

Focs que no cremen en l'hagiografia tardoantiga i bizantina

Non-burning fires in late antique and Byzantine hagiography

Juan José Pomer Monferrer
<Juan.Pomer@uv.es>
Universitat de València

Fecha de recepción: 10/10/2018
Fecha de aceptación: 23/11/2018

1. Introducció

La cremació com a condemna no va ser un ús excessivament habitual abans de l'època romana, si atenem als testimonis de què disposem. El *Codi d'Hammurabi* castigava al foc a qui furtara en una casa on tenia lloc un incendi (*CH* 25), així com a l'home i sa mare que mantingueren relacions (*CH* 157). A la Grècia antiga, aquesta pena s'aplicava a sacrílegs, homicides i practicants de màgia, segons Llucià (*Peregr.* 24; *Asin.* 54), i es podia utilitzar com a mitjà de tortura, dedicat especialment a esclaus, pel que llegim a les *Efesiàques* de Xenofont d'Efes (II 6). A Roma, contràriament, els càstigs amb foc foren molt freqüents¹, ja des de la *Llei de les Dotze Taules* (*Lex XII* 8, 10), i profusament empleats contra cristians: els testimonis els trobem sobretot a les actes martirials, de les quals hem seleccionat al present treball els casos més destacables.

En efecte, el foc té una sèrie de connotacions negatives en aquest context per tractar-se d'un dels càstigs propis dels martiris contra els cristians, juntament amb altres dos elements que també solien aparèixer de

¹ Queden perfectament explicats els esgarrifosos mètodes amb què s'executaven els condemnats a Mateo (2011: 127-131).

manera prototípica en aquests relats com les bèsties salvatges i l'espasa, que normalment posava fi a la vida del màrtir. De tota manera, aquesta sèrie de penes solien ser complementàries i, en general, en les actes dels màrtirs es poden observar infinitat de casos en què el suplici decretat pel governador de torn no té l'efecte esperat. Serà en aquest tipus de situacions quan el màrtir patirà tortures cada colp més enginyoses i enrevessades que demostraran l'eficàcia del seu entrenament ascètic i la consecució de la protecció divina.

La crítica moderna, tanmateix, farà una distinció entre els diferents textos que componen el gènere de les *Actes dels màrtirs* per a determinar diferents graus de versemblança, atès que, per l'abundància d'exageracions, aquest textos han estat catalogats com a fonts no massa fiables (Consolino, 1992: 95-96). En qualsevol cas, el fracàs de la tortura infligida es converteix en la motivació inicial de la inclusió en aquestes *Actes dels màrtirs* de les escenes dels focs incapaços de cremar la pell del protagonista.

Amb posterioritat, però, amb el desenvolupament de les vides de sants en època tardoantiga i bizantina –ja sense comptar amb l'omnipresència del martiri– aquest tema continuarà tenint un cert protagonisme en la literatura hagiogràfica, que sobretot centrarà la seua atenció en monjos, monges i ascetes en general. En conseqüència, es tracta, com intentarem demostrar en aquest treball, d'un *locus communis* present a tota la tradició hagiogràfica, que prové probablement de tradicions més antigues com la veterotestamentària o la grega clàssica, però que troba el seu espai predilecte d'evolució literària en l'hagiografia protocristiana i bizantina, on es podran distingir diferents matisos i funcions en cadascuna de les escenes on el foc i, sobretot, el cos ignífug del màrtir o l'asceta cobren una especial rellevància.

2 Santes ignífugues

2.1. TECLA D'ICÒNIUM

El cas de Tecla d'Icòniüm és un dels més paradigmàtics de l'hagiografia tardoantiga i bizantina per la seua antiguitat i repercussió. La seua importància no es redueix només a l'eco i la continuació del seu culte particular en diferents punts geogràfics del cristianisme oriental, sinó també al caràcter polièdric d'un personatge que aglutina bona part de les

característiques bàsiques que marcaran la tendència de les vides de santes als segles posteriors². En els *Fets de Pau*, apòcrif neotestamentari que relatava la missió evangelitzadora de l'apòstol (Piñero & Del Cerro 2005), s'inclouen els *Fets de Pau i Tecla*, sense cap tipus de dubte la secció que gaudí de més difusió de totes les que conformaven aquest text³, probablement perquè la seua aparició a finals del segle II coincidí amb l'apogeu de la novel·la grega antiga (Barrier, 2009: 7-21; Ruiz Montero, 2006: 15-23). Precisament una prova inequívoca de la difusió d'aquest relat són les diferents versions sobre el final de la seua vida que circularen entre els segles III i IV i, especialment lligat a la difusió del seu culte a la ciutat de Selèucia, la reelaboració de l'autor anònim de la *Vida i miracles de santa Tecla* (= *VMST*) (*BHG* 1717-1718), composada entre els anys 444 i 476 en aquella ciutat.

El text, escrit per un autor anònim que posseïa una gran formació retòrica i intel·lectual (Dagron, 1978: 15-19), coneixia a la perfecció les fonts clàssiques (López-Salvá, 1972: 245-255; Narro, 2010; Narro, 2012), feia ús d'un estil arcaïtzant evident (Narro, 2015) i tenia lligams importants amb l'escola de gramàtica de la ciutat (Kaster, 1997: 431), és un exemple representatiu de les primeres paràfrasis (μεταφράσεις) de textos cristians, que esdevindrà una pràctica habitual en la literatura bizantina posterior (Johnson, 2006: 67-112). La *VMST* explica en un estil recarregat i molt a prop del gènere novel·lesc⁴ els principals esdeveniments que caracteritzen la història d'aquesta jove (Narro, 2017a). Així doncs, es narra l'arribada de Pau a Icònim amb la intenció d'evangelitzar la ciutat, on entra en contacte amb Tecla, promesa de Tàmiris, de llinatge noble a l'igual que ella, qui caurà seduïda per les prèdiques de l'apòstol. Davant d'aquesta situació, a causa de la deshonra, tant per al seu nuvi Tàmiris com per a la seua

² Tecla serà determinant en la configuració de les santes verges, les eremites o, fins i tot, de les transvestides, tot demostrant com el seu personatge aglutina tota una sèrie de funcions i característiques prototípiques de la santedat femenina. Sobre l'evolució de l'hagiografia bizantina dedicada a dones, vegeu Delierneux (2014).

³ Una dada destacable que testimonia la seua difusió és la presència de traduccions dels *Fets de Pau i Tecla* a diferents llengües com el siríac, el copte o el llatí ja a l'època tardoantiga.

⁴ Les influències de la novel·la grega antiga en la *Vida i miracles de santa Tecla* i, especialment, en la *Vida*, són més que evidents. El seu autor coneixia molt bé el gènere novel·lístic (Narro, 2016).

família, Tecla és denunciada al procònsol juntament amb Pau. L'apòstol és castigat i expulsat de la ciutat, i ella condemnada a morir en la foguera a petició de la seua pròpia mare Teoclia. Serà d'aquesta manera com Tecla patirà el seu primer martiri, l'alliberament del qual assegurarà la progressió narrativa cap a Antioquia, on hauria de patir un segon martiri, en aquest cas doble, la qual cosa demostra aquell ús reiteratiu d'escenes martirials que abans esmentaven com a característica pròpia de les *Actes dels màrtirs*, textos que cronològicament coincideixen amb l'eclosió de la literatura apòcrifa sobre els apòstols.

Així, en aquest capítol podem observar el primer foc que no crema el màrtir en qüestió. La seua funció és la de demostrar la protecció divina de la protagonista, en oposició als ciutadans d'Icònium que pretenien acabar amb la seua vida. Precisament aquesta oposició vindrà marcada amb un diluvi de tràgiques conseqüències per als enemics de la jove, qui realitza el senyal de la creu com a signe per atreure's la protecció de Déu abans de llançar-se a les flames:

(12) οὖν ἐπὶ τοῖς οὕτως ἐλεεινῶς παρὰ τῆς Θεοκλείας ῥηθεῖσιν ὁ ἀνθύπατος, ἅμα δὲ καὶ τὸν Θάμυριν ὑφορώμενος, ὡς μεγάλα τε δυνάμενον καὶ δικαίως ὀργιζόμενος, ὡς καὶ γαμετῆς οὕτω καλλίστης ἀποστερούμενον, καὶ τὰ ἐπὶ χριστιανοῖς δὲ κείμενα καὶ θρυλούμενα τότε δόγματα δεδοικῶς, κελεύει πυρὶ παραδοθῆναι τὴν Θέκλαν, ἴν' ἅμα καὶ ἡ τοῦ Χριστοῦ διαδειχθῆ ἰδύναμις, καὶ ἡ τῆς μάρτυρος ἐκλάμψη χάρις λοιπόν, καὶ ὁ τοῦ Παύλου μὴ ἄκαρπος γένηται πόνος.

πάντων τοιγαροῦν πανταχόθεν ξύλα συμφορεσάντων, καὶ τῆς φλογὸς εἰς αὐτὸν αἰθέρα κορυφωθείσης, ἐπιβῆναι κελεύεται τῇ οὕτως ἐκθρολογωθείσῃ πυρᾷ ἐν ὀρμῇ δὲ καὶ αὐτῆς τῆς κόρης τοῦ πράγματος οὔσης, καὶ πρὸς τὸ πῦρ ὀρώσης, καὶ ἀπτούσης μὲν λοιπόν μετὰ περιχαρείσας καὶ γεγανυμένης ψυχῆς, ὀρθῶ δὲ καὶ φαιδρῶ καὶ ἀκλινεῖ τῷ βλέμματι, παραδείκνυσιν ἑαυτὸν ὁ Χριστὸς ἐν τῇ τοῦ Παύλου μορφῇ, τὴν προθυμίαν αὐτῆς ἐπιθαρρύνων, τὴν εὐτονίαν ἐπιθήγων, τὴν φύσιν ἐπισφίγγων [...] καὶ μετὰ τοὺς λόγους τούτους, τὸν τοῦ σταυροῦ τύπον πρότερον ἐν ἑαυτῇ ἐκτυπώσασα, ἑαυτὴν δὲ μᾶλλον καὶ ὄλην εἰς τὸν τοῦ σταυροῦ τύπον ἀπεικάσασα διὰ τῆς ἐφ' ἐκάτερα ταῖν χειροῖν ἐκτάσεως, εὐθὺς ἐφήλατό τε τῇ πυρᾷ καὶ κατετόλμησε τῆς φλογὸς θαρσαλέως οὕτω καὶ ἀδιστάκτως, ὡς οὐκ ἂν τις ἄλλως ἐν σταθερᾷ μεσημβρία καὶ ὥρᾳ πνίγους. ὅθεν καὶ τὸ πῦρ, τῆς ἑαυτοῦ φύσεως ἐκλαθόμενον, αἰδοῖ καὶ φόβῳ τοῦ σταυροῦ, θάλαμος μᾶλλον ἢ κάμινος ἐγένετο τῇ παρθένῳ,

οὐδὲ τοῦτο τοῖς θεωμένοις παρασχόν, τὸ γυνήν τὴν Θέκλαν ἰδεῖν· καὶ γὰρ ὑψωθὲν καὶ περικυρτωθὲν καὶ ἀποτειχίσαν πάντοθεν τοῖς ἀκολάστοις τὴν θέαν, κοιτωνίσκου μᾶλλον ἢπερ πυρὸς ἐπλήρωσε χρεῖαν. φασὶ δέ τοι καὶ παῖδας Ἑβραίων ἐν Βαβυλῶνι τῇ μεγάλῃ τῇ Μήδων, τρεῖς ὄντας, φιλανθρώπου ποτὲ καὶ τοιοῦτου τυχεῖν τοῦ πυρός, τοῦ Θεοῦ τότε κάκεῖνο τὸ πῦρ ἡμερώσαντος. ἀλλ' ἐκεῖ μὲν τοῦτο μόνον ὑπῆρξε, καὶ τὸ θαῦμα ἔστη, ἐνταῦθα δὲ καὶ ἡ γῆ τὴν παράνομον ἐμαρτύρατο βίαν, μέγα τι καὶ διωλύγιον ὑπηγήσασα, καὶ οὐρανὸς ὄμβρον ἀφῆκεν, οὐκ ἀτμοῖς, οὐ νεφέλαις πρότερον καλυφθεῖς, ἃ δὴ καὶ ὄμβρων εἶναι πιστεύεται τε καὶ λέγεται μηνύματα, ὑπὸ τοῦ Θεοῦ δὲ τοῦτο ποιῆσαι προσταχθεῖς ἐπὶ τιμῇ καὶ συμμαχίᾳ τῆς μάρτυρος. ὅθεν καὶ καταρραγὲν μετὰ καὶ χαλάζης πολλῆς καὶ μεγίστης τοῦτο τὸ ὕδωρ, πολλοὺς μὲν τῶν Ἰκονιέων διέπνιξεν, ἐν αὐτῇ τόλμῃ καὶ τὴν ὑπὲρ τῆς τόλμης τιμωρίαν εἰσπραξάμενον, τὴν δὲ παρθένον καὶ αὐτοῦ τοῦ δοκοῦντος εἶναι πυρὸς ἡλευθέρωσεν.

El procónsul, consternado por las palabras tan miserables de Teoclía, pero también por miedo de Támiris, puesto que su poder era grande y su cólera justificada al haber sido despojado de una esposa tan bella, como estaba enterado de las opiniones y creencias que entonces circulaban acerca de los cristianos, ordenó que Tecla fuera entregada a las llamas, para que al mismo tiempo se demostrara el poder de Cristo, y para que brillara en lo sucesivo la gracia de la mártir y no fuera infructuosa la pena de Pablo.

Así, una vez que todos hubieron traído leña de uno y otro lado y que la llama fue elevada hacia el mismo éter, se le ordenó que subiera a la pira ya encendida. Cuando estaba la muchacha preparada para su primer asalto, mirando al fuego, precipitándose con un alma rebosante de alegría y brillante, con la mirada al frente, serena y firme, Cristo se le apareció bajo la apariencia de Pablo, para infundirle ánimos, y excitar aún más su fortaleza y agitar su naturaleza [...] Después de estas palabras, haciendo la señal de la cruz, o más bien haciendo la señal de la cruz toda ella al extender ambos brazos, se lanzó al punto al fuego y sin dudar ni un instante como cuando uno sale en pleno mediodía en el sofocante verano. Entonces el fuego, olvidándose de su propia naturaleza, por respeto y miedo a la cruz, se convirtió en un lecho más que en un horno para la joven, impidiendo a los espectadores que pudieran ver a Tecla desnuda. Pues se elevaron las llamas y la cubrieron por todos lados de los indiscretos, haciendo las veces de alcoba más que de fuego. Se cuenta que había tres niños hebreos en Babilonia, la gran ciudad de los Medos, que encontraron por suerte un fuego así de amistoso, fuego que Dios también aquella vez había apaciguado. Pero allí sólo esto sucedió, y se produjo el milagro, mientras aquí incluso la tierra fue testigo de esta injusticia con violencia,

extendiéndose su estruendo hacia lo lejos, y el cielo hizo caer una lluvia torrencial sin estar cubierto, ni haber tenido antes nubes de las que se cree y se dice que anuncian agua, pues todo fue hecho por Dios para aportar honor y apoyo a la mártir. Entonces, al caer esa tromba de agua con mucho granizo, ahogó a muchos de los iconios, haciéndoles pagar el castigo por su osadía en el momento de su propia osadía, y liberó a la joven de lo que, se creía, era una pira. (Trad. Narro, 2017a: 64-67).

L'autor estableix una comparació explícita –circumstància que es repetirà en altres casos, tot demostrant com aquest passatge esdevé un referent inequívoc en l'imaginari dels hagiògrafs– amb l'episodi de l'*Antic Testament* (*Daniel* 3, 1 – 3, 97) on tres joves, Sidrac, Misac i Abde-Nagó, són condemnats a morir cremats per negar-se a adorar l'estàtua d'or del rei babiloni Nabucodonosor. Amb la magnitud de les flames, els caldeus que es trobaven al voltant del forn es cremen, mentre que els tres joves sobreviuen intactes al càstig del foc. De manera similar, a la *VMST* molts iconis presents a l'execució de Tecla moren i ella ix indemne. Examinant els dos textos veiem que canviarà, això sí, l'agent protector: a Sidrac, Misac i Abde-Nagó els salva un àngel que espolsa la flama del foc i fa passar un vent fresc; al cas de Tecla, una tempesta –un núvol en el cas dels primitius *Fets de Pau i Tecla*– enviada per Déu l'allibera de l'ordre funesta del procònsol. Curiosament, el motiu del temporal d'aigua que apaga la pira ja havia aparegut amb anterioritat a la literatura grega: Heròdot ens conta a la seua *Història* (I 86, 87) que el rei persa Cir, una vegada ha conquerit Sardes, ordena cremar Cresos juntament amb catorze joves lidis i una pluja els lliura miraculosament del seu destí⁵. A més, resulta evident, de nou, que l'autor de la *VMST* posseïa un bon coneixement de l'obra de l'historiador d'Halicarnàs, esmentat fins i tot al pròleg inicial de la *Vida*.

Aquesta influència de motius folklòrics que ja apareixen en altres tradicions literàries anteriors es veu reforçada, finalment, amb el clar paral·lelisme que estableix amb les *Etiòpiques* d'Heliodor. Pren d'aquesta novel·la la inclusió del mot *θάλαμος* com a llit de foc, que en aquest cas protegirà Tecla de mirades impúdiques. D'aquesta manera, l'autor de la *VMST* seguiria la tendència general de novel·lització dels textos hagi-

⁵ Per a l'estudi d'aquests fenòmens, incloses les granissades, com a motiu folklòric, vegeu Narro (2014).

ogràfics (Narro, 2016), que comença a imposar-se a partir del segle V (Messis, 2014), amb la primera eclosió de les vides de sants i les col·leccions de miracles. La prova és evident. A la novel·la d'Heliodor, Cariclea, la protagonista de les *Etiòpiques*, en una escena prou semblant és condemnada a ser cremada a una pira. En el moment en què les flames han de tocar el seu cos, però són incapaces de fer-ho, el novel·lista la descriu com una bella núvia enmig d'un altre d'aquests llits de foc:

(τὴν Χαρίκλειαν) καὶ οἶον ἐν πυρίνῳ θαλάμῳ νυμφευομένην (Hid. VIII 9)

Com si es tractara d'una núvia en un llit nupcial fet de foc (Traducció de l'autor).

Com apuntàvem abans, la influència de la novel·la grega en la *VMST* és notòria, i més encara quan el seu autor torna a incorporar aquest terme en ser Tecla novament sentenciada, aquesta vegada a morir en l'aigua per l'acció de les focues, sorprenentment contemplades com a bèsties marines⁶:

(20) τὸ προπετῶς οὔτω καὶ ἀφειδῶς κυβιστῆσαι καθ' ὕδατος, οὔτω πρόδηλον τὸν ἀπὸ τῶν φωκῶν ἔχοντος θάνατον, [...]· τὸ γὰρ περιλαμφθὲν ἐξάιφνης οὐράνιον πῦρ καὶ τοῖς ὕδασιν ἐμπεσόν, τὰ μὲν θηρία τῆς οἰκείας ἐξίστη τοῦ δρᾶν ἐνεργείας, τὴν δὲ Θέκλαν γυμνὴν οὔσαν καὶ περιέστελλε, καὶ θαλάμου χρεῖαν αὐτῇ παρείχετο.

Se lanzó al agua precipitadamente y sin dudarle, a una muerte segura de parte de las focas, [...] un fuego celestial la rodeó y penetró en el agua, privó a las fieras de su propia energía para actuar y cubrió a Tecla que estaba desnuda, haciendo para ella las veces de alcoba. (Trad. Narro, 2017a: 102-103).

Les dues joves són heroïnes, són protagonistes i no només ixen vives, sinó inclús reforçades de la situacions adverses a les quals es veuen sotmeses. El foc, a més de protegir la santa, cobreix la seua nuesa. En el cas

⁶ L'aparició de les focues com a animals salvatges i feroços és força xocant, sobretot si tenim en compte que a l'època no tenien tal consideració (Toynbee, 1973: 205-206). De totes les hipòtesis plantejades al voltant de l'aparició de les focues en aquest episodi, potser la més coherent siga la de Dagron (1978: 251, n.5), qui opina que, en realitat, es tracta d'una confusió amb els taurons.

de Tecla, aquest element canvia totalment la seua natura: passa de ser un agent de càstig a esdevenir un eficient protector i aliat seu. A més, les dues xicones llueixen més la seua bellesa quan són exposades a les flames.

Al llarg de la *VMST*, la jove és sotmesa a diferents martiris dels quals serà sempre salvada de manera miraculosa. En totes aquestes situacions, el favor de Déu envers la jove en recompensa per la seua virginitat és la clau per entendre la presència d'aquests passatges de caire sobrenatural. El foc que no crema, la tempesta que apaga les flames, l'actitud de les bèsties postrant-se submises davant la jove, el núvol que cobreix el cos de Tecla i la llum que n'ix i que protegeix la contemplació del seu cos nu i l'atac de les bèsties marines, o fins i tot l'obertura entre roques que provoca Déu per tal que la santa pogués fugir dels bandits que volien violar-la i desaparèixer a l'interior de la terra definitivament i per a tota l'eternitat, segons la versió de la llegenda que transmet l'autor de la *VMST*; tots aquests motius responen a la demostració de la protecció de la divinitat sobre la jove. En tot cas, també hi ha incloses evidents connotacions corporals i genèriques. El seu caràcter de *παρθένο*s i la inviolabilitat del seu cos no es redueixen només a la qüestió sexual, sinó a la simple agressió corporal i l'intent de tocar el seu cos⁷.

2.2 ÀGATA DE CATÀNIA

Amb la història d'Àgata de Catània s'observa a la perfecció com aquest motiu dels focs que no cremen té una especial rellevància dins de la literatura martirial. Sobre aquesta màrtir siciliana de meitat del segle III, la seua mort es situa durant el regnat de l'emperador Deci. Es conserven dues versions principals en grec (*BHG* 36-37), de la segona de les quals, però, existeixen fins a cinc versions diferents, dada que mostra de manera clara la popularitat d'una història que va gaudir també d'una especial difusió en Occident.

⁷ Sobre el binomi cos i martiri en el context del desenvolupament de la literatura hagiogràfica vegeu Constantinou (2005). Aquesta investigadora interpreta precisament el passatge del primer martiri de Tecla i el fet que el seu cos nu siga protegit per les flames com una manera de simbolitzar la protecció divina envers el cos virginal de la jove, tot impedit les mirades impúdiques dels espectadors (Constantinou, 2005: 37).

A més dels diferents elements de connexió amb altres relats martirials i, en general hagiogràfics femenins, les diferents tortures a les quals la màrtir siciliana és sotmesa destaquen per la seua particular crueltat. La més popular de totes és l'escena on el procònsol fa que tallen els pits de la jove verge. Tot i això, també en aquest cas es pot observar un altre foc que miraculosament no pot ferir el cos de la dona verge.

Κυντιανὸς εἶπεν· ἄρτι γνῶσομαι ἐγὼ, εἰ σώζει σε ὁ Χριστός. ἐκέλευσεν ὄστρακα ὀξεῖα στρωθῆναι, ἄνθρακας δὲ πυρὸς ἐμβληθῆναι, καὶ ῥιφήναι αὐτὴν ἐν τοῖς ἄνθραξι. τούτων δὲ οὕτω γινομένων, ἄφνω ὁ τόπος ἐκεῖνος ἐσειέσθη, καὶ μέρος εἰς τὸ ἔδαφος πεσὼν κατέλαβε τὸν σύμπονον τοῦ ἄρχοντος ὀνόματι Σιλουανὸν καὶ τὸν φίλον αὐτοῦ ὀνόματι Φαλκόνιον, ὃν τῆ συμβουλία ἐποίει τὰ ἄνομα. οὐ μόνον δὲ τοῦτο, ἀλλὰ καὶ πᾶσα ἡ πόλις Κατάνη σφόδρα ὑπὸ τῆς βίας τοῦ σεισμοῦ ἐδονήθη, ὥστε πάντας τοὺς πολίτας συνδραμεῖν εἰς τὸ πραιτώριον, καὶ πάνυ ταράζει τὸν ἄρχοντα. (Migne, *Patrologia Graeca* 114, coll. 1341-1344).

Quintià digué: 'de seguida sabré jo si Jesucrist et salvarà'. Manà que estengueren per terra closques punxegudes, que disposaren carbons ardents i llançà Àgata a les brases. Una volta ho va fer, de seguida tremolà aquell lloc, i una part caigué a terra i enxampà el company del procònsol, anomenat Silvà, i el seu amic Falconi, amb els consells dels quals Quintià cometia les seues injustícies. I no només això, sinó que tota la ciutat de Catània va ser violentament sacsejada per la força del sisme, de manera que tots els ciutadans van adreçar-se a la seua residència i l'amoïnaren molt. (Traducció de l'autor).

En el passatge es relata com Àgata anava a ser llançada a uns carbons ardents, però abans de produir-se el seu sacrifici un terratrèmol sacseja la ciutat de Catània indicant la protecció divina sobre la verge i de pas recordant l'episodi martirial del foc que relataven els *Fets de Pau i Tecla*, on el sisme, element amb certes connotacions apocalíptiques, provoca la fi de l'episodi martirial a Icònim juntament amb una pluja devastadora. Com en el text de Tecla, també n'hi ha morts, en aquest cas dos subordinats del procònsol Quintià, anomenats Silvà i Falconi. La reutilització de motius similars denota el recurs habitual a aquesta mena de temes en la literatura martirial i, en general, hagiogràfica.

2.3. EUGÈNIA

El tercer exemple d'escena on apareix un foc incapaç de ferir el cos d'una dona té certa dependència respecte del cas anterior. Els relats sobre Eugènia es creu que podrien datar molt probablement del segle III, però en grec només es conserva la paràfrasi de la seua vida realitzada per Simeó Metafraste en el segle X (*BHG* 608) i el seu breu resum al *Sinaxari de Constantinoble* per a celebrar la seua festivitat el 24 de desembre (Narro, 2019). De fet, l'única versió completa del text es conserva en la versió siríaca (Smith Lewis, 1900: 1-35), que analitzem en aquestes línies.

Eugènia, com gran nombre de dones cristianes del primer cristianisme i l'antiguitat tardana⁸, rebutja el matrimoni proposat pels seus pares i es converteix al cristianisme després de llegir un llibre que conta la història de Pau i Tecla. Converteix també, per la seua banda, dos eunucs que li tallen el monyo i la vesteixen d'home, a l'igual que Tecla i altres monges transvestides que protagonitzaran bona part dels relats hagiogràfics femenins del període tardoantic (Patlagean, 1972). Posteriorment escaparà i es trobarà amb el bisbe Helè, al qual es presenta com l'eunuc Eugeni. Helè, temps després, quan un mag li qüestiona la fe de Crist davant una multitud de cristians, li proposa que entren junts dins d'un gran foc a la vista de tots. El mag accepta el repte, però amb la condició que cadascú ho faça per separat, en dues tandes, i, el bisbe, el primer. Helè, amb les mans esteses cap al cel i imprecant Déu, com Tecla als *Fets de Pau i Tecla* (22), després de fer el senyal de la creu, s'endinsa entre les flames i roman allí una bona estona. L'analogia amb l'episodi de Tecla que narrava l'apòcrif neotestamentari és evident, i més encara quan ix intacte de les flames. El mag, al seu torn, només entra a la foguera comença a cremar-se, com era previsible, i és rescatat de la mort per Helè. La gentada de cristians presents, després de contemplar el miracle, insulten el mag i li llancen pedres. Posteriorment, Eugènia, els dos eunucs Proteu i Jacint juntament amb el bisbe Helè i altres cristians ingressen en un monestir d'homes, on la santa es fa nomenar Eugeni.

Aquesta prova de foc resulta un motiu recurrent a la literatura hagiogràfica, però també ho és a la novel·la grega. L'ordalia és un fenomen universal que, com a procediment judicial, s'estendrà per tota Europa a

⁸ Sobre aquest aspecte vegeu Brown (1988).

principis del segle VI⁹. Això no vol dir que abans no existira: a l'antiga Grècia, de fet, ja es feia servir l'ordalia de foc, com ens mostra Sòfocles a l'*Antígona* (vv. 264 ss), quan el guardià del cos de Polinices promet a Creont que cap dels sentinelles l'havia soterrat i que, per a demostrar-ho, estarien disposats a passar per una prova d'aquest tipus. Tornant a la novel·la, la parella protagonista de les *Etiòpiques*, Teàgenes i Cariclea, és obligada a pujar a una graella incandescent, a l'igual que molts altres presoners, per a corroborar la seua virginitat. Els que han mantingut la castedat no es cremaran i, els que no, s'abrasaran les plantes dels peus. A més de demostrar la seua puresa, els joves es presenten, novament, semblants a déus per la seua bellesa (Hld. X 8, 1-2). Un segon exemple d'ordalia, ben diferent i sense l'element igni com a protagonista, es troba a *Leucipa i Clitofont* d'Aquil·les Taci. Per una banda, Leucipa ha de fer veure que és verge si entra en una cova i sona una siringa. Si no sona, no ho serà. Mèlite, l'esposa de Tersandre, ha d'evidenciar la seua fidelitat durant un temps en què estigueren separats submergint-se en una font: si ha sigut infidel, el nivell de l'aigua pujarà i l'ofegarà; en cas contrari, el nivell quedarà igual. Tant Leucipa com Mèlite ixen victorioses (Ach. Tat. VIII 14, 1-4), encara que Clitofont confessa no haver pogut resistir-se als deslleials encants d'aquesta última en l'esmentada separació (Ach. Tat. V 27), tot evidenciant així la sorna que impera en aquesta obra, tan diferent a la d'Heliodor en aquest sentit. L'ordalia, per tant, és un recurs àmpliament explotat a la novel·la i a la literatura hagiogràfica posterior, deutora en alguns aspectes del gènere novel·lístic (Messis, 2014).

Eugènia, després d'haver de marxar del monestir víctima de les persecucions a cristians, en una de les quals mor son pare, arriba a Roma,

⁹ Nagy (2011: 134, 135): «L'ordalie, ou le «jugement de dieu», au Moyen Age désigne une procédure judiciaire qui consiste à remettre la solution du procès entre les mains de dieu. Très largement répandue en toute l'Europe dès le début du VI^e s., comme l'attestent les *leges* des rois frises, saxons, burgondes, lombardes, bavares, alamans, francs, etc., elle repose sur l'idée de l'omniscience et de la justice parfaite de dieu: il ne peut ni laisser périr l'innocent, ni triompher le coupable. En soumettant le prévenu, ou les parties adverses, à une épreuve – parfois comportant un danger mortel -, la vérité va donc forcément éclater. Les formes de l'ordalie sont très variées au Moyen Age. Parmi les épreuves unilatérales les plus répandues sont celles de l'immersion dans de l'eau froide (en entier) ou dans de l'eau bouillante (d'un membre), celle de toucher par le feu ou par un objet brûlant et celle de l'eucharistie».

on durà a terme una sèrie de conversions fins que serà empresonada i sotmesa a martiris. En un d'ells s'ordena que els banys de Severià es cal·len fins que el seu color siga el del ferro incandescent¹⁰. En eixe moment Eugènia és llançada dins, però les flames són sufocades i Déu refreda els banys perquè la santa no patisca cap mal. Encara que el foc no li afecta a causa de la intervenció divina, després serà conduïda a presó a una cel·la obscura, sense pa ni aigua, durant vint dies. Una llum brillava sempre fins que un àngel se li aparegué i li donà ànims. Seguidament, eixe mateix dia, el del naixement de Jesucrist, fou executada, a la manera tradicional en aquest tipus de relats, amb una espasa.

2.4. CATERINA D'ALEXANDRIA

La història de Caterina d'Alexandria va gaudir d'una gran difusió tant a Orient com a Occident. La seua llegenda apareix en un martiri grec encara inèdit (*BHG* 30-32) i en el *Sinaxari de Constantinoble*, on es relata de manera molt breu la seua procedència de la ciutat d'Alexandria i el seu martiri durant l'època del regnat de l'emperador Maxenci (306-312). Es conta que procedia d'una família noble, que era molt bella –argument utilitzat de manera recurrent i prototípica en la descripció física de les dones santes– i que posseïa una excel·lent formació clàssica. Fruit d'aquesta instrucció són les discussions amb els savis d'Alexandria i la consegüent conversió d'aquests al cristianisme, fet que enutjà enormement l'emperador. Maxenci ordenà cremar els filòsofs, però Caterina realitzà el senyal de la creu sobre els seus cossos i impedí d'aquesta manera que les flames els cremaren. Es tracta del mateix gest que realitzen Tecla i el mag Helè, company d'Eugènia, amb les mateixes conseqüències. L'emperador li ofereix l'oportunitat de casar-se amb algun dels savis, però Caterina prefereix preservar la seua

¹⁰ Els banys romans solen tenir una especial presència a episodis martirials o directament apareixen com l'escenari del propi martiri. Segons el testimoni de Basili de Cesarea (*Hom.* 19) els 40 màrtirs de Sebastè van ser deixats en un llac congelat al costat dels banys calents de la ciutat, amb la intenció que abandonaren la seua actitud, entraren als banys i renegaren del Déu cristià. En el martiri de Demetri, la presó i el lloc on va morir el sant es situava precisament als banys de Tessalònica (*BHG* 496). Per altra banda, els banys també seran un lloc habitat tradicionalment per dimonis (Bonner, 1983), com es pot llegir a diferents vides de sants del període bizantí.

virginitat. Després d'alguns martiris i d'algunes conversions, com la de la dona del propi Maxenci, la verge màrtir és decapitada.

En aquest cas, el foc que no crema té una funció semblant a la dels casos anteriors. De fet, l'element del senyal de la creu escenifica la protecció divina del protagonista. La innovació d'aquest últim testimoni, tanmateix, radica en el fet que siga la santa qui realitza la santa creu per alliberar els savis. D'aquesta manera, el text mostra com Caterina ja ha assolit el grau d'espiritualitat necessari com per a efectuar miracles i fer extensible la protecció divina a aquells fidels que la santa decidisca ajudar.

2.5. IRENE, ABADESSA DEL CRISOBALÀNTON

Amb el següent testimoni s'abandonen de manera definitiva les escenes de martiri en les quals apareixen santes involucrades. El canvi obeeix també a un avançament en el temps, tot arribant a l'hagiografia del període bizantí mitjà, aquell de major producció de vides de sants i santes. En aquest context, es produirà una renovació en els prototips de santes (Talbot, 2001) i la predilecció pel model de santa monja es farà palès en la *Vida d'Irene, abadessa del Crisobalànton* (BHG 952). Aquesta biografia, que relata la trajectòria vital d'una abadessa d'especial importància per a aquest convent ubicat a Constantinoble, es caracteritza per presentar un estil novel·lesc amb una sèrie d'incoherències cronològiques (Rosenqvist 1986: XXIII, XLIII-XLVIII). El text podria haver estat escrit cap a finals del segle X o principis del XI, possiblement per una dona familiar de la pròpia Irene (Rosenqvist 1986: XLII-XLIII).

La jove marxa de Capadòcia, d'on era originària, a Constantinoble, a una espècie de festa palatina on el fill dels emperadors Teòfil (829-842) i Teodora, el príncep Miquel, futur Miquel III (842-867), havia d'escollir la seua esposa¹¹. Poc després d'arribar a la capital, Irene ingressa al monestir de Crisobalànton i, a no molt tardar, a causa dels seus mèrits, és nome-

¹¹ En realitat no existeixen referències de caràcter històric sobre aquest noble costum. De fet, la seua veracitat ha estat sempre qüestionada (Treadgold, 1979; Rydén, 1985), entre d'altres motius, perquè les úniques referències que s'hi conserven apareixen en textos hagiogràfics, la *vita* de la pròpia Irene i la de l'emperadriu Teodora (BHG 1731). En el primer cas, a més, existeix un problema evident de cronologia, ja que Irene en el seu viatge a la capital imperial visita l'eremita Joanici i el patriarca de Constantinoble, segons el text, era Metodi. Tanmateix, ambdós personatges moren els anys 846 i 847, respectivament,

nada abadesa. A partir d'aquest moment, el text conta diferents miracles exemplars, com el de l'atac d'uns dimonis a la seua persona:

τὴν χεῖρα τὸ δαιμόνιον ἀπλῶσαν καὶ πυρσὸν ἀπὸ τῆς θρυαλλίδος ἐπιμύζαν καθῆκε περὶ τὸν τράχηλον τῆς ὀσίας, ὁ δὲ καθάπερ τισὶ ρίπισιν ἀνάσας, ὅλον μὲν τὸ κουκούλιον σὺν τῷ ἐπωμίῳ καὶ τῷ χιτωνίσκῳ λάβρως κατακαίων ἤψατο καὶ τῶν σαρκῶν· καὶ διεπορεύετο καταφλέγων τοὺς ὤμους, τὸ στήθος, τὴν ῥάχιν, τοὺς νεφρούς, τοὺς λαγόνas, καὶ μικροῦ δεῖν ὅλον ἂν περιῆλθε τὸ σῶμα τὸ πῦρ ἐπινεμόμενον, εἰ μὴ τις τῶν ἀδελφῶν ταῖς νυκτεριναῖς εὐχαῖς ἐγρηγοροῦσα καὶ τῆς κνίσσης τῶν σαρκῶν ὀσφραينوμένη καὶ 'Ποῦ ποτε τῆς μονῆς τὸ καιόμενόν ἐστιν' ἐξῆι θροηθεῖσα τῆς κέλλης· καὶ ῥινηλατοῦσα ἐπομένη τῇ δυσωδία μέχρι τοῦ τῆς προεστῶσης ἔστησε τοὺς πόδας κελλίου. παρακύψασα δὲ καὶ τοῦτο καπνοῦ καὶ κνίσσης πεπληρωμένον ἰδοῦσα, τῆς θύρας ἐκτροφὴν μόγις ποιησαμένη εἰσηλθε μὲν, εὔρε δὲ - θέαμα φρικτόν - ὅλην μὲν τὴν Εἰρήνην ἐμπερησμένην, ἀκίνητον δὲ καὶ ἀρρεπτὴ καὶ ἀήτητον ἐστηκυῖαν καὶ μηδαμῶς τῆς τοιαύτης ἐπιστρεφομένην πυρκαϊᾶς.

ἐπεὶ δὲ πρὸς μόνον σπεύδουσα τὸ κατασβέσαι τὴν φλόγα καὶ τοῦ πυρός ἐξελέσθαι τὴν διδάσκαλον ἤρξατό τε κλονεῖν αὐτὴν καὶ συσσειεῖν, σβεννῶσα τὸ πῦρ καὶ καταστέλλουσα τὴν φλόγα, τὰς χεῖρας ὀψέ ποτε τῆς ἐκτάσεως ἐκείνη κατενεγκοῦσα, 'ἵνα τί τοῦτο πεποίηκας, τέκνον μου;' ἀπεκρίνατο, 'τί με τοσοῦτων ἀπεστέρησας τῇ εὐνοίᾳ σου ταύτῃ τῇ ἀκαίρῳ τῶν ἀγαθῶν; οὐ δέον ἡμᾶς φρονεῖν τὰ τῶν ἀνθρώπων ἀλλὰ τὰ τοῦ θεοῦ· ἰδοὺ γὰρ πρὸ τῶν ἐμῶν ὀφθαλμῶν ἄγγελος ὥρατο θεοῦ πλέκων μοι στέφανον ἐξ ἀνθρώπων ὧν ὀφθαλμὸς οὐκ εἶδε καὶ οὗς οὐκ ἤκουσε, καὶ ἤδη τὴν χεῖρα διατεινομένην εἶχε τῇ ἐμῇ τοῦτον ἐπιθεῖναι κεφαλῇ· σοῦ δὲ τῆς προμηθείας ἔνεκεν ἄπεισί με λιπῶν, ἔχων τὸν στέφανον μεθ' ἑαυτοῦ. Τί οὖν μοι, τέκνον, ἀγνωμοσύνης χεῖρονα τὴν εὐγνωμοσύνην ἀπέδωκας; Μισῶ δωρεὰν προξενούσάν μοι ζημίαν.' (Rosenqvist 1986: 46-49).

El dimoni allargà la mà, encengué una torxa de la metxa del llum i la deixà caure en el coll de la santa. S'incendià com si el ventaren i, cremant violentament tota la caputxa junt amb l'escapulari i la túnica, el foc començà inclús a arribar-li a la carn; s'estengué sobre ella socarrant-li els muscles, el pit, l'esquena, els ronyons i els costats. I, a mesura que s'expandia, de seguida li hauria envoltat per complet el cos, a no ser que una de les germanes, que restava en vetlla per les oracions nocturnes i olorà

mentre que, si aquesta espècie de desfilada nupcial s'haguera produït, hauria estat en 855, quan Miquel III va triar Eudòcia Decapolitissa com a esposa (Rosenqvist, 1986: XXIII).

el fum de la carn cremada, no haguera eixit espantada de la seua cel·la: «En quina part del convent es troba el foc?»; va seguir el rastre de l'olor fins arribar a la cel·la de l'abadessa i s'aturà allí. En mirar dins i vore que estava plena de fum i vapor, a penes va ser capaç d'obrir la porta i entrar, trobà –terrible visió!– Irene tota en flames, immòbil en peu, infrangible i invicta, sense prestar cap atenció a l'incendi.

Quan la germana s'afanyà a apagar-li les flames i llevar la seua mestra del foc i començà a agitar-la i sacsejar-la, sufocà el foc, extingí les flames i aquella, a continuació, baixà les mans que tenia esteses i li replicà: «Per què has fet això, filla meua? Per què m'has privat de coses tan bones per la teua inoportuna amabilitat? No hem d'entendre els assumptes dels homes, sinó els de Déu; mira, davant dels meus ulls se m'ha aparegut un àngel de Déu entrellaçant una corona de flors que cap ull no ha vist ni cap oïda ha sentit, i ja tenia estesa la seua mà per a posar-me-la en el cap; però a causa de la teua sol·licitud ha marxat i m'ha deixat, portant-se la corona amb ell. Per què, filla meua, m'has dedicat un acte de bona voluntat pitjor que un de menyspreu? Odie un regal que em suposa un càstig». (Traducció de l'autor).

Cal destacar que l'escena mostra un altre cas de foc incapaç de cremar el cos d'una santa. En aquest text existeixen una sèrie de circumstàncies diferents de les dels casos anteriorment ressenyats. En primer lloc, és important remarcar que aquest episodi ja no es produeix en un context de martiri. Ací, la funció principal de l'aparició del foc i la característica ignífuga del cos de la santa serà la de mostrar la capacitat taumatúrgica d'Irene, aconseguida mitjançant la pràctica constant de l'ascetisme i l'oració. En aquest sentit, s'observa amb aquesta escena l'adaptació als nous models narratius hagiogràfics de motius de la tradició literària martirial. Així, la protecció divina extraordinària que salvava el màrtir per la seua voluntat de donar la seua vida en la defensa dels valors cristians és assolida pel sacrifici de l'ascetisme en el nou context religiós de l'ortodòxia oriental. En segon lloc, és interessant que l'origen del foc siga el dimoni i, per tant, la personificació del mal. El fet que les flames no puguin tocar el cos de la santa escenifica la impossibilitat de Satanàs de temptar o atemptar contra un sant cristià i enllaçaria amb altres escenes prototípiques de la literatura hagiogràfica on els sants resisteixen de manera ferma els embats demoníacs.

En aquesta ocasió, a més, resulta curiosa l'actitud de l'abadessa amb la germana, retraient-li que l'haja salvat de les flames, quan el foc li es-

tava cremant gran part del cos. La presència —o visió— d'un àngel amb una corona de flors per a ella suposa una prioritat major que el fet d'estar ardent. Sembla, per tant, un cas únic pel seu enuig i, al mateix temps, el seu comportament referma la seua convicció religiosa i la seua disponibilitat al martiri, perquè el foc, en última instància, se li atribueix al dimoni. Quant a la història, just després del passatge que hem vist, només sentir les paraules d'Irene, la germana es posa a plorar i li lleva la roba que l'abadessa encara tenia adherida a la pell. De la roba emana una agradableíssima aroma, més fragant que qualsevol perfum, i ompli tot el convent durant molts dies. Aquest motiu de l'εὐωδία, que normalment s'associa en termes generals a la divinitat i en el context particular de la literatura hagiogràfica a la incorruptibilitat dels cossos dels sants ja morts (Deonna, 1939; Meloni 1975)¹², anticipa la pròpia santedat d'Irene i l'adquisició d'aquesta característica de la santedat pòstuma fins i tot en vida.

2.6. FOTINE

Fotine és un personatge secundari que apareix al *Nou Testament*. Es tracta de la dona samaritana a la qual Jesús li revela per primera vegada que ell és el Messies (*Jn* 4, 8-28)¹³, però sorprenentment el seu culte no començarà a estendre's fins a moltes centúries més tard, probablement cap al segle IX. En tot cas, la seua història narra que després de convertir-se al cristianisme va ser martiritzada en època de Neró (54-68) per no renunciar a la seua fe (*BHG* 1541-1541b-c). De tota manera, el relat del seu martiri segurament es remunta al segle X, moment en què es certifica la seua habilitat taumatúrgica, especialment com a santa sanadora. De fet, d'aquesta època data la col·lecció de miracles de la santa que relata diversos episodis que tenen lloc en la capital imperial en què els malalts, la majoria amb problemes oculars (Φωτεινή significa «la que dona llum o il·lumina»), en contacte amb les seues relíquies, obtenen la curació (Talbot, 1994: 85-87). El text anònim, editat per Halkin (1989), narra també

¹² El perfum de santedat emana, per exemple, dels cossos de santes com Teodora de Tessalònica (*BHG* 1737-1739) o Maria de Vizé (*BHG* 1164), i de sants com ara Fantí el menor. Normalment, l'escena es produeix en el moment de traslladar les relíquies del sant des de la seua tomba original a un lloc més noble i d'acord amb el seu estatus.

¹³ Així l'anomena el text del *Nou Testament*, «dona samaritana», sense fer constar mai el seu nom *Fotine*.

miracles d'altre tipus, entre ells un que entraria en la tipologia dels que estem revisant al present treball. Així, un incendi es declara en una fàbrica de vidre, prop d'Hagia Sofia, arrasa tot el que troba al seu pas i arriba als edificis que es troben front a l'església dedicada a Fotine. El foc crema les dues bandes del carrer i està a punt de devorar el temple en què es trobaven les relíquies de la santa, moment en què es produeix el prodigi:

ἐπει δὲ τῷ ναῷ τῷδε τῆς πανσέπτου Φωτεινῆς ἤδη προσήγγισε καὶ ἔψαυσεν αὐτοῦ τοῦ ἔργου ἢ φλόξ, θαῦμα ξένον ἐβλέπετο καὶ πᾶσιν ἄπιστον ὀλίγου δεῖν πλὴν τοῖς ὀρθῶσιν· ἡ μὲν γὰρ φλόξ ὄλην περιεκύκλου καὶ ἐστεφάνου τὴν ἐκκλησίαν καὶ περιελεῖτο ἄνωθεν ταύτης καὶ διεχεῖτο εἰς πολλῶν πλείους τῶν τεσσαράκοντα καὶ ἑννέα. εἶτα πνεῦμα τοῦ ναοῦ ποθεν ἐξίόν, ὃ θεία δηλαδὴ χάρις ἦν, ἀνέστρεφε τοῦτο καὶ ἀπερρίπτει πρὸς τὰ ὀπίσω· καὶ ἦν ἰδεῖν καὶ εἰκάσαι πρᾶγμα καινόν, τὸν προκεκολλημένον εἰς κάλλος τοῖς ξύλοις τίτανον ἀπεκδυόμενον τῇ τῆς φλογός προσψάσει καὶ χαμαὶ πίπτοντα, τὴν δὲ τῶν ξύλων τὴν φύσιν γυμνουμένην ὑπὸ τῆς φλογός. τότε δὴ τοῦτο ἰδὼν κἀγὼ τεθαύμακα καὶ τὴν τῆς μεγαλομάρτυρος ἀνύμνησα δύναμιν· αὐτὸ γὰρ τὸ πῦρ οἰοεὶ χαλινούμενον ὠρᾶτο καὶ ἀναχαιτιζόμενον ἐν ἑαυτῷ καὶ περαιτέρω προβῆναι οὐκ ἐξισχύον· ἅμα γὰρ τῷ προσεγγίσει τῷ ναῷ τούτῳ τοῖν μεροῖν ἀμφοτέρω ἢ ἄστεκτος ὄρμη τῆς φλογός ἀνεκόπη καὶ ὥσπερ ὀλκὸς ὄφεως περιεληφθεῖσα καθ' ἑαυτὴν ἀπεσβέσθη, ἄνωθεν μὲν τῆς δυνάμεως ἐκ τῶν τῆς Θεομήτορος οἴκων καθὰ δεδήλωται πρὸς τὸ κατωφερὲς διωθούσης τὴν φλόγα, κάτωθεν δὲ πάλιν τῆς μάρτυρος ἀντωθούσης αὐτὴν ἐκ τοῦ ἰδίου δόμου καὶ πρὸς τὰ ἄνω ἀναπεμπούσης καὶ διασφύζουσης τὰ πέριξ. (Halkin, 1989: 123, 124).

Però quan les flames s'aproparen a aquest temple de la santíssima Fotine i arribaren a aquest edifici, es pogué vore un estrany miracle, quasi increïble per a tots excepte per als que foren testimonis d'ell; doncs les flames rodejaren i coronaren tota l'església i l'envoltaren des de dalt, i es dispersaren en molt més de quaranta nou <colzes>. Llavors un corrent d'aire, que era clarament una gràcia divina, emergí d'alguna part del temple, i va repel·lir-lo [al foc] i el va fer recular; es podia vore i descriure un estrany fenomen, que l'algeps de calç que s'havia aplicat prèviament a les peces de fusta per a embellir-les es va enlairar pel contacte amb les flames i caigué a terra, i la fusta restà nua per l'efecte de la flama. Quan vaig vore això vaig quedar meravellat i vaig elogiar el poder de la gran màrtir, perquè el foc semblava estar tirat cap endarrere en si mateix per una brida i no podia avançar més; doncs quan s'apropava a aquest temple

l'assalt irresistible de les flames, retrocedí per ambdós costats i, arronsant-se sobre si mateix com els anells d'una serp, es va apagar, i, des de dalt, el seu poder va desviar les flames costa avall lluny dels edificis de Teomètor, segons s'ha explicat, i, des de baix, la màrtir de nou espentà el foc en direcció contrària al seu santuari i l'envià cap a dalt i salvà el veïnat. (Traducció de l'autor).

En aquest cas l'acció miraculosa de la santa impedeix que es creme la seua pròpia església. Ací no es tracta d'un foc que actue sobre persones sinó sobre un edifici, que d'alguna manera simbolitza la mateixa Fotine. Aquesta faria, doncs, extensible la seua capacitat de repel·lir les flames al temple on es conservaven les seues restes. Així, la incorruptibilitat del cos de la santa es transmet també a l'edifici, simbolitzant la santedat del seu cos i dels murs que l'aixoplugaven. L'escena ens recorda novament el llibre de Daniel, per la manera en què l'hagiògraf relata com les flames envolten el temple sense destruir-lo i pel corrent d'aire fresc que neutralitza l'efecte del foc: ací l'ha enviat la santa sanadora i, a l'*Antic Testament*, un àngel per mandat de Déu (*Dn.* 3, 49-50).

2.7. ANTUSA DE MANTINEA

Per a tancar la secció dedicada a les santes, només falta ser esmentada Santa Antusa, abadessa del monestir de Mantinea a Paflagònia. La seua història és coneguda per dues fonts: una breu notícia del *Sinaxari de Constantinoble* del 27 de juliol, possiblement un resum d'una *vita* més extensa, perduda, i alguns passatges de la biografia d'un dels seus deixebles, Romà el Neomàrtir, mort a mans dels àrabs el 780. Antusa fou abadessa d'un gran monestir doble, masculí i femení, fundat a la primera meitat del segle VIII, i una monja iconòdula torturada per les seues conviccions. Sembla que fou la superiora tant dels monjos com de les monges del monestir que regentava, ajudada de prop pel seu nebot. La tortura que va rebre és un exemple de persecució als cenobites iconòduls que assoliren la seua màxima importància durant el regnat de Constantí V (741-775) (Talbot, 1998: 13-14).

Així, aquest emperador iconoclasta, anomenat *Coprònim*, volgué convertir Antusa a les seues conviccions enviant-li un agent. Aquest interrogà l'abadessa i el seu nebot, i després els torturà: ell fou lacerat per l'acció dels fuets i, ella, fustigada amb corretges de cuir. A més, li aplicaren nom-

broses icones en flames al cap, i brases ardents a les seues sabates, per tal de cremar-li els peus. Com que el foc no la va afectar en absolut, va ser enviada a l'exili. Posteriorment, es guanyà el favor de l'emperador Constantí V (Talbot, 1998: 17-19).

Es diu que un dels mèrits de la santa va consistir a ablanir el fort caràcter iconoclasta del màxim mandatari. Òbviament, també es podria afegir el miracle de la seua insensibilitat al foc. En aquest cas concret, el que es troba és la recuperació del motiu primigeni del foc que no crema en el context del martiri, tot simbolitzant la protecció de Déu. D'aquesta manera, es demostra que, a les vides dels anomenats «neomàrtirs» dels dos períodes iconoclastes, els mateixos motius que es feien servir a la literatura martirial del primer cristianisme continuen tenint certa vigència i força a l'hora de construir el relat de la vida del personatge i, en definitiva, la seua llegenda santa.

3. Sants ignífugs

3.1. POLICARP D'ESMIRNA

La carta dels fidels d'Esmirna rememorant la mort del seu bisbe Policarp l'any 155 és considerat el primer testimoni de les *Actes dels màrtirs* (Aigrain, 1953: 12-13). L'aspecte més interessant per a aquest estudi és que fins i tot en aquest primer testimoni del gènere ja es troba una escena d'especial rellevància amb el foc com a protagonista. Policarp (*BHG* 1560) va ser bisbe d'Esmirna en època de Marc Aureli (161-180). Retirat un temps en el camp, mentre pregava tingué una visió en què el seu propi coixí era cremat. Allí mateix, cap a l'any 155 foren a capturar-lo uns guàrdies i soldats a cavall, i va ser conduït a un estadi ple de gent. El procònsol va insistir per a què apostatara, però ell es va negar. En conseqüència, els assistents demanaren que fóra condemnat a les flames:

(12.3) τότε ἔδοξεν αὐτοῖς ὁμοθυμαδὸν ἐπιβοῆσαι, ὥστε τὸν Πολύκαρπον ζῶντα κατακαῦσαι. ἔδει γὰρ τὸ τῆς φανερωθείσης ἐπὶ τοῦ προσκεφαλίου ὀπτασίας πληρωθῆναι, ὅτε ἰδὼν αὐτὸ καίομενον προσευχόμενος, εἶπεν ἐπιστραφεὶς τοῖς σὺν αὐτῷ πιστοῖς προφητικῶς· δεῖ με ζῶντα καυθῆναι (Hartog, 2013).

Aleshores decidiren cridar a l'uníson, per tal que Policarp fóra cremat viu. Doncs el missatge de la visió del coixí li revelà que s'havia d'acomplir

quan va vore que es cremava mentre resava, i es girà i digué profèticament als fidels que l'acompanyaven: «he de ser cremat viu». (Traducció de l'autor).

Nugaren Policarp i, després, li botaren foc:

(15.1-2) ἀναπέμψαντος δὲ αὐτοῦ τὸ ἀμὴν καὶ πληρώσαντος τὴν εὐχήν, οἱ τοῦ πυρὸς ἄνθρωποι ἐξῆψαν τὸ πῦρ, μεγάλης δὲ ἐκλαμψάσης φλογὸς θαῦμα εἶδομεν, οἷς ἰδεῖν ἐδόθη· οἱ καὶ ἐτηρήθημεν εἰς τὸ ἀναγγεῖλαι τοῖς λοιποῖς τὰ γενόμενα. τὸ γὰρ πῦρ καμάρας εἶδος ποιῆσαν ὥσπερ ὀθόνη πλοίου ὑπὸ πνεύματος πληρουμένη, κύκλω περιτείχισεν τὸ σῶμα τοῦ μάρτυρος· καὶ ἦν μέσον οὐχ ὡς σὰρξ καιομένη, ἀλλ' ὡς ἄρτος ὀπτώμενος ἢ ὡς χρυσὸς καὶ ἄργυρος ἐν καμίνῳ πυρούμενος. καὶ γὰρ εὐωδίας τοσαύτης ἀντελαβόμεθα ὡς λιβανωτοῦ πνέοντος ἢ ἄλλου τινὸς τῶν τιμίων ἀρωμάτων.

(16.1) πέρας γοῦν ἰδόντες οἱ ἄνομοι μὴ δυνάμενον αὐτοῦ τὸ σῶμα ὑπὸ τοῦ πυρὸς δαπανηθῆναι, ἐκέλευσαν προσελθόντα αὐτῶ κομφέκτορα παραβῦσαι ξιφίδιον. καὶ τοῦτο ποιήσαντος, ἐξῆλθεν περιστέρα καὶ πλήθος αἵματος ὥστε κατασβέσαι τὸ πῦρ καὶ θαυμάσαι πάντα τὸν ὄχλον, εἰ τοσαύτη τις διαφορὰ μεταξὺ τῶν τε ἀπίστων καὶ τῶν ἐκλεκτῶν (Hartog, 2013).

Només oferí el seu 'amén' i acabà la pregària, els encarregats del foc encengueren la pira. I quan s'enlairà una gran flama, vam vore un miracle aquells de nosaltres a qui ens estigué permès; també se'ns havia confiat anunciar el que havia passat a la resta. Doncs el foc va adquirir la forma d'una volta, com la vela d'un vaixell unflada pel vent, com si fóra una muralla al voltant del cos del màrtir; i ell estava enmig, no com carn cremada, sinó com pa cuit o com or i plata acendrats en un forn. I notàrem una fragància intensa, com una bafarada d'encens o d'alguna altra planta aromàtica cara.

Finalment, quan els pagans s'adonaren de que el seu cos no estava consumit pel foc, ordenaren al botxí que pujara i li clavara una daga. Només fer-ho, isqué un colom i gran quantitat de sang que va apagar el foc, i tota la multitud es meravellà de que n'hi haguera tan gran diferència entre els infidels i els elegits. (Traducció de l'autor).

Policarp no sobreviu al seu martiri, però el foc no corromprà el seu cos, que és comparat amb metalls preciosos o amb un abellidor pa que acaba d'eixir del forn. La semblança amb les escenes martirials evocades

anteriorment a propòsit de Tecla o de Cariclea quan afloren intactes de les flames és notòria. De fet, l'episodi de Policarp podria constituir un element d'inspiració inicial per aquests dos passatges, si s'accepta la seua composició cap a la meitat del segle segon, tot i que la cronologia dels *Fets de Pau i Tecla* és precisament una de les qüestions més debatudes d'aquest text (Del Cerro, 1992; Mac Donald, 1997) i podria ser perfectament de la mateixa època que el text sobre Policarp. En les tres històries es destaca la propietat del foc com a element protector: una muralla en forma de vela per a Policarp i un llit nupcial per a les joves esmentades. D'altra banda, l'escena també presenta clares reminiscències del martiri de Jesucrist (Ehrman, 2003: 358). En aquest sentit és significativa la presència del colom, tot simbolitzant la protecció divina, transfigurada en l'Esperit Sant, sobre el propi Policarp. Finalment, també cal destacar l'al·lusió al perfum de santedat (Meloni, 1975), motiu recurrent de la narració hagiogràfica sobre les relíquies dels sants, que ja havíem vist en la secció dedicada a Irene del Crisobalànton.

Aquest darrer element presenta una significació especial en relació a la interpretació de la presència del foc en aquest passatge. Malgrat que no existeix cap referència al senyal de la creu, com en els casos anteriors, les flames no poden tocar el cos de Policarp. La raó és que, en tractar-se del cos d'un sant, aquest ja és incorruptible. En conseqüència, el màrtir no pot ser ferit i després una aroma agradable de santedat. En realitat, tot el quadre descrit s'emmarca perfectament dins de la nova tendència del culte a les relíquies, un dels rituals fonamentals del culte als sants i les santes des de l'època del cristianisme primitiu. Així, mitjançant aquest tipus d'escenes sobre el final de la vida del màrtir es pretenia defensar de pas l'autenticitat de les relíquies del sant que segurament els mateixos fidels d'Esmirna a qui se'ls atribuïa l'autoria del seu martiri custodiaven i veneraven.

3.2. SANT JULIÀ

Aquest sant era fill únic d'una família de bona posició social, com també ho eren altres santes tractades en la secció anterior com Tecla, Eugènia, Caterina i Irene. Julià, els seus pares el van prometre a una jove, Basilissa, quan ell ja tenia clara la seua vocació espiritual. Com que Basilissa s'havia convertit també al cristianisme, els joves pactaren casar-se

mantenint el vot de castedat, en unes «noces blanques»¹⁴. Basilissa morí jove i Julià fou martiritzat –decapitat– en les persecucions de Dioclecià (284-305). El relat dels fets de Julià i Basilissa conté components literaris i fabulosos, i els textos conservats més antics estan escrits en grec i llatí. Halkin (1980) va editar la versió grega (*BHG* 970-971) basant-se en un manuscrit del segle X. En aquesta versió Julià és condemnat junt amb altres màrtirs a morir dins d'una olla plena de peix, però el foc no acomplirà la seua missió:

45. Τότε ὁ ἡγεμών, μὴ ὑποφέρων ἰδεῖν καιόμενον τὸν υἱόν, τὸν συγκαθέδρον κατέλιπεν ὀφείλοντα τὰς τῶν βασιλείων πληρῶσαι κελεύσεις· αὐτὸς δέ, διαρρήξας τὰ ἱμάτια αὐτοῦ, ὀδυρόμενος ἔλεγεν μετὰ τῆς γυναικὸς σχεδὸν τεθνεώσης εἰς τὸν οἶκον ἀναστρέφειν. Γίνεται δὲ πένθος μέγιστον, πάντων κοπτομένων· ἐθρήνουν γὰρ οἱ γονεῖς τὸν υἱὸν καὶ τὸ πλῆθος τῶν δούλων τὸν δεσπότην· καὶ οὐκ ἦν ὁ παραμυθούμενος. Ὁ δὲ σύμπνοος, τὸ ἐπιταχθὲν αὐτῷ πληρῶν, κελεύει ἕκαστον τῶν ἁγίων εἰς λέβητα ἀποτεθῆναι. Ὁ δὲ ἅγιος Κέλσιος, ὁ μηδέποτε ἐκ τοῦ πλευροῦ τοῦ ἁγίου Ἰουλιανοῦ χωρισθεὶς, εἰρήνεν διδούς τῷ πατρί, πρὸς τὴν εὐτρεπισθεῖσαν κόλασιν ἀπτόητος ἔσπευδεν. Κελεύσαντος δὲ τοῦ συγκαθέδρου ὑποτεθῆναι τοῖς λέβησι πῦρ μετὰ κληματίδων καὶ στούπης, ἀνεκόχλαζεν ἢ πίσσα διὰ τῆς φλογὸς ὑψηλότερον ὀβελίσκου· ἐκ δὲ τοῦ μέσου τοῦ πυρὸς πλῆθος ψαλλόντων ἀπήχει ὡσανεὶ μία φωνὴ ὑδάτων πολλῶν. Ἀναλωθέντος δὲ τοῦ πυρὸς καὶ κοιμισθέντος, φαίνονται οἱ ἅγιοι ὡς χρυσὸς ἢ ἄργυρος ἀπαστράπτων· καὶ τοιαύτη ψαλμοφῶν ὕμνον ψάλλοντες· «Διήλθομεν διὰ πυρὸς καὶ ὕδατος, καὶ ἐξήγαγες ἡμᾶς εἰς ἀναψυχήν.» Καὶ πάλιν τὸ πῦρ τὸ καιόμενον καὶ λαμπρὸν τῆς οἰκειᾶς ἐπελάθετο δυνάμεως (Halkin, 1980: 281-282).

Aleshores el governador¹⁵, com que no suportava veure el seu fill cremant-se, va deixar el seu company de presidència encarregat d'acomplir les ordres dels emperadors, i ell, esquincant-se la roba, deia entre planys que se n'anava a casa amb la seua dona, gairebé morta. Hi té lloc el més

¹⁴ El tipus de noces d'aquesta parella, a l'igual que les formades per Galacti i Episteme i Andrònic i Atanàsia, ha sigut estudiat en la tesi doctoral d'Anne Priyani Alwis de 2001, publicada posteriorment en 2011. Aquests casos demostren la compatibilitat entre la santedat i el matrimoni a l'època tardoantiga i bizantina i configuren un exemple clar de vida matrimonial virtuosa.

¹⁵ Marcia, d'Antinòpolis (Egipte). Son fill és Celsi.

immens dels dols, amb tothom fent-se cops al pit; es planyien els pares pel fill, el mateix que l'estol dels esclaus pel seu amo; però no hi havia qui el consolés. Mentrestant, el seu assistent, que acomplia el que se li havia encomanat, mana que cadascun dels sants sigui introduït dins l'olla. I sant Celsi, que ni un moment no s'havia separat del costat de sant Julià, en donar-li la pau a son pare s'afanyava impàvid cap al càstig disposat. I quan el copresident va ordenar que fos aplicat el foc a les olles amb l'ajut de branquillons de vinya i estopa, el peix va començar a bullir a una alçada superior, amb la flama inclosa, a la del trinxant; des del bell mig del foc pujava un esplet d'harmonies com si fos la remor de molts corrents d'aigua. I quan el foc es va consumir i es va adormir, apareixen els sants com or o argent que esclata amb els seus raigs; i cantaven entonant amb aquesta salmòdia: «Hem passat a través del foc i de l'aigua, i ens has dut al repòs». I aleshores el foc que cremava i lluïa va perdre la seua força. (Traducció de J. Redondo).

A Julià i a Celsi, el fill del governador Marcià, no els afecta la cruenta condemna de l'olla bullint. Aquesta escena representa una variació respecte de les anteriors, en què les víctimes s'exposaven directament a les flames. Trobem de nou, això sí, un paral·lelisme amb Sidrac, Misac i Abde-Nagó, ja que aquests joves també cantaven un himne, glorificant i beneint Déu dins el forn (*Dn.* 3, 51), mentre que Julià i Celsi ho feren quan el foc es consumia. De tota manera, com que van sobreviure, novament foren sentenciats a patir altres martiris, alguns dels quals incloïen l'element del foc:

59. Τῇ δὲ ἐξῆς ἡμέρᾳ κελεύει ὁ Μαρκιανὸς ἐν μέσῃ τῇ ἀγορᾷ τεθῆναι βῆμα καὶ ἀχθῆναι τοὺς ἁγίους, ἐνθυμούμενος ὁ ἀδικώτατος ὄφρις νέα καὶ ἀνήκουστα εἶδη βασάνων. Κελεύει δὲ τοῖς ὑπῆρέταις ἵνα τοὺς ὄνυχας τῶν ποδῶν καὶ τῶν χειρῶν τῶν ἁγίων παπύρῳ προσδήσαντες ἐλαίῳ βεβρεγμένη πῦρ ὑποθήσουσιν. Καυθείσης δὲ τῆς παπύρου, ἄθικτον ἔμεινεν τῶν ἁγίων τὸ σῶμα. Ὅρων δὲ τοῦτο ὁ ἐχθρὸς κελεύει τοῦ ἁγίου Ἰουλιανοῦ καὶ τοῦ σεβασμίου παιδὸς τὸ δέρμα τῆς κεφαλῆς ἀφαιρεθῆναι. Τοῦ δὲ ἁγίου Ἀντωνίου καὶ Ἀναστασίου τοῦ ἀναστάντος ἐκ τῶν νεκρῶν ὁρώντων καὶ λεγόντων· ‘Δόξα σοι, Χριστέ’, ἐκέλευσεν τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτῶν ὀγκίνους ἐξορυχθῆναι. Τὴν δὲ ἁγίαν Μαρκιανίλλαν τὴν μητέρα τοῦ παιδός, ἦν ἦδει μὴ δύνασθαι ὑπομεῖναι τὰς τιμωρίας, ἐκέλευσεν γερανισθῆναι· προσιόντες δὲ οἱ ὑπῆρέται προὸς αὐτὴν ἐτυφλοῦντο. Τῶν

δὲ ἁγίων αὐτοῦ οὕτως ἐφρόντισεν ὁ θεὸς ὥστε [ὄρᾱν] αὐτοὺς πᾶσι φαίνεσθαι μηδὲν πεπονθότας (Halkin, 1980: 293).

A l'endemà Marcià ordena que al mig de l'àgora sigui plantada una estrada i hi siguin duts els sants, perquè la injustíssima serp maquinava noves classes de tortures, mai no sentides fins ara. I mana als assistents que calin foc a les ungles de peus i mans dels sants després d'haver-los lligat amb papir impregnat d'oli. Quan el papir va haver cremat, el cos dels sants romanía intacte. En veure-ho el seu enemic, mana que sigui arrencada la pell del cap de sant Julià i del venerable noi. I com que sant Antoni i Anastasi, que va ressuscitar d'entre els morts, ho veien i deien 'Glòria a tu, Crist', va ordenar que els hi fossin foradats els ulls amb hams. A santa Marcianil·la, la mare del noi, que veia que no podia suportar els càstigs, manà que li fos aplicat el poltre; però en atansar-se a ella els assistents foren encegats. Així es va cuidar Déu dels seus sants, de bo i manera que a ulls de tothom varen semblar que cap patiment no havien sofert. (Traducció de J. Redondo).

L'escena presenta tota una amalgama de tortures insofribles i exagera la crueltat de les autoritats paganes, com era habitual a bona part d'aquests textos. En aquest cas concret, el foc s'utilitza dins d'un enginyós mecanisme de tortura que consisteix a fer cremar mans i peus del màrtir mitjançant un papir impregnat d'oli. Tanmateix, novament sobreviuen, immunes al foc, amb la qual cosa són llançats a l'amfiteatre a les feres. Davant l'estupefacció de tots, lluny de causar el mal desitjat, els animals li llepen els peus a sant Julià, de manera molt semblant al que va passar amb Tecla quan fou exposada a les feres (*APTh* 28; *VMST* 1, 19) (Narro, 2015b: 208-209; 2017: 95-99). Posteriorment, Julià, en una altra escena prototípica dels martiris de l'època del cristianisme primitiu, fou decapitat i, junt a ell, Cels i Marcianil·la, fill i mare, i Antoni i Anastasi, ambdós d'Antioquia.

3.3. PIONI

Pioni, Sabina i Asclepiades (*BHG* 1546) foren apressats i obligats a realitzar sacrificis en diferents ocasions. Pioni es nega sempre i, consegüentment, ell i els seus companys són enviats a presó, on coneixen els altres cristians Limne, Macedònia i Eutiquià. Com que continuen perseverant en les seues conviccions, el procònsol Quintilià l'interro-

ga, el tortura i el condemna a la foguera: καὶ ἀπὸ πινακίδος ἀνεγνώσθη Ῥωμαϊστί· «Πιόνιον ἑαυτὸν ὁμολογήσαντα εἶναι χριστιανὸν ζῶντα καὶ ἡγια προσετάξαμεν» («La sentència fou escrita en una taula en llatí: ‘A Pioni, que ha confessat ser cristià, infligim la condemna a foc’»). El clavaren en una creu i el sotmeteren a les flames: en cessar el foc es produí el miracle, ja que el seu cos no només havia quedat intacte, sinó que estava més jove que abans (Mateo, 2011: 134-135; 2017: 167-268). En aquesta ocasió, la intervenció divina que causa el prodigi no salva el sant del seu funest destí, però provocarà una sèrie de conversions entre el públic –un altre procediment habitual en aquest tipus de narracions– i el cos podrà rebre honres fúnebres i les seues relíquies ser venerades *a posteriori*.

3.4. ELS MONJOS EGIPCIS

Com en el cas de l'hagiografia bizantina dedicada a narrar la vida de dones santes, amb el final de les persecucions romanes i l'oficialització de la religió cristiana s'imposen nous models de personatges al panorama hagiogràfic. En el cas dels homes, la tipologia predilecta de les vides de sants de tot el període bizantí serà la del monjo. La tradicional distinció entre eremita i cenobita pot ser útil en alguns casos concrets en què una de les dues formes principals de vida monàstica domina sobre l'altra, ja que, en realitat l'alternança i compatibilitat d'ambdós estils de vida eren una constant en la major part de relats de les vides de sants monjos (Narro, 2019). En aquest sentit, un cas representatiu es pot trobar als testimonis sobre els primers eremites que poblaren els deserts de Síria, Palestina o Egipte a partir del segle IV aproximadament. Sobre aquests últims la *Història dels monjos egipcis* (*HM*) és una font de primer ordre (Romero-Muñoz, 2010) en la qual, a més, podem observar la continuïtat d'elements propis de la primera literatura hagiogràfica com els focs que no cremen que analitzem en aquest treball.

Ací veiem com la insistència en la pràctica de l'ascetisme provocarà una separació tal entre cos i ànima, que el monjo capaç d'assolir un nivell superior acabarà per ser insensible al dolor físic i al patiment corporal. En aquest sentit van encaminades les descripcions d'algunes pràctiques d'estatisme extrem, de dejunis prolongats o de silencis perpetus que es detallaran en la *HM*. Entre aquestes, també el foc ostentarà un rol de significativa importància.

El primer cas és el del monjo Apel·les (*HM* 13). Aquest home, que abans de dedicar-se a la vida ascètica havia estat ferrer, es trobava un dia forjant les ferramentes dels monjos quan va rebre la visita del diable transfigurat en dona (ὄς ἐλθόντος ποτὲ πρὸς αὐτὸν τοῦ διαβόλου ἐν γυναικείῳ σχήματι). En veure's atacat per la imatge pecaminosa va agarrar el ferro incandescent i va cremar el cos i la cara del diable (τὸ πρόσωπον αὐτῆς ὄλον καὶ τὸ σῶμα κατέκαυσεν), sense que el ferro, que havia quedat a la seua mà, li provocara la més mínima abrasió. Tot i que, en realitat, no es tracta d'un foc *stricto sensu*, la funció de mostrar la impossibilitat de ferir el cos del sant es mostra a la perfecció amb la utilització d'aquest metall incandescent.

El segon cas és el del màrtir Apol·loni (*HM* 19). En aquesta ocasió el paral·lel amb l'escena martirial de Tecla és evident i la funció del foc com a element de tortura, idèntica. En efecte, quan Apol·loni és conduït a la pira juntament amb un flautista que havia conegut prèviament, invoca l'ajuda divina i un núvol del cel apareix de sobte cobrint els cossos dels dos homes i apagant les flames (*HM* 19, 8: καὶ δὴ νεφέλη δροσοειδῆς καὶ φωτεινὴ ἐπελθοῦσα ἐκάλυψεν τοὺς ἄνδρας τὸ πῦρ ἀποσβέσσασα. καὶ θαυμάσαντες οἱ ὄχλοι καὶ ὁ δικαστὴς ἐβόων).

Per últim, és necessari fer esment d'un altre cas semblant: el del monjo Paternuci. En una curiosa ordalia, va reptar un maniqueu a pujar a una pira per a comprovar davant dels habitants d'un poble qui dels dos tenia raó en les seues creences. Lògicament, el maniqueu va perdre (*HM* 10, 30-31), ja que quan Paternuci va entrar en la pira, protegit pel nom de Déu, no va ser abrasat per les flames en cap moment, tot i que va passar al voltant de mig hora enmig del foc (ὡς δὲ ἐν ὀνόματι τοῦ Χριστοῦ κατασφραγισάμενος εἰσελήλυθα, ἡ φλόξ ὧδε κάκει διαμερισθεῖσα οὐ παρηνώχλησέν μοι ἡμιώριον ἐν αὐτῇ διατρίψαντα.).

Amb el resseguiment als monjos egipcis acabem el nostre recorregut per, possiblement, els casos més paradigmàtics de focs que no cremen a l'hagiografia tardoantiga i bizantina¹⁶. Som conscients de que la llista podria ser amplament allargada, però la mostra és suficientment represen-

¹⁶ També s'ha d'esmentar l'ampli catàleg d'homes i dones martiritzades a la pira que tingueren un destí ben diferent als exposats ací, sense miracle ni ajuda divina. Mateo (2011: 133-153) en recull un ampli llistat, on inclou informació i fonts.

tativa com per a poder determinar la funció o funcions del foc i d'aquestes escenes al desenvolupament de la narrativa hagiogràfica bizantina.

4. Conclusions

Els primers acòlits de Jesús són víctimes, en primer lloc, de les persecucions i, en segona instància, del martiri. Els romans generalitzaren un tipus de condemna amb què no se solia castigar les classes socials altes, sinó que estava reservada als *humiliores* i als esclaus: la *crematio* (Mateo, 2016). La seua aplicació va anar variant segons les èpoques i les modalitats de delictes, però sembla evident que s'infligí en nombrosíssimes ocasions als cristians, tal com ho manifesten la gran quantitat de testimonis en la literatura hagiogràfica, principalment, i en altres tipus de textos.

Tot i això, els textos hagiogràfics no són aliens a tradicions anteriors ni impermeables a la seua pròpia retorització a mesura que s'estableixen els diferents gèneres que parlen de la vida o els miracles dels sants. Per una banda, no es pot obviar, en aquest sentit, la influència de la novel·la grega antiga, amb uns paral·lelismes evidents en motius, estil, llengua, digressions i públic receptor (Narro, 2016). Per altra, tampoc no es pot negar la repetició recurrent de motius, com aquest que ens ocupa, en la narració de les vides de sants d'època bizantina (Pratsch, 2005) i fins i tot a les narracions dels seus miracles (Narro, 2017b).

En realitat, el motiu del foc que no crema i que no causa l'efecte esperat en la víctima, ja que en la major part de casos sobreviu, prové de la tradició folklòrica¹⁷ i serà utilitzat com a recurs literari en textos de diverses cultures on es vol subratllar la divinitat de l'individu o el seu estatus de protegit de la divinitat, com s'hauria d'entendre en la major part de casos analitzats en el cos del nostre treball. A la tradició cristiana, tanmateix, el precedent més clar el tenim al llibre de Daniel i, posteriorment, amb certes variants, anirà sent emprat pels hagiògrafs amb la finalitat de transmetre amb un major impacte el testimoni dels màrtirs i també d'augmentar exponencialment el poder de la nova fe religiosa.

A partir de la literatura martirial el foc esdevindrà un element negatiu, un símbol del mal. El fet que les flames no puguen afectar ni ferir el cos del sant o la santa en qüestió escenifica la protecció divina envers aquest

¹⁷ Vegeu el motiu «H221.Ordeal by fire» a Thompson (1955-1958).

individu, però també la incorruptibilitat del seu cos, un dels aspectes més significatius del culte al sants en Orient, ja que al voltant de les seues relíquies o fins i tot del seu cos incorrupte s'articulava normalment el seu culte o es construïa un temple en el seu honor.

És interessant observar la comparació que es pot establir del foc que no crema entre personatges femenins i masculins, car sembla, en alguns casos, que els afecta de manera diferent: protegeix el cos de la dona de mirades impropis alhora que emfatitza la seua virginitat –valor fonamental en les santes–, mentre que no pareix tindre la mateixa funció en els homes. Recordem com a model ben evident, una vegada més, Tecla, enmig del seu llit nupcial, a imatge de la Cariclea descrita a les *Etiòpiques*.

Aquest simbolisme general del foc en el textos hagiogràfics, però, es pot matisar segons els testimonis aportats en funció de la seua època. Així doncs, en els textos en què s'escenifica un martiri, la impossibilitat de que les flames ferisquen el sant o santa demostra l'ajuda divina que aquests reben en moltes ocasions, com per exemple en les escenes dels martiris de Tecla, Eugènia i Caterina d'Alexandria, reclamada mitjançant el senyal de la creu. El cas d'Àgata de Catània seria una mica diferent, però en tot cas es continuaria indicant aquesta protecció front al foc o, en el seu cas, la pira amb carbons ardents. A partir d'ací, els teòlegs cristians dels primers segles es dividiran entre aquells que exhorten els fidels al martiri i aquells que ho desaconsellen per una qüestió pragmàtica i de caire religiós. La presència de l'ajuda divina assistiria a aquesta exhortació al martiri, tot i que, amb el pas del temps, l'escrutini de les accions suposadament miraculoses s'observarà cada vegada més des d'una perspectiva més escèptica (Kaldellis, 2014).

En les vides de sants de l'època tardoantiga o la bizantina mitjana, períodes on el martiri ja no hi era present, la santificació de monjos i monges provoca un trasllat de funcions i motius des de la literatura martirial que s'aplicaran als nous sants que no patiran martiri, sinó que portaran només una intensa vida ascètica. El progrés en la perfecció espiritual es simbolitzarà, entre d'altres, mitjançant aquest tipus d'escena. El foc que no crema el cos del monjo o monja demostra que aquests ja han assolit un grau de perfecció espiritual suficient com per poder ser immunes a tot dolor o agressió física. En conseqüència, el foc no crema perquè el seu cos ja és sant i incorrupte i la seua capacitat de contenir les flames es pot

fer extensible fins i tot als temples que aixopluguen les seues restes, com en el cas de Fotine.

Bibliografia

- AIGRAIN, R. (1953), *L'hagiographie. Ses sources—Ses méthodes—Son histoire*, Paris: Bloud et Gay.
- ALWIS, A.P. (2011), *Celibate Marriages in Late Antique and Byzantine Hagiography. The Lives of Saints Julian and Basilissa, Andronikos and Athanasia, and Galaktion and Episteme*, London-New York: Continuum.
- BARRIER, J.W. (2009), *The Acts of Paul and Thecla*, Tübingen: Mohr Siebeck.
- BONNER, C. (1983), «Demons of the Baths», in S.R.K. Glanville (ed.), *Studies presented to F.L.I. Griffith, 1932*, London: Oxford University Press, 203-208.
- BROWN, P. (1988), *Men, Women, and Sexual Renunciation in Early Christianity*, New York: Columbia University Press.
- CONSOLINO, F.E. (1992), «La donna negli *Acta martyrum*», in U. Mattioli (ed.), *La donna nel pensiero cristiano antico*, Genova: Marietti, 95-117.
- CONSTANTINO, S. (2005), *Female Corporeal Performances. Reading the Body in Byzantine Passions and Lives of Holy Women*, Uppsala: University Press.
- DAGRON, G. (1978), *Vie et miracles de Sainte Thècle. Texte grec, traduction et commentaire*, Bruxelles: Société des Bollandistes.
- DEL CERRO, G. (1992), «Cronología de los Hechos Apócrifos de los Apóstoles (AAA)», *Analecta Malacitana* 15, 85-96.
- DEONNA, W. (1939), «Εὐωδία. Croyances antiques et modernes : l'odeur suave des dieux et des élus», *Genava* 17, 167-263.
- DELIERNEUX, N. (2014), «The Literary Portrait of Byzantine Female Saints», in S. Efthymiadis (ed.), *The Ashgate Research Companion to Byzantine Hagiography. Volume II: Genres and contexts*, Farnham – Burlington: Ashgate, 363-386.
- EHRMAN, B.D. (2003), *The Apostolic Fathers. Volume I. Fathers I Clement, II Clement, Ignatius, Polycarp, Didache*, Cambridge – London: Harvard University Press.

- HALKIN, F. (1957), *Bibliotheca Hagiographica Graeca. 3 Vols.*, Bruxelles: Société des Bollandistes.
- (1980), «La Passion ancienne des saints Julien et Basilisse (BHG 970-971)», *Analecta Bollandiana* 98, 241-296.
- (1989) (ed.), *Hagiographica Inedita Decem*, Brepols, Turnhout.
- HARTOG, P. (2013), *Polycarp's Epistle to the Philippians and the Martyrdom of Polycarp*, London: Oxford University Press.
- JOHNSON, S.F. (2006a), *The Life and Miracles of Thecla. A Literary Study*, Cambridge: Harvard University Press.
- KALDELLIS, A. (2014), «The Hagiography of Doubt and Skepticism», in S. Efthymiadis (ed.), *The Ashgate Research Companion to Byzantine Hagiography: Volume II: Genres and contexts*, Farnham – Burlington: Ashgate, 453-477.
- KASTER, R. A. (1997), *Guardians of Language. The Grammarian and Society in Late Antiquity*, Berkeley & Los Angeles: University of California Press.
- LÓPEZ-SALVÁ, M. (1972), «Los Thaumata de Basilio de Seleucia», *Cuadernos de Filología Clásica* 3, 217-319.
- MAC DONALD, D.R. (1997), «Which Came First? Intertextual Relationships Among the Apocryphal Acts of the Apostles», *Semeia* 80, 11-41.
- MATEO DONET, M^a.A. (2011), *Summa supplicia. Escenarios, formas y acciones de la muerte en los martirios cristianos (I – IV d.C.)*, Tesis doctoral, Universitat de València.
- (2016), «La ejecución de Fructuoso de Tarragona. Una condena romana inusual para un obispo», *Hispania Antiqua* 40, 291-301.
- (2017), «La intervención divina en los espectáculos romanos de ejecución de cristianos», *Arys* 15, 261-278.
- MELONI, P. (1975), *Il profumo dell'immortalità. L'interpretazione patristica di Cantico 1,3*, Roma: Studium.
- MESSIS, CH. (2014), «Fiction and/or novelisation in Byzantine hagiography», in S. Efthymiadis (ed.), *The Ashgate Research Companion to Byzantine Hagiography: Volume II: Genres and contexts*, Farnham – Burlington: Ashgate, 313-341.
- NAGY, A.A. (2011), «L'ordalie de la philologie classique ou La tentation de l'Autre», in F. Prescendi – Y. Volokhine (eds.), *Dans le laboratoire de l'historien des religions. Mélanges offerts à Philippe Borgeaud*, Genève: Labor et Fides, 134-157.

- NARRO, Á. (2010), «Lo scontro tra formazione classica e pensiero cristiano: la *Vita e miracoli di Santa Tecla*», *Graeco-latina Brunensia* 15, 127-138.
- (2012), «Nouvelles réminiscences décelées dans la *Vie et Miracles de Sainte Thècle*», *Analecta Bollandiana* 130, 303-305.
- (2014), «*Apoc. 11, 19 y su influencia en las escenas martiriales de los Hechos de Pablo*», in J. Redondo – R. Torné (eds.), *Apocalipsi, catàbasi i mil·lenarisme a les literatures antigues i la seua recepció*, Amsterdam: Hakkert, 81-95.
- (2015a), «*Homo Christianus, Graeca oratione. Christianisme et rhétorique classique dans la langue de la Vie et miracles de Sainte Thècle*», *Porphyra (Confronti su Bisanzio II)*, 68-79.
- (2015b), «*Ecós de la πόντια y el δεσπότης θηρῶν en los cinco principales Hechos apócrifos de los apóstoles*», *Minerva* 28, 185-220.
- (2016), «*The influence of the Greek novel on the Life and Miracles of Saint Thecla*», *Byzantinische Zeitschrift* 109, 71-94.
- (2017a), *Vida y milagros de santa Tecla*, Madrid: BAC.
- (2017b), «*Tópicos retóricos de las primeras colecciones bizantinas de milagros (θαύματα)*», *Estudios Clásicos* 151, 93-122.
- (2019), *El culto a las santas y los santos en la Antigüedad tardía y en la época bizantina*, Madrid: Síntesis.
- PATLAGEAN, E. (1976), «*L'histoire de la femme déguisée en moine et l'évolution de la sainteté féminine à Byzance*», *Studi Medievali* 17, 597-623.
- PIÑERO, A. & DEL CERRO, G. (2005), *Hechos Apócrifos de los Apóstoles, Vol. II, Hechos de Pablo y Tomás*, Madrid: BAC.
- PRATSCH, T. (2005), *Der hagiographischen Topos. Griechische Heiligenviten in mittelbyzantinischer Zeit*, Berlin & New York: De Gruyter.
- RATTENBURY, R.M. – LUMB, T.W. – MAILLON, J. (1960), *Héliodore. Les Éthiopiennes (Théagène et Chariclée)*, Paris: Les Belles Lettres.
- ROMERO GONZÁLEZ, D. – MUÑOZ GALLARTE, I. (2010), *Historia de los monjes egipcios*, Córdoba: Diputación de Córdoba y Asociación de Estudios de Ciencias Sociales y Humanidades (A.E.C.S.H.).
- ROSENQVIST, J.O. (1986), *The Life of St. Irene Abbess of Chrysobalanton. A Critical Edition with Introduction, Translation, Notes and Indices*, Stockholm: Almqvist & Wiksell.

- RUIZ MONTERO, C. (2006), *La novela griega*, Madrid: Síntesis.
- RYDÉN, L. (1985), «The Bride-shows at the Byzantine Court – History or Fiction?», *Eranos* 83, 175-191.
- SMITH LEWIS, A. (1900), *Select Narratives of Holy Women from the Syro-Antiochene or Sinai Palimpsest*, London: Clay.
- TALBOT, A.-M. (1994), «The Posthumous Miracles of St. Photeine», *Analecta Bollandiana* 112, 85-104.
- (1998), «Life of St. Anthousa of Mantineon», in A.-M. Talbot (ed.), *Byzantine Defenders of Images. Eight Saints' Lives in English Translation*, Washington D.C.: Dumbarton Oaks, 13-19.
- (2001), «Female Sanctity in Byzantium», in A.-M. Talbot, (ed.) *Women and Religious Life in Byzantium*, Aldershot – Burlington: Ashgate, 1-16.
- THOMPSON, S. (1955-1958), *Motif-index of folk-literature: a classification of narrative elements in folktales, ballads, myths, fables, medieval romances, exempla, fabliaux, jest-books, and local legends*, Bloomington: Indiana University Press.
- TREADGOLD, W.T. (1979), «The Bride-Shows of the Byzantine Emperors», *Byzantion* 49, 395-413.
- TOYNBEE, J.M.C. (1973), *Animals in Roman Life and Art*, London: Thames & Hudson.

POMER MONFERRER, Juan José, «Focs que no cremen en l'hagiografia tardoantiga i bizantina», *SPhV* 20 (2018), pp. 141-174.

RESUM

L'ús del foc com a element per a martiritzar santes i sants cristians va ser molt estés, tal com ho testimonia la literatura hagiogràfica de l'antiguitat tardana i d'època bizantina. Els autors relaten casos miraculosos en què els màrtirs no es veuen afectats per les flames gràcies a la intervenció divina. Es tracta d'un motiu literari i folklòric que arranca de l'*Antic Testament* (llibre de Daniel), apareix a la novel·la grega antiga i passa a

l'hagiografia, influenciada pel gènere novel·lístic. L'efecte d'aquest prodigi pretén que el missatge religiós assolisca més força en els fidels i que augmente el poder de la fe cristiana.

PARAULES CLAU: foc, miracle, sants, màrtirs, literatura hagiogràfica.

ABSTRACT

The use of fire as an element to torture Christian Saints was very widespread as witnessed by hagiographic literature of late antique and Byzantine periods. Authors narrate miraculous facts in which the martyrs are not affected by the flames because of a divine intervention. It consists in a literary and folkloristic motif. It can be found in the *Old Testament* (book of Daniel), also appears in ancient Greek novel and is inherited by later hagiography. The effect of this prodigy tries to reinforce the religious message in Christian believer's minds and to increase the power of the Christian faith.

KEYWORDS: fire, miracle, Saints, martyrs, hagiographic literature.

