

MITE I MIRACLE
A LES
LITERATURES
ANTIGUES I
MEDIEVALS

©Editorial Rhemata

Colección “*Rhemata Monografias*”

Volumen 2

1ª Edición: diciembre 2018

Diseño del libro y maquetación: Editorial Rhemata

El presente volumen recoge los trabajos presentados en las jornadas científicas “Mite i miracle a les literatures antigües i les literatures medievals”, celebradas el 14 y 15 de diciembre de 2017 en la Facultat de Filologia, Traducció i Comunicació de la Universitat de València, subvencionadas por la Conselleria d’Educació, Investigació, Cultura i Esport de la Generalitat Valenciana a través de las subvenciones para la organización y difusión de congresos, jornadas y reuniones científicas, tecnológicas, humanísticas o artísticas de carácter internacional (AORG).

Todos los trabajos contenidos en este volumen han seguido un riguroso proceso de evaluación por pares ciegos (peer review).

Comité editorial: Eugenio Amato (Université de Nantes), Josep Antoni Clúa (Universitat de Lleida), Sergi Grau (Universitat de Barcelona), Carmen Arronis (Universitat d’Alacant), David Hernández De La Fuente (Universidad Complutense de Madrid), Virginia Iglesias (Universidad de Granada), Robert Kelz (University of Memphis), Ioannis Kioridis (Hellenic Open University), Catalina Montserrat Roig (Universitat de les Illes Balears), Carmen Morenilla (Universitat de València), Israel Muñoz Gallarte (Universidad de Córdoba), Camillo Neri (Universit  di Bologna), Ronald Antonio Ramírez Castellanos (Universidad de Oriente – Santiago de Cuba).

Directora de la colección: Mireia Movell n Luis.

Comit  de la colección: Juana M. Torres (Universidad de Cantabria), Lourdes Bonhome (Universidad de Córdoba), Rodrigo Verano (Universidad Autónoma de Madrid), Antonio Martín Ezpeleta (Universitat de València).

Evaluadores externos para este volumen: Manuel Albaladejo (Universitat de València), Francesca Mestre (Universitat de Barcelona), Rub n Montañes (Universitat Jaume I de Castell ), Miguel Requena (Universitat de València), Raquel Fornieles (Universidad Aut noma de Madrid), Jesús María Nieto Ibañez (Universidad de León), Berta González Saavedra (Universidad Aut noma de Madrid), Paloma Guijarro (Universidad Aut noma de Madrid), Pablo Toribio (CSIC), Alberto Pardal (Universidad Aut noma de Madrid), Marinela García (Universitat d’Alacant), Lluís Pomer (Universitat de València), Juan Antonio  lvarez-Pedrosa (Universidad Complutense de Madrid).

  Mireia Movell n Luis & Juan José Pomer Monferrer

Editorial Rhemata

C/ Pujol, n 7 2  1 

43201 Reus (Tarragona)

www.rhemata.es

ISBN: 978-84-697-8623-9

Depósito legal: T-1600-2018

Impreso en España

MITE I MIRACLE
A LES
LITERATURES
ANTIGUES I
MEDIEVALS

Mireia Movellán Luis &
Juan José Pomer Monferrer (Eds.)

·Rhemata Monografías·

Índex

PRESENTACIÓ DEL VOLUM.....	I
Adynata militari e dimensione urbana: agiografia locale e resistenza cittadina <i>Antonio Pio Di Cosmo</i>	1
Gaio Giulio Solino e la mitizzazione dell'India nell'immaginario occidentale <i>Chiara Di Serio</i>	19
Visiones oníricas y cuevas profundas: prodigios subterráneos en la fabulación mítica <i>Serena Ferrando</i>	33
Miracles de filòsofs entre Diògenes Laerci i Eunapi de Sardes: formes i funcions <i>Sergi Grau</i>	43
Οι μονομαχίες της Αμαζόνας στο βυζαντινό έπος του <i>Διγενή Ακρίτη</i> : λειτουργικός ρόλος και επική συνέπεια <i>Ιωάννης Κιορίδης</i>	61
Milagros en contextos bélicos en la literatura constantiniana <i>Esteban Moreno Resano</i>	83
Tipología de los milagros griegos de San Minás (<i>BHG</i> 1256-1269) <i>Ángel Narro</i>	99
El “transvestiment” mitològic com a eina crítica als fragments còmics: el cas de <i>Nèmesi</i> i <i>Dionisalexandre</i> de Cratí <i>Vivian L. Navarro Martínez</i>	111
22 de juliol: santa Magdalena i dia de la Canícula <i>Sandra Pérez Ródenas</i>	133
El motiu del cigne: del culte d'Apol·lo a la narració tardomedieval <i>Jordi Redondo</i>	143

Miracles de filòsofs entre Diògenes Laerci i Eunapi de Sardes: formes i funcions

Sergi Grau¹

Universitat de Barcelona - ICAC

Els estudiosos de les biografies antigues de filòsofs solen assenyalar les proximitats², però també les grans diferències que existeixen entre les *Vides i doctrines dels filòsofs més il·lustres*, de Diògenes Laerci i la *Vida d'Apol·loni de Tiana* de Filòstrat o les *Vides de filòsofs i sofistes* d'Eunapi de Sardes, pràcticament contemporànies les dues primeres, i separades de la d'Eunapi per una distància de menys d'un segle³. Sens dubte, tal com se sol acceptar –i es desprèn ja des de la primera lectura– la mentalitat i les intencions de tots tres autors foren molt diverses, fruit de la diversitat, també, dels seus contextos culturals. Diògenes Laerci no vol usar, deliberadament, per a la caracterització dels seus filòsofs, fonts gaire recents, de manera que rarament apareixen en la seva obra referències a la mentalitat contemporània de l'autor, llevat dels epigrames, que són per

1 Aquest treball s'integra dins el projecte "Mecanismos de representación del pasado y dinámicas de la performance en la Grecia antigua", dirigit per J. Carruesco i finançat pel Ministerio de Economía y competitividad (FFI2015-68548-P).

2 Vegeu-ne un bon exemple en Watts, E. (2010) "Three generations of Christian philosophical biography" in McGill, S. – Sogno, C. – Watts, E. (eds.) *From the Tetrarchs to the Theodosians. Later Roman History and Culture, 284-450 CE*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 117-133.

3 L'obra de Filòstrat se sol datar a principis del segle III dC, potser no gaire després del 217, que és quan l'emperadriu Júlia Domna, al cercle d'intel·lectuals de la qual pertanyia Filòstrat, posà fi a la seva vida: cf. Solmsen, F. (1940) "Some works of Philostratus the Elder", *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 71, 556-572. La datació més recent per a Diògenes Laerci és la de Runia, D. T. (1997) "Diogenes Laertios", in Cancik, H. – Schneider, H. (eds.) *Der neue Pauly III*, Stuttgart, Metzler, pp. 601-603, col. 601, que el situa com a molt tard a mitjans del segle III dC. Mejer, J. (1994) "Diogene Laërce", in Goulet, R. (ed.) *Dictionnaire des philosophes antiques* vol. II, Paris, CNRS éditions, p. 832, afirmava simplement que «il a pu vivre vers 200 ap. J-C». Un resum de totes las datacions anteriors al segle XIX es poden trobar a Trevissoi, M. (1908-1909) "Diogene Laerzio. L'età in cui visse", *RSA* 12, 483-505. Eunapi, al seu torn, es data habitualment entre 347-349 i 414, per bé que tampoc en el seu cas no es pot dir que les dates siguin segures: cf. Goulet, R. (1980) "Sur la chronologie de la vie et des oeuvres d'Eunape de Sardes", *The Journal of Hellenic Studies* 100, 60-64; Blockley, R.C. (1981-1983) *The Fragmentary Classicising Historians of the Later Roman Empire. Eunapius, Olympiodorus, Priscus and Malchus*, Liverpool, Francis Cairns, 2 vols, pp. I, ix, 1; Banchich, T.M. (1987) "On Goulet's Chronology of Eunapius' Life and Works", *The Journal of Hellenic Studies* 107, pp. 164-167; Penella, R.J. (1990) *Greek Philosophers and Sophists in the Fourth Century A. D. Studies in Eunapius of Sardis*, Leeds, F. Cairns, pp. 2-4 i, especialment, la llarga i més recent discussió dels testimonis en Goulet, R. (2014) *Eunape de Sardes. Vies de philosophes et sophistes*, Paris, Les Belles Lettres, vol. 1, pp. 5-34.

aquest motiu un espai privilegiat per a l'estudi de la recepció dels filòsofs antics a finals del segle III dC, com he mirat de demostrar en un altra banda⁴. No sembla pas, tampoc, que Laerci tingués en compte l'obra de Filòstrat, mentre que Eunapi, al seu torn, no esmenta ni usa l'obra laerciana, i sí que coneix, en canvi, la de Filòstrat (cf. *Vides de filòsofs i sofistes* II 4). El punt de contrast més interessant entre tots tres autors és, naturalment, el de la caracterització dels filòsofs com a θεῖοι ἄνδρες –o *pagan holy men*, tal com prefereix anomenar-los la tradició anglosaxona–, en un ampli moment cultural de canvis i vacil·lacions que culminaran en l'hagiografia cristiana⁵. I, particularment, resulta molt interessant un acostament a les formes, funcions i contextos que la realització de «miracles», per anomenar-los amb un mot deliberadament anacrònic, pren en tots aquests autors, per tal com aquesta anàlisi pot permetre de precisar amb major claredat els trets que defineixen la teúrgia i allò que s'ha anomenat, precisament a partir d'Eunapi⁶, el θειασμός dels θεῖοι ἄνδρες.

El cert és, sigui com sigui, que no són pas gaires els filòsofs antics que aconsegueixen actes meravellosos, θαύματα, fets de caràcter sobrenatural que depassen la comprensió lògica dels fenòmens quotidians. Cal dir, a més, que alguns dels «miracles» propis dels θεῖοι ἄνδρες no es troben mai en la major part de les biografies laercianes. Fins i tot el lèxic és ben diferent: no trobem en cap moment el mot σοφιστής com a sinònim de «persona que obra miracles» (Wundertäter), que Bieler detectava per a algunes biografies tardoantigues⁷. Tampoc no hi ha cap esment de la δύναμις, aquella mena d'energia interior que posseeixen els homes divins per tal d'obrar aquests miracles, ni de l'ἐξουσία, una autoritat que li serveix a l'home divinal sobretot contra els

4 Vegeu Grau, S. (2013) “Diogenes Laertius between tradition and innovation: philosophers and θεῖοι ἄνδρες” in García-Gasco, R. – González Sánchez, S. – Hernández de la Fuente, D. *The Theodosian Age (A.D. 379-455): Power, Place, Belief and Learning at the End of the Western Empire*, Oxford, BAR Series, Archaeopress, pp. 183-189.

5 Sobre aquest tema, són de cita obligada, a banda dels estudis ja clàssics de Bieler, L. (1935-1936 [1967]) *ΘΕΙΟΣ ΑΝΗΡ. Das Bild des «göttlichen Menschen» in Spätantike und Frühchristentum*, Wien, Höfel [reimpr. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft]; Brown, P. (1971) “The rise and function of the holy man in late Antiquity”, *The Journal of Roman Studies* 61, 81-101; Talbert, C.H. (1978) “Biographies of Philosophers and Rulers as Instrumental of Religious Propaganda in Mediterranean Antiquity”, *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, 16.2, 1619-1651, New York – Berlin, W. De Gruyter; Fowden, G. (1982) “The Pagan Holy Man in Late Antique Society”, *The Journal of Hellenic Studies* 102, 33-59; Cox, P. (1983) *Biography in late Antiquity. A quest for the Holy Man*, Berkeley, University of California Press; les aportacions més recents d'Anderson, G. (1994) *Sage, Saint and Sophist. Holy Men and their Associates in the Early Roman Empire*, London – New York, Routledge; i, sobretot, la rica actualització de du Toit, D.S. (1997) *Theios anthropos: zur Verwendung von “theios anthrōpos” und sinnverwandten Ausdrücken in der Literatur der Kaiserzeit*, Tübingen, J.C.B. Mohr, que és l'únic que analitza en aquest sentit l'obra laerciana (pp. 77-96).

6 Vegeu, particularment, Goulet, R. (2014), *o.c.*, pp. 367-376.

7 Vegeu Bieler (1967²), *o.c.*, p. 80. Els exemples que proposa són: Llucià, *Per.* 14; Filòstrat, *V. Ap.* 7.39; Pseudo-Plató, *Theages* 130d-e.

δαίμονες⁸, dels quals, per cert, tampoc no n'hi ha cap rastre en les biografies de Laerci. Finalment, tampoc no se'ls anomena amb el terme σωτήρ, que en els taumaturgs no té el sentit d'«aquell qui dona la salut», sinó d'«aquell qui guareix miraculosament»⁹. Ben altrament, el caràcter divinal dels filòsofs de la tradició té més a veure amb les descripcions que en fan Plató o Aristòtil, en el sentit encomiàstic d'algú que es destaca per la seva ἀγαθία o la seva ἀρετή¹⁰.

La qualitat taumatúrgica dels filòsofs laercians es pot classificar, més aviat, en tan sols dues categories diferents, tal com vaig provar de resumir en un treball anterior¹¹. D'una banda, l'habilitat per a controlar els elements naturals i guarir malalties, com quan Empèdocles atura el vent per evitar que faci malbé les collites (DL VIII 60), o guareix una noia d'Acragant a qui els metges no donaven cap esperança de vida (DL VIII 69); de fet, en altres versions de la mateixa història, el que fa el filòsof és ressuscitar la noia, que havia mort, mantenint intacte el seu cos durant trenta dies sense que la noia respirés ni el cos es descompongués (DL VIII 60-61):¹²

“Però, per tornar a la noia inanimada, Heraclides (Pòntic, fr. 77 Wehrli) conta que es trobava en una situació aital que va mantenir el seu cos durant trenta dies sense respirar ni descompondre's (ἄπνουν καὶ ἄσφυκτον τὸ σῶμα); d'ací que se'l qualificués de metge i d'endeví (καὶ ἱητρὸν καὶ μάντιν)”.

No s'especifica aquí el procediment o el ritual que va dur a terme el filòsof en aquest procés de guariment, però la font que cita Diògenes Laerci en aquest cas sembla prou antiga i reputada: Heraclides Pòntic, que va succeir Espeusip com a escolarca de l'Acadèmia platònica al segle IV aC. Tot sembla indicar que va dedicar una obra sencera a aquesta qüestió, intitulada *Sobre l'exànime*, Περὶ τῆς ἄπνου, on afirmava (DL VIII 67):

“Heraclides (Pòntic, fr. 83 Wehrli = fr. 93 Schütrumpf) explica, en efecte, tot just després de la contalla de la noia inanimada, que, com que hom glorificava Empèdocles per haver retornat viva aquesta dona morta (ἀποστείλας τὴν νεκρὰν ἄνθρωπον ζῶσαν), ell celebrà un sacrifici en el terreny de Pisíanax”.

8 Vegeu Bieler (1967²), *o.c.*, pp. 81-83.

9 Vegeu Bieler (1967²), *o.c.*, pp. 119-121.

10 Cf. Plató, *Men.* 99d; *Leg.* 951b; Aristòtil, *Nic.* 1145a 27. Aquesta forma d'ἀρετή s'aplica també als déus egipcis en autors més tardans: cf. Diodor de Sicília I 13, i Plutarc, *De Iside* 355e.

11 Vegeu Grau, S. (2013) “Les qualitats taumatúrgiques dels filòsofs grecs antics en Diògenes Laerci” in Padilla, C. – Redondo, J. (eds.) (2013) *El sobrenatural a les literatures mediterrànies des de l'època clàssica fins a les societats actuals*, Amsterdam, Hakkert, pp. 141-157.

12 Llevat que s'indiqui el contrari, les traduccions són meves.

És molt possible que Heraclides fes servir aquesta contalla de la resurrecció de la noia com una prova de la possibilitat d'existència independent de l'ànima respecte del cos, en l'esfera pitagòrica i platònica, tal com el títol mateix de l'obra sembla indicar: Empèdocles hauria estat capaç de fer reviure la noia perquè sabia que només havia de retornar l'ànima al seu cos¹³.

Una variant d'aquesta mateixa habilitat per a controlar els elements, fins i tot la vida i la mort, que és la purificació ritual de malures diverses, l'exerciren tant Tales, de qui s'afirma que fou el primer de purificar els camps i les cases, i de fundar santuaris (DL I 112), com Epimènides, que fou cridat a Atenes per tal de sufocar-hi una pesta (DL I 110)¹⁴. En ambdós casos, tanmateix, la purificació ritual es fa seguint de ple la religiositat grega tradicional, sense cap intervenció especial que pugui ser considerada «miraculosa», sense cap pràctica de γοητεία, sinó sacrificant als déus locals¹⁵.

L'altra habilitat taumatúrgica habitual en les biografies laercianes és la capacitat profètica dels filòsofs, que coneixen el passat i el futur. El cas emblemàtic de coneixement del passat és, naturalment, Pitàgoras, capaç de recordar un munt de vides anteriors (DL VIII 4; Jàmblic, *Vit. Pyth.* 134), i que fa també, en biografies tardanes, increïbles prediccions a propòsit de terratrèmols i tota mena de fenòmens naturals (Jàmblic, *Vit. Pyth.* 135-136), que segurament han de ser interpretades com una mostra de la peculiar i superior saviesa del filòsof. Fericides de Siros també presagiava, com el seu deixeble Pitàgoras, naufragis i terratrèmols (DL I 116)¹⁶; Anaxàgoras, en el mateix sentit, presagia la caiguda d'un meteorit i augura que està a punt de ploure (DL II 10). Es tracta, com en el cas de l'habilitat per a controlar els elements, de previsions de fenòmens naturals, que prou devien tenir relació, sobretot, amb les habilitats dels filòsofs per a la física. Quiló féu una predicció sobre la presa de l'illa Citera de Lacònia en vàries repeses, tant pels perses com pels atenesos (DL I 71-72)¹⁷, i aconsellà a Hipòcrates, el futur pare de Pisístrat, el tirà atenès, de no casar-se o bé, si ja ho estava, de divorciar-se de la seva esposa i no reconèixer-ne els fills (DL I 68). També Epimènides fa un seguit de prediccions, com la de la presa macedònia de Muníquia (DL I 114)¹⁸ o la de la presa d'Orcomen (DL I 115), que han estat clarament afegides *post euentum* a partir del tòpic de la capacitat per a l'endevinació del filòsof. Tot plegat és senzillament

13 Aquesta és l'explicació de Gottschalk, H.B. (1980) *Heraclides of Pontus*, Oxford, OUP, pp. 13-22.

14 Vegeu, també, Plutarc, *Sol.* XII 3-12.

15 Almenys tal com ho descriu el llibre clàssic sobre purificacions gregues, Parker, R. (1983) *Miasma. Pollution and Purification in Early Greek Religion*, Oxford, OUP. De Tales tenim molt poca informació; per a Epimènides, el sacrifici d'uns corders, o de dos joves segons altres versions, soluciona la pol·lució. Vegeu Pórtulas, J. (2002) "Purificació ritual i concòrdia: Soló i Epimènides a Atenes", *Ítaca* 18, pp. 211-222.

16 Vegeu, també, Màxim de Tir XIII 5, 19.

17 Per als fets històrics, cf. Heròdot VII 235, i Tucídides IV 53-57.

18 Vegeu, també, Plutarc, *Sol.* XII 10.

la manifestació de la saviesa especial dels filòsofs, que poden saber coses vedades a la resta dels mortals: és la mena de saber que palesa Demòcrit, el qual sap, només observant la llet, que la cabra que l'ha produïda és primípara i negra, o bé que una noia ha estat desflorada durant la nit i cal, doncs, tractar-la de senyora (DL IX 42).

Els filòsofs laercians que obren miracles es mouen, doncs, sempre en l'àmbit de la religiositat grega tradicional: són endevins, capaços de fer purificacions rituals i de profetitzar, quelcom que simplement els posa en relació amb altres «mestres de veritat», amb els quals comparteixen la mateixa mena de saviesa pel que fa a l'ús de la paraula¹⁹.

L'Apol·loni de Tiana filostratu, ben altrament, recull en la seva biografia gairebé totes les característiques que Ludwig Bieler analitzava per al tipus del θεῖος ἀνήρ. En realitat, és el mateix Apol·loni de Tiana –en un llarg discurs, amb molt de regust de la Segona Sofística, que mai no va arribar a pronunciar en defensa pròpia davant de l'emperador Domicià, que l'acusava de bruixot–, qui rememora precisament les gestes de Demòcrit i d'Empèdocles com a predecessors seus quant a la capacitat de controlar els elements i d'apacar les pestes (VIII 8), i qui proposa el dèmon socràtic i les previsions de bona collita d'olives per part de Tales, així com les prediccions dels fenòmens celestes per part d'Anaxàgoras, com a exemples de la capacitat profètica dels filòsofs, que no anava, per tant, associada a la bruixeria, a la γοητεία (VIII 9). No sembla pas agosarat sospitar que, de fet, és Filòstrat qui reinterpreta la tradició biogràfica per mirar de dotar de precedents el nou mode d'actuació del seu θεῖος ἀνήρ Apol·loni.

Apol·loni és capaç d'obrar tota mena de prodigis: coneix el llenguatge dels animals (I 20; VI 43; VIII 30), així com llengües estrangeres que mai no ha après (I 19), controla els elements de la natura (IV 4, 10, 13; VI 41), practica la clarividència (I 10; V 24; VI 3, 5, 43; VIII 26), també per mitjà dels somnis (I 23), i l'endevinació (I 10; III 33; IV 18, 24, 34; V 12, 18; VI 32; VIII 7), i és reputat semblantment pel seu coneixement miraculós del passat (VI 11); a més, opera guaricions miraculoses (III 39; IV 4; IV 25; VI 27), expulsa dimonis (III 38; IV 20, 25; VI 27), derrota sàtirs (VI 27) i empuses (IV 25), posseeix el do de la ubiqüitat (IV 10; VIII 10, 26), pot desfer les cadenes de la presó (VI 38), desaparèixer a voluntat per tornar a reaparèixer (VIII 10-12, 19), i fins ressuscita els morts (IV 45):

“Una noia la van creure morta en el moment de les seves noces, i el nuvi acompanyava el fèretre amb els planys propis d'unes noces no consumades. Amb ell plorava també Roma, perquè resulta que la noia era d'una família de rang consular. Apol·loni, doncs, que estava present per casualitat en el dol, digué: “Poseu a terra el fèretre, que jo us faré aturar el plor per la noia.” I tot seguit

¹⁹ Per usar la cèlebre expressió de l'obra clàssica de Detienne, M. (1967) *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, Paris, Librairie François Maspero.

preguntà com es deia. La gentada es pensava que anava a pronunciar un discurs d'aquells funeraris i que mouen al plor, però ell, sense res més que tocar-la i dir-li alguna cosa en secret, desvetllà la noia de la seva mort aparent (ἀφύπνισε τὴν κόρην τοῦ δοκοῦντος θανάτου), i ella va recuperar la parla i se'n tornà a casa del seu pare, com Alceste quan Hèracles va retornar-la a la vida (καὶ φωνήν τε ἢ παῖς ἀφῆκεν ἐπανῆλθέ τε ἐς τὴν οἰκίαν τοῦ πατρός, ὥσπερ ἡ Ἄλκηστις ὑπὸ τοῦ Ἡρακλέους ἀναβιωθεῖσα). I, quan els familiars de la noia van donar-li cent cinquanta mil sestercis, va dir-los que els lliurava a la jove com a dot. Ja sigui que va descobrir en ella una guspira de vida que els havia passat per alt als que en tenien cura –conten que Zeus feia caure un plugim i que ella desprenia vapor del seu rostre–, o bé que va fer tornar el caliu i va reanimar una vida que s'havia apagat, la comprensió d'aquest fet ha esdevingut misteriosa, no tan sols per a mi, sinó per als que hi eren presents”.

Naturalment, els paral·lels d'aquesta contalla amb les resurreccions obrades per Crist en els *Evangelis* són notables. Per posar els dos exemples més significatius, ens referirem només a la resurrecció del fill de la vídua de Naïm (Lc 7, 11-17):

“Després Jesús se n'anà en un poble anomenat Naïm. L'acompanyaven els seus deixebles i molta gent. Quan s'acostava a l'entrada del poble, duien a enterrar un mort, fill únic d'una dona que era viuda. Molta gent del poble acompanyava la mare. Així que el Senyor la va veure, se'n va compadir i li digué: “No ploris”. Després s'acostà al fèretre i el va tocar. Els qui el portaven s'aturaren. Ell digué: “Jove, aixeca't” (Νεανίσκε, σοὶ λέγω, ἐγέρθητι). El mort va incorporar-se i començà a parlar (καὶ ἀνεκάθισεν ὁ νεκρὸς καὶ ἤρξατο λαλεῖν). I Jesús el va donar a la seva mare. Tothom va quedar esglaiat i glorificaven Déu dient: “Un gran profeta ha sorgit entre nosaltres”. I també: “Déu ha visitat el seu poble”. L'anomenada de Jesús s'escampà per tot el país dels jueus i per totes les regions veïnes”. [Trad. Bíblia interconfessional]

I la de la filla de Jaire (Lc 8, 40-56):

“De tornada, la gent va acollir Jesús, ja que tothom l'esperava. Llavors va arribar un home que es deia Jaire i que era cap de la sinagoga. Es llançà als peus de Jesús i li suplicava que anés a casa seva, perquè la seva filla única, que tenia uns dotze anys, s'estava morint. [...] Mentre Jesús encara parlava, n'arriba un de casa del cap de la sinagoga a dir-li: “La teva filla és morta. No amoïnis més el Mestre”. Però Jesús ho va sentir i li respongué: “No tinguis por; tingues només fe, i ella se salvarà”. Arribat a la casa, no va permetre que ningú entrés amb ell,

fora de Pere, Joan i Jaume, i el pare i la mare de la nena. Tots ploraven i feien planys per ella, però Jesús els digué: “No ploreu. No ha mort, sinó que dorm” (οὐ γὰρ ἀπέθανεν ἀλλὰ καθεύδει). Però ells se’n burlaven, perquè sabien que era morta. Jesús l’agafà per la mà i la cridà dient: “Noia, aixeca’t!” Ella tornà a la vida i s’aixecà a l’instant (ἐπέστρεψεν τὸ πνεῦμα αὐτῆς, καὶ ἀνέστη παραχρῆμα). Jesús va manar que li donessin menjar. Els seus pares no se’n sabien avenir, però Jesús els ordenà que no diguessin a ningú el que havia passat”. [Trad. Bíblia interconfessional]

No cal dir que la bibliografia dels estudiosos que han cercat de trobar els paral·lels i les influències mútues d’Apol·loni i Crist és immensa²⁰. Les escenes són ben similars, així com el desenllaç i fins i tot, fins a cert punt, la manera d’obrar el miracle. Tanmateix, el paral·lel més evident de la resurrecció de la noia en el passatge d’Apol·loni és el text de la biografia laerciana d’Empèdocles que hem comentat més amunt: com allà, sembla que Apol·loni simplement descobreix la vida amagada en la noia, que havia mort aparentment, i actua restablint la seva ànima en el cos, d’una manera que desconcerta fins i tot el narrador, però que té un rerefons platonitzant considerable²¹. En els textos evangèlics, en canvi, el miracle s’obra per la pura autoritat de Crist, que no pronuncia cap paraula secreta ni actua com una mena de metge excepcional, sinó que desvetlla els morts, simplement, d’una mena de son profund²². Aquest és un punt important, doncs, a l’hora de caracteritzar les fonts –o potser seria millor dir els motllos narratius– dels diversos textos tardoantics on hi apareixen miracles.

Val a dir, tanmateix, que força estudis recents destaquen que, si la *Vida d’Apol·loni* no existís, a ningú no se li hauria mai acudit parlar de la figura del θεῖος ἀνὴρ, de manera que caldria descartar-ne absolutament la utilitat, perquè seria tan sols una creació de

20 Citarem només alguns estudis clàssics: Petzke, G. (1970) *Die Traditionen über Apollonius von Tyana und das Neue Testament*, Leiden, Brill; Liefeld, W.L. (1973) “The Hellenistic Divine Man and the Figure of Jesus in the Gospels”, *Journal of the Evangelical Theological Society* 16, 195-205; Speyer, W. (1974) “Zum Bild des Apollonius von Tyana bei Heiden und Christen”, *Jahrbuch für Antike und Christentum* 17, 47-63. Reimer, A.M. (2002) *Miracle and Magic: A Study in the Acts of the Apostles and the Life of Apollonius of Tyana*, London, Sheffield Academic Press.

21 Cf. Koskeniemi, E. (2006) “The Function of the Miracle-stories in Philostratus’ *Vita Apollonii Tyanensis*” in Labahn, M. – Lietaert Peerbolte, B.J. (eds.) (2006) *Wonders Never Cease: The Purpose of Narrating Miracle Stories in the New Testament and Its Religious Environment*, London – New York, T&T Clark, pp. 71-83.

22 Vegeu Grau, S. (2017) “La résurrection des morts dans le contexte des auteurs païens tardifs” in Baró, R. – Viciano, A. – Vigne, D. (eds.) *Mort et résurrection dans l’Antiquité chrétienne*, Paris, Les Presses Universitaires de l’Institut Catholique de Toulouse, Éditions Parole et Silence, pp. 57-75.

Filòstrat²³. James A. Francis²⁴ considera, en aquesta mateixa línia, que Filòstrat hauria volgut simplement domesticar un filòsof ascètic reputat de fetiller, de γόνος, per dir-ho en grec, tot fent-ne un model d'ideals clàssics i un defensor de l'ordre establert, social i cultural, dins de l'imperi romà. Altres estudis també defensen una dependència inversa, de la *Vida d'Apol·loni* respecte els *Evangelis*²⁵, de manera que resulta difícil concloure res gaire definitiu d'aquestes proximitats, llevat que la tardoantiguitat era procliu a les contalles sobre miracles, on no hi faltaven les resurreccions de morts, obrats per diversos taumaturgs, i, sobretot, que la *Vida d'Apol·loni* constitueix un autèntic punt d'inflexió en l'evolució de la concepció a propòsit de les característiques que ha de tenir un filòsof per tal d'ésser considerat com a tal. Per la mateixa època, Diògenes Laerci, ben altrament, resta fidel a les seves fonts, en aquest com en tants altres punts, i no comparteix amb Filòstrat el gust per la taumatúrgia, l'endevinació i les narracions meravelloses que aviat havien de convertir-se en ingredient essencial per al públic de les biografies de filòsofs²⁶ i, és clar, de les hagiografies cristianes²⁷.

També les biografies de Pitàgoras i altres filòsofs antics que proliferen en aquesta època, com les cèlebres de Jàmblic (*La vida pitagòrica*) i Porfiri (*Vida de Pitàgoras*), segueixen la mateixa caracterització²⁸. Pitàgoras, per exemple, s'avança a comunicar-li la mort del fill a un que li venia a dir (Jàmblic, *Vit. Pyth.* 142), i endevina el nombre de peixos que uns pescadors acabaven de capturar (Porfiri, *V. P.* 25; Jàmblic, *Vit. Pyth.* 36). Es tracta d'una mena de saviesa propera, en aquest cas, a la dels endevins de la tradició èpica: n'és un bon exemple el certamen de saviesa entre els endevins Mopsos i Calcant, capaços tots dos de conèixer de forma revelada la quantitat exacta de fruits d'un arbre

23 Koskenniemi, E. (1994) *Apollonius von Tyana in der neutestamentlichen Exegese, Forschungsbericht und Weiterführung der Diskussion*, Tübingen, Mohr.; Koskenniemi, E. (1998) "Apollonius of Tyana: a typical theios aner?", *Journal of Biblical Literature* 117, 455-467.

24 Francis, J.A. (1998) "Truthful fiction: new questions to old answers on Philostratus' "Life of Apollonius", *American Journal of Philology* 119, 419-441.

25 Vegeu Van Uytvanghe, M. (2009) "La Vie d'Apollonius de Tyane et le discours hagiographique", in Demoen, K. – Praet, D. (eds.) *Theios Sophistes. Essays on Flavius Philostratus' Vita Apollonii*, Leiden-Boston, Brill, pp. 335-374, amb un bon estat de la qüestió.

26 Comparteixo, doncs, en termes generals, l'opinió de Veillard, C. (2009) "Les Vies des philosophes de Diogène Laërce: une réflexion sur l'histoire de la philosophie", *Dissertatio* 30, 73-92 (esp. 82-87), per bé que la seva anàlisi no té l'exhaustivitat que he procurat aquí. Val a dir, a més, que tampoc els filòsofs laerciens no tenen, en general, uns destins *post mortem* tan clarament divinitzadors com els θεῖοι ἄνδρες tradicionals, per bé que, en aquest punt, la seva posició és força més ambigua: remeto, per a això, a Grau, S. (2013), *o.c.*

27 Vegeu Grégoire, R. (1996) *Manuale di Agiologia. Introduzione alla letteratura agiografica*, Fabriano, Monastero San Silvestro Abate, p. 204. És especialment interessant l'estudi sobre els inicis de l'hagiografia a partir de les vides dels filòsofs pagans de List, J. (1930) *Das Antoniusleben des Hl. Athanasius d. Gr., eine literarhistorische Studie zu den Anfängen der byzantinischen Hagiographie*, Athens, P.D. Sakellarios.

28 Per a l'ús de la figura del θεῖος ἀνὴρ en aquestes obres, vegeu particularment du Toit, D.S. (1997), *o.c.*, pp. 219-260.

i el nombre de cadells que esperava una truja prenyada (Hesíode, *Melampodia*, fr. 278 M-W)²⁹. El mateix podem dir de l'anècdota en què un riu saluda Pitàgoras (DL VIII 11)³⁰. Porfiri afirma també, per exemple, que Pitàgoras fou vist el mateix dia a Metapont i Tauromènon, dues localitats molt distants entre si (Porfiri, *V. P.* 27), una mostra d'ubiquïtat que després serà freqüent en els sants de la tradició hagiogràfica. En la mateixa línia d'Apol·loni, Pitàgoras mata unes serps que amenaçaven Síbaris i els tirrens, i una àguila blanca es deixa acariciar per ell a Crotona (Jàmblic, *Vit. Pyth.* 142)³¹. Igualment, Pitàgoras va domesticar una ossa i la va fer vegetariana per a tota la vida (Porfiri, *V. P.* 23; Jàmblic, *Vit. Pyth.* 60); a més, parlava la llengua dels animals, de manera que va convèncer un bou que no mengés faves (Porfiri, *V. P.* 24; Jàmblic, *Vit. Pyth.* 61). Algunes bèsties el reconeixen i el veneren, com és el cas d'una àguila que el reconeix mentre era a Olímpia amb els deixebles (Jàmblic, *Vit. Pyth.* 62; Porfiri, *V. P.* 25). I, fins i tot, Pitàgoras podia volar pel cel i caminar sobre les aigües, com Àbaris muntat en una fletxa, a l'estil dels hiperboris (Porfiri, *V. P.* 29, Jàmblic, *Vit. Pyth.* 136), un tòpic taumatúrgic que Llucià reprèn paròdicament (*Philops.* 13).

En un clar contrast també amb Diògenes Laerci, aquesta mena de miracles que efectuaven Apol·loni i Pitàgoras en aquestes biografies tardoantigues es retroben en diversos dels filòsofs presentats per Eunapi de Sardes. Eunapi, en realitat, efectua una selecció ben marcada en la seva obra: només hi apareixen filòsofs de tradició neoplatònica que practiquen la teúrgia, és a dir, que obren miracles³². Així, Porfiri expulsa un dimoni d'uns banys (IV 12), Jàmblic és capaç de levitar damunt de terra més de deu colzes (V 8), i el mateix feia Edesi II, coetani d'Eunapi, que podia desplaçar-se flotant pels aires (XXIII 49). La seva clarividència i capacitat profètica n'és un tret distintiu fonamental, com quan Jàmblic sap que un carrer està sollat ritualment perquè

29 Vegeu Grau, S. (2009) *La imatge del filòsof i de l'activitat filosòfica a la Grècia antiga. Anàlisi dels tèmics biogràfics presents en les Vides i doctrines dels filòsofs més il·lustres de Diògenes Laerci*, Barcelona, PPU, pp. 251-253.

30 Vegeu, també, Porfiri, *V. P.* 27-28; Jàmblic, *Vit. Pyth.* 134-135; Elià, *V. H.* II 26. Burkert, W. (1962) *Weisheit und Wissenschaft: Studien zu Pythagoras, Philolaos und Platon*, Nüremberg, Verlag Hans Carl [Trad. anglesa (1972) *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press], p. 142 relaciona aquesta anècdota amb la cuixa d'or que tenia Pitàgoras, i que apareix just al costat d'aquesta altra, tant a Diògenes Laerci com a Jàmblic (*Vit. Pyth.* 91-92, 134-135) i Porfiri (*V. P.* 28), amb la caracterització de Pitàgoras com a home diví, sancionat fins i tot pels elements. Sigui com sigui, no es tracta d'un miracle pròpiament dit, sinó d'una condició, d'un estatus especial del filòsof.

31 La història de l'àguila també apareix a Elià, *V. H.* IV 17, i Porfiri, *V. P.* 25.

32 Vegeu Goulet, R. (2014), *o.c.*, p. 162; Cox, P. (2000) "Strategies of Representation in Collective Biography: Constructing the Subject as Holy", in Hägg T. – Rousseau P. (eds.) *Greek Biography and Panegyric in Late Antiquity*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press, p. 239. Hom destaca el silenci significatiu d'Eunapi a propòsit de filòsofs ben importants del moment, com Temisti i Eusebi de Mindos, que sens dubte foren exclosos perquè no acomplien la caracterització teúrgica que interessava destacar a l'autor.

fa poc que hi ha passat una processó funerària i, per tant, el cadàver ha fet impur el trajecte i cal fer una volta per evitar de passar-hi (V 13-14), o, el més espectacular, quan Sosípatra veu de casa seva estant l'accident del seu cosí Filomètor (VI 90-93):

“Un dia que s’havien reunit a casa seva, però Filomètor n’era absent i s’estava al camp, el tema i el debat eren sobre l’ànima. [...] Al bell mig del seu trànsit coribàntic i dionisiac, com si se li hagués tallat de cop la veu, [Sosípatra] callà, i, després de restar així un breu lapse de temps, va posar-se a cridar en mig de l’assemblea: “Que ha passat? El meu parent Filomètor circula en un carro, el seu carro s’ha tombat a causa d’un accident del terreny i les seves dues cames estan en risc. Ah, els seus servents l’han tret sa i estalvi, llevat de les ferides que ha patit als colzes i a les mans, però no tenen perill. El duen en una llitera i es plany.” Això és el que digué i és així com succeí, i tots saberen que Sosípatra era arreu i que estava present en tots els esdeveniments, ben bé tal com els filòsofs afirmen a propòsit dels déus (πάντες ἦδεσαν ὅτι πανταχοῦ εἶη Σωσιπάτρα, καὶ πᾶσι πάρεστι τοῖς γινομένοις, ὥσπερ οἱ φιλόσοφοι περὶ τῶν θεῶν λέγουσιν)”.

Aquesta capacitat divinatória revesteix els filòsofs eunapians de l’omnipresència i la ubiqüitat pròpies dels déus, i es manifesta en inspiracions profètiques, somnis premonitors, o tècniques tradicionals de tota mena, com oracles o consultes sacrificials, però Eunapi destaca que és la inspiració divina la font de tota aquesta clarividència, com en el cas de Jònic, filòsof i metge (XXII 6):

“Aquest [Jònic] estava dotat d’un saber excepcional, i mostrà la seva vigoria tant en la filosofia com en la divinació (θειασμός), tant aquella que arriba als homes gràcies a l’art mèdica per conèixer anticipadament l’esdevenidor de les malalties, com la que, provinent d’una inspiració divinal produïda per la filosofia (ἐκ φιλοσοφίας παράβακχος ὄν), es completa i es desenvolupa únicament en aquells que poden rebre-la i preservar-la”.

O de Crisanci (XXIII 10):

“Hom hauria dit, en efecte, que veia l’avenir més que no pas que predeïa el futur, per tal com examinava totes les coses i les comprenia com si estigués en presència dels déus i visqués en llur companyia (ὁρᾶν γοῦν ἄν τις αὐτὸν ἔφησε τὰ ἐσόμενα μᾶλλον ἢ προλέγειν τὰ μέλλοντα, οὕτως ἅπαντα διήθρει καὶ συνελάμβανε, ὥσανει παρὼν τε καὶ συνὼν τοῖς θεοῖς)”.

El fill de Crisanci, Edesi, posseïa aquest do de manera natural: per profetitzar necessitava fer un ritual a base de garlandes endevinatòries, però, en realitat, els seus oracles verídics només es podien explicar, segons Eunapi, per la seva intimitat amb el diví, ἢ πρὸς τὸ θεῖον οἰκειότης (XXIII 50). En algun cas, fins i tot algun filòsof, com Màxim, prova de forçar la naturalesa divina perquè forneixi el signe esperat (VII 39). Per damunt de totes, destaca, però, una manifestació del poder dels filòsofs que no trobem mai en Diògenes Laerci i que aquí pren una importància decisiva a l'hora de sancionar el poder del filòsof i, fins i tot, en el cas d'Eunapi, la puixança dels déus mateixos i dels herois de la tradició pagana: es tracta de la capacitat dels filòsofs per aconseguir que es manifestin els déus i els herois. És el cas de Màxim quan anima una estàtua d'Hècate (VII 24), i, sobretot, de les evocacions que fa Jàmblic d'Apol·lo –per bé que finalment el qui se li apareix és un gladiador mort (VI 117)– o d'Eros i Anteros en uns banys de Gàdara (V 19-21):

“I ell [Jàmblic] va fregar tot seguit l'aigua –es trobava, de fet, assegut a la base, allà on sobreix–, i, després d'algunes invocacions breus, va evocar del fons de la font un noieta (βραχέα τινὰ προσειπών, ἐξεκάλεσεν ἀπὸ τῆς κρήνης κάτωθεν παιδίον). El noieta era blanc i d'estatura mitjana, i tenia una cabellera daurada que li resplendia entorn de les espatlles i el pit, i semblava en tot algú que es banya o que acaba tot just de banyar-se. Mentre els deixebles restaven estupefactes, “Anem a la font del costat”, digué, i els guiava precedint-los amb un posat consirós. També allà, acomplint les mateixes accions, va invocar un altre Eros, en tot semblant al primer, llevat de la cabellera, que li vessava més fosca, i refulgent com el sol. I tots dos noiets l'envoltaren i se li abraçaven com a un pare veritable. Després, va restituir-los a les seves seus pròpies, i marxà, un cop banyat, entre la veneració dels deixebles (σεβαζομένων τῶν ἐταίρων, ἐξήει λουσάμενος)”.

És una mena d'evocació molt similar a la que Apol·loni de Tiana fa d'Aquil·les (IV 16):

«No fou pas excavant el clot d'Odiseu», digué, «ni conjurant les ànimes amb sang de xais com vaig arribar a parlar amb Aquil·les, sinó suplicant-li com els indis diuen que supliquen als herois (ἀλλ' εὐξάμενος, ὅποσα τοῖς ἥρωσιν Ἴνδοί φασιν εὔχεσθαι). “Aquil·les”, vaig dir, “la majoria dels homes afirmen que ets mort, però jo no admeto aquest discurs, ni tampoc Pitàgoras, ancestre de la meua saviesa. Si és cert, mostra'ns la teva figura, que prou et beneficiaràs dels meus ulls, si te'n serveixes com a testimonis de la teva existència.” En això va produir-se una tremolor de la terra al voltant del túmul, i va sorgir un noi de cinc colzes d'alçada, tessali per la clàmide, i en el posat no semblava pas un fatxenda, com

a alguns els ho sembla Aquil·les, sinó que més aviat, terrible de veure, no havia pas mudat el seu esclat; la seva bellesa crec que no ha trobat encara una lloança digna, per molt que en parlés Homer, ans és inenarrable i es desfà quan algú la canta, en comptes d'acostar-se-li gens. [...] Adreçant-me la paraula, em digué: “De bon grat m’he arribat a tu, que de fa temps em cal un home de la teva jeia. Els tessalis ja s’ha desentès de les ofrenes en honor meu, i no em sembla encara adequat mostrar-los el meu enuig, perquè, si m’enuitjava, moririen més grecs que no pas llavors, en altre temps, de manera que em serviré d’un consell raonable: que no soberguegin amb la tradició, ni els puguin blasmar perquè són pitjors que els troians, els quals, malgrat haver perdut tants homes per mi, celebren en honor meu sacrificis públics...»

Aquests encontres amb els herois de la tradició, per cert, entronquen molt bé amb la concepció dels indrets sagrats on es manifesta el diví, especialment dèmons i herois, en l’imaginari religiós de l’Imperi, exaltat pels valors culturals de la Segona Sofística³³.

Ara, el miracle que no torna a aparèixer més en la tradició de les biografies de filòsofs pagans és, significativament, la resurrecció dels morts. El filòsof neoplatònic Plotí, tot i que no esmenta mai els cristians pel seu nom, sens dubte els té al cap quan escriu (*Ennèades* III, vi, 6, 71):

ἢ δ’ ἀληθινὴ ἐγρήγορσις ἀληθινὴ ἀπὸ σώματος, οὐ μετὰ σώματος, ἀνάστασις.
“El veritable desvetllar-se de l’ànima és la resurrecció veritable, no pas amb el cos, sinó des del cos”.

I és que, en aquell moment, la resurrecció dels morts havia quedat ja absolutament connotada, en l’imaginari popular, com un acte taumatúrgic associat a la màgia i a la xerrameca dels xarlatans. Els testimonis més interessants, en aquest sentit, i que sovint es negligeixen en aquest mena d’estudis, els trobem en la novel·la grega antiga. És el cas de la falsa resurrecció de Leucipe, la protagonista de la novel·la d’Aquil·les Taci, *Leucipe i Clitofont*, que se sol datar al segle II dC (III 17-18):

“Llavors, va parlar Menelau: «Si és per aquesta raó que vols morir, és el moment que aturis l’espasa. Ara et ressuscitaré Leucipe (Λευκίπη δέ σοι νῦν ἀναβιώσεται)». Jo, mirant-lo de fit a fit, vaig respondre: «És que, fins i tot, en una situació com aquesta, te’n rius de mi? Que bé, Menelau, que et recordes de Zeus

33 Vegeu Mestre, F. (2014) “Héroes de culto y héroes del mito, en el *Heroico* de Filòstrato”, in Pérez Jiménez, A. (ed.) *Realidad, fantasía, interpretación, funciones y pervivencia del mito griego. Estudios en honor de Carlos García Gual*, Málaga, Libros Pórtico, pp. 423-436, que analitza el cas més clar, no pas l’únic: l’*Heroic* de Filòstrat.

Hospitalari». Ell va donar una coça al taüt i va dir: «Ja que Clitofont no es refia de mi, tu, Leucipe, dóna testimoni de mi, si és que ets viva». Mentre deia tals coses, va colpejar dues i tres vegades el taüt i de dins vaig sentir una veueta molt feble. A l' instant vaig notar un calfred mentre fitava Menelau, que em semblava un mag. Ell va obrir el sarcòfag i Leucipe va aixecar-se. Déus, quin espectacle més esfereïdor i horripilant: tenia el ventre completament obert i sense entranyes. Va llançar-se cap a mi, ens vam fondre en una abraçada i vam caure a terra.

Amb prou feines refet, vaig dir a Menelau: «No m'explicaràs de què va tot això? No és Leucipe qui estic veient? No és ella qui tinc i a qui sento parlar? Què era allò que vaig contemplar ahir? Què era un somni, allò d'ahir, o això d'ara? Però, mira, és un petó real i de veritat, igual com el dolç bes de Leucipe». Menelau va dir: «I ara, recuperarà les entranyes, i li tornarà a sortir pit i la veuràs sense ferides. Però cobreix-te el rostre, perquè invocaré Hècate perquè intervingui». I jo, refiat, vaig tapar-me la cara. Ell va començar a dir coses incomprensibles i a pronunciar un discurs. Mentre parlava, va posar sobre el ventre de Leucipe unes pocions i va restablir-li el ventre anterior. I em va dir: «Descobreix-te». Llavors jo, que amb prou feines em sostenia, temorós –realment creia que Hècate s'havia fet present–, vaig treure'm les mans dels ulls i vaig veure Leucipe completament refeta. I, encara més al·lucinat, vaig pregar Menelau, dient-li: «Estimadíssim Menelau, si ets un sacerdot, digues-me, t'ho prego, a quina terra em trobo i què és tot això que veig?». Leucipe, va fer: «Prou, Menelau, d'esglaiar-lo. Explica-li com vas enganyar els bandolers.» [Trad. R. Homar]

Tot plegat forma part, en la novel·la, d'una farsa per enganyar uns bandolers que havien capturat Leucipe. La resurrecció, doncs, és vista com un acte màgic, marcadament impur i, a més, fingit. Gens de fingiment, en canvi, però sí de màgia impura i sacrílega, apareix en la resurrecció d'un fill mort en un passatge d'una altra novel·la, les *Etiòpiques* d'Heliodor (VI 14, 2-15), que se solen datar al segle IV dC, i són contemporànies, doncs, del text i la mentalitat d'Eunapi:

“Tot just acabava de sortir la lluna i amb la seva claror ho il·luminava tot, perquè era el tercer dia des del pleniluni, quan Calasiris, vell com era, i cansat de la caminada, va abandonar-se a la son; Cariclea, en canvi, desvetllada pels neguits constants, fou espectadora d'una escena impura, però habitual entre les egípcies.

La vella, pensant-se que ningú no la destorbaria i que podria actuar amb lleure perquè ningú no la veia, primer va excavar un clot i després va encendre dues pires, al bell mig de les quals va col·locar el cadàver del seu fill; d'un trespeus que hi havia a la vora va omplir una copa de mel i va vessar-la en el clot, i tot

seguit va fer una altra libació amb llet, i encara una tercera amb vi. En acabat va agafar un pastís de llard modelat amb forma d'home i, després de posar-li una garlanda de llover i de fonoll, el va llençar també al clot. A continuació va prendre una espasa i, sacsejada per convulsions frenètiques, va adreçar a la lluna uns eixarms amb paraules bàrbares i estrangeres, es va fer un tall al braç, va xopar amb la sang una branca de llover i en va amarrar la pira. Fins que, després d'algunes altres obres portentoses, va inclinar-se sobre el cadàver del seu fill, el conjurà amb mots fetillers pronunciats a cau d'orella, i va desvetllar-lo i el forçà amb bruixeria a aixecar-se (ἐξήγειρέ τε καὶ ὀρθὸν ἐστάναι τῇ μαγανείᾳ κατηνάγκαζεν). [...]

I la pregunta era si el seu germà, el fill que encara li quedava, tornaria sa i estalvi. Ell no va respondre res, sinó que va fer tan sols amb el cap un senyal afirmatiu, que la seva mare podia interpretar com un gest d'esperança; tot seguit va caure de cap a terra. Ella va fer girar el seu cos, tot posant-lo mirant amunt, i va insistir en la pregunta, però de manera més violenta, pel que semblava, i comminatòria, mentre de nou pronunciava eixarms a cau d'orella i es dirigia amb l'espasa ara cap a la pira, adés cap al clot, fins que, després que altre cop es desvetllà i es posà de peu, li preguntava el mateix. [...]

[Parla el cadàver condemnant la mare a patir una mort terrible per no haver respectat els difunts i per haver actuat sacrílegament]

“I ni tan sols has pres la precaució de celebrar aquests misteris abominables en la soledat, el silenci i l'ombra, sinó que has gosat practicar el teu exorcisme sobre el destí dels morts en presència de testimonis com els que hi ha aquí ara; i un d'ells és un sacerdot!” [...] I, dit això, va caure i quedà estès a terra”.

Aquesta devia ser, doncs, la imatge de la resurrecció dels morts a nivell popular. Convé destacar, a més del caràcter marcadament màgic, en el pitjor sentit, d'aquestes resurreccions, la imatge de falsedat i buida xerrameca que revestien en tota la tardoantiguitat per als autors pagans. És per això, sens dubte, que, en les polèmiques anticristianes dels primers segles, els autors pagans postulaven que Crist no havia estat altra cosa que un xarlatà que engalipava els ingenus. Se'n feia ressò Justí Màrtir (*Diàleg amb Trifó* 69, 6-7):

... καὶ νεκροὺς δὲ ἀναστήσας καὶ ζῆν ποιήσας, καὶ διὰ τῶν ἔργων ἐδυσώπει τοὺς τότε ὄντας ἀνθρώπους ἐπιγνῶναι αὐτόν. οἱ δὲ καὶ ταῦτα ὀρῶντες γινόμενα φαντασίαν μαγικὴν γίνεσθαι ἔλεγον· καὶ γὰρ μάγον εἶναι αὐτόν ἐτόλμων λέγειν καὶ λαοπλάνον.

“... ressuscitant d’entre els morts i fent-los reviure: mitjançant aquestes obres, forçava els homes d’aquell temps a reconèixer-lo a contracor. Però, a despit de veure aitals obres, ells van declarar que eren falses aparences màgiques. De fet, van gosar dir que era un fetiller, i un engalipador del poble”.

I, sobretot, el text més llarg de Cels, en el seu *Discurs de la Veritat contra els cristians* que reproduceix Orígenes (*Contra Cels* II, 54-55):

“¿En quins arguments creureu, doncs? ¿Tal vegada, perquè va predir que un cop mort ressuscitaria? (ἢ διότι προεἶπεν, ὡς ἀποθανῶν ἀναστήσεται;) D’acord: admetrem amb vosaltres que ens creiem que ho va dir, això. ¿Quants altres hi ha que expliquen la mateixa mena de prodigis per mirar de convèncer els ingenus que se’ls escolten a fi de treure ells profit de l’engany? Així ho van fer, segons conten, Zalmoxis, l’esclau de Pitàgoras, entre els escites, i el mateix Pitàgoras a Itàlia, i també Rampsínit a Egipte. Aquest darrer fins i tot va jugar als daus amb Demèter a l’Hades i en va retornar amb un regal de part d’ella, un tovalló daurat. El mateix van fer Orfeu entre els Òdrisses, Protesilau a Tessàlia, Hèracles al Tènar, i Teseu... Però cal que ens fixem en això: si hi ha algú que, després de morir de debò, hagi ressuscitat mai amb el seu mateix cos (εἴ τις ὡς ἀληθῶς ἀποθανῶν ἀνέστη ποτὲ αὐτῷ σώματι). ¿O us penseu que el dels altres són i semblen mites, mentre que els vostres, en canvi, heu descobert de forma elegant i creïble el desenllaç del drama: els seus mots a la creu, quan agonitzava, i el terratrèmol i les tenebres? Perquè, allò que mentre vivia no va poder ajudar-se ell mateix i, en canvi, un cop mort va ressuscitar (ὅτι δὴ ζῶν μὲν οὐκ ἐπῆρκεσεν ἑαυτῷ, νεκρὸς δ’ ἀνέστη) i va mostrar els signes de la seva passió i les seves mans com estaven traspassades... [cf. Mt 27, 39ss; Mc 15, 29ss; Lc 23, 35] això ¿qui ho va veure? Una dona delirant [sc. Maria Magdalena], segons afirmeu, i algun altre company dels de la mateixa mena de màgia (γυνὴ πάροιστρος, ὡς φατε, καὶ εἴ τις ἄλλος τῶν ἐκ τῆς αὐτῆς γοητείας), o algun somiatruites pel seu tarannà o que fantasieja per voluntat pròpia amb aquesta creença equivocada, cosa que ja ha succeït a moltíssima gent; o, el que és més gros, algú que desitja embadalir els altres amb aquesta mena de prodigis, i amb aquest engany donar embranzida a altres impostors”.

A aquesta categoria de falsaris pertanyen, per exemple, el fals profeta i xarlatà Alexandre d’Abonutica, que descriu Lluetà de Samòsta en la seva obra homònima, o el filòsof Peregrí, a qui el mateix Lluetà dedica una altra obreta. La relació d’aquests personatges amb Crist ja fou percebut pels polemistes anticristians de l’antiguitat. Així, en el *Φιλαλήθης λόγος* o *Discurs en favor de la veritat*, de Hierocles (302 dC), l’autor

retreu als cristians la seva credulitat, perquè han divinitzat Jesús a partir d'uns quants miracles, mentre que els pagans aquell que aconsegueix miracles (θαυμάσια), no el tenen pas per un déu, sinó tan sols per un home car als déus (θεοῖς κεχαρισμένον ἄνδρα).

Les formes que presenten els miracles dels filòsofs entre Diògenes Laerci i Eunapi de Sardes, per tant, podem concloure que no són pas tan diferents com poden semblar a primera vista: continuen manifestant-se fonamentalment en la capacitat de conèixer amb precisió i clarividència fets del passat, el present i el futur, i amb un control, en sentit ampli, sobre la naturalesa i la malaltia, malgrat que observem, en els θεῖοι ἄνδρες més tardans, una predilecció per la divinació i la clarividència sobrenaturals, la levitació i l'evocació de déus i herois, així com, especialment, la desaparició efectiva del poder de ressuscitar els morts, que passarà a ser un domini exclusiu, podríem dir, dels taumaturgs no filòsofs, de caràcter marcadament nigromant o falsari, i també, és clar, dels cristians. En canvi, la diferència més forta rau, creiem, en les funcions que els miracles presenten en aquests diversos biògrafs.

El més important és que els miracles que fan els filòsofs en Diògenes Laerci no els serveixen mai per a legitimar la seva doctrina, ni en defineixen tampoc la saviesa o el mode d'actuació. La situació religiosa i espiritual que envolta les biografies tardanes dels θεῖοι ἄνδρες, ben altrament, és la que assenyalava Richard Goulet: «À l'époque imperial, l'idéal philosophique prend en effet une coloration nettement religieuse. Le philosophe n'est pas seulement un exemplaire achevé de l'idéal humain; il dévoile, par son pouvoir extraordinaire, ses dons divinatoires et les attestations qui sont données de la béatitude dont il jouit après sa mort, la condition divine que la voie philosophique lui a permis d'atteindre»³⁴. Els θεῖοι ἄνδρες, doncs, en un evident contrast amb els filòsofs laercians, fan ostentació de la seva capacitat profètica com a element constitutiu de la seva condició de savis, com és el cas d'Apol·loni de Tiana (Filòstrat, *V. Ap.* I 10, 32, 33; IV 3, 4, 18, 24, 34; VI 32; VII 10). I l'Alexandre d'Abonutica de Llucià fins i tot profereix oracles hexamètrics (*Alex.* 27 i 59), ben bé com els mots que li adreça un déu a Crisanci (VII 43), per cert, valent-se d'uns versos homèrics (*Il.* ι 218). Els miracles, en Eunapi, especialment la inspiració divinal i els poders sobrenaturals, que reben el nom genèric de θειασμός, caracteritzen privilegiadament els filòsofs, fins i tot quan aquest no els manifesta públicament en forma de teúrgia, com Antoni (VI 103),

34 Goulet, R. (1981) "Les Vies des philosophes dans l'Antiquité tardive et leur portée mystérique", in Bovon, F. (ed.) *Les actes apocryphes des apôtres. Christianisme et monde païen*, Genève, Publications de la Faculté de théologie de l'Université de Genève, Labor et Fides, pp. 161-208 (especialment, p. 167). Vegeu, també, Cox, P. (1983), *o.c.*, p. 65: «What was new in Graeco-Roman biographies of the holy men was [...] that philosophers were depicted not only as superior men but also as figures of holiness». Per a la situació religiosa i espiritual de l'època, és fonamental el breu estudi de Dodds, E. R. (1965) *Pagan and Christian in the Age of Anxiety. Some aspects of Religious Experience from Marcus Aurelius to Constantine*, New York – London, Cambridge University Press. També és molt útil l'excel·lent resum de la qüestió que fa Talbert (1978), *o.c.*

habitualment per prudència davant del poder imperial cristianitzat i la puixança creixent del cristianisme, que ha confinat els rituals pagans a l'àmbit privat³⁵. Al contrari, la seva absència en un filòsof és percebuda manifestament com una mancança: és el cas de quan Eunapi compara Edesi amb el seu mestre Jàmblic, i afirma que era ben bé igual a ell, llevat del seu *θειασμός* (VI 5); i Jàmblic és inferior a Antoní perquè el primer només aconseguir preveure els esdeveniments propers, mentre que l'altre va ser capaç de vaticinar la desaparició dels santuaris pagans (VI 117). De fet, Jàmblic, tot just abans de l'escena de l'evocació d'Eros i Anteros als banys de Gàdara que comentàvem més amunt, manifesta clarament als seus deixebles que farà el prodigi fonamentalment perquè ells l'hi han insistit (Eunapi V 16-17):

“[Els deixebles] desitjaven experimentar un altre prodigi més gran; però [Jàmblic] els digué: “No depèn pas de mi, això, sinó que succeeix quan és avinent.” (“ἀλλ’ οὐκ ἐπ’ ἐμοί γε τοῦτο” ἔλεγεν, “ἀλλ’ ὅταν καιρὸς ᾗ”) [...] [Jàmblic] estava a punt de banyar-se, mentre els altres reposaven allà mateix. Fou llavors que, somrient, Jàmblic va dir-los: “No és pas pietós d'exhibir aquesta mena de coses, però per vosaltres es farà.” (“ἀλλ’ οὐκ εὐσεβὲς μὲν,” ἔφη “ταῦτα ἐπιδείκνυσθαι, ὑμῶν δὲ ἔνεκε πεπράξεται.”)”

I, com hem vist, és el miracle allò que caracteritza fonamentalment el filòsof i provoca la veneració, sens dubte l'adhesió mateixa, dels seus deixebles. Exactament el mateix que Màxim, en el moment de donar vida a una estàtua d'Hècate (Eunapi VII 22-24):

“Tant bon punt ens reunirem i ens prosternarem davant la deessa [Hècate], [Màxim] ens digué: “Seieu, estimats companys, i mireu el que és a punt de succeir, i també si em distingeixo en res respecte a la majoria.” (“καθῆσθε μὲν,” εἶπε πρὸς ἡμᾶς, “ὃ φίλτατοι ἑταῖροι, καὶ τὸ μέλλον ὁρᾶτε, καὶ εἴ τι διαφέρω τῶν πολλῶν ἐγώ.”) Havent dit això, quan tots nosaltres estàvem ja asseguts, va encendre un gra d'encens i, mentre recitava sencer interiorment no sé pas quin himne, va atènyer un nivell tan alt d'espectacularitat que al principi l'estàtua somreia, però després el que va aparèixer fou un riure (ὥστε τὸ μὲν πρῶτον ἐμεδίᾳ τὸ ἄγαλμα, εἶτα καὶ γέλως ἦν τὸ φαινόμενον). I, enmig del nostre torbament a causa d'aquella visió, [digué]: “Que no es deixi ningú de vosaltres espantar per això, que tot seguit s'encendran també les torxes que la deessa du a les mans.” I encara no havia acabat de parlar, que una flama va envoltar les torxes. Nosaltres, llavors, estupefactes davant d'aquell taumaturg ben teatral,

35 Vegeu Goulet, R. (2014), *o.c.*, pp. 377-393. És per aquest mateix motiu que Edesi no feia ostentació pública de la seva teúrgia (Eunapi VI 5), no fos cas que tingués problemes amb l'emperador Constantí, que feia una política marcadament antipagana i favorable als cristians.

vam marxar (ἡμεῖς μὲν οὖν τὸν θεατρικὸν ἐκεῖνον θαυματοποιὸν πρὸς τὸ παρὸν καταπλαγέντες, ἀνεχωρήσαμεν).”

Podem afirmar, doncs, que les funcions dels miracles en els filòsofs tardoantics permeten marcar una diferència neta de les imatges que se'n construeixen entre principis del segle III i finals del IV dC, amb punts de divergència però també de confluència entre els ambients pagans i cristians, i fins i tot permeten observar un punt de partida força clar per a les protohagiografies cristianes ³⁶. Les menes de miracles, en canvi, no varien pas tant com de vegades pretenen els estudiosos: el filòsof, al llarg de tota la tradició, continua sent tothora un savi que accedeix de forma excepcional al coneixement del diví, i aquest coneixement li atorga un do de clarividència superior al comú, així com, sovint, una capacitat per controlar la realitat i la malaltia en formes que podem qualificar, per a tots ells, de taumatúrgia; el terme específic de teúrgia, en canvi, convé reservar-lo exclusivament per als θεῖοι ἄνδρες tardans, però tan sols perquè es tracta d'un *terminus technicus*, podríem dir, creat a fi de qualificar explícitament llur filosofia com una vida divinal en la qual el miracle, més que no pas una determinada doctrina, en defineix la saviesa i els modes d'actuació. És ben significatiu, en aquest sentit, que mai, en tota l'obra d'Eunapi, no trobem ni una sola exposició doxogràfica: la doctrina senzillament no importa, en el benentès que sempre és neoplatònica, sinó tan sols llur teúrgia.

36 Vegeu Grau, S. – Narro, Á. (2013) “Vidas de filósofos y hechos apócrifos de los apóstoles: algunos contactos y elementos comunes”, *Estudios Clásicos* 143, 65-92. De fet, els deixebles també demanen miracles en els *Evangelis*: vegeu, per exemple, Jn 4, 48; 11, 42.