

ELS SOMNIS: UN TRET DE LA RELIGIOSITAT A LA MENORCA DEL SEGLE V

Josep Sastre i Portella (*)

INTRODUCCIÓ.-

El fenomen del somni plantejà no pocs interrogants a l'home antic. Acceptat o refusat per la cultura dominant, s'anà imposant en l'ambient cultural per la seva natura inquietant; i, sobretot, continuà vigent interpel·lant, commovent, o alleugerint les angoixes, els dubtes i les tensions humanes (1).

En el món antic, l'atenció al somni i la seva pràctica foren una constant; més encara, anà creixent continuament fins a l'antigor tardana, com ho testimonien els nombrosos somnis divins transmesos, no solament en tractats tècnics, sinó també en obres pertanyents a d'altres gèneres literaris, en documents epigràfics i en els papirs màgics (2).

El creixement quantitatiu dels testimonis onírics, sobretot en l'àmbit hel·lenístic i romà, confirmaria la crisi de la cultura grega clàssica i de la consegüent formació d'un nou univers mental (3). Així, alguns estudiosos han anomenat a l'època romano-imperial època de crisi i d'angoixa (4), en la qual el fenomen del somni seria un tret característic.

El cristianisme sorgí i s'insertà en aquest ambient i en compartí les mateixes angoixes, els problemes i els paràmetres mentals; d'aquí que s'hi donàs el fenomen dels somnis. Però no podem oblidar que el cristianisme ja tenia models en el gènere apocalíptic, prou difós en la literatura intertestamentària, per inserir-se en la tradició religioso-cultural dels somnis (5). Sens oblidar els models dels passatges bíblics que narren somnis, tant de l'Antic com del Nou Testament (6). Aquests aportaven una justificació a l'ús i a la continuació dels somnis com a missatges divins i seran els antecedents i els paràmetres de referència essencial per a comprendre la peculiar concepció cristiana del somni (7).

Entre els autors cristians on és present aquest fenomen podem citar Hermas, en la seva obra *El Pastor*, Tertul·lià (8),

la *Passió Perpetuae* (9), Cebrià de Cartago, Ambròs de Milà, Jeroni (10) i tota una llarga llista d'obres en les quals

(*) Institut Menorquí d'Estudis. Secció d'Arqueologia i Història.

(1) Cf. S. FANTI, *La micropsicoanalisi*, (trad. ital.). Roma 1983, 147 i seg. Generalment tota la tradició psicoanalítica, a partir de Freud, n'ha remarcat la importància vital com a via règia a l'inconscient. En una perspectiva cultural i antropològica Cf. *Sogno (visione)* a cura de V. LANTERNARI, a: *Enciclopedia*, Torí 1981, vol. XIII.

(2) Entre altres, s'hi troben: Ciceró, Virgili, Posseidoni, Macrobi, Artemidor i Apuleu. Per a l'epigrafia Cf. P.A. GRAMAGLIA, *Sogni, visioni e lacusioni nella epigrafia africana*, en: *Incontri* 17. Roma 1987, 497-548.

(3) Cf. A.J. FESTUGIERE, *Révélation d'Hermès Tresmégiste*, París 1950.

(4) E.R. DODDS, *Pagani e cristiani in un'epoca di angoscia: aspetti dell'esperienza religiosa da Marco Aurelio a Costantino*. Firenze 1988.

(5) Per exemple el somni d'Enoc: En., XIII, 8-10.

(6) Afegim-hi la càrrega de l'ambient jueu en el qual els rabins atribuïen a la major part dels somnis un valor monitori. Segons aquests, els somnis eren provocats pels àngels o pels dimonis. Per conjurar el perill dels somnis dolents els eren prescrites pregàries molt semblants a les fórmules màgiques. Un rabí no menyspreava anar a un intèrpret de somnis i, després, ell interpretava els dels altres. Fins i tot existeix una llarga llista de regles compilades pels rabins amb aquesta finalitat; aquesta podria haver estat un llibre sobre els somnis o un fragment. Cf. G. DELLING, Nix en: *GLNT*, VI, 1508.

(7) El N.T. dona un significat als somnis quan, aquests, transmeten ordres divines, no, com creien els rabins de l'època, un doble valor monitori o amenaçador. Cf. Mt. 1s. Per l'A.T., Cf. Gen 26, 24; 40, 5; 41, 11; 46, 2; 1Re 15, 16; 2Cr 7, 12.

es veu present la continuïtat de la mentalitat pagana dels somnis. Si bé aquesta serà present en tota la literatura cristiana fins al segle V, sembla que fou una característica de l'Església africana. J. Amat, en fer la repartició cronològica dels documents de tipus onírics, veu com, al segle III, els textos literaris són essencialment africans. Per açò, aquesta autora es demana si no s'ha de pensar en un misticisme poderós a l'Àfrica (11). Suggestiria açò, encara al segle IV, la redacció de les Passions donatistes del 347 i, a començaments del segle V, vers el 420, el *De Miraculis Sancti Stephani* i el *De persecutione vandalica* de Victor de Vita al mateix segle (12).

Ja a la fi del segle IV l'Àfrica havia estat colpida per una espècie d'epidèmia de somnis i visions en els quals els fidels rebien ordres carismàtiques de construir altars votius en honor dels màrtirs. El sínode de Cartago de 13 de setembre del 401 en prohibia l'erecció (13).

Si tenim en compte la inevitable estilització literària pròpia de tot relat, les narracions dels somnis ens revelen el somniant i les categories de pensament i d'imaginació del seu temps. Les estructures socials i culturals organitzen l'univers imaginari del somniador o, si un és escèptic, almanco del redactor. Aquest univers és compost de records viscuts o literaris que es poden investigar. Ara bé, quan es tracta d'autors cristians la referència bíblica és, certament, la més legítima; però, igualment en aquest cas, no l'única (14).

Ens podem preguntar si el somni és fictici o autèntic; és a dir, si hi ha correspondència entre els relats i l'experiència onírica autèntica. El problema no afecta aquesta comunicació perquè, real o construcció literària, hi ha un punt indiscutible: els temes imaginats són els del seu temps. Les imatges presents en els somnis ens aporten el testimoni arqueològic d'una societat i d'una cultura i poden ser interpretats com el reflex d'una personalitat i d'una cultura (15) i l'expressió particular de la religiositat del seu temps.

En aquesta comunicació es pretén exposar com, a la Menorca del segle V, era present aquesta creença religiosa dels somnis i, per l'anàlisi dels textos, descobrir la provenença de les imatges usades en la narració dels somnis de l'*Epistula Severi* i, també en les de dos altres relacionats amb els fets menorquins, al *De Miraculis Sancti Stephani*.

I. ELS SOMNIS EN LA CARTA DE SEVER

La narració dels somnis es troba en els capítols desè i onzè de la Carta, en un excurs del relat (16).

Com els autors anteriors i contemporanis, Sever no distingeix entre el somni i la visió (17). Tant parla de *somnium com de visio*, encara que aquest darrer terme només és emprat dues vegades (18). Els antics tendien a confondre somni i visió, tot i tenir una exacta percepció de la seva diferència, que expressaven fins i tot lexicalment; però a causa d'un refús instintiu dels somnis caòtics, acabaven privilegiant els somnis clars o teoremàtics que tenien més el caràcter de la visió que no d'allò pròpiament onírico-nocturn (19).

En la teoria dels somnis, l'autor de la Carta justifica els somnis dels tres personatges amb el de Pau, narrat al llibre dels Fets (20). Es tracta de la visió de premonició perquè l'apòstol canvià el curs del seu itinerari i es dirigís a evangelitzar els de Macedònia. Els de Menorca són revelació del Senyor dirigida als seus petits i indignes servents (21).

Els subjectes dels somnis són tres: una dona consagrada

a Déu amb un *propositum* (22) *religionis* (23), el bisbe Sever i el jueu Teodor.

Els somnis de Teodora i el de Sever -ho diu ell mateix- són idèntics pel que fa al seu significat (24). Vull remarcar el fet que, entre els antics, la connexió de somnis en individus diversos i els somnis repetits constituïen un criteri de veritat del missatge oníric. També els cristians africans creien important la convergència de somnis (25).

(8) Fa la seva teoria onírica en el *De anima*.

(9) *Passio sanctarum Perpetuae et Felicitatis*, 2, 1-3; 4, 1.8; 7-8; 11-12; 13, 7-14, 1. (Ed. H. Musurillo, Oxford 1972, 106-30).

(10) *Ep.* 22,30, 4: CSEL 54, 190-91. Es poden veure un florilegi de textos en: *Visioni dell'aldilà in occidente*, a cura de M. PIA CICCARESE. Firenze 1987.

(11) Pensil's en el Montanisme. Cf. B. ALAND, *Montano-Montanismo*, en: DPAC, Casale-Monferrato 1983, 2299-2301.

(12) J. AMAT, *Songes et visions. L'au-delà dans la littérature latine tardive*. Paris 1985, 17.

(13) *Nam quae per somnia et per inanes quasi revelationes quorumlibet hominum ubicumque constituuntur altaria omnimodo improbantur. Registri ecclesiae Carthaginensis excerpta can. 83*: CCL 149, 204-205.

(14) Cf. J. AMAT, O.C., 12.

(15) *Ibid.* 13-14.

(16) Seguiré l'edició de J. AMENGUAL, en: *Conscenci. Correspondència amb Sant Agustí*. Barcelona 1987, 37-84.

(17) Tampoc ho feien els autors antics; aquests, entre els signes premonitors, no distingien el son que té lloc en estat de somni de la visió que es produeix en estat de veïlla. Sovint amb el terme *somnium*, per a designar el somni s'usa *visum*. Així Ciceró, *Divi.*, 1, 43, etc.; Ovidi, *Met.*, 9, 496; Virgili, *Aen.*, 4, 261. Cf. J. AMAT, O.C., 26. Tertul·lià empra més *visio* que *somnium*: *An.*, 47, 2; *Idol.*, 15, 7, acompanyat o no de nocte.

(18) Usa *somnium* en diverses ocasions: 9, 1; 9, 3, 4; 10, 3, 6, 7; 16, 11. En canvi *visio* a: 9,3; 10, 1. A Cebrià de Cartago, encara que el mot més freqüent és *ostentio*, *Ep.* 27, 1, 2, i *admonitio*, *Ep.* 66, 9, 1, s'hi troba també el mot *visio*, *Ep.* 5, 1, i també *visio nocturna*, *Ep.* 16, 4, a. Per Cebrià el terme *somnium* té un sentit pejoratiu.

(19) Cf. D. DEVOTI, *Sogno e conversione*, en: *La conversione religiosa nei primi secoli cristiani. XV incontro di studiosi dell'antichità cristiana*. Augustinianum, an. XXVII, 1-2, 1987, 115.

(20) *Ac* 16,9-10.

(21) *Qui id minimis atque famulis reuealre dignatus est... Ep.* Sev. 9, 3. *Dignatio*: El terme sembla que començà a ser emprat en sentit carismàtic (especial favor diví) per Apulei, però tal funció és específicament cristiana (TLL V/1, 1132). Cebrià de Cartago prefereix usar *reuelare*, *Mart.*, 20; *Ep.* 66, 9, 1, que és el terme paulí. A *Ep.* 58, 2; 40, 1, s'hi empen els verbs *admonere* i *instruere*, en els dos casos el caràcter diví de la inspiració és remarcat per la *dignatio* divina. Cf. J. AMAT, O.C. 111, n. 163.

(22) *Propositum* és un terme que indica la manera de viure ascètica que ha estat escollida amb plena consciència. S'usa aquest terme en la més antiga traducció de la *Vita Antonii* 3, 5, 25; Evagri l'empra més sovint. Més tard l'empen amb aquest mateix sentit Jeroni, Cassià i Agustí. Cf. G.J.M. BARTELINK, *Commento alla «Vita Antonii»*, en: *Vita di Antonio*. Fondazione Lorenzo Valla, Milà, 1981, 186.

(23) El mot *religio* podria significar culte, religió per expressar el valor de servei de Déu. Cf. G.J.M. BARTELINK, O.C., 188.

(24) *Hoc somnium utriusque unum est. Ep.* Sev. 10,6.

(25) Cf. C. MERTENS, *Les premiers martyrs et leurs rêves*, en: *Revue d'Histoire Ecclésiastique* 81 (1986), 32-38. Ho anota en algunes

El que una dona consagrada a Déu tingués un somni premonitori era una característica de l'ambient africà. Tertul·lià pareix que reserva aquest carisma a les verges consagrades al Senyor (26). Igualment, en el *De miraculis* són també dues dones, una *serventa de Déu* i una *verge sagrada* (27), que tenen somnis premonitoris sobre l'arribada de les relíquies de sant Esteve provinents de Menorca. A la Carta de Sever sembla que es dona el mateix.

En els tres casos narrats en la Carta es tracta de somnis premonitoris. El mateix vocabulari ens ho indica: ... *somniis commonentur* (9,1); *visione praemonitum* (9,3); *Christus commonere dignatus est* (10,3) (28).

A l'hora de classificar els somnis, el de Sever-Teodora el podem posar entre els anomenats *somnis de direcció pastoral*, com es troba a Cebrià de Cartago (29). El tercer, el de Teodor, podria classificar-se entre els *somnis de conversió* (30).

Segons M. Dulaey, els esdeveniments succeïts a Maó el febrer del 418 condicionaren la interpretació dels somnis; aquests haurien servit de catalitzador d'una situació explosiva entre el grup dels jueus, majoritari i poderós econòmicament i socialment, enfront del grup dels cristians, que formaven un proletariat oprimint (31).

1. Les imatges dels somnis de Teodora i de Sever La viuda noblíssima i els camps erms

En una visió nocturna, Teodora veu una viuda noblíssima anar vers Sever portant unes peticions escrites en unes cartes, en les quals oferia al bisbe tots els seus camps perquè els sembràs (32). Tot d'una un està temptat de veure-hi resonàncies de la viuda pobra que va al jutge, segons Lluç 18,3-4. Més d'una vegada m'he demanat què podrien ser aquestes peticions escrites. ¿Provindria, potser, del fet que les viudes, per esser ajudades, escrivien instàncies en les quals es veu que el qui les escriu pretén tenir el dret moral de ser ajudat? (33).

Sever té un somni semblant: una viuda noblíssima li suplicava que anàs a conrar els seus camps fets un ermàs, car el temps de la sembra era avançat (34). Com es pot veure, la concordància dels somnis és en la viuda, figura de la Sinagoga (35), i en la comunitat hebrea maonesa representada per uns camps erms. El redactor mateix ens aclareix el significat de la viuda, la Sinagoga, que es féu viuda a si mateixa amb gran crueltat perquè impiament ha condemnat Crist (36).

Hem de tenir present que, en el món antic i en l'ambient bíblic, la viuda estava desprotegida i, per tant, presa com a imatge de la debilitat i d'impotència; en la Bíblia les viudes són presentades en relació quasi estereotipada amb els grups que, com elles, són en desavantatge i oprimits: orfes, estrangers i pobres (37).

Tot i amb açò, Sever dona a la viuda un tractament de deferència: és noblíssima.

La comunitat jueva és erma perquè no hi ha plogut la Paraula, ni ha estat acollida. La pluja abundosa, anunci de les conversions -l'autor cita el salm 68 (67)- podria molt ben unir-se aquí. Tant més si tenim en compte el text que descriu l'acompliment del somni, que es troba al final del relat:

I encara hom s'ha de congratular més per tal com el poble jueu, que tant de temps havia romàs un ermàs, ara, una volta arrabassades les espines de la incredulitat i rebuda la llavor de la paraula, contempla el néixer d'un multiplicat fruit de la justícia, de manera que ens alegrem amb l'esperança de tantes messes (38).

Em fa tot l'efecte, pel vocabulari emprat, que l'autor s'ha inspirat en la paràbola evangèlica del sembrador (Mt 13,1-9). Açò no seria gens estrany, ja que els textos bíblics, mol-

Passions africanes. La convergència de somnis en diversos definguts, condemnats per la seva fe o la successió de somnis en un mateix fidel. Cf. P.A. GREMAGLIA, *Epigrafia africana*, en: *Incontri* 17. Institutum Pontificium Augustinianum 1989, 541.

(26) *Ad uxorem*, 1,4: *Deo sunt puellae... cum illo sermocinantur*. Segons la tradició ascètica i oriental, les verges consagrades tenen també un lloc privilegiat en el més enllà, com ho evoca Metodi d'Olimp, en el seu *Banquet de les deu verges*.

(27) *Ancilla Dei; Virgo sacra*: De miraculis Sancti Stephani, l. PL 41, 833-834.

(28) Per a un romà, el somni era essencialment un advertiment enviat pels déus, o *admonitio*. En moltes inscripcions apareix com a fórmula corrent: *Somnio monitus, divo monitu*; Cf. CICERO, *Nat. deor.*, 2, 163. Els termes *admonere* i *admonitio* foren també termes característics del somni cristià. Així, Cebrià de Cartago empra *monere* o *admonere* i també *instruere*: Ep. 57, 2; 57, 1; 16,4, 1. Cf. J. AMAT, O.C., 27 i n. 8.

(29) Cf. J. AMAT, O.C. 96-97.

(30) Cf. D. DEVOTI, *Sogno e conversione nei Padri, considerazioni preliminari, a: La conversione religiosa nei primi secoli cristiani. XV incontro di studiosi dell'antichità cristiana*. Augustinianum, XXVII, 1-2, 1987, 101-136.

(31) Cf. M. DULAEY, *La rêve la vie et la pensée de S. Augustin*, París 1973, 101-136. Segons aquesta autora, l'arribada de les relíquies de sant Esteve hauria estat el detonant que féu esclatar les discussions entre ambdues comunitats, fins que arribaren a les mans. Cadascun dels dos bàndols s'haurien inspirat en els somnis dels seus dirigents. Cf. P. BROWN, *Il culto dei santi*, Torino 1983, 75-94. Aquest autor opina que l'arribada de les relíquies hauria fet canviar el poder social detentat pels hebreus -poder contaminat- tolerat pel govern secular, en un poder incontaminat sostingut pel bisbe. Així, la Carta presentaria el veritable *patronus*, sant Esteve, enfront del *patronus* jueu, Teodor. Cf. E.D. HUNT, *St. Estephen in Minorca. An episode in Jewish-Christian relations in the early 5th. century A.D.*, en: *Journal of Theological Studies*, N.S., - Oxford, Vol XXXIII, Pt. 1, (1982), 106-123.

(32) Ep. Sev. 10, 2.

(33) Com són presents en BGU II 522, 7 (s. II d.C.) i en P. Oxy. VIII 1120, 12 (s. III d.C.), citats per G. STÄHLIN, en la veu Chera, en: GLNT XII, 711, Cf. J.O'CALLAGHAN, *El cristianismo popular en el antiguo Egipto*, Madrid 1975. *Ibid.*, en: *Cartas cristianas del siglo V*, Barcelona 1963. Cf. M. NALDINI, *Il Cristianesimo in Egitto. Lettere private nei papiri del secolo II-IV*, Florència 1968.

(34) Ep. Sev. 10,5.

(35) A la basílica de Santa Sabina de Roma es troben dues figures femenines, dues matrones, en dos mosaics, representant l'*Ecclesia ex circumcissione*. Cf. J. WILFERT, *Die Römischen Mosaiken und Malereien der Kirchlichen Bauten vom IV bis XIII Jahrhundert*. Freiburg in Breisgau 1916, 495, fig. 47, 1 i 2. Cf. A. QUACQUARELLI, *Catechesi ecclesiale nella iconologia dei primi secoli*, en: *Ecclesiologia e catechesi patristica*. Biblioteca di Scienze Religiose, 46. Roma 1986, 302-303.

(36) Ep. Sev. 10,5.

(37) Tot i que entre els romans la cura de les viudes era regulada per llei, així i tot sofrien moltes limitacions en el dret hereditari. Només amb Justinià s'establí l'anomenat quart de la viuda, gràcies al qual a la viuda *inops et indolata* s'havia d'entregar un quart de l'heretat del marit benestant. Cf. G. STÄHLIN, O.C., 717. Cf. *Is* 1, 23; *Jb* 22,9; *Lam* 5,3.

(38) Ep. Sev. 30,1.

tes vegades apresos de memòria, arribaven a formar part del vocabulari normal dels cristians.

2. El somni de Teodor

La narració del somni és feta en primera persona. L'autor de la Carta ens diu que el mateix Teodor va contar el que havia vist no solament als jueus, sinó també a una parenta, matrona principal de la ciutat i també a molts de cristians, molt abans que es complís el temps (39). Teodor, el cap de la Sinagoga, narra el somni premonitori que experimentà (40). Anant a la Sinagoga li surten a camí dotze homes que li diuen: *On vas? Allí hi ha un lleó* (41). El fet de sentir el nom del lleó el fa atemorir i fugir. Fugint, troba recer en un lloc on hi ha uns monjos que canten salms amb suavitat admirable. El terror se li fa més gran, tant que, si no hagués entrat a la casa d'un jueu anomenat Rubèn i d'allà no hagués partit de pressa cap a la mareparenta, de cap manera no m'hauria alliberat de l'ansia d'aquell terror mortal. A mi, extenuat, ella em va reanimar en el seu si i em va alliberar ensems del perill i de la por (42).

Les imatges del somni

a) Els dotze homes

La Carta no ens dona la interpretació d'aquests dotze homes que surten a l'encontre de Teodor, però no seria gens estrany que representassin els dotze patriarques -les dotze tribus d'Israel, com a representació de la totalitat del poble jueu que surt al pas per advertir del perill a Teodor. El nombre simbòlic té el seu origen en el nombre dels fills de Jacob (43). Quan narrarà la conversió del Rubèn maonès, Sever anirà a pouar el simbolisme en el fet que el Rubèn bíblic, fill de Jacob, fou el primogènit; el Rubèn del 418, una volta s'ha convertit a Crist, és el primogènit del nou poble que es formarà amb la conversió de tota la comunitat jueva de Magona (44).

b) El lleó

La figura del lleó que apareix en el somni de Teodor és símbol de Crist. Sever ens diu que *el somni és prou clar i no necessita interpretació. Qui és el lleó, si no aquell lleó de la tribu de Judà, l'arrel del David* (45).

La imatge del lleó, figura de Crist, té molta força en la narració de Sever. Intimida i obliga els jueus a cedir a anar a la discussió amb el bisbe a la casa on aquest posava, quan abans es negaven a fer-ho a la basílica o a la sinagoga (46). És el lleó qui llevà un poc la mansuetud de les seves ovelles per respondre a l'atac de les dones jueves, quan hebreus i cristians anaven a comprovar si era o no veritat el rumor que els jueus havien acaramullat armes a l'interior del lloc de culte (47). És el lleó que concedeix una victòria incruenta en la lluita contra els hebreus (48).

Quan s'ha produït el miracle de la confusió, en haver cridat els cristians: *Teodor, creguis en Crist* i haver estat entès pels jueus: *Teodor ja creu en Crist, l'autor comenta: Els encalçava certament aquell lleó terrible que, des de dins la sinagoga, per mitjà dels monjos, havia proferit aquell bramul, amb el qual havia esverat els enemics que es resistien, com havia estat revelat a Teodor* (49).

Ara s'acomplia el somni premonitori tingut per Teodor: *En cercar la causa d'aquell espant, sentí solament el nom del nostre lleó i no experimentà, com ell temia, cap ferotgia, veia solament els monjos que entonaven salms* (50).

La imatge del lleó, com ja he dit, prové d'Apoc. 5,5.

Aquesta citació té com a rerefons Gn. 49,9, text en el qual es veié el reconeixement de la promesa veterotestamentària a la llum de la mort i resurrecció de Crist (51). Aquesta citació fou usada per explicar la mort i la resurrecció de Crist pels nombrosos autors dels segles III i IV que la comentaren encara que amb diferències en la interpretació dels detalls (52). Ho feren Justí (53), Hipòlit (54), Cebrià de Cartago (55), Victori de Petau (56), Eusebi de Cesarea (57), Ciril de Jerusalem (58), Zenó de Verona (59), Ambròs de Milà (60) fins Gregori d'Elvira (61). Però, sobretot, ens hem de fixar

(39) *Ibid.* 11, 2.

(40) En aquest text es fa una segona presentació de Teodor; aquí es destaquen les funcions merament religioses. Abans havia estat presentat juntament amb els càrrecs civils. Cf. J. AMENGUAL, *Circular de Sever*, 11, n. 36.

(41) *Ep. Sev.* 11, 3-4.

(42) *Ibid.* 11, 5-6.

(43) Gen 29, 31-30, 4; Cf. J. MATEOS-F. CAMACHO, *Evangelio, figuras y símbolos*, Madrid 1989, 90.

(44) *I perquè en tot es mantingués la conformitat amb els noms, un cert jueu Rubèn fou elegit pel Senyor perquè fos el primogènit de tots. Ell, pegant un crit beneït, que alegrà el cor de tots, demanava que fos deslliurat de la creença jueva. Immediatament, constituït primogènit de Jacob, rebé el signe de la salvació...* *Ep. Sev.* 15, 1-3.

(45) *Ibid.* 11, 8. L'autor aplica la citació de l'Apocalipsi 5, 5: *Ha vençut el lleó de la tribu de Judà, l'arrel de David.*

(46) *Ibid.* 12, 4-7.

(47) *Ibid.* 13, 5.

(48) *Ibid.* 13, 7.

(49) *Ibid.* 16, 10. Noti's que, segons els fets, els monjos eren al lloc de la sinagoga i havien cridat el nom de Crist.

(50) *Ibid.* 16, 11.

(51) Cf. W. MICHAELIS, *Leon* en: *GLNT*, vol. IV, 687, n. 17.

(52) M. SIMONETTI, *Les Bénédictiones des Patriarches de Rufine*, Sch. 140, París 1968. *Introducció*, 13.

(53) *Dial.* 52, 2, a: *Padres Apologistas griegos*; text original i traducció de D. RUIZ BUENO, BAC 116, 388-389.

(54) *De Antichr.*, VI; CSCO 264, traducció de Garitte.

(55) *Ep.* 63, 6. *Obras de San Cipriano*, BAC 241, 600-601; Cf. A. D'ALEX, *La théologie de Saint Cyprien*, (Bibliothèque de Théologie Historique), París 1922, 252. *Testimonia* II, 11, BAC 241, 94.

(56) *Apoc.* V, 1-2: CSEL 49, 63; en una altra recensió: *Apoc.* 62: CSEL 49, 63.

(57) *Dem.* VIII, PG 22.

(58) *Cath.* X, 3: PG 33,663; *Cath.* XIV, 3: PG 33,827.

(59) *Tract.* I, 38: CCL 22,105.

(60) *Lib. Ben. Patr.* IV, 18: PL 18, 712-713.

(61) *Tract.* VI, 29; VI, 35; VI 39-40; CCL 69, 49-50; *Tract.* XIII, 25-27; CCL 69, 104. *In Cant.* III, 6-7: CCL 69, 194.

en el contemporani de Sever, Agustí d'Hipona. Trobam la citació d'Apoc. 5,5, amb la imatge del lleó, sempre en sermons predicats a la vetlla pasqual, o molt a prop d'ella (62). Açò vol dir que aquest text es llegia durant la litúrgia pasqual i en la seva cinquantesena. Concretament tenim testimoni d'aquest ús per al dia de l'Ascensió: *S'ha acomplert el que heu escoltat en ser llegit l'Apocalipsi: Ha vençut el Lleó de la tribu de Judà* (63). Per les relacions que existien entre el nord de l'Àfrica i Menorca (64) podem suposar una semblança en la pràctica litúrgica, almenys pel que fa al leccionari (65).

Per tant, la imatge del lleó, present en el somni de Teodor, hauria estat presa de la lectura litúrgica de les celebracions pasquals (66).

c) La casa de Rubèn

En el somni de Teodor apareix com aquest, en fugir del lleó, es refugia a casa de Rubèn. Aquesta figura del somni premonitori en els esdeveniments correspon al fet que Rubèn fou el primer a convertir-se i ser rebut pel bisbe amb la signació d'ingrés al catecumenat, com era costum a l'època. Rubèn -escriu Sever- *des d'aleshores ens fa costat i, tot col·laborant amb nosaltres, increpava l'obstinada duresa de tots* (67). És aquest jueu qui exhortarà Teodor a convertir-se, presentant-li els avantatges de fer-se cristià: seguretat, respectabilitat i riquesa (68). Teodor entrarà en la casa de Rubèn, tal com ho havia vist en el somni, i acceptarà els seus consells amb aquestes paraules: *Faré allò que vosaltres voleu; rebeu aquesta promesa* (69).

d) La matrona-parenta

En el somni, Teodor es veu anant des de la casa de Rubèn a la de la matrona parenta; ella, diu el text, acollint-lo en el seu si, el va reanimar i alliberar del perill i de la por (70). Sever mateix interpreta aquesta imatge de la mater propinqua amb la citació de Ct. 6,8: *Qui és la parenta, si no aquella de la qual està escrit: Una és la meva parenta?* (71).

La citació del Càntic dels Càntics és emprada en sentit eclesiològic. L'Església és presentada com a mare que acull en el seu si el convertit. Sever està en la línia dels africans en la interpretació de Ct 6,6, com ho fa Cebrià de Cartago (72), Agustí d'Hipona (73) i Pacià de Barcelona; aquest també està en la línia d'interpretació dels africans (74). Però el text de Sever, més que assenyalar la idea de la unitat de l'Església, com ho fan Cebrià i Agustí, suggereix més tost la idea de mare, molt estimada pels Pares de l'Església, especialment en l'ambient catecumenal i baptismal (75). Tertul·lià i després Cebrià anomenaren sovint l'Església *Mater Ecclesia*, mostrant-nos com aquest era un títol corrent, en el seu temps, entre els cristians per anomenar-la (76).

Sever s'apropa a aquesta interpretació quan Teodor fa efectiva la seva promesa de conversió dient que el jueu, *tal com ho havia vist en els somnis, amb prestesa es reuní amb la mare-parenta* (77). Tot d'una Sever narra l'únic baptisme que es va donar, el d'un ancià d'uns cent dos anys (78).

Una altra vegada podem afirmar que Sever, a l'hora de redactar el seu escrit, anà a parar aquesta imatge de la mare-parenta en la litúrgia pasqual. Era en la vetlla de Pasqua quan s'administrava el baptisme. Sabem prou bé que, en l'explicació dels sacraments de la iniciació cristiana -baptisme, confirmació i eucaristia-, s'utilitzava el llibre del Càntic (79).

Segons la meua tesi, la redacció de la Carta de Sever ha estat molt influïda per l'ambient pasqual-baptismal. Basti

(62) *Sermo* 210, 5: PL 38, 1047; *Sermo* 223 C: PLS 2, 253-254; *Sermo* 223, F, 3: PLS 2, 720; *Sermo* 375 A: PLS 46, 828; De Civ. Dei XVI, 41, 58: NBA V/2, 548.

(63) *Sermo* 263, 2: PLS 2, 591. L'edició de la BAC 24, 256, data aquest sermó entre els anys 396-397.

(64) Cf. J. AMENGUAL, *Noves fonts per a la història de les Balears dins el Baix Imperi*, a: BSAL, 37 (1979) 104; *Ibid.*, *Aspectes culturals i relacions marítimes de les Balears durant el Baix Imperi*, a: *Estudis històrics menorquins*, Ciutadella 1982, 1-12.

(65) En aquesta època ja es donen els primers indicis d'un ordenament fix de les perícopes bíbliques per a la lectura litúrgica. Així es veu per l'estudi dels Sermons de sant Ambrós (340-397) i dels de sant Agustí (354-430). Cf. J. LÓPEZ MARTÍN, *Leccionario de la Misa*, en: *Nuevo diccionario de Liturgia*, Madrid 1987, 1105.

(66) Notem que l'estudi de les citacions bíbliques més importants emprades a la Carta de Sever dona com a resultat que totes estan preses o bé de les catequesis mistagògiques predicades durant la vuitada de Pasqua o bé de la mateixa litúrgia pasqual. La Carta ens diu que amb la conversió dels jueus de Maó és com si haguessin celebrat la Pasqua abans de començar la Quaresma. *Sane per hos octo quibus diebus haec omnia gesta sunt dies, ante initium quadragesimae, quasi paschae a nobis celebrata festiuitas*. Ep. Sev. 29, 1.

(67) Ep. Sev. 15, 3.

(68) Sever no s'amaga de presentar aquesta conversió interessada; diu que cerca la veritat, no l'afectació de les paraules. Rubèn deia: *De què tens por, senyor Teodor? Si vols seriosament trobar-te segur i desitges sentir-te respectat i ric, creu en Crist, així com jo he cregut. Tu ara estàs dret; jo en canvi, m'assec entre els bisbes. Si creguessis, t'hi asseuries i jo estaria dret davant teu*. *Ibid.* 16, 14-15.

(69) *Ibid.* 16, 16.

(70) *Ibid.* 11, 6.

(71) *Ibid.* 11, 8.

(72) Ep. 69, 2: BAC 241, Madrid 1961; De Cath. unit. 4: BAC 241, 147.

(73) Agustí cita el llibre del Càntic en relació amb el misteri i la litúrgia del Baptisme; la majoria de les citacions provenen del seu dossier anti-donatista i dels sermons corresponents. Cf. A.M. LA BONNARDIERE, *Le Cantique des Cantiques dans l'oeuvre de S. Augustin*, en: REA 1 (1955), 226-227. Agustí usa aquesta mateixa cita de Ct 6, 6 en: De Bapt. 5, 18, 24; BAC 32, 597; *Ibid.* 6, 3, 4, 66; 7, 51; In lo. Ev. Tr. 6, 6: CCL 36, 56; *Ibid.* 5, 10; 6, 10 i d'altres.

(74) Ep. I, IV: *San Paciano*. Obras. Edit. L. RUBIO, Barcelona 1958, 54; Ep. III, II: *Ibid.* 82-83.

(75) Cf. M. DUJARIER, *Catéchumenat et maternité de l'Eglise*, en: LMD, 1962, 71, 78-93.

(76) Cf. S.E. KARLIC, *El acontecimiento salvífico del bautismo según Tertuliano*, Vitoria 1967, 127-128. L'Església és mare perquè dona als homes la vida nova: An. 43, 10: CCL 1, 847, 62s. La mare que els ha donat la vida rep els neòfits en sortir nets del bany de la regeneració: Bapt. 20, 5: CCL 1, 295, 28ss. Cebrià, en l'Ep. 9, 3 parla de Mater nostra ecclesia. Cf. A. BLAISE, *Mater* en: *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens*, Tourholt 1954.

La *Mater Ecclesia* és representada en un mosaic de Thabraca en el qual es llegeix: *Ecclesia mater Valentia in pacae*. Cf. P. GAUCKLER, *Mosaïques tombales d'une chapelle et Mémoires* (Paris 1906), vol. XIII, 2, fig. 18: Cf. també: H. LECLERCQ, *Eglise*, en: DACLIV, IV, 2, 2230 ss.

(77) Ep. Sev. 20, 3.

(78) *Ibid.* 22, 1.

(79) Cf. J. DANIELOU, *Bible et liturgie*, Paris 1958; traducció castellana, *Sacramentos y culto según los Santos Padres*, Madrid 1962, 227;

recordar que la Carta transposa la tipologia baptismal normal del seu temps i d'abans a prodigis obrats a Menorca (80). La Carta és datada oficialment el mes de febrer, però realment podríem suposar una data posterior a la Pasqua.

II. ELS SOMNIS D'UZALI

El *De miraculis Sancti Stephani* és una obra que recull tot un seguit de prodigis obrats per la presència de les relíquies de sant Esteve a Uzali (81). El seu autor resta anònim (82), però sabem que escriu el recull per manament del seu bisbe Evodi (83). L'obra de sol datar vers el 420 (84) i té com a finalitat contribuir a l'edificació dels fidels (85) i, accessòriament, conduir els pagans a la fe.

En els dos llibres que formen l'obra es troben bastants narracions de somnis en les quals s'apareix el màrtir per concedir diverses curacions. Els dos primers somnis estan relacionats amb l'arribada de les relíquies provinents de Menorca i amb els fets narrats a la Carta de Sever.

D'ambós, en són objecte dues dones consagrades a Déu (86). El primer es tracta d'un somni premonitori en el qual s'anuncia l'arribada de les relíquies «*quan encara no havia arribat cap notícia que poguessin arribar les relíquies, ni tan sols ho podíem sospitar, el màrtir començà a manifestar-se*» (87). Aquesta serventa de Déu dubta de l'autenticitat de les relíquies i, així, aquella mateixa nit té un somni. En ell veu un prevere -Orosi, portador de les relíquies- portant a les seves mans un vas de vidre amb restes de sang i d'ossos. Dirigint-se a un monjo germà digué: «*Vols veure com es prova que són relíquies del màrtir?*». Després col·locà el vas en la boca del monjo i, a l'instant, aquest començà a vomitar flames per les orelles i pels ulls. L'autor mateix ens aclareix el significat del somni: la mateixa serventa de Déu veié, en la realitat dels fets, com el vas de vidre amb les relíquies era entregat al bisbe Evodi. Les flames que sortien de les orelles i dels ulls del monjo en el somni era figura de «*l'anunci de l'arribada de les relíquies als monjos, que encengué el foc de la claror de Déu en tot el cos de l'Església, havent-*'*ho sentit i vist*» (88). El prevere del somni era Orosi (89).

El segon somni també és premonitori: anuncia la recepció i el trasllat de les relíquies a la basílica de la ciutat. Una verge sagrada, en somnis, es veu anar caminant vers el lloc consagrat a dos antics màrtirs locals, Fèlix i Gennadi; no pel camí principal, sinó per un camí apartat i voltatut. Vet aquí que es troba amb una gran multitud, joiosa, portant ciris encesos i cantant, acompanyant un infant amb túnica blanca. La gentada anava repetint: «*El confessor de Crist, el confessor de Crist!*». Després d'haver-lo portat a l'església i col·locat sobre una estrada, l'infant, obrint els braços, digué: *Vet aquí que teniu el màrtir!* (90).

El somni, succeït quaranta dies abans de l'esdeveniment, és justificat, com ho feren els de les Passions africanes del segle III, amb la citació de Joel 2, 28-30, que anuncia el retorn de l'esperit profètic (91). L'autor calca tant aquesta citació bíblica que fa aparèixer un estel sobre el lloc del sepulcre dels dos màrtirs, on havien estat dipositades provisionalment les relíquies.

El que aquesta dona veié en el somni correspon a la realitat dels fets, ja que, sens dubte, l'autor eleva a llenguatge simbòlic el record dels esdeveniments ocorreguts dos anys

abans, impresos en la seva memòria, en la processó de trasllat de les relíquies a la basílica urbana. És el mateix autor qui ho interpreta així.

Els fets foren que, una volta agafades les relíquies, la gent féu camí vers la ciutat (92) amb ciris i llànties. El bisbe Evodi, muntat en un carruatge, portava el relicari de vidre a la falda. En el somni aquest fet real correspon a l'infant vestit de blanc, representació del màrtir, present en les relíquies. Aquestes són petites i, així, l'autor interpreta que el màrtir és, per la innocència, un infant; per la humilitat, petit. En la realitat es canta el salm 117, 26: «*Beneït el qui ve en nom del Senyor*». I equival a l'aclamació «*El confessor de Crist, el confessor de Crist!*» en el somni. Igual que en el somni, en la realitat entren a la basílica i el vas que conté les relíquies és dipositat a l'absis, sobre la càtedra episcopal, cobert amb un vel (93).

Durant la celebració i abans de les lectures canòniques, des de l'estrada, es llegí la Carta de Sever. Aquest fet, en el somni, correspon a l'elevació de l'infant -representació del màrtir- sobre una estrada.

Per a J. Amat, aquesta figura de l'infant vestit de blanc provindria de la iconografia de l'infant diví, generalment representació de Crist, com es veu en alguns sarcòfags; con-

Cf. *Ibid.*, *La catechesi nei primi secoli*, Leuman (Torino) 1982, 201; Cf. A.M. PELLETIER, *Lectures du Cantique des Cantiques. De l'enigme du sens aux figures du lecteur*. Anal. Bib. 121, Roma 1989, 152-153.

(80) Cf. La meua tesi de llicència en Teologia i Ciències Patristiques. *Epistula Severi. Anàlisi de les principals citacions bíbliques*. Institutum Patristicum Augustinianum. Roma 1991.

(81) Uzali, l'actual El Alia, pertanyia a l'Àfrica Proconsular.

(82) L'autor podria ser un monjo d'Uzali del monestir que Evodi havia establert en la seva ciutat episcopal, i que formà part del clergat, ja que n'està ben informat.

(83) *Beatissime papa Evodi, iussis paternitatis tuae obtemperare curavi*. *De Mirac.* I, prol. PL 41, 833. Cf. V. SAXER, *Evodio di Uzala* en: DPAC 1321. Evodi podria ser el primer destinatari de la Carta de Sever, ja que, si bé va dirigida als bisbes, preveres, diaques i a tota l'Església, durant la narració sembla que Sever es dirigeix a un sol subjecte a qui anomena *beatitudo*, en singular.

(84) Evodi era compatriota, deixeble, amic i corresponsal d'Agustí. Fou elegit bisbe d'Uzali vers el 395/396 i ho fou fins devers el 426. Cf. V. SAXER, *Morts, martyrs, reliques en Afrique chrétienne aux premiers siècles*. París 1980, 252.

(85) *De Mirac.* I. prol.: PL 41, 833.

(86) Cf. p. 5, amb nota 26.

(87) *De Mirac.* I: PL 41, 833-834.

(88) *Ibid.* I: PL 41, 834.

(89) *Is enim erat qui nuper ex Oriens rediens...*: PL 41, 834.

(90) *Ibid.* 1, 2: PL 41, 835.

(91) *Ibid.* 1, 1.

(92) El salm que cantaven era el 117, per mor del seu verset 26: «*Beneït el qui ve en nom del Senyor*».

(93) *Ibid.* 1, 3. A la manera com és representada l'etimàsia en les representacions paleocristianes. Cf. DACL V (1922), 671-673. Cf. V. SAXER, *Morts, martyrs...*, 252.

cretament veu, en aquest acompanyament i elevació de l'infant del somni, un paral·lelisme amb l'entrada de Jesús a Jerusalem, com es veu esculpit en sepulcres. Però, a causa que l'autor eleva a categoria de símbol la processó, els gestos i les persones reals actuant en la recepció de les relíquies, crec que la imatge de l'infant, posada en relació, en la realitat, amb la lectura de la Carta de Sever des de l'estrada, podria provenir del fet que el lector de l'Epístola fos un infant. Efectivament, tenim prou testimonis, anteriors i contemporanis a la narració, de com a l'església els lectors eren al·lots que encara no havien canviat la veu. En el segle III Cebrià de Cartago ja ho testimonia (94); pel IV i V tenim els testimonis d'Agustí d'Hipona i els de Victor de Vita, també africà (95).

Vull remarcar el fet que la Carta de Sever, segons el relat d'Uzali, fos llegida abans de les lectures canòniques. Aquest fet es podria deure a l'ús litúrgic de llegir les Passions dels màrtirs al costat de les lectures de l'Esriptura en la celebració eucarística, com s'havia establert en el sínode d'Hipona del 393 (96). O tal vegada ens trobaríem davant el primer cas de lectura dels *libelli* de relats de miracles obrats per sant Esteve, costum que s'implantà posteriorment (97).

SIGLES I ABREVIATURES

BAC	<i>Biblioteca Autores Cristianos (Madrid).</i>
BSAL	<i>Butlletí de la Societat Arqueològica Lul·lana.</i>
CCL	<i>Corpus Cristianorum, sèries Latina, Turnhout 1953 ss.</i>
CSCO	<i>Corpus Scriptorum Cristianorum Orientalium, Paris-Louvain 1903 ss.</i>
CSEL	<i>Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, Wien 1865 ss.</i>
DACL	<i>Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie, Paris 1907-1953.</i>
DPAC	<i>Dizionario di Patristica e di Antichità Cristiane, Casale Monferrato 1983.</i>
GLN	<i>Grande Lessico del Nuovo Testamento (trad. del Theologische Wörterbuch zum Neuen Testament, Stuttgart 1953 ss.), Brescia.</i>
LMD	<i>La Maison Dieu (Paris).</i>
NBA	<i>Nuova Biblioteca Agostiniana. Opere di S. Agostino, edizione latino-italiana, a cura di Agostino Trapè (Agustinianum), Roma 1965 ss.</i>
PG	<i>Patrologiae cursus completus. Accurante Jacques-P. MIGNE, Sèries Graeca, Paris 1857-1866.</i>
PL	<i>Patrologiae cursus completus. Accurante J. MIGNE, Sèries Latina, Paris 1841-1864.</i>
PLS	<i>Patrologiae Latinae Supplementum, ed. A. HAMMAN, Paris 1957-1971.</i>
SCh	<i>Sources Chrétiennes, Paris 1941 ss.</i>

(94) Ep. 39, II, 1: BAC 141.

(95) Cf. F. VAN DER MEER, *San Agustín pastor de almas*. Barcelona 1965, 51; 531-532; *De persecutione vandala*, V, 9 i 10.

(96) *Concilia Africae a 345-521*: CCL 149, 21 i 43.

(97) Agustí, després del 424, any en què s'acabà la construcció de la cella en honor de sant Esteve a Hipona, obrí un registre dels miracles obrats en ella. Els informes *libelli* redactats per un notari eren llegits en la reunió litúrgica. En canvi a Uzali, on hi havia el santuari més antic dedicat al Protomàrtir, no es portaren registres tan prest. Cf. F. VAN DER MEER, O.C., 690-691.