

## EXEMPLA I ESTRUCTURES EXEMPLARS EN EL PRIMER LLIBRE DEL FÈLIX

–[...] *Pojęcia nie masz, jak to głupio być złym wilkiem. Gdyby nie Ezop, usiedlibyśmy na tylnych łapach i ogłędalibyśmy zachód słońca. Bardzo to lubię.*

*Tak, tak, kochane dzieci. Zjadł wilk owieczkę, a potem oblizał się. Nie naśladujcie wilka, kochane dzieci. Nie poświadczać się dla moratu.*

Z. Herbert, *Hermes, pies i gwiazda*.<sup>1</sup>

El deler de convertir els infidels a força de raons necessàries informa tota la immensa obra de Ramon Llull, bo i infonent-li un caràcter eminentment didàctic. Molt bé ho han posat de relleu Bonner-Badia (1988: 87) en afirmar que «tot el que va sortir de les mans de Ramon, per molt que *sembli* una novel·la o un poema, en el fons del fons és una trampa oculta per caçar l'incaut lector i embolicar-lo dins de les xarxes de l'ensenyança doctrinal o metafísica.»<sup>2</sup>

El sinònim retòric del terme «caçar» –val a dir que S. Vicent Ferrer s'estimava més comparar la predicació a la pesca–<sup>3</sup> és «persuadir», identificació que immediatament ens acosta a la utilització d'*exempla* en el context de l'oratória ser-

---

<sup>1</sup> «No tens ni idea que n'és d'estúpid, ser un llop dolent. Si no fos per Esop, seurfem damunt les potes de darrere i contemplaríem la posta de sol. M'agrada moltíssim, això. Sí, sí, benivolguts xiquets. El llop es va menjar el corder i després es va llepar els bigotis. No imiteu el llop, benivolguts xiquets. No us sacrifiqueu per la moral.» Z. Herbert, *Hermes, un gos i una estrella*. Traducció meua a partir de l'edició *Poezje*, Warszawa, PIW. El text s'hi troba a la p. 184.

<sup>2</sup> El subratllat és de l'original. En endavant, si no indico el contrari, caldrà entendre que és meu.

<sup>3</sup> S II 30, pp. 46-47: «Açò dehye Jesucrist per la preycació, que és comparada al filat, que hun fil és lligat ab altre, e quan ve que tiren a ssi lo filat, tot lo filat segueix; axí la preycació deu ésser lligada, ·I· exemple ab altre, una auctoritat ab altra, depuix ab lo fil tire hom lo filat; axí, ab lo tema, tire hom tot lo sermó si bé és ordenat. E en la mar ha molts pexos, grans e poch; axí en lo sermó pren hom los grans pexos, ço és, quan un hom rich de vosaltres se converteix, que vol restituir los torts, "Oo, hun peix havem pres, hun delfí!"; e, quan en lo sermó se converteix una gran dona, que vol lexar les vanitats, "¡Oo, una anguila, o una tonyina havem presa!"; e quan en lo sermó se converteix un llaurador, "Oo, un esparrelló havem pres! ¡Oo, una sardineteta havem presa!";» Vegeu-ne una altra versió dins S VI, 184, 3-25.

monària. Bremond, Le Goff i Schmitt (1982: 36-38), després de comentar diverses definicions del terme *exemplum*, n'elaboren una de pròpia que, en bona mesura, les resumeix: «l'*exemplum* és un récit bref donné comme véridique et destiné à être inséré dans un discours –en general un sermon– pour convaincre un auditoire par une leçon salutaire.» Vegeu, ben explícita, la finalitat persuasòria d'aquest tipus narratiu,<sup>4</sup> el qual domina la literatura lul·liana de cap a cap. Llull, però, «en fa un ús extraordinàriament dúctil i divers, fins al punt que la multiplicitat de propostes, la constant variació de formes i la recerca incessant de noves solucions fan que el vell *exemplum* en mans del beat esdevingui una eina tota nova i fascinant» (Bonner-Badia 1988: 93). De fet, més avall veurem fins a quin punt cal modificar la definició de Bremond *et alii* suara citada.

El que em proposo en aquestes planes és, fonamentalment: a) Descriure l'estructura exemplar del primer llibre del *Fèlix*. b) Considerar uns pocs *exempla* en relació a la família textual a què pertanyen. c) Valorar, per contrast, l'originalitat de Llull en l'ús dels *exempla*. Primerament, però, caldrà recordar una mica el fil argumental del primer llibre, objecte d'aquest estudi.

El motor que impulsa tota l'acció del *Libre de meravelles* apareix en el pròleg, on se'ns narra que un home «se meravellava de les gents de aquest món, com tan poc coneixien e amaven Déu, qui aquest món ha creat e donat als hòmens en gran noblea e bonea per tal que per ells fos molt amat e conegut» (*Fèlix* p. 19),<sup>5</sup> per la qual cosa ordena al seu fill que vagi pel món, *es meravelli* de les causes d'aquesta situació i procuri sempre estimar i conèixer Déu, tot plo-rant «per los falliments dels hòmens qui Déus ignoren e desamen» (p. 20). El fill accepta i, instruït per son pare, Fèlix «anava per los boscatges, per munts e per plans, e per erms e per poblats, e per prínceps e per cavallers, per castells, per ciutats; e meravellava's de les meravelles qui són en lo món; e demanava ço que no entenia, e recontava ço que sabia; e'n treballs e en perills se metia per tal que a Déu fos feta reverència e honor» (p. 20).

La citació ha estat llarga, però s'ho val perquè ho resumeix tot i expressa magníficament el cor de tota l'obra, les pautes que justifiquen el comportament del jove Fèlix. El seu ininterromput meravellar-se implica la visió del món com a constant incitació a la pregunta, una interrogació que s'arrela en l'aparent dislocació entre la realitat i el que l'individu creu que han de ser els designis divins, circumstància que vertebrava l'aventura vital del protagonista.<sup>6</sup> Oposició

<sup>4</sup> Per als problemes teòrics que es relacionen amb el concepte d'*exemplum*, veg. Ysern (1994: VI-XXII).

<sup>5</sup> Utilitzo l'edició de Bonner (1989: II, 19-393).

<sup>6</sup> Sansone (1960: 86): «La raccolta, solo apparentemente frammentaria, riproduce e trascrive la drammatica condizione dell'animo lulliano preda di un'insanabile antinomia fra ideale misura dell'esistere, in conformità ad un canone chimerico ed utopistico, e reale vivere dell'umanità, osservato senza pietosi illusioni.»

realitat/desig que, mitjançant el moviment de pregunta/resposta, educa i forma el protagonista i el capacita per a educar i formar d'altres, els seus ocasionals interlocutors. Intentaré mostrar com s'articula tot el que acabo de plantejar en la primera etapa d'aquest viatge d'aprenentatge, centrat, precisament, en el coneixement de Déu.

Al meu parer, els quasi seixanta *exempla* que integren aquest primer llibre giren al voltant de dos nuclis, de dos, diguem-ne, *assalts* a la fe del protagonista. El primer s'inicia amb l'encontre amb la bella pastora i afecta l'existència de Déu; el segon, amb una altra dona: la folla fembra. Ara, el dubte es referirà a l'encarnació de Jesucrist. Val a dir que aquests dos moments són gairebé els únics en què es produeix un contacte estricte amb la realitat –entesa com a món exterior al protagonista– i, de seguida, aquesta esdevé motiu de crisi i justificació d'una literatura al voltant d'una realitat carregada de valors simbòlics. En ambdues escenes, l'evolució és la mateixa i Fèlix trobarà el desllorigador de la situació gràcies a dos ermitans: a un d'anònim en el primer assalt –el qual li demostrarà l'existència de Déu– i a l'ermità Blaquerna en el segon –el qual el farà cert de l'encarnació de Jesucrist–.

És ben conegut l'episodi de la pastorella (p. 21), especialment d'ençà de les pàgines que hi han dedicat Riquer, Badia i Bonner.<sup>7</sup> La bella jove explica a Fèlix que se sent segura enmig d'aquell boscatge, tota sola, vigilant el ramat, perquè se sap protegida de Déu. Fèlix, satisfet, continua el camí i, de colp i volta, s'esdevé la tragèdia: un llop ataca el ramat i mata la pastora. Aleshores, commogut per no haver-la poguda ajudar, Fèlix entra en crisi, com si el llop li hagués devorat també la seva fe, «[...] e hac opinió que Déu no fos res, car semblant li fo que si Déus fos res, que a la pastora ajudàs» (p. 21). Dubte que l'acompanyarà com una ombra tot el dia, fins que s'escaigui, casualment, a l'ermitatge d'un sant home –a qui esbatanarà el seu angoixat cor– que vivia, entotsolat, al mateix bosc.

Observi's com el començament del viatge, de la peripècia vital,<sup>8</sup> s'arrela en el dubte més important, que afecta ni més ni menys que l'existència del Creador. És fascinant comprovar l'espessor estructural palpable en aquesta escena. Si Riquer va detectar-hi l'ascendent del gènere de la pastorella, conreat en el context de la poesia trobadoresca, Badia (1992b: 118-119) hi veu, a més, una possible influència d'un episodi del *Barlaam i Josafat* provençal. Amb el que tot seguit comentaré, no pretenc corregir aquestes dues interpretacions, que no són excloents, sinó afegir algunes peces al trencaclosques que poden servir per a

<sup>7</sup> Riquer (1984: vol. I, 294-296), Bonner-Badia (1988: 87-93), Badia (1989: 17-20 i 1992b: 118-119).

<sup>8</sup> Prescindiré ací dels possibles valors simbòlics i folklòrics del camí –i d'altres elements, com la trobada amb l'ancià– que estudia Genovart (1982) en un treball suggeridor i interessant, centrat fonamentalment en el *Llibre de cavalleria*.

dibuixar amb major precisió el marc textual que servia de referent, probablement, al Beat, d'on va poder pouar elements que manipulà ben a pler.

La presència del mal, al bell mig del món creat per un Déu entès com a indubtable benefactor de la seva obra, sempre ha despertat preguntes més o menys incisives. Els predicadors ho sabien, i els repertoris d'*exempla* cuiten a oferir solucions narratives al problema. El *Recull d'exemples i miracles ordenat per alfabet*, traducció catalana del segle XV de l'*Alphabetum narrationum* d'Arnoldus Leodiensis –del primer quart del segle XIV–,<sup>9</sup> ens ofereix, en el núm. 359 (358), una de les realitzacions textuais més típiques d'aquest tema.<sup>10</sup>

El punt en el qual pren embranzida aquest relat és la crisi de fe de què és víctima un ermità «[...] temptat del spirit de blasfèmia començà pensar que·ls juýs de Déu que no eren dreturers, per tal con veýa los mals hòmens haver en aquest món honors e riqueses grans, e altres benanances e bones ventures; e veýa los bons hòmens ésser turmentats per pobres e desonors, e dampnatges e altres persecucions.» Llavors Déu li envia un àngel, en forma d'home, perquè li ensenyi «con són los juýs de Déus amagats!»

Tot seguit, l'ermità, acompanyat de l'àngel, es troba en quatre situacions que podrien confirmar-li en el seu pensament blasfem. Aquests quatre moments, desenvolupats amb diverses variants més o menys marcades segons els textos, són: a) Fan nit a casa d'un bon home, el qual els acull molt bé. A l'endemà, quan l'abandonen, «l'àngell li furtà una taça d'argent». b) S'hostatgen a casa d'un mal home, que els tracta d'allò pitjor. A l'endemà, quan se'n van, «l'àngel li lexà la tace que havie furtade». c) Fan nit a casa d'un altre home «qui·ls reebé ab gran caritat e benignement». En abandonar-lo, l'àngel li prega que els faci acompanyar d'un seu servent que els mostri el camí. En un moment donat, quan passaven per un perillós pont de fusta, «l'àngel, soptosament, gità en lo riu lo dit hom qui·ls mostrave lo camí, lo qual hom, caygut en lo riu, morí». d) S'allotgen, de nou, a casa d'un bon home. De nits, «con tots foren adormits, l'àngel aucís una criatura petita qui era fill de l'hoste.» L'ermità que, fins ací, s'ha mossegat la llengua, ja no pot més i exclama, tot pensant que l'àngel fos més aviat un dimoni: «–Verament, Satanàs, no iré pus en la tua companyia!»

Déu, però, ho sap tot i, per tant, juga amb avantatge. Les seves accions són justes per antonomàsia, encara que puguin no semblar-ho. L'àngel li descobreix les cartes i li explica el secret de tot el que s'ha esdevingut: «–Sàpies que jo son l'àngell, e fuy tramès per castigar la tua error e mostrar-te los juýs de Déu con són amagats. Car sàpies que [a)] al primer hom, a qui pris la taça d'argent, que

<sup>9</sup> Editat per Aguiló (1881) i reeditat per mi mateix com a tesi (1994), en premsa, ara, per a ENC. M'hi refereixo per l'abreviatura *Recull* seguida del número d'ordre en la meua edició i, entre parèntesis, el corresponent a l'edició d'Aguiló.

<sup>10</sup> Vegeu-ne les variants més importants dins Tubach 2558.

lla tenie de mal just, e tolguí-la-y per son bé e [b])doní-la a altre mal hom en guardó de alcun poch de bé qu'él ha fet en aquest món; [c]) matí a l'hom que l'altre bon hoste nos havie donat per mostrar lo camí per tal con lo dit hom havie acordat e ja deliberat de ouciure son senyor vuy per lo matí, e per ço lliuré lo bon hom de mort sobtana, e guardé lo dit hom que no fos homicida perquè hagués menys pena en l'infern; [d]) la criatura ffill del bon hoste maté per tal con abans que aquesta criatura nasqués son pare feya grans almoynes, e après que'l dit ffill fon nat no'n feya negunes, car volie estar ço del seu per heretar lo dit fill, per la qual cosa ell perdera la ànima, e axí liuré la ànima del pare de morir en peccat, e la ànima del fill mès-la en parays.» Vet ací un autèntic final feliç –segons els plans de Déu–.

Entre les nombroses variants d'aquest tema, n'hi ha una que vull treure a col·lació. Es tracta de la continguda entre els ff. 142v-143r del ms. S. Cugat 39 de l'Arxiu de la Corona d'Aragó.<sup>11</sup> Ens conta que un bon home acostuma a visitar un ermità. Un dia que hi acut, el troba mort. Heus-ne ací un fragment:

Un sant hom hermità estava al desert e fahia molt alta vida. E un prohoms de la ciutat vesitave'l sovint d'almoyna e, ·i· dia, trobà'l mort, que lops o óssos o qualche bístia salvatge lo ach mort. E quant aquell bon hom ho viu, començà's quax a desesperar de nostro senyor com aquell sant hom, qui era tan gran son amich, fos liurat a tant onta [e] mort, majorment com, en aquella ciutat, era mort en aquell jorn un gran richhom e cruel e de mala vida, e havie'n fet la ciutat tan gran festa e ab tan gran honor com ho hagueren sabut, que res no u podia aesmar. E dehia entre son cor aquell prouhom: «Què mal servir fehia a Déu?».

El dolgut bon home haurà d'esperar la intervenció d'un àngel, el qual, ara sense recórrer al procediment demostratiu de l'*exemplum* del *Recull*, li explicarà que «molt són alts e sagrets los judicis de Déu! E, tot quant ell vol que sia fet és bo e bé ordenat a sa gran glòria e de sos feels amichs, e a gran confusió dels peccadors, qui Déu no amen, e confusió del diable, qui exorba [ab] los plaers del món e persegueyx los amichs de Déu.»<sup>12</sup>

<sup>11</sup> Tinc en premsa per al proper número del *BRABLB* una edició del *Recull d'exemples morals* contingut en l'esmentat manuscrit de l'ACA. En aquesta edició subministro molts més textos paral·lels. Aprofito ara i ací només alguns materials del treball en premsa, com, per exemple, l'esquema amb què he resumit el contingut de la versió del *Recull*.

<sup>12</sup> Com es pot percebre pel fragment citat, la preocupació per la inescrutabilitat dels judicis de Déu es dona juntament amb una altra de complementària: per què els bons han de patir en aquest món i els dolents hi són tan feliços. És el tema de l'*exemplum* següent en l'al·ludit manuscrit de l'ACA, que és una versió molt propera a l'*exemplum* núm. 600 (598) del *Recull*, sobre la qual no vull estendre'm perquè no es relaciona amb l'obra lul·liana. L'esmento únicament com a complement temàtic, més encara havent esguard de l'ufanós futur que tingué tota aquesta família textual.

Crec que la pastorel·la, la presumpta influència del *Barlaam i Josafat* i la família de textos de la qual tot just he donat un parell de mostres són al darrere, indistriablement, de la conformació definitiva d'aquest passatge lul·lià: la trobada amb la pastora li ve del gènere provençal; que aquesta pastora sigui un model de virtut cristiana, pot ser un tret manllevat al *Barlaam i Josafat*; que aquest súmmum de virtuts acabi víctima d'un llop i indueixi a una crisi de fe pogué venir-li inspirat per algun *exemplum* més o menys proper al que acabo de transcriure i comentar.

No és aquest l'únic fragment del llibre en què sembla bategar la literatura exemplar homilètica. Voldria remarcar ara un altre cas interessant. L'ermità narra a Fèlix que un cavaller (pp. 30-31) va de caça i, tot encaçant un senglar, es perd dins un bosc. En fer-se nit, té por i «se meravellà què era ocasió de sa paor». En adonar-se que és l'absència del sol la causa de la seva basarda, arriba a la conclusió que «lo sol fos Déus». A l'endemà, ix del bosc i «en torn hora mig dia, ell se encontrà ab un escuder al qual havia mort son pare, e·l qual li féu gran paor en son venir, car dubtà'l molt fortment, per ço car li tenia tort, e car era sens armes, e l'escuder era tot armat.» Aleshores, el cavaller prega ajuda al sol, però s'adona que no deixa de tenir por «ans temia pus fortment a morir on pus fortment a ell s'acostava e venia ab la llança per ell ferir. Quan lo escuder fo acostat a ell, e·l volc ferir ab la llança per los pits, lo cavaller li clamà mercè e pregà-lo que ans que l'auciés lo escoltàs, car una ventura que li era esdevenguda li volia recontar. Lo escuder retenc son colp [...]» I, ací, perd la partida, l'incaut escuder, perquè el cavaller, encara que no duia armes, va treure l'artilleria pesant de la dialèctica lul·liana i, en un tres i no res, va anihilar-lo: li explica que havia arribat a creure que el sol fos Déu, però sembla haver-se equivocat per tal com el sol no l'ha ajudat contra ell; aleshores planteja a l'escuder si s'havia fet més mereixedor de la mort per haver matat son pare o per la seva errònia opinió. «Lo escuder fo molt meravellat» i, mentre s'hi pensa, el cavaller encara té temps d'amollar-li una altra pregunta: «si ell [sc. l'escuder] era culpable a son Déu per ço car havia dubtat a respondre a la demanda, qui és lleugera a home qui pus ama Déu que son pare». Per tant, si l'escuder tarda a respondre és que estima més son pare que no pas Déu. L'escuder se n'adona i respon que «ell devia alciure lo cavaller per ço car li havia mort son pare, mas per ço [car]<sup>13</sup> havia descreegut en Déu, opinant que·l sol fos Déu, no·l devia alciure, ans lo devia adocrinar e certificar en conèixer e en amar Déu. Aprés se conec per culpable, car tant longament hac dubtat a respondre.» El cavaller aleshores li fa veure que «per ço car era culpable havia mester perdon e cor l'havia adocrinar e donar coneixença de Déu, no·l devia auciore; e enaprés clamà mercè de la colpa que li tenia per la

<sup>13</sup> [car]: Correcció meva.



mort de son pare.» Comptat i debatut, el cavaller i l'escuder es fan amics. Els raonaments proposats per l'espaioridit cavaller han reeixit. Vet ací un cas d'utilització de la literatura per a salvar la pell ben anterior a *Lo Somni* de Metge.

Doncs bé: Si eliminem tots els raonaments lul·lians que acabo de descriure, ¿no s'assembla força la resta al següent text de Cesarius Heisterbacensis?<sup>14</sup>

Temporibus nostris in provincia nostra, sicut audivi, miles quidam alterius cuiusdam militis patrem occiderat. Casu accidit ut occisi filius occisorem caperet. Quem cum in ultionem patris extracto gladio trucidare vellet, ille pedibus eius prostratus ait: Rogo vos domine per honorem sanctissime crucis in qua Deus pendens misertus est mundo, ut mei misereamini. Quibus verbis ille compunctus, cum staret et quid facere vellet deliberaret, invalescente misericordia hominem levavit et ait: Ecce propter honorem sanctae crucis, ut mihi qui in ea passus est, peccata mea indulgeat, non solum tibi culpam remitto, sed et amicus ero. Deditque ei osculum pacis. Non multo post idem miles cruce signatus mare transiens, cum ecclesiam Dominici sepulchri aliis peregrinis viris honestis de sua provincia commixtus intraret, et ante altarem proximum transiret, imago Dominici corporis illi profunde satis inclinavit de cruce. Hoc cum aliqui ex eis considerassent, nec tamen scirent cui tantum honorem exhibuisset, ex consilio singillatim [sc. singulatim] reversi sunt, nec tamen alicui eorum inclinatum est nisi cui prius. Tunc causam sciscitantes, cum ille diceret se indignum esse tanto honore, quae supra dicta sunt memoriae occurrerunt. Quae cum fratribus retulisset, mirati sunt de tanta Dei humilitate, scientes imaginis eius inclinationem factam fuisse pro gratiarum actione.

La devoció a la Creu ha estat substituïda per un raonament lul·lià, amb el qual s'aconsegueix el mateix efecte. És la conseqüència narrativa de l'Art lul·liana com a autoritat alternativa i, diguem-ne, absoluta. La resta de l'*exemplum*, precisament perquè Llull no aprofità el tema de la creu, mancava de sentit. Així que decidí deixar-la per a Jaume Roig, el qual va prescindir de la part ja utilitzada per Llull. Recordeu aquell jove que, en l'*Espill* de Roig (vv. 5669-5728), es nega a tenir relacions amb una monja perquè aquesta és esposa de Déu i ell no vol fer-lo banyut. Després d'això, un dia que entra en una església, un crucifix, com a mostra de respecte, li fa una reverència. Vegeu-ne el fragment que ens interessa ací:<sup>15</sup>

<sup>14</sup> Veg. Caes. VIII, 21. Prescindeixo de copiar-ne el títol, que és: *De milite cui crux inclinavit, quia inimico suo pepercerat ob illius amorem*. El subratllat indica la part més propera a la redacció de Llull.

<sup>15</sup> Cito per l'edició de Miquel (veg. Roig 1929-1950) bé que hi afegeixo l'accentuació, l'apòstrof, el punt volat, i regularitzo u/v i i/j segons és habitual actualment. Veg. Ysern i Lagarda (1996-1997 [1998]: 171-174) on cito aquest fragment en el context d'un estudi sobre els *exempla* i la retòrica del sermó en l'*Espill* de Roig.

Quant lo proçés  
 hac ell hoit:  
 –¿Donchs per marit  
 –dix– Déu teniu?  
 He yo, catiu,  
 ha mon Senyor  
 seré traïdor  
 ffent-lo cornut?  
 Sí Déu m'ajut  
 que no u faré,  
 ans me n'hiré!–  
 De fet partí.  
*En lo matí*  
*primer següent,*  
*decontinent*  
*al monestir*

*vench, per oyr*  
*lo sant Ofiçi:*  
*un cruçifiçi*  
*de fust forgat,*  
*asitiat*  
*en la paret*  
*quant fon endret*  
*visiblement,*  
*lo cap movent,*  
*lo saludà,*  
*he, quant torna,*  
*missa [a]cabada,*  
*altra veguada.*  
 Déu ho permés  
 que la gent ves  
 la cortesia

que li retia  
 mostrant-li'n grat.  
 Lo bon prelat  
 d'aquella sgleya  
 li dix ¿què feya,  
 o com vivia?  
 què vist havia  
 li referí. Lo bon fadrí  
 dix no sabia  
 d'on li podia  
 allò venir:  
 molt poch servir  
 à fet a Déu,  
 sinó'l que féu  
 aquella nit  
 seguons és dit.

La relació entre el text de Cesarius i el de Llull en l'episodi descrit em sembla clara, cosa que no vol dir que Llull conegués el *Dialogus miraculorum*. Els *exempla* d'aquesta obra podien circular aïllats en compilacions –com ara el *Recull*, on correspon al núm. 433 (432) i on Cesarius és una de les fonts més utilitzades– o podien circular oralment per via de sermons, entre el públic dels quals també es devia comptar el Beat.

Cal dir que, poc més avall –en el marc del segon assalt, al·ludit adés, a la fe del protagonista–, Llull torna sobre el tema del perdó (pp. 52-53) i fa servir un *exemplum* molt semblant al que acabem de veure, bé que la relació ja no és tan directa. Ací es parla d'un escuder qui ha ofès un cavaller, motiu pel qual fuig. Un dia, el cavaller passa casualment –venia de caçar– per la casa on s'amagava l'escuder. «Aquell escuder eixí de l'hostal e va's ajonollar e humiliar al cavaller, al qual clamà mercè dient estes paraules [...]». El que diu és un reconeixement explícit de la seva culpa que deixa *meravellat* el cavaller, el qual no sols el perdona sinó que fins i tot li «donà grans dons, e aquell féu major en tot son alberg». Em fa l'efecte que aquest *exemplum* no és més que una simplificació de l'anterior, per més que l'encontre casual entre l'ofès i l'ofenedor també apareix en un text antologat per Klapper (1914: núm. 29, 255-256). Aquesta versió ens narra que «quidam nobilis occidit regem suum», per la qual cosa és perseguit pel nou rei, fill de l'anterior, «quod ille senciens se occultabat.» S'esdevé que «in die parasceves nobilis quasi securus esset, quod ipso die non quereretur; intravit quandam ecclesiam pro deuotione. Et ecce, rex iter agens intravit illam ecclesiam officium auditurus.» Aleshores, l'actitud del fugitiu en trobar-se en



una situació tan delicada, és semblant a la del personatge de Lull –un altre punt de coincidència–: «Nobilis vero ille uidens se traditum Dei iudicio in manus regis procidens ante pedes dixit: “Ego sum ille, qui patrem vestrum occidit.”» El rei es mostra misericordiós, i li respon: «“Tu me graviter offendisti, quia patrem meum occidisti. Sed plus me offenderunt, qui Christum occiderunt et crucifixerunt. Et ex quo Christus illis indulsit, eciam tibi hodie indulgeo et grazie mee et omnium meorum restituo et redeo hereditates.”» Tot seguit s’esdevé el prodigi de la reverència del Crucificat. A més de les coincidències que he remarcat en aquesta darrera versió –encontre casual i manera de procedir de l’assassí–, observi’s que, ací, tampoc no s’hi demana perdó en nom de la creu –si bé podria desprendre’s del context, ja que el fet s’escau *in die parasceves*–, que el rei premia el cavaller penedit de manera semblant a com fa el rei lul·lià, i que les paraules del rei s’acosten a les que, en boca d’un cavaller savi, precedeixen immediatament l’*exemplum* de Lull i indueixen un cavaller a demanar perdó al seu rei contant-li la història que analitzo ací. Recordem que estem en una situació d’*exemplum* dins l’*exemplum*. Més avall hi tornarem. Comptat i debatut, el que es percep en la redacció del *Fèlix* és la presència, en el primer cas, de l’*exemplum* de Cesari –o d’algun de molt proper a aquest–; en el segon cas, de la família textual d’aquest *exemplum*, família en la qual s’integra la versió recollida per Klapper.<sup>16</sup>

Però, si parlem d’*exempla*, crec que no és sols important descobrir si al darrere d’un *exemplum* lul·lià hi ha –o no– un material tradicional més o menys manipulat –*lul·litzat*, si se’m permet el mot–, sinó que, a més, convindria descriure l’organització textual d’una part representativa de les peces que componen l’objecte d’estudi, a fi d’aïllar una sèrie d’estructures exemplars modèliques. Recordem que tot el procés pel qual Fèlix abandona els seus dos errors s’esdevé mitjançant un diàleg ple a vessar d’*exempla*, oferts a la interpretació de Fèlix. En aquest sentit, el diàleg és quasi majèutic, en tant que ajuden el protagonista a entendre i assimilar veritats de la fe cristiana sense adoctrinar-lo –llevat d’unes poques ocasions–, és a dir, posant-lo en el camí d’arribar, per raonaments, a unes conclusions determinades, quasi com si ell mateix, amb l’ajuda de l’interlocutor, les parís.<sup>17</sup> L’esquema que es posa en funcionament es basa en dos elements essencials: l’*exemplum* i l’explicació. El primer és la narració amb que es pretén il·luminar i resoldre el problema plantejat per Fèlix; el segon és l’instrument que interpreta i aclareix el sentit literal de l’*exemplum* i, sobretot, n’ex-

<sup>16</sup> Aquests textos i molts altres els cito en el meu comentari del *Recull* núm. 433.

<sup>17</sup> De fet, la funció de l’*exemplum* en els sermons habituals era sempre subordinada a l’exposició doctrinal. La diferència és que ací, aquesta exposició ocupa un espai relativament petit i, fins i tot, hi ha moments en què el diàleg esdevé un pur intercanvi d’*exempla*. Sobre la utilització de l’*exemplum* en l’oratoriana sermonària estàndard, veg. Ysern (1994: VI-XV) i (1996-1997: 160 n. 26, 161 n. 29).

plicita l'aplicació que se'n pot fer en el cas concret que es discuteix. Per tant, l'explicació sempre té aquests dos moments: l'*aclariment* i l'*aplicació*.

La bastida en la qual hom encabeix tant d'*exempla* és el conjunt de dubtes que Fèlix va exposant als seus interlocutors. En aquest sentit hi ha algunes diferències entre els exposats en el cicle que pren embranzida amb la tragèdia de la pastora i el segon. Els dubtes que apareixen durant l'encontre amb el primer ermità són de caire molt més filosoficoteològic –existència/inexistència de Déu, sobre la Trinitat, la creació del món o el sentit de la presència del mal enmig de l'obra de Déu–; els problemes plantejats a Blaquerna atenyen més aviat la naturalesa humana de Déu –és a dir, Jesucrist–, el fet de l'encarnació, la passió, la Verge, els apòstols i els profetes –aquests darrers, precisament, en tant que anunciaven la figura de Crist.<sup>18</sup>

En les següents ratlles exposaré les estructures exemplars més importants que he detectat –és a dir la manera com s'introdueixen els *exempla* en el text i llurs interrelacions. Hi faré servir una notació esquemàtica i formalitzadora, que és la que he utilitzat en les meves observacions personals. Amb aquests esquemes simplifico les informacions bàsiques, que tot seguit comento.<sup>19</sup>

---

<sup>18</sup> L'índex de dubtes podria ser el següent –indico la pàgina segons l'edició, ja esmentada, de Bonner–: **A) Nucli de la pastoressa:** 1) Si Déu existeix [21-24]. 2) Què és Déu [24-25]. 3) Què és Déu no sols pel que fa en les seves creatures, sinó per ell mateix i en les seves obres [28]. 4) Sobre la unitat de Déu –n'hi ha un o molts– [29]. 5) Què té més mèrit: Creure en la Trinitat o conèixer-la? [31]. 6) Com és que els filòsofs gentils, tan savis com eren, no conegueren la Trinitat, i els cristians sí? [37]. 7) Si el món és tan corrupte, de ben segur que Déu no s'hi vol estar [39]. 8) Com es pot crear alguna cosa del no-res? [39]. 9) Quina és la principal raó per la qual Déu ha creat el món? [40]. 10) Per què Déu no va crear un món perfectament feliç? [41]. 11) Per què Déu no creà el món abans ni el féu més bell, més gran i noble? [41]. **B) Nucli de la mala fembra:** 12) Dubte de l'encarnació de Crist [44]. 13) Com és que Déu permeté la passió i mort del seu fill [51]. 14) Per què hem de carregar amb la responsabilitat del pecat original, que correspon a Adam i Eva? [55]. 15) Com és que la passió d'una persona –Crist– redimeix i salva tota la humanitat? [56]. 16) Si tota la humanitat és beneficiària de la passió, com és que hi ha encara tants infidels? [56]. 17) Com és possible que la Mare de Déu fos verge? [57]. 18) Com pogué suportar la Verge la passió i mort del seu fill? [57]. 19) Per què hi ha tanta devoció a la Mare de Déu –fins i tot, de vegades, més que no pas al seu fill? [58]. 20) Per què ja no hi ha profetes? [59]. 21) Per què Déu no ha fet que hi hagi més sants? [60]. 22) Per què els jueus, tot i servir el Vell Testament, no es fan cristians, encara que el cristianisme sigui la culminació lògica d'aquell? [61]. 23) Com és que els apòstols, tot i ser tan pocs, van convertir tanta gent, i els cristians d'ara no poden convertir els infidels? [62]. 24) Per què els homes d'ara són molt menys devots? [63]. 25) Per què dominen Terra Santa els infidels? [65]. 26) Per què tothom persegueix honors i honra, quan, de fet, això només correspon a la Divinitat. [66]. 27) Per què els poderosos, en morir, resten en l'oblit i els apòstols, que eren pobres, són tan honorats i celebrats? [66]. 28) Perquè ja no hi ha miracles? [67]. No sé si me n'he deixat cap. No tots els temes enumerats es poden considerar «dubte doctrinal», però, sigui com sigui, quasi tots donen lloc a la utilització d'*exempla*.

<sup>19</sup> Es tracta d'un sistema de notació ben senzill. Per a poder-lo llegir, cal tenir en compte que: a) Indico el subjecte que enuncia cada *exemplum* (=e) en qüestió (E=ermità, F=Fèlix, B=Blaquerna, etc.) i també cada explicació (=x) dels diversos *exempla*. La fórmula emprada es basa en la de les funcions matemàtiques. b) Els subíndexs que acompanyen els *exempla* n'indiquen l'ordre; tanmateix, els que acompanyen les explicacions, indiquen a quin *exemplum* es refereixen –i no pas l'ordre de l'explicació. En aquest sentit, els subíndexs de les explicacions serien prescindibles, però si algú es pren la molèstia

a)  $E(e_1x_1)$ : L'anella més senzilla a partir de la qual es pot bastir una cadena exemplar és la que es compon d'un *exemplum* seguit immediatament de la seva explicació. En el present cas, és l'ermità (E) qui (p. 22) proposa l'*exemplum* ( $e_1$ ) d'un rei que estimava molt la justícia i que havia posat damunt el seu tron un braç d'home, fet de pedra, amb una espasa en la punta de la qual descansava un cor. Fèlix li pregunta immediatament el significat de tan estranya simbologia, cosa que li explica l'ermità ( $x_1$ ).

b)  $F(d) > E(r) > F(e_2x_2) > E(e_3x_3 - e_4x_4 - e_5x_5 > e_6) > F(e_7) > E(e_8x_8)$ :<sup>20</sup> La següent cadena que tenim és força més complexa perquè representa un fragment bastant extens de diàleg per *exempla*, que deriva del segon dubte (d) plantejat –no ja si Déu existeix, sinó què és Déu–. Aquest dubte obliga l'ermità a reflexionar-hi (r) ben llargament abans de respondre, circumstància que aprofita Fèlix per a proposar-li, sense treva, un *exemplum*, la finalitat del qual és només acuitar l'ancià perquè respongui (p. 24) –com palesa la manera com Fèlix interpreta el seu propi *exemplum* ( $x_2$ )–, cosa que tot seguit fa. L'ermità, que ja s'hi ha pensat, li amolla una andanada de narracions, cadascuna d'elles seguida per la seva explicació (pp. 25-27). Així, perquè es vegi clar, l'*exemplum* quart és el del rei i la reina que es tenen gelosia (pp. 25-26), que acaba amb el comentari del mateix ermità. Aquest comentari, com deia adés, d'una banda aclareix en termes generals el sentit de l'*exemplum* –«Cant los hòmens d'aquest món han plaers dels delits temporals, e aquells no amen per lo creador qui-ls ha creats, per ço que hom ab ells e en ells lo sàpia amar e conèixer, adoncs se lunya Déus d'aquells hòmens [...]»–; i, d'altra, l'aplica al cas concret: «E per ço –bell fill–, podets vos haver coneixença en aquest món de açò que és Déus; ço és a saber, que Déus és ço per què lo món vos lunyarà de amar Déu si al món amats per ell mateix; e Déus és ço per què lo món vos significarà Déu si el món amats per ço que puscats conèixer e mar Déu.» En algun cas, l'explicació pot simplificar-se, però aleshores en desapareix l'aclariment, no pas l'aplicació. Així, l'*exemplum* cinquè (pp. 26-27) acaba dient: «E, doncs, vós, bell fill, sapiats que Déus és ço qui dóna a la ànima sadollament en aquest món con l'ama e el serveix de son

---

–més que recomanable– de numerar en el text els *exempla* i les diverses explicacions, potser s'orientarà millor gràcies als subíndexs de les explicacions. c) Quan un seguit d'*exempla* o d'explicacions depenen d'un mateix emissor, es col·loca aquest fora de tot el grup, que apareix aplegat entre parèntesis. d) Els fragments de discurs sense *exempla* apareixen també entre parèntesis i representats per «f» –quan es tracta d'una reflexió– o «d» –quan es tracta d'un dubte. Val a dir que els dubtes (≡d) són sempre de Fèlix i, per tant, podria suprimir-ne la indicació del subjecte, però no ho faig perquè el sistema ha de ser vàlid també per a ocasions en què altres personatges puguin expressar dubtes –o reflexions (≡r). La resta de signes són entenedors, en general, per a tots. Quan aparegui algun signe nou, a més dels ací indicats, l'explicaré sobre la marxa. Haig de dir que aquesta proposta de formalització algebraica s'ha beneficiat de valuoses observacions que dec a A. Bonner, a qui expresso el meu més sincer agraïment.

<sup>20</sup> Com es veu, utilitzo els guions per a unir els diversos *exempla* –o grups d'*exempla* i explicació– entre ells i els angles per a les transicions entre les diverses seqüències.

poder». En el cas que ens ocupa, a més, l'ermità introdueix un darrer *exemplum* ( $e_6$ ) en el qual conflueixen tots els altres –és el que he volgut indicar amb l'angle dins el parèntesi–, és a dir, és un *exemplum* de resum, protagonitzat per un cavaller que pregunta a un ermità exactament el mateix que Fèlix havia preguntat al seu mestre. A tot plegat respon Fèlix amb una altra narració, sense cap mena de transició. Aquest *exemplum* a colp calent trenca el sermó de l'ermità redreçant-lo devers un altre tema. Val a dir que ara serà ell qui reflexionarà sobre les paraules de Fèlix –que manquen de cap mena d'explicació– i entendrà que «Fèlix volia saber lo ésser que Déus és en si mateix e en ses obres.» Respon amb un *exemplum* i la seva explicació.

c)  $F(e_9, x_9) > F(d)$ : La present anella ens porta a una altra modalitat organitzativa. Si tot just hem vist un *exemplum* gràcies al qual l'ermità intuïa què li preguntava Fèlix, ara és aquest qui, amb una narració i la seva explicació planteja explícitament un dubte (d): si només hi ha un Déu o n'hi ha molts (pp. 28-29).

d)  $E(r - e_{10}) > F(x_{10}^*) > E(r')$ : Al dubte anterior, l'ermità respon, d'entrada, amb una reflexió (r) sobre la necessitat que només hi hagi un Déu, per tal que pugui trobar-s'hi tot compliment i tota perfecció. Seguit seguit hi afegeix l'esperat *exemplum*. L'interessant d'aquesta cadena és que l'explicació de la narració corre a càrrec de Fèlix i, a més, és incorrecta –per això l'asterisc–, cosa que dona lloc a una explicació teòrica (r'), doctrinal (pp. 29-30), amb finalitat correctiva.

e)  $E(e_{11}(y_1 + y_2)x_{11})$ : La present estructura encara no és la dels *exempla* incrustats, però s'hi apropa. L'*exemplum* a què es refereix és la primera realització del tema del cavaller que demana perdó (pp. 30-31), vista més amunt. En el fons, es tracta d'una narració amb un diàleg, però el diàleg planteja dos *enigmes*<sup>21</sup> ( $y_1 + y_2$ ) concatenats –en realitat quasi podríem dir-ne un enigma bimembre–, de la resolució del qual depèn el desenvolupament final de la narració. Si aquesta solució final depengués no d'un enigma sinó d'una altra narració, ja ens trobaríem davant per davant de les famoses capsetes xineses a què em referiré més avall. D'ací les concomitàncies estructurals. Com es deu recordar, el protagonista d'aquest *exemplum* se'n surt i és perdonat per qui, en principi, volia venjar-se'n.

f)  $E(e_{13}x_{13}) > F(p) > E(e_{14}) > F(p') > E[(x_{14} \equiv r) + (e_{15}e_{16}e_{17})] > F(d) > E(r)$ : L'ermità prova d'explicar ara el misteri de la Trinitat, cosa que el porta a subratllar la necessitat de creure allò que no s'entén. Fèlix, encara insatisfet, demana –és la petició que he marcat amb «p»– que li expliqui tot el que sàpiga sobre la Trinitat i l'ermità li respon amb un *exemplum* que continua sense satisfer Fèlix. Aquest

<sup>21</sup> Utilitzo el terme *enigma* per diferenciar la qüestió plantejada ací de qualsevol altre dubte, doctrinal o no, com els que proposa constantment Fèlix. La diferència està, sobretot, en el fet que, de la resposta a aquesta qüestió depèn la vida de qui l'ha plantejada. L'estructura, però, del problema no correspon a l'enigma, especialment perquè el seu llenguatge ni és analògic ni metafòric –veg. Bassols (1991: 17) i (1995: 9-58)–. No cal recordar la llarga tradició que hi ha al darrere de la resolució d'un enigma com a mitjà per a salvar la vida en un moment donat.

insisteix (p') i vol ara que li l'expliqui per raons necessàries. Aquesta segona petició indueix l'ermità a una llarga explicació que, de fet, equival a una reflexió (pp. 34-36), una mena de breu sermó que acaba amb una bateria de tres *exempla*. Com a conclusió, Fèlix pregunta (d) com és que els filòsofs antics, tot i llur saviesa, no coneixien la Trinitat, mentre que els cristians sí, a la qual cosa l'ermità respon amb una reflexió (r) centrada únicament en aquest dubte (p. 36-38).

g)  $F(d) > E(e_{18}x_{18}) > F(d') > E(e_{19}x_{19})$ : La present estructura (pp. 38-39) ens mostra, senzillament, una concatenació basada en l'alternança de dubtes (d). En realitat, es tracta d'una mateixa pregunta plantejada amb matisos: la primera formulació demana on és Déu; la segona afirma que Déu no pot ser al món per tan corrupte com és aquest.

h)  $F(d) > [E(e_{20}x_{20}) \leftrightarrow F(e_{21}x_{21})] > E(e_{22}x_{22})$ : El dubte sobre la possibilitat que s'hagi pogut crear el món a partir del no-res dóna lloc a dos *exempla* oposats –un de l'ermità, l'altre de Fèlix– amb explicacions conclusives també oposades (pp. 39-40): «On, si lo rei poc haver alegrança de ço qui res no era, doncs, ¡quant més Déus, qui ha sobiran poder, poc crear lo món de no-res!»  $\leftrightarrow$  «[...] cor, si el coltell, qui és fet per servir hom, és fet d'alcuna cosa, ¡quant més lo món deuria esser fet de alguna cosa!, pus que lo món es per ço que Déus ne sia servit.» L'ermità resol el contrast amb un altre *exemplum*, que clou la discussió. Cal remarcar com el contrast entre l'ermità i Fèlix s'havia esdevingut directament per via de les narracions –*exemplum* contra *exemplum*–, sense cap preàmbul.

i)  $F(d) > \{[E(c) \leftarrow F(t)] > [E(r) \leftarrow F(e_{23}?)]\} > F(d') > E(e_{24}x_{24})$ : La present cadena exemplar és relativament complicada, malgrat que no hi trobem molts *exempla*. A partir de la pregunta (d) sobre quin és el principal motiu de la creació (p. 40), s'inicia un altre contrast entre Fèlix i l'ermità. De fet, l'ancià contesta (E(c)), però la seva resposta és criticada immediatament per Fèlix (F(t)), que el deixa perplex i *meravellat* (E(r)). Mentrestant, Fèlix proposa un *exemplum*. Tanmateix, ací es planteja un problema –motiu pel qual he col·locat la interrogació–: És difícil d'entendre que Fèlix vulgui oposar-se argumentalment a l'ermità amb un *exemplum* que, de fet, dóna la raó al seu interlocutor. Potser, doncs, caldria llegir, amb Galmés, «[a] Fèlix dix», amb la qual cosa l'*exemplum* pertanyeria a l'ermità i no pas a Fèlix. Sigui com sigui, aquest planteja una pregunta (d') –sobre per què Déu no va crear un món perfecte–, a la qual respon l'ermità amb un *exemplum* explicat.

j) Estructures exemplars concèntriques (capsetes xineses o nines russes): Com ja he avançat en referir-me a l'estructura, estudiada més amunt, que he denominat «amb enigma», hi ha alguns casos d'*exemplum* dins l'*exemplum*. En aquests, el decurs de l'acció de l'*exemplum* més interior influeix directament en el més exterior i d'aquesta relació deriva la lliçó final, que rep Fèlix. Un cas ben prototípic (pp. 31-32) és el del rei que no pot fer justícia, com desitjaria, d'un



criminal. Aleshores, davant els qui li ho impedièn, posa un *exemplum* ( $e'_{12}$ ), sobre el qual han de reflexionar –circumstància que, de fet, és molt semblant a la que hem vist més amunt, en l'apartat e). La resposta actua com una explicació d'aquest segon *exemplum* ( $x'_{12}$ ), subsumida pel comentari o explicació del rei ( $=x''_{12}$ ), que cal considerar com acceptada per l'ermità (“ $x_{12}$ ”).<sup>22</sup> Comptat i debatut, l'estructura final vindria a ser: **E(e12(e'12→x'12=x''12)“x12”)**. És molt semblant a la que trobem més avall (pp. 41-42) arran de la pregunta de Fèlix sobre «¿per què Déus no creà enans lo món? ¿ni per què no-l creà més bell [...]?»». Ací, però, sí apareix una breu conclusió en boca de l'ermità, però potser induïda, més aviat, per ser el final d'un capítol. La majoria dels capítols acaben amb alguna mena d'al·lusió narrativa a la resolució definitiva dels problemes plantejats.

Fins ací, com deu haver observat el lector, m'he concentrat en el material del primer nucli, és a dir, dels capítols que prenen embranzida a partir de la tragèdia protagonitzada per la pastora. No vull, però, bandejar l'altra part, en la qual, però, no avançaré tan detalladament.

El segon nucli, doncs, s'inicia (pp. 42-45) amb la topada amb la folla fembra, que esdevé una mena de nus de transició. Fèlix acaba de superar la crisi anterior i està meravellant-se del fet que Déu no trameti prou missatgers que anunciïn el cristianisme per terra d'infidels. Aleshores troba una dona que, acompanyada d'un clergue, travessa un riu per un pas difícil: és «la folla fembra». En assabentar-se que aquesta acut a un prevere per pecar-hi, comença de nou a fer-se preguntes. La realitat –la segona vegada que és percebuda com a tal– es converteix de bell nou en motiu de crisi. Fins i tot la mateixa caiguda de la folla fembra a l'aigua és interpretada al·legòricament (pp. 43-44). Observem, per un moment, com creix la crisi en Fèlix –com les ones produïdes per una pedra en caure a l'aigua–: Primerament dubta que el prevere fornicari cregués en Crist, amb la qual cosa tingué la temptació «que l'aveniment de Jesucrist fos res» (p. 44). L'aparició d'una segona dona –aquesta marcada molt positivament– acaba de fer que aquest dubte s'arrelí. La segona dona fa via cap a un altre ermità –Blaquerna– per a cercar-hi consol per la desesperació que li ha causat la mort de son fill –«lo qual més amava que nul·la cosa d'aquest món»–. Fèlix la hi acompanya, amb la intenció de demanar a Blaquerna ajuda en referència al seu problema. Per a reblar el clau, mentre fan via junts, Fèlix se sent temptat de luxúria i desitja pecar amb la dona, cosa que el commou íntimament i el sumeix en la més completa ruïna moral. Parlant amb l'accidental companya de caminada, s'adona que aquesta dona raona molt devotament i sàvia (p. 45) «e meravellàs's con, dient la fembra aitals paraules, podia haver impaciència de la mort de son fill, ne com ell podia haver moviment de luxúria en pecar ab

<sup>22</sup> És a dir, que l'explicació del rei esdevé la de l'ermità, tot i que aquest no l'expressa –fet que intento marcar amb les cometes.



aital fembra qui tan santes e tan devotes paraules deia de Déu.» Fèlix, doncs, relaciona el dubte sobre l'encarnació amb la temptació de la luxúria (p. 45). Aquest és l'estat de coses –espiritual– amb què es presenta davant Blaquerna. I, a partir d'ací, apareixen de nou els *exempla*.

Fèlix i la dona desesperada arriben a Blaquerna. Només són rebuts, la dona obre foc directament amb un *exemplum* i tot seguit li conta la seva tragèdia. Ara serà l'ermità qui compartirà la sorpresa de Fèlix en veure que «la coneixença que la fembra havia de son falliment no la consolava e no la feia estar obedient sots la volentat de Déu [...]» (p. 46). Per això, potser, li proposa immediatament dos *exempla*, el primer dels quals, precisament, no resol cap problema, sinó que acaba amb el dubte d'un pelegrí que ha escoltat una discussió entre un cavaller i un hostaler sobre la responsabilitat del rei en permetre la mala actuació d'un batlle: «Tota aquella nit estec aquell pelegrí en pensament per les paraules que oïdes havia, e no sabia detriar qual significava, en son parlar, pus fortment, lo estament del rei: o el cavaller o l'hostaler.» Aquest dubte em fa l'efecte que és reflex de la sorpresa de Blaquerna i Fèlix. Crec que també és especialment interessant com Blaquerna, sense saber encara la situació personal de Fèlix, és capaç d'intuir-la i dibuixar-la en el segon *exemplum*, en el qual una donzella que havia volgut consagrar la seva virginitat a Déu, en ser difamada per un pretendent, cau en el pecat d'ira i, d'ací, acaba en el de luxúria. La donzella es confessa amb un religiós i, aquest, li fa veure que la ira, pecat mortal, l'havia allunyada de Déu fins a fer-la accessible als altres pecats. Fèlix s'adona d'aquesta al·lusió i entén la raó per la qual ell (p. 47) «era caüt en temptació de fe e de luxúria».

El que m'interessa remarcar, des del punt de vista de l'estructura exemplar, és com, de fet, un mateix *exemplum* serveix per a dos personatges i, per tant, propicia el canvi de torn de paraula, car ara serà Fèlix qui prendrà la paraula i proposarà una altra narració (p. 47), en la qual insisteix en la importància de les raons necessàries en les discussions sobre la fe, amb el desig que Blaquerna li demostrí l'Encarnació. Rebla el clau amb un segon *exemplum*, amb el qual pretén (p. 48) «que Blaquerna li donàs tan fort penitència que per negun temps no caigués en temptació de luxúria.» D'aquesta manera trobem un paral·lelisme exacte entre la forma de respondre de Blaquerna a la dona desconsolada i la de Fèlix a Blaquerna.

Val a dir que el segon *exemplum* proposat per Fèlix connecta amb una ben esponerosa família d'*exempla* homilètics tradicionals. Almenys pel que fa al seu inici. Dóna cos al tema de l'ermità tan orgullós de la seva virtut que se sent amenaçat pel pecat de vanaglòria. Poso per cas el *Recull* 108 (107), que comença: «un monge ermità stave en unes muntanyes, en una cove, e feya molt gran abstinència, per què vench a gran perfecció. *E un die pensà e presumí en si matex que aquelles gràcies que Déus li feye que les merexie molt bé, perquè*

*feÿa vide molt sante.*» El dimoni, aleshores, se li presenta en forma de bella dona i aconsegueix fer-lo pecar, cosa que el duu a la desesperació, a l'abandó de l'ermitatge i a perdre l'ànima. El número 565 (563) del mateix exemplari ens conta que «un hermità de santa vida stava e habitave en lo desert, lo qual era complit de moltes virtuts. E, faent vida d'àngell, quescun die nostre senyor Déus li trametie un pan angelical que menjàs, lo qual pa era molt clar e bell e molt saborós. [...] E, un die, ell començà haver vanaglòria de sos mereximents e dix en si matex qu'ell merexia a Déu aquell pan que quescun die li tremetie, per la qual cosa tentost ach la temptació loch en ell, car ac desig de jaure carnalment ab fembre.» L'aliment celestial va perdent qualitat segons l'ermità més s'ofega en el seu pecat. Ací, tanmateix, aconseguirà tornar al punt de partença i recomençar la seva virtuosa vida. Igualment, sota el tema *Superbia aliquando oritur ex bonis operibus* trobem en el *Recull l'exemplum* 659 (657), on «un sant hom era de ten gran perfecció que havie poder de guarir los endemoniats, e no ten solament stant present mas encara absent, enviant cartes o algun troç de lla sua vestadura, e ab allò guaria los endemoniats que no staven presents en loch on ell stava.» Si aquest home era capaç de guarir endimoniatos fins i tot per correu, és ben lògic que pogués ser víctima de l'orgull: «Per les quals obres que feÿa, fon temptat de vanaglòria. E, jaffós que's treballàs molt per gitar de si la dita temptació, no le'n poch del tot gitar, per la qual temptació hagueren en ell loch moltes temptacions e molts pensaments.» Conscient d'això, per tal de combatre-la, «preguà molt affectuosament nostre senyor Déus que ·V· meses continuus lo féu estar endemoniat [davant] tot lo món, per tal con, axí con li era venguda la vanaglòria per les obres fetes en la virtut de Déu, axí hagués pena vergonyosa pública. E, passats los dits ·V· meses, no solament lo lexà del tot lo diable, mas encara la temptació que havie de lla vanaglòria.» No he sabut trobar cap *exemplum* que donés el desenvolupament que trobem en el Fèlix a la situació inicial de la temptació d'orgull. Només el darrer cas citat em recorda ben de lluny el cas lul·lià, en el qual l'ermità malalt d'orgull (p. 48) fa tal penitència que atreu damunt seu la reprovació de tots perquè «se meravellaren que hagués perdut son seny». Però el motiu pel qual el menyspreen és ben diferent<sup>23</sup> i, per tant, no diré que el Beat el tingués en compte.<sup>24</sup>

Tornem, però, a la conversa entre Fèlix i Blaquerna. L'ermità, complagut de les paraules de Fèlix, li respon amb tres exemples més: el primer (p. 48) «per ço que

<sup>23</sup> Veg. el capteniment de l'ermità per a combatre la temptació de vanaglòria (*Fèlix* p. 48): «Lo bon hom se vestí son cilici, e anà a una ciutat que era al peu de la alta muntanya en què lo ermità havia estat quaranta anys. Per aquella ciutat anà lo bon hom cridant si hi havia negun hom qui volgués comprar lo mèrit que ell havia gosanyat en quaranta anys per fer penitència [...]»

<sup>24</sup> Per als nombrosos paral·lels de tots aquests textos, remeto el lector a lloc corresponent dins la meua edició del *Recull -Ysern* (1994)-. Veg. també *ibid.* núm. 600, sobre els textos relacionats amb el tema de saber quins són els camins per a una vida virtuosa, relacionat indirectament amb el present tema.

Fèlix no hagués de aquí en avant temptació de fe», el segon perquè no tingués temptació de luxúria, car (p. 49), com ja havia explicat abans, «qui desama luxúria [...] desama tot altre pecat, car un pecat és ocasió a hom de altre pecat.» La tercera narració recull una discussió, davant un pagà, entre un cristià, un sarraf i un jueu.

Aquest darrer *exemplum* està construït amb la mateixa estructura concèntrica que ja hem vist més amunt: enmig d'una llarga discussió doctrinal, el cristià proposa un *exemplum* al pagà sobre el qual l'obliga a reflexionar. El pagà es deixa vèncer i es fa cristià. Paral·lelament, Fèlix se sent satisfet amb aquesta narració (p. 50) «per la qual Blaquerna li hac provada l'encarnació del Fill de Déu, e fo conformat en la fe en què ésser solia.» I és que les estructures concèntriques sempre tenen un fort caràcter especular. L'*exemplum* contextualitzat actua com un espill que recull les preocupacions de Fèlix i intenta resoldre-les. En aquesta mena d'*exempla* el receptor exterior –Fèlix– veu, dins de la mateixa ficció, com actua l'*exemplum* damunt un altre personatge amb el qual s'identifica, en el qual es reflecteix. Aquests procediments potser impliquen amb més força el receptor exterior, en la mesura en què li permeten veure objectivament tot el procediment d'intel·lecció de la semblança que un personatge proposa a un altre. A l'últim, per tot plegat, Fèlix lloa Déu «qui tanta de saviesa havia donada a Blaquerna, qui per semblances responia e provava a les qüestions que hom li feia, e per aquelles semblances adoctrinava les gents en bones costumes, e en amar, honrar e conèixer Déu.»

No és aquest l'únic *exemplum* que veiem, en aquesta segona part, amb estructura de nina russa. La segona vegada que apareix el tema del perdó –que ja hem vist més amunt en repassar algunes fonts homilètiques– també té aquesta estructura, fins i tot especialment complexa (pp. 51-54). Recordem que un comte enemistat amb el seu rei, sent un sermó sobre la passió de Crist. Tot seguit veu que un seu llebrer devora un gos petit inofensiu, que no li havia fet cap mal. El comte, aïrat contra el seu gos, el fa matar. Un cavaller savi, a partir d'aquestes circumstàncies –reals dins de la ficció– fa reflexionar el comte: li ofereix una mena d'interpretació al·legòrica com més amunt havia fet Blaquerna mateix amb la folla fembra: «la pus noble creatura, e aquella que ha major poder que tot quant és creat, és Jesús, fill de nostra dona Santa Maria; e la pus poca bèstia que sia en lo<sup>25</sup> món és l'hom pecador. Jesucrist, que ha major graneza de poder que neguna creatura, se liurà e s'humilià a mort per salvar los jueus e tots nosaltres. Aquells jueus eren pecadors, los qual faeren crucificar e auciu-re, a la pus greu mort que pogueren, Jesucrist.» De fet, ja estem a un pas de l'*exemplum* dins l'*exemplum*. El comte hi pensarà fort i anirà al rei a demanar-li perdó. És en aquest context que, per a explicar-li la causa de la seva vinguda,

<sup>25</sup> lo: A l'edició es llegeix «la».

introdueix l'*exemplum* del cavaller i l'escuder –ara sí que tenim davant una capseta xinesa–, en el qual, l'escuder actua amb el seu contrincant com abans el savi havia actuat amb el cavaller que ha anat al rei a demanar perdó: bo i utilitzant un fragment de la realitat interna del text –l'aventura en el bosc i la consideració del sol com a Déu– per a convèncer el seu enemic de la necessitat de perdonar-lo. Hem parlat d'estructura especular, i heus ací un primer reflex en aquest mirall. Però no s'acaba ací: el cavaller perdona l'escuder i, tot seguit, el rei perdona el cavaller. Segona relació especular. A l'últim, en l'espill es reflectirà Fèlix mateix, en veure-hi la resposta a la seva pregunta, que obria aquest capítol (p. 51): «per què la natura divina leixà crucificar, turmentar ni auciere la humanitat, ab la qual és una persona, com sia cosa ue la deïtat am aquella natura humana sobre totes creatures, e a mor haja natura d'esquivar pena e mort a açò que ama.» Val a dir que tot aquest complicat joc de reflexos i reflexions s'hauria de cloure, finalment, amb l'emmirallament del lector/oïdor mateix.<sup>26</sup>

També en aquesta part de la novel·la es pot descobrir, de nou, un altre començament d'un *exemplum* homilètic. Badia (1992b: 117) creu sentir la *Trompeta de la Mort* en el capítol 30 del *Llibre de Santa Maria*. L'*exemplum* 363 (362) del *Recull* és el conegut amb aquest títol. Un rei s'humilia davant uns «servidors de Jesucrist». El seu germà li ho critica, ja que, al cap i a la fi, aquests servidors eren només un parell d'ermitans espentolats. Com a resposta, el rei fa creure al seu germà que l'ha condemnat a mort. És aquest fet el que serveix per a donar títol a aquest tipus d'*exemplum*, perquè davant la casa dels condemnats a mort feien sonar l'instrument al·ludit. Però, amb les trompetes, pot passar com amb les campanes: que les sentim i no sabem per on.<sup>27</sup> I de vegades, on són, no sonen. Tot seguit copio l'*exemplum* en qüestió, segons la versió del *Recull*, i el fragment del *Fèlix* que crec que s'hi pot relacionar. Subratllo en tots dos les coincidències:

<sup>26</sup> Aquest mateix comte protagonitza el següent *exemplum*: intenta prendre la feina d'un hortolà que treballa de femater, al qual vol passar la dignitat de comte. El femater, que resulta ser un nebot del comte –que aquest considerava perdut–, s'hi nega. Ens trobem davant el tema de la persona de bona posició que realitza, per humilitat, feines impròpies, indignes de l'estament social en què hauria de viure. No correspon, que jo sàpiga, a cap *exemplum* de concret, però, de nou, en el *Recull* núm. 600 (598) –Ysern (1994)– es trobaran alguns textos –com ara els de S. Pioteri i la monja i la referència de Klapper *Erz.* núm. 197– que recullen aquest tema. Veg. també els *Diàlegs* de S. Gregori –Gregori vol. I, pp. 47-48– on trobarem un abat, model d'humilitat, que sega fenc.

<sup>27</sup> No conec l'*exemplum* del *Llibre de Santa Maria* més que per la referència esmentada de Badia. Potsar la influència del *Barlaam i Josafat* sigui en el rerefons, però és molt llunyana, sobretot en esguard de la de l'*exemplum* que trec a collació. La serpentina que apareix en la referència de Badia i que s'emboïca al coll de l'ermità també té ascendència exemplar. Veg. *Recull* 311 (310) i, especialment, 592 (590): «Segons que recompte sent Gregori, un hermità qui havie nom Martí feya vida solitària e, lo diable, en forma e semblança de serpent, vench-lo a torbar e metie's ab ell en la sua cova, e quant se gitava a dormir gitave's prop d'ell, e lo dit hermità sant metie la mà e lo peu demunt e deya-li: –Si poder as de ferme dampnatge, fes-ho, car jo no t'o deffendré. E durà-li aquella tribulació de aquella serpent tres anys. E, après, lo diable, vençut per la santedat del dit hermità, partí's d'ell.»

Fèlix, pp. 56-57

Recull 363(362)

**[363] EXIMPLI MOLT VIRTUÓS E  
SAVI DE UN REY QUI ADORÀ  
PER REVERÈNCIA DE JESU-  
CRIST A DOS HERMITANS.**

*Judicium ultimum debet timeri.*

Blaquerna dix que PER UNA CIUTAT CAVALCAVA UN SAVI REI AB GRAN RES DE CAVALLERS, E'N LA CARRERA PER LA QUAL PASSAVA ENCONTRÀ UN PREVERE qui portava lo cors de Jesucrist. *Aquell rei davallà de son cavall, e en la terra s'ajonollà, la qual terra besà per reverència al cors de Jesucrist. Un foll cavaller se meravellà d'açò que'l rei fesia, e no volc davallar de son cavall ne fer reverència al cors de Jesucrist. Molt se merevellà lo rei de l'ergull del cavaller, lo qual gità de sa cort, e al qual tolc son benefici, per la deshonor que havia fet a Crist. [...]*

UN REY, ASSEGUT EN UN CARRO, ANAVE PER UNA CIUTAT EN ÀBIT REAL, E ANAVEN AB ELL UN SEU GERMÀ E ALTRES MOLTS CAVALLERS. E AXÍ CON LO REY ANAVE PER AYTAL MANERA PER LA DITA CIUTAT, ENCONTRÀ DOS HERMITANS GROCS EN LES CARES E POBREMENT VESTITS. E TENTOST QUE'L REY LOS VEÉ, DEVALLÀ DEL CARRO E ACOSTÀ'S ALS HERMITANS E AGENOLLÀ'S DENANT ELLS E, AB MOLT GRAN REVERÈNCIA E HUMILITAT, ADORÀLOS CON A SERVIDORS DE JESUCRIST. E LO DIT GERMÀ SEU, PER CONSELL DELS ALTRES CAVALLERS, REPRÈS-LO DE LLA REVERÈNCIA QUE HAVIE FETA ALS DITS HERMITANS.

E en aquell regne era custuma que, con lo rey mana matar algun hom, anaven tocar una trompa devant la porta de lla case d'equell que'l rey devie fer ociure. E lo rey aquel die manà sonar la dita trompa a la porta de lla case de son germà. E tentost lo dit germà e sa muller e lurs fills, vestits de negre e de sarzil, vengueren plorant denant lo rey e dixeren-li: –Senyor, per què'ns manes ouciure? E lo rey, ladoncs, dix al seu germà: –O ffol! Si tu has haüt paor de lla mort de lla trompa que jo't mané tocar a la porta sens que tu no m'has merescut la mort, con me reprenguist con me humilié vuy als dos missatgés de Déu, al qual sé que tinch fets molts deffalliments e culpes?

El rei, la reverència, el cavaller orgullós que li critica la mostra de respecte, etc. Crec que tot sembla indicar una influència molt clara d'alguna versió de la *Trompeta de la mort*, un dels *exempla* inclosos en el *Barlaam i Josafat*.<sup>28</sup> El fet que, ací, els dos ermitans hagin estat substituïts per un prevere que duu el cos de Crist podria ser una aportació de Llull, si no fos perquè hi ha també un *exemplum* com el que segueix –que copio segons la versió del *Recull*:

**[431] MIRACLE DE UN CAVALLER QUI SE AGENOLLÀ  
DEMUNT LO FANCH PER ADORAR LO CORS DE JESU-  
CRIST.**

*Miles devotus reve[re]nciam facit Deo et sacramentis. Cesarius.*

SEGONS QUE RECOMPTE CESAR, EN FFRANÇA HAVIE UN CAVALLER QUI ERA TEN DEVOT [QUE], EN QUALESEVOL LOCH QUE ELL VE[É]S LEVAR LO CORS DE DÉU, ELL TENTOST SE AGENOLLAVA E AB DEVOCIÓ LO ADO-  
RAVA.

Sdevench-se un die que·l dit cavaller, cavalcant, anava per una ciutat on havie molts grans fanchs, e vestia riques vestedures de draps d'or forrades de vayrs. E AXÍ CON ÉL CAVALCAVA PER LA CIUTAT, ELL ENCONTRÀ E VEÉ QUE LEVAVEN LO COR[S] DE DÉU, e pensà en si matex que, si descavalcava e se agenollava per adorar lo cor[s] de Jesucrist, que les robes que vestia se affollarien en lo fanch, però acordà per fe e per devoció que no curàs de lles dites vestedures, mas que se agenollàs en lo gran fanch e que adoràs lo Salvador del món, segons que havie acustumat. E lo dit cavaller o féu axí: que DESCAVALCÀ, E AGENOLLÀ'S E ADORÀ LO CORS PRECIÓS DE JESUCRIST. E quant lo dit cavaller l'ac adorat e·s fon levat de peus, nostre senyor Jesucrist, que ama e honra aquells qui·l servexen, féu allí un tal miracle: que en lo manto e hopa longa de drap d'or que·l dit cavaller vestia, jafós que·s fos agenollat demunt lo fanch, no s'i sullà ne s'i aparech neguna tacha, sinó aytenpoc con si·s fos agenollat demunt draps d'or o de seda. E lardonchs, lo dit cavaller donà laors e gràcies a Déu e fon pus confortat en la fe.

No tinc cap prova feaent que Llull conegués aquest *exemplum*, però ací ja tenim un cavaller que descavalca per adorar el cos de Crist. No cal dir que els elements que cedeix aquest text a la configuració de l'*exemplum* lul·lià que comento en aquestes ratlles són de molt menys importància que els de l'anterior. Crec, però, que no seria gens difícil que el Beat hagués compost la seva narra-

<sup>28</sup> Veg. *BaeJos* pp. 53-56, Tubach 4994. Veg. també les notes corresponents dins el *Recull*.



ció, essencialment, a partir del relat derivat del *Barlaam i Josafat* i, alhora, tenint-hi present la que acabo de transcriure, procedent del *Dialogus miraculorum* de Cesarius Heisterbacensis (IX, 51).

Si continuem una mica més, encara trobarem un altre fragment que es fa eco d'una llarga tradició exemplar. Em refereixo a l'*exemplum* sobre el llogrer (p. 61): Un confessor recomana a un usurer que és al punt de la mort, que rescabali els seus béns. Aquest s'hi nega per por que la seva família no resti en la més absoluta pobresa. L'única cosa original de tot el fragment són les paraules de Fèlix: «Doncs, fort me meravell de la constitució que hom ha feta als jueus: que si's converteixen, que es despullen de tot quant han; car molts jueus serien cristians que se'n lleixen per aquella constitució.» La resta la podem trobar també en el següent *exemplum* del *Recull* –703 (701):

**[703] EXIMPLI D'UN LOGRER QUI NO VOLCH FER RESTITUCIÓ DE ÇO QUE HAVIE HAÛT DE LOGRE, ABANS VOLCH MORIR SENS FER AQUELLA.**

*Usurarii restituere omittunt timore paupertatis. Libro «De dono timoris».*

Segons que's recompte en lo libre *Del don de paor*, UN PREVERE AMONESTAVA A UN LOGRER DE LLA SALUT DE LLA SUA ÀNIMA, LO QUAL LOGRER STAVA MALALT AL PUNT DE LLA MORT, E DEÿA-LI QUE HAVIE MESTER TRES COSES: la primera que's confessàs vertedera-ment; la segona que's penedís de tots los peccats que fets havie; LA TERÇA QUE FEÉS SATISFACCIÓ. E LO DIT LOGRER DIX QUE BÉ LI PLAÿEN LES DUES COSES PRIMERES, MAS QUE LA TERÇA NO LA FARIA, QUE SI LA FEÿA QUE A ELL NE A SOS FFILLS NO ROMANDRIA NEGUNA COSA. –Donchs –dix lo dit clergue–, sens fer aquesta no podets ésser salvat. E lo logrer li dix: –E dien-ho axí con vós los savis antichs e la Santa Escripura? –Och, verament –dix lo clergue–. –Axò –dix lo dit logrer– vull jo provar primerament, car verament no vull fer neguna satisfacció! E axí's morí dubtant més la pobrea present d'e-quest malestruch de món que la beneventurança de l'altre.

Em seria facilíssim, ara, avorrir el lector citant les narracions que hi ha al *Recull* sobre la usura i els usurers. Totes expressen el més absolut menyspreu devers aquests personatges i expliquen els càstigs a què són sotmesos i llur condemnaió eterna. Puc citar S. Vicent Ferrer, qui tampoc no s'estalvià blasmes i penjaments de tota mena contra els llogrers. Amb el següent fragment d'un sermó seu (Q II, 191) podem il·lustrar la doctrina de l'església medieval pel que fa als usurers:

Ara los cavallers són secretament llogrers, e fan que los vassalls los donen, vullen o no. [...] LO FEM, SI HOM LO TÉ EN CASA, DÓNA PUDOR E CORROMP L' AIRE, E SI L' ESCAMPAU EN LA TERRA FA FRUCTIFICAR. AIXÍ ÉS DE LA MONEDA: NO TENIR, MAS ESCAMPAR. Hui en açò és venguda l'avarícia dels cavallers, que no solament pendran dels vassalls, mas de la Eclésia, e embarguen que no es cullen los delmes ne premícies sinó així com volen. [...] de tort, hi ha moltes maneres, ço és, rapina, llogre, simonia, furt secret, engan, calúmpnia, vexar la gent per haver diners [...].

¿No és per ventura aquesta la mateixa idea que expressa Ramon Llull en el cinquè llibre del *Fèlix* (p. 106)? Ací explica que un canviador es negà a fer almoïna a un pobre. Llavors, aquell pobre va pensar «com gran damnatge era la vida d'aquell canviador, e com gran bé seria la sua mort; car de les grans riqueses que aquell canviador havia, se seguiria gran bé après sa mort. *En breu temps Déus aucís aquell canviador qui empatxava molts diners, que no se'n seguia negun bé dementre vivia; e après sa mort departís aquella riquesa, e féu a molt hom molt de bé*». No deixa de ser interessant que, en l'obra de Llull, aquest *exemplum* serveixi per a explicar per quin motiu un home destrueix un arbre. Potser per això el Beat s'està de blasmar l'ofici del llogrer amb el radicalisme que fóra esperable: senzillament, no hi ve a tomb.

Crec que, ni que només sigui a partir dels materials arreplegats línies amunt, es pot observar com, fins i tot quan és detectable la presència d'uns materials tradicionals, aquests han estat manipulats ben radicalment. No sols perquè hi aplica les tisores allà on vol, sinó perquè el que n'aprofita ho adapta al seu joc científic, ho fa servir per a expressar i divulgar l'Art. Ja hem vist com substituïa la creu per un raonament artístic en el primer *exemplum* sobre el perdó. Molt encertadament ho explica Badia (1992a: 77). Aquesta mateixa especialista ens diu (1992b: 98) que «el que pretén Llull, en canvi, és essencialitzar amb la màxima eficàcia els grans continguts conceptuals del seu missatge salvador per arribar a convèncer a través de l'intel·lecte la màxima audiència possible.» Efectivament, convèncer a través de l'intel·lecte. Blaquerna s'adona (p. 67) que «ara som esdevenguts en temps que les gents amen raons necessàries, car són fundades en grans ciències de fisolofia e de teologia; e per açò les gents que ab fisolofia són caiguts en error contra la santa fe romana, cové conquerir ab raons necessàries, e destruir a ells llurs falses opinions, les quals raons sien per fisolofia e per teologia.» En el fons, els «eximplis» lul·lians serveixen més que més per a demostrar l'assimilació per part del deixeble d'un coneixement determinat. I, aleshores, les semblances, com més fosques són, tenen més força provatòria (*Fèlix* p. 72):

–Sènyer –dix Fèlix al sant ermità–, molt me meravell de vostros eximplis, car vijares m'és que no facen res al prepòsit de què jo us deman.

–Bells amics –dix lo ermità–, escientment vos fas aitals semblances per ço que vostro enteniment exalcets a entendre; car on pus escura és la semblança, pus altament entén l'enteniment qui aquella semblança entén.

Per això els seus *exempla* es presenten sempre com a problemes. Més que ser el resum sintètic d'una doctrina –com en els sermons tradicionals–, són esperons per a pensar, que exigeixen un mínim d'atenció –de vegades molt més que un mínim– i que són un punt de partença més aviat que no pas un punt d'arribada. S. Vicent Ferrer subordinava els *exempla* a la doctrina. Exposava i desenvolupava el tema del seu sermó i, com a auxili, disseminava els *exempla*. Llull, parteix d'aquests per a arribar a la doctrina.<sup>29</sup>

Encara voldria fer veure com Llull fa discórrer les narracions per uns viarans ben diferents dels tradicionalment previstos. Ho veurem amb alguns testimonis de fora del primer llibre, en què fins ara m'he concentrat. Així, en parlar de la vanaglòria (*Fèlix* p. 351), inclou la següent narració:

Era un clergue qui cantava molt bé. Aquell clergue se donava vanaglòria del bé cantar que feia. Esdevenç-se que aquell clergue fo a un sermó que feia un religiós, lo qual se donava vanaglòria del sermó que feia, car molt noblement preïcava. Aquell clergue se meravellava del religiós per què's dava glòria de ço que la devia donar a Déu, com sia cosa que tot quant bé és, tot lo fa Déus, e no's meravellà de si mateix, qui de son cantar era vanagloriós. E per açò és meravella com hom coneix vici en altre, e en si mateix no el sap conèixer.

Si comparem aquest breu *exemplum* amb els que podem trobar en les compilacions estàndard, com ara el *Recull*, ens adonarem de l'originalitat de Llull. En l'exemplari a què acabo de referir-me hi ha els següents temes, sota els quals hom encabeix narracions centrades en el cant com a font de vanaglòria: *Cantus pomposus multos decipit, quia credunt bene cantare et male cantant*;<sup>30</sup> *Cantando multi habent vanam gloriam, et ideo a Deo puniuntur*;<sup>31</sup> *Cantus cla-*

<sup>29</sup> M'adono que esquematitzo massa, perquè S. Vicent Ferrer també aprofitava, de vegades, aquest mètode expositiu, el que passa és que la seva doctrina no era artística. I Llull també introdueix de tant en tant explicacions doctrinals que acaben amb aquesta mena de narracions.

<sup>30</sup> Sobre la vella que s'emociona escoltant com canta un capellà. Quan aquest se n'adona, pensa que és per la seva bella veu. Ella li respon que la seva veu li recorda la d'un ase que tenia i que se li havien menjat els llops.

<sup>31</sup> El tema és prou explícit. Un capellà s'enorgulleix de la seva veu durant la missa i, com a càstig, li desapareix el ciri pasqual.

*mosos Deus parum reputat et demon approbat;*<sup>32</sup> *Cantoris speciem diabolus aliquando assumit.*<sup>33</sup> N'hi ha més. I de tots aquests podria subministrar bona cosa de textos paral·lels.

Llull no entra en tota aquesta casuística. Sistemàticament –o quasi– s'inventa els seus *exempla*, d'acord amb les seves pròpies regles. Ací, el pecat de vanaglòria no serveix per introduir-hi cap de les narracions que trobem al *Recull*, sinó per a reflexionar sobre el fet que la vanaglòria impedeix d'adonar-se de les pròpies faltes.

Llull converteix els *exempla* en un mecanisme apodíctic subordinat a la seva *Art*.<sup>34</sup> Açò encara es fa més palès si venim al *Llibre de virtuts e de pecats*, pp. 37-39, on elabora un sermó sobre la luxúria. El lector mínimament avesat al que hom podria qualificar com a literatura exemplar *estàndard*, quedarà decebut en no trobar ací ni un bri de tota l'esponerosa literatura misògina de l'època. En comptes d'això, trobarem el següent esquema:

a) Tema: «Car Deus desama luxuria no hages luxuria». De passada, observi's que el tema no és una autoritat bíblica, contràriament a la pràctica dominicana tan ben representada per S. Vicent Ferrer.<sup>35</sup>

b) Definició de luxúria: «Luxuria es habit per lo qual hom fa obres qui's pertanyen a luxuria».

c) Classificació de la luxúria segons els sentits pels quals afecta l'home: «veer, oyr, palpar e ymaginar».

d) A partir d'ací, comença la introducció d'«eximplis». En copio un perquè es vegi el caire tan diferent que prenen front a l'*exemplum* homilètic –LLULL (1990: 38):

Si tu veus bella fembra e ymagines luxuria e la desames, tu no ames luxuria e no-n has pecat, hans fas virtut e governes castetat. E si tu penses e fas questio ab tu matex si faras luxuria o no, en aquell

<sup>32</sup> Hom veu un dimoni recollint les síl·labes dels càntics d'uns monjos que cantaven molt alt per vanaglòria.

<sup>33</sup> Amb l'aparença d'un monjo de bellíssima veu, canta un diable.

<sup>34</sup> Per no endinsar-me ara i ací massa en la teoria lul·liana de l'*exemplum*, em limito a remetre el lector, pel cap baix, a Bonner (1989) I 68 n. 63, 201 n. 35, 529; II: 11, 12 n 17, 13, 22 n. 2, 30 n. 14, 72 n. 3, 187 n. 57, 278 n. 163, 303 n. 202, 401.

<sup>35</sup> Domínguez Reboiras –introducció a Llull (1990: XX-XXI)–: «El centre de la predicació lul·liana no és, en canvi –i aquí radica la seva major originalitat–, la comunicació del contingut de la Sagrada Escripura o l'explicació de les veritats revelades (la finalitat exclusiva de tota ciència medieval). [...] El Beat prescindeix de la introducció bíblica a cada sermó, encara que deixa ben clar que tota la seva predicació, malgrat que és aparentment un exercici racional, se sotmet sens cap compromís al missatge fonamental cristià de l'amor, la qual cosa és també la base de tot el missatge lul·lià.» Veg. també Badia (1989: 20-25) i (1992a: 85-93).

temps fas pecat venial. E si tu elegs a fer luxuria, tu pecas mortalment e fas vestedura de luxuria a ton entendre, amar e membrar los quals estan subjects de luxuria.

Evidentment, sempre hi ha excepcions, com ara el *Llibre de les bèsties*, que és, segons Bonner (1989: II, 13) «l'única obra de tota la seva producció on Llull empra tant de material pre-existent».

Vet ací un altre cas especialment interessant i il·lustratiu de les diferències entre un *exemplum* lul·lià i un d'homilètic. Llull ens narra el dubte d'un sacerdot, en fer la consagració, sobre la transsubstanciació (*Fèlix* p. 267): com era possible que allò que li semblava pa fos el cos de Crist? Aleshores comença a reflexionar sobre si obehirà i creurà els seus sentits corporals o les paraules de Crist quan va instituir l'eucaristia. Evidentment, triomfa la segona opció, perquè «mellor obeir feia a les coses que són pus forts, pus nobles pus veres, pus necessàries, que a les menys forts, menys nobles, menys veres, menys útils». Aquesta és la solució lul·liana del mateix problema que Cesarius Heisterbacensis havia resolt amb un parell d'*exempla*: En el primer (Caes. IX, 4), a un sacerdot se li apareix el cos de Crist en la consagració; en el segon (Caes. IX, 5), a l'oficiant, que dubta del miracle de la transsubstanciació, «Dominus ei in hostia carnem crudam ostendit.» El *Recull* també ens n'ofereix bones mostres. N'escullo una: l'ex. 267 (266) narra com el papa es veu obligat a demostrar la veritat de la transsubstanciació, per a la qual cosa recorre, primer, a un sermó i, després, demana ajuda a Déu. Aleshores: «[...] aquella part d'òstia segrada ab què la volia combregar, la dita dona, tornà's en forma de un troç de dit corrent sanc. E quant tot lo poble veé aquell miracle, foren comfermats en la fe e en devoció.» Les diferències són ben clares, em sembla.

Podria continuar aplicant aquest mètode de comparació. La veritat és que, tot i que el *Fèlix* sigui un autèntic enfilall d'*exempla*, els resultats de qualsevol investigació adreçada a esbrinar-ne les fonts, a força de recórrer als repertoris més importants d'*exempla* homilètics, serien ben migrats. La relació que manté Llull amb aquesta mena de textos, que sens dubte coneixia ni que fos com a possible oïdor de sermons, és ben bé una altra que la que hi mantenien escriptors com ara el castellà don Juan Manuel, l'italià Boccaccio o els nostres F. Eiximenis o S. V. Ferrer.

Rubió i Balaguer (1985a: 291-292) va saber adonar-se molt bé que «[...] els exemples lul·lians són ben diferents dels que solen trobar-se als repertoris medievals. No n'hi ha de vides de sants i poden comptar-se amb els dits els derivats de la història profana. En canvi, són nombrosos els procedents de llibres d'apòlegs orientals [...], bestiaris o els que tal volta deriven de llibres sobre les propietats de les herbes o dels metalls. [...] Un altre grup el formen els veritables

exemples amb desenrotllament més folgat, que de vegades semblen contes en miniatura [...]. D'aquest caràcter són molts dels que llegim al *Fèlix* i també al *Blanquerna*.» Crec que, al llarg d'aquestes pàgines, ja hem vist *exempla* de tots els colors. Des d'aquells que es presenten com a narracions més o menys desenvolupades, fins a aquells que no són més que un dubte o pregunta posada en llavis d'un improvisat predicador. És cert, però, que l'exemplaritat ocasionalment arrelada en una tradició que Ramon Llull manipula a lloure, sembla ser la clau de la novel·lística lul·liana. Ara bé, la manipulació radical de la matèria primera fa que la definició de Bremond, Le Goff i Schmitt (1982: 36-38), citada al començament d'aquest treball, hagi de ser matisada si més no en un aspecte: el de la versemblança. Els *exempla* havien de ser versemblants –si es vol, amb l'excepció de les faules– des de la percepció del públic prototípic medieval. Mirats així, la majoria dels *exempla* pertanyents al primer llibre del *Fèlix* encara poden ser passadors. Tanmateix Llull no es posa pedres al fetge per amollar-nos raonaments artístics després de les primeres ratlles d'un *exemplum* manllevat a la tradició; o, directament, per narrar-nos una discussió entre el ferro i l'argent (*Fèlix* p. 114). Per això, potser, és més encertada la definició d'*exemplum* que proposa Arbona (1976: 59) –sempre que l'*exemplum* sigui lul·lià–: «Breve realización o narración de un hecho, del que más o menos inmediatamente se desprende alguna significación que, o bien se da por sabida o bien se expone, o bien se solicita por medio de una pregunta, con la finalidad de iluminar el entendimiento sobre alguna verdad o decidir a la voluntad sobre algún proceder; todo ello de la manera más apta para captar la atención por medio del ingenio o de la sorpresa y para lograr una emoción en la que se apoye la convicción o la decisión.» Observi's com Arbona remarca l'*exemplum* lul·lià com una eina eminentment activa. Crec que també aquesta característica li ve donada pel marc en què s'insereixen. Per això he parat esment en la manera com Llull encabeix el material narratiu en el cos de la seva obra i he insistit en un seguit de cadenes exemplars, de diverses característiques, amb les quals he volgut fer paleses les relacions entre els *exempla* i allò que aquests intenten decorar.

En parlar del marc, però, és important referir-se a l'article de Badia (1992b) sobre la relació entre la *Història de Barlaam i Josafat* i la producció lul·liana. L'esmentada especialista descobreix connexions molt interessants, però deixa de banda (*ibid.* p. 115) el recurs del diàleg entre mestre i deixeble perquè és un recurs molt general en tota la literatura del segle XIII. Tanmateix, potser convindria deturar-s'hi una mica.

Voldria remarcar que no totes les estructures dialogals de tantes obres didàctiques són del mateix tipus. Si ens fixem, posem per cas, en la *Disciplina clericalis*, de Petrus Alphonsi, veurem que el diàleg que l'estructura, en determinats moments, quasibé desapareix: ara hi trobem un diàleg pare/fill, ara mestre/dei-



xeble o, senzillament, s'esvaeix. Aquesta estructura és molt més consistent en obres com els *Diàlegs* de sant Gregori, on els *exempla* s'articulen al voltant d'una conversa entre el sant i Pere; o en el *Dialogus miraculorum*, de Cesari Heisterbacensis,<sup>36</sup> on dialoguen un monjo i un novici. En aquestes dues obres el mestre es deixa interpel·lar pel deixeble, el qual expressa la seva curiositat i l'esperona perquè continuï parlant i formant-lo. Tanmateix, no hi ha sabut trobar ocasions en què el deixeble posi en circulació *exempla*. Tot i que hi ha una veritable conversa, les narracions circulen en una sola direcció: del mestre al deixeble. En cap d'aquestes obres, d'altra banda, no existeix una acció externa comparable al camí mamprès per Fèlix. Sé que aquest mecanisme novel·lístic no és més que un procediment secundari, però introdueix una mica de moviment en l'obra i permet el contacte amb la realitat, que és la via d'entrada dels problemes –de les meravelles– que han de nodrir la conversa –o, millor dit, les converses.

En esguard, doncs, d'aquests textos, em sembla que el *Fèlix* es caracteritza, més que més, per: a) L'existència d'una acció –més o menys esquifida– exterior a la conversa exemplar. b) La circulació bidireccional dels *exempla*: en el cas del primer llibre, es mouen del mestre –els ermitans– al deixeble –Fèlix– o, ocasionalment, als deixebles –quan hi participa la dona desconsolada que suggereix al protagonista d'acudir a Blaquerna–; però també dels deixebles al mestre. c) Endemés, la complexitat de certes narracions, aprofundeixen aquest esquema amb *exempla* de vegades concèntrics, com ja hem vist.

En el *Barlaam i Josafat* trobem, de fet, ja la combinació d'aquest tipus de conversa alligadora –però unidireccional– amb una clara acció narrativa. D'altra banda la sèrie de textos com ara la *Història dels set savis - Sindibad - Sendeban* ofereixen un esquema d'intercanvi d'*exempla* entre dos grups d'interlocutors, els quals aporten narracions i les comenten en benefici d'una de les dues parts del litigi –la reina o el príncep–. D'alguna manera, aquestes dues estructures podrien ser al rerefons de la construcció del *Fèlix*.

Malgrat tot, cal dir també que ni les possibles influències del *Barlaam* detectades per Badia (1992b), ni la que acabo d'exposar en aquestes planes, no tenen força per a demostrar que el Beat conegués l'esmentada novel·la. Podem suposar-ho, si es vol, molt versemblantment, però no oblidem que molts *exempla* d'aquesta obra –com també de les altres que he esmentat més amunt– circulaven aïllats de llur context originari, en exemplaris com l'*Alphabetum narrationum* i semblants, d'on podien ser manlevats per a tot de sermons, cosa que els faria entrar en els camins de la transmissió oral. Per tant, Lull podia conèixer *exempla* d'aquestes obres totalment despresos del seu marc primitiu. Una cosa és,

<sup>36</sup> Veg. Riquer (1984: I, 303) posa en relació, precisament, aquesta obra amb el Fèlix.

doncs, la influència de les narracions del *Barlaam i Josafat* i una altra la de la *Història de Barlaam i Josafat*, limitació que val també per a altres textos. Si alguna circumstància facilità l'expansió en bloc, sense dissoldre, de l'obra citada, degué ser, probablement, la seva inclusió en alguns repertoris com ara la *Legenda aurea*.<sup>37</sup>

Josep-Antoni YSERN i LAGARDA

## BIBLIOGRAFIA

- AGUILÓ I FUSTER, M., ed. (1881) *Recull d'eximplis, gestes e faules e altres llegendes ordenades per ABC, tretes de un ms. en pergami de començaments del segle XV*, Barcelona, Biblioteca Catalana, 2 vols. [2<sup>a</sup> ed. d'Angel Aguiló, amb pròleg datat el juny de 1904]. [Cf. J. A. Ysern i Lagarda].
- ARBONA PIZA, M. (1976) «Los exemplis en el Llibre de Evast e Blanquerna» *EL* núm. 20, pp. 53-70.
- BADIA, L. (1989) «Manipulacions literàries lul·lianes: de la pastorella al sermó» dins: M. Salleras (ed.) *El debat intercultural als segles XIII i XIV. Actes de les Primeres Jornades de Filosofia Catalana. Girona, 25-27 d'abril de 1988*, Girona, *Estudi General*, pp. 13-27.
- BADIA, L. (1992a) «Ramon Llull i la tradició literària», dins: *Teoria i pràctica de la literatura en Ramon Llull*, Barcelona, Quaderns crema, pp. 73-96.
- BADIA, L. (1992b) «La novel·la espiritual de Barlaam i Josafat en el rerefons de la literatura lul·liana», dins: *Teoria i pràctica de la literatura en Ramon Llull*, Barcelona, Quaderns crema, pp. 97-120.
- BADIA, L. (1992c) «Raimundi Lulli Opera Latina, XV: Ramon Llull i la predicació» dins: *Teoria i pràctica de la literatura en Ramon Llull*, Barcelona, Quaderns crema, pp. 121-140.
- BaeJos*: Veg. Keller-Linker (eds.) 1979.
- BASSOLS, M. M. (1991) *L'enigmística popular*, València, Universitat de València.
- BASSOLS, M. M. (1995) *Endevinaller*, València, 3i4.
- BONNER, A. (ed.) (1989) *Obres selectes de Ramon Llull*. 2 vols. Palma de Mallorca, Moll.
- BONNER, A. (1993) «L'Art lul·liana com a autoritat alternativa», *SL*, núm. 33, pp. 15-32.

---

<sup>37</sup> Arribat ací, només em resta agrair als amics de la Universitat de València, profs. Albert G. Hauf i Josep-Enric Rubio, que hagin volgut llegir un esborrany d'aquest treball.

- BONNER, A., BADIA, L. (1988) *Ramon Llull. Vida, pensament i obra literària*. Barcelona, Empúries.
- BREMOND, C., LE GOFF, J., SCHMITT, J. C. (1982) «L'exemplum», *Typologie des sources du moyen âge occidental*, fascicle 40, Turnhout-Brepols.
- CABRÉ, LL., ORTÍN, M., PUJOL, J. (1988) «“Conèixer e haver moralitats bones”. L'ús de la literatura en l'*Arbre exemplifical* de Ramon Llull» *EL* núm. 28, pp. 139-167.
- Caes.: Veg. Heisterbacensis, Caesarius, 1851.
- FERRER, V. (1932-1988) *Sermons*, 6 vols., ed. a cura de S. Sivera i G. Schib, Barcelona, Barcino, ENC.
- FERRER, V. (1973) *Sermons de quaresma*, ed. a cura de M. Sanchis Guarner, València, Clàssics Albatros, 2 vols.
- GAYÀ, J. (1983) «La formació de Ramon Llull i les fonts del seu pensament» dins: AA. DD. (1983): «Dossier Ramon Llull...», *L'Avenç*, pp. 54 (754) - 57 (757).
- GAYÀ, J. (1981) «Sobre algunes estructures literàries del *Llibre de meravelles*», *Randa*, núm. 10, pp. 63-69.
- GENOVART SERVERA, G. (1982) «El Cavaller i el Vell Savi. Imatges i símbols de la pedagogia lul·liana» *Estudis Baleàrics*, núm. 4, pp. 60-75.
- GREGORI (1931-1968) *Diàlegs*, 2 vols., vol. I (1931) edició a cura de Jaume Bofarull, Barcelona, Barcino, 'ENC'; vol. II (1968) edició a cura d'Amadeu J Soberanas, Barcelona, Barcino, 'ENC'.
- HEISTERBACENSIS, C. (1851) *Caesarii Heisterbacensis Monachi Ordinis Cisterciensis Dialogus Miraculorum*, ed. J. Strange, Colònia - Bonn - Brusel·les, 2 vols. [N'hi ha traducció al castellà: Cesáreo de Heisterbach *Diálogo de milagros*, intrducció, versió y notas de Z. Prieto Hernández, Zamora, Ediciones Monte Casino, 1998, 2 vols.].
- KELLER, J. E., LINKER, R. W., ed. (1979) *Barlaam e Josafat*, Madrid, CSIC, 'Clásicos Hispánicos'.
- KELLER, J. E. (1991) «La narrativa breve en la España medieval», dins: MONTOYA-JUÁREZ-PAREDES, eds. (1991: 157-173).
- Klapper, *Erz.*: Veg. Klapper 1914.
- KLAPPER, J., ed. (1914) *Erzählungen des Mittelalters*, Breslau.
- LLULL, R. (1990) *Llibre de virtuts e de pecats*, edició a cura de F. Domínguez Reboiras, Palma de Mallorca, Patronat Ramon Llull, «NEORL».
- MONTOYA, J., JUÁREZ, A., PAREDES, J. eds. (1991) *Narrativa breve medieval románica*, Granada, Impredisur (Taller de edició), 'Romania. Biblioteca Universitaria de Estudios Románicos', núm. 0.
- PRING-MILL, R.D.F. (1991) *Estudis sobre Ramon Llull*, Barcelona, Curial-PAM.
- Q= Veg. Ferrer 1973.

- Recull*: Es refereix a l'edició de J. A. Ysern i Lagarda (1994) o, si ho indico, a la de M. Aguiló i Fuster.
- RIQUER, M. DE (1984) *Història de la literatura catalana. Part antiga*. 4 vols. Barcelona, Ariel.
- ROIG, J. (1929-1950) *Spill o Libre de consells*, 2 vols., ed. a cura de R. Miquel i Planas, Barcelona, Biblioteca Catalana.
- RUBIÓ I BALAGUER, J. (1985a) «Alguns aspectes de l'obra literària de Ramon Llull» dins: *Ramon Llull i el lul·lisme*, Barcelona, PAM, pp. 248-299.
- RUBIÓ I BALAGUER, J. (1985b) «L'expressió literària en l'obra lul·liana» dins: *Ramon Llull i el lul·lisme*, Barcelona, PAM, pp. 300-314.
- SANSONE, G. (1960) «Ramon Llull narratore» *RFE* núm. 43, pp. 81-96.
- S: Veg. Ferrer 1932-1988.
- TUBACH, F. C. (1969) *Index Exemplorum. A Handbook of Medieval Religious Tales*, Hèlsinki, FFC.
- YATES, F. A. (1985) *Assaigs sobre Ramon Llull*, Barcelona, Empúries.
- YSERN I LAGARDA, J. A. (ed.) (1994) *Arnoldus Leodiensis. Recull d'exemples i miracles ordenat per alfabet. Edició i estudi*, València, Universitat de València, Servei de Publicacions, 'Tesis Doctorals en Microfitxes', núm. de sèrie 325-12. [cf. M. Aguiló i Fuster].
- YSERN I LAGARDA, J. A. (1996-1997 [1998]) «Retòrica sermonària, *exempla* i construcció textual de l'*Espill* de Jaume Roig» *Revista de llengües y literaturas catalana, gallega y vasca*, núm. 5, pp. 151-180.

## ABSTRACT

With Llull it is a commonplace to emphasize his originality in the use of *exempla*. This originality can only be evaluated by contrasting his use of certain narratives with those we find in other authors. This is precisely what I try to do in this study, by means of: a) confronting some Lullian *exempla* with others which could have been their source; b) a description of how these texts are articulated within a concrete work – the first book of *Felix*; c) a proposal for a system of formalizing the textual structures studies, in order to facilitate their study.