



You are accessing the Digital Archive of the Catalan Review Journal.

Esteu accedint a l'Arxiu Digital del Catalan Review

By accessing and/or using this Digital Archive, you accept and agree to abide by the Terms and Conditions of Use available at http://www.nacs-catalanstudies.org/catalan_review.html

A l' accedir i / o utilitzar aquest Arxiu Digital, vostè accepta i es compromet a complir els termes i condicions d'ús disponibles a http://www.nacs-catalanstudies.org/catalan_review.html

Catalan Review is the premier international scholarly journal devoted to all aspects of Catalan culture. By Catalan culture is understood all manifestations of intellectual and artistic life produced in the Catalan language or in the geographical areas where Catalan is spoken. Catalan Review has been in publication since 1986.

Catalan Review és la primera revista internacional dedicada a tots els aspectes de la cultura catalana. Per la cultura catalana s'entén totes les manifestacions de la vida intel·lectual i artística produïda en llengua catalana o en les zones geogràfiques on es parla català. Catalan Review es publica des de 1986.

La novel·la espiritual de Barlaam i Josafat en el rerafons de la literatura lul·liana

Lola Badia

Catalan Review, Vol. IV, number 1-2 (1990), p. 127-154

LA NOVEL·LA ESPIRITUAL DE BARLAAM I JOSAFAT EN EL RERAFONS DE LA LITERATURA LUL·LIANA*

LOLA BADIA

I. L'EXPERIÈNCIA DEL CONEIXEMENT DE LA VERITAT COM A CLIXÉ LITERARI

Començaré manllevant els mots d'un pensador contemporani que és també un lul·lista:

La vida només parla de mort; i qui perd el seny davant d'aquesta tremenda perspectiva en guarda prou per constatar que la mort pròpia és l'única certa del seu destí. Ara bé: l'angoixa i la por de la fi, de l'acabament, són, al mateix temps, criteris d'existència. Sóc, existeixo, jo que em desespero i em perdo al bell mig de la infinitesa dels signes de la mort, diu el protagonista del *Llibre del Gentil*. Existeixo, «sóc en ésser», diu Llull al començament del *Llibre de contemplació*. I a les consideracions macabres d'una «finitesa» universal succeeix, en la pensa de Llull, el fantàstic «magnificat» de qui, havent dubtat fins a la bogeria, es meravella de la meravella del seu propi existir. Ho és de significatiu fins a no poder ser-ho més, que el primer llibre «novel·lat» (i el primer de tots) de Llull comenci amb el tema de la desesperança viscuda, davant de la mortalitat pròpia i de totes les coses, pel gentil «molt savi en filosofia», i que comenci amb l'incommensurable «alegre» d'«ésser en ésser» el *Llibre de contemplació*, l'obra mestra del nostre Llull; l'himne a la pròpia existència és possible, sorgeix a l'instant mateix en què la raó organitza en harmonia agencial el mateix subjecte (jo que em desesperava) i el món que l'envolta.¹

* Aquest treball va ser llegit en forma de conferència el dia 27 de novembre de 1989 a la sala d'actes del convent de Sant Francesc de Palma de Mallorca amb motiu de la festa del beat Ramon Llull, la qual s'escau el mateix dia que el martirologi catòlic recordava els sants ascetes Barlaam i Josafat. La concepció i l'elaboració del seu contingut, però, l'autora les va dur a terme per a aquesta publicació durant una curta visita d'estudi al Pontifical Institute of Medieval Studies de la Universitat de Toronto, subvencionada per la CIRIT (setembre-octubre 1989).

¹ Sala-Molins, 1989, 14-15. No comparteixo l'observació (de valor oberta-

Lluís Sala-Molins utilitza aquestes referències literàries lullianes tan intenses i emotives per a introduir el tema dels grans pensadors racionalistes, de sant Agustí a Descartes, que, com Llull, incardinien el procés cognoscitiu en les torbadores experiències esmentades, ben apuntalats, això sí, en massissos pressupòsits ontològics. Jo, que només m'ocupo dels aspectes literaris de qüestions tan compromeses, em quedaré amb l'anècdota.

Existeix un clixé narratiu de l'experiència del descobriment de la veritat per part de l'home cridat a les grans vivències espirituals. La història del protagonista del *Llibre del gentil* lullià, suara evocat per Sala-Molins, és una mostra del clixé en qüestió. La seva peripècia és prou esquemàtica i conforme a una certa hagiografia de tall popularitzant i didàctic en sentit medieval. Vull dir que la seva conversió podem comparar-la més fàcilment amb la que descriu el beat a la *Vita coetanea* (Bonner-Badia, 1988, 11-20) i que genera les expansions al·ludides del *Llibre de contemplació*, que no pas amb les *Confessions* de sant Agustí, posem per cas, les quals pertanyen al sector més exquisidament culturalista de la tradició cristiana; un món que certament no era el de Llull (Bonner-Badia, 1988, 93-98, especialment 96).²

Les històries que conta el beat no són refinats treballs de descripció i d'anàlisi on el narrador opera en profunditat i intensitat, com ens ensenyaria el pòsit de la retòrica clàssica més exigent: el que pretén Llull, en canvi, és essencialitzar amb la

ment retòric) que el *Llibre del gentil e dels tres savis* sigui l'*opera prima* de Llull. Vegeu Bonner, 1989, II, 544; el llibre porta la sigla II.A.4. Vegeu també l'edició del mateix a Bonner, 1989, I.

² Quan es parla d'agustinisme en Llull es fa des del punt de vista de determinats principis teòrics (un cert racionalisme epistemològic, una certa manera d'entendre el trinitarisme); això exclou, però, que jo sàpiga, qualsevol apreciació literària. Recordem que el dotadíssim rêtor africà que era sant Agustí va exercir una influència constant i decisiva en la millor literatura de Petrarca (vegeu-ne el *Secretum*), sempre a les antípodes de les aspiracions de Llull en aquest terreny. Caldria, tanmateix, garbellar què hi ha literàriament parlant de les *Confessions* al *Llibre de contemplació*.

màxima eficàcia els grans continguts conceptuals del seu missatge salvador per arribar a seduir a través de l'intel·lecte la màxima audiència possible. El clixé de la conversió del gentil no desentona d'aquest propòsit, per això em dispenso a reflexionar ara sobre els paral·lelismes que es poden establir entre aquesta i d'altres criatures literàries lul·lianes i una venerable herència de la civilització indostànica degudament passada al monoteïsm: l'exemplar i essencialitzada història del descobriment de la veritat per part del príncep Siddharta Gauthama, conegut com a Buda, l'«Il·luminat» (560-480 a. C.) i desdoblada a l'Edat Mitjana en dos sants de culte canònic: els ermitans Barlaam i Josafat.

Així doncs, navegant pel gran mar de les vides de sants, reals o ficticis, del patrimoni cristià del segle XIII i pensant en els possibles models de les històries de llarg alè que fabricava Lluï amb incansable vocació universalment didàctica, un bon dia vaig aterrar a les pàgines de la novel·la espiritual de Barlaam i Josafat. Com que sorprenentment no existeix una versió catalana antiga d'aquesta singularíssima obra,³ el meu aterratge és també extemporani i l'he d'agrair a la disciplina de lectures de textos occitans que em vaig imposar quan redactava Badia, 1989. El fet és que, com ja m'havia passat en una altra ocasió anàloga,⁴ el contacte amb una versió romànica propera al món del beat del text del

³ Antiga vol dir del XIII o del XIV, anterior a les reelaboracions d'autor de les acaballes del XV, que són ja tota una altra història. Peri, 1959, 252 esmenta, per exemple, la versió catalana del *Barlaam e Josafat* de Francesc Alegre, publicada a darreries del XV, sense donar més precisions. Aquesta versió incunable pertany a l'univers dels llibres perduts (i anhelats pels bibliògrafs), tal com es pot deduir de Miquel i Planas, 1911-1914, 220-221 i d'Askins, 1988, 39 i 42: l'únic exemplar descrit d'aquest incunable barceloní de 1494 pertanyia a la biblioteca d'Hernado Colón, segons que ens indica el seu *Registrum*, i als temps de Bartolomé José Gallardo, no es trobava ja a la Biblioteca Colombina de Sevilla. Askins, *loc. cit.*, indica que Antoni Palau i Dulcet confessa haver vist l'incunable en qüestió a Barcelona entre 1925 i 1926: no descarto que un dia d'aquests no aparegui per alguna banda, com ha succeït recentment amb el de la *Passió de Jesucrist*, del mateix Alegre (Askins, 1988, 53, nota).

⁴ Badia, 1985-1986.

Barlaam e Josafat em va posar davant de la percepció immediata d'una prosa que era del mateix model que la lul·liana.⁵ Podem afirmar, en efecte, en termes generals que Llull hauria volgut escriure uns llibres de divulgació religiosa tan meravellosament exemplars com el que relatava la vida dels dos ascetes i que, sobretot, hauria desitjat que els seus escrits literaris, destinats a l'edificació pastoral, haguessin obtingut un èxit de públic tan ampli en l'espai i en el temps com l'esmentada novel·la, la qual va ser llegida durant més de mil anys en gairebé tots els idiomes coneguts del món antic.

II. LA LLEGENDA DE SANT BARLAAM I SANT JOSAFAT ALS S. XIII

La integració de la llegenda de Buda, desdoblada com he indicat en sant Barlaam i sant Josafat, al teixit de la cultura cristiana d'Occident es consuma quan obres del predicament del *Speculum historiale* de Vicenç de Beauvais (mort el 1266) i la *Llegenda daurada* de Jaume de Voràgine (mort el 1298) inclouen els dos personatges als respectius repertoris enciclopèdics. En el context proper al beat, hi ha, però, més dades interessants, com ara la versió hebrea de la història de Barlaam i Josafat, construïda lliurement a partir d'un text àrab previ, que va ser escrita, per Abraham ben Semuel ha-Levi Ibn Hasday, un jueu català un parell de

⁵ Lavaud i Nelli, amb una clara afeció per certes heretgies antimaterialistes, van escriure a «Le roman spirituel de Barlaam», 1960, 1068: «Cinq religions, au moins, ont médité sur ce singulier petit roman: la Bouddhisme, le Manichéisme, l'Islamisme, le Christianisme, le Catharisme». Aquesta afirmació implica relacionar la versió occitana conservada (un manuscrit únic copiat a Albi al segle XIV) amb la darrera de les religions esmentades. Per bé que Bec, 1977, 200, repeteix immutades les pistes herètiques indicades per Nelli, jo no sé veure en el text res de suspecte des del punt de vista de l'ortodòxia catòlica. Tampoc no pretenc de proposar que Llull hagués llegit precisament la versió occitana que conservem.

generacions més vell que Llull.⁶ Aquesta notícia ens ha de servir per entrar al cor mateix de l'extraordinària rendibilitat exemplar de la llegenda de Buda. La bella versió hebrea cuinada a la Barcelona del XIII porta el títol de *Ben ha-melek we-ha-nazir, El Príncep i el Monjo*, i ha estat traduïda recentment al català per Tessa Calders; vegeu-ne el final:

Després d'això es llençaren l'un al coll de l'altre, s'abraçaren i es besaren mútuament i van plorar molt, tant que un nus a la gola els tallava les paraules i la conversa, i no podien retrobar la serenitat de l'esperit. D'aquesta manera se separaren l'un de l'altre (Calders, 1987, 239).

Aquest comiat, que fa pensar en les darreres estrofes de *Lo desconhort* lul·lià, dóna el to de l'elaboració hebrea que, segons que sembla, es caracteritza per l'elevada qualitat lírica i retòrica. Llegim encara a Calders 1987, 29 que el *Príncep i el Monjo* recorda insistentment Llull per raons difícils de reduir a una fórmula inequívoca.⁷ No deixa de ser sorprenent, tanmateix, que, donades les afinitats entre el *Barlaam* (jueu o, millor encara, cristià) i la literatura de ficció lul·liana que percebem qui signa i l'estudiosa esmentada, existeixin tan poques temptatives d'establir contactes entre els dos camps.⁸

⁶ Abraham ibn Hasday «va néixer probablement a Barcelona a finals del segle XII, i segurament va morir quan Ramon Llull encara no s'havia convertit», Calders, 1987, 15.

⁷ Calders, 1987, veu en el *Gentil* lul·lià una «força monoteïsta» que li recorda la de la font àrab de la versió hebrea que tradueix (*loc. cit.*, 30). Pel que fa a les semblances amb el *Blaquerna*, l'esmentada estudiosa creu que es poden rastrejar clars manlleus, que «en mans de Llull va(n) assolir una dimensió i una grandesa de llibertat pròpia del geni creador» (*ibid.*, 29). Que consti que tampoc no dic que Llull hagués llegit la versió hebrea d'Ibn Hasday.

⁸ A banda de l'al·lusió de Menéndez Pelayo, 1961, 118: «El modelo literario que nuestro filósofo tuvo presente (per al *Llibre del gentil*) fue un *Barlaam* árabe o más probablemente el *Cuzari* de Judá Leví», conec l'esment de Llinarès a Ramon Llull, 1964, 83, nota 6 i una comunicació de Maria Roca al *Convegno Internazionale: Ramon Llull, il lullismo internazionale, l'Italia*, Nàpols, març-

Les vies per les quals la història de Buda esdevé un tema de meditació ascètica per als jueus medievals d'àmbit català sembla que cal anar-les a buscar entre les diverses versions àrabs d'un original més antic i oriental, les quals constitueixen un espès problema en elles mateixes.⁹ En qualsevol cas, el desdoblament repetidament esmentat del protagonista Buda, en un príncep, Josafat, i un asceta, Barlaam, que encarnen dues facetes de la personalitat del gran mestre indi, la de l'home que obre els ulls a la veritat i la del dipositari del saber, és present des del principi en totes les versions adaptades als monoteismes medievals, les quals evidentment introdueixen a través de Barlaam l'element de la religió revelada, preexistent a l'experiència del protagonista, per tal de fer-ne un sant assimilable als propis contextos canònics.

En els seus orígens la història narra, com és prou sabut, com un príncep viu en la mol·lície, preservat de les nocions de vellesa, malatia i mort, fins que als vint-i-nou anys coneix visualment la realitat del dolor humà i experimenta una revolució interior extraordinària, que fa d'ell el fundador d'una nova religió exaltadora dels valors de la renúncia als plers i de l'ascetisme.¹⁰ Com era d'esperar no hi ha unanimitat entre els estudiosos que descriuen els camins que va seguir la importació de la llegenda de Buda des de les riberes del Ganges al segle

abril 1989, organitzat per l'Istituto Universitario Orientale, amb el títol «La finestra de Natana», que per fonts orals (l'autora mateixa i Joaquim Molas) sé que plantejava el tema dels tres episodis del capítol 19 del *Blaquerna* en relació a la nostra llegenda de Buda-Josafat; vegeu més avall III, 2.

⁹ Calders, 1987, 19-23, 55. El text àrab es diu *Bilawhar wa Yudasaf*. Vegeu també *Barlaam e Josafat*, 1979, xi-xxii.

¹⁰ És fàcil descobrir al darrere d'aquesta història un esquema hagiogràfic d'àmplia rendibilitat en qualsevol de les grans religions monoteistes que coneixia el món medieval i que escau — *mutatis mutandis* — a moltes biografies de cristians prototípics, de sant Pau, a sant Agustí, a sant Francesc, i, si em permeteu, al mateix Lluï. No és gens estrany, doncs, que aquesta trama narrativa i els valors que implica en el terreny del *contemptus mundi* fos importada a Occident.

v abans de Crist a les de la Mediterrània occidental al XIII de la nostra era, ja que cal servir-se d'un conjunt de textos conser-vats, o coneguts per referències secundàries, escrits en pahlavi, siríac, turc antic, georgià, armeni, àrab i grec, al llarg de diver-ses centúries.¹¹ Per a la difusió de la llegenda en àmbit romànic i europeu general és suficient saber que hi ha una versió vulga-ta llatina del segle XII, que depèn d'una versió grega ben docu-mentada.¹² També cal tenir present que en tot plegat hi juga la presència de dues redaccions de la història, una de llarga i una de breu, amb diverses configuracions pel que fa a la reducció dels elements discursius i doctrinals.¹³ L'escampadissa de ver-sions a Europa és impressionant, entre altres coses perquè no tan solament circula la història com a bloc, sinó que també tenen vida pròpia els deu exemples (vegeu nota 35) que serveixen a Barlaam per ensenyar a Josafat els principis bàsics de la doctrina, com ara el que origina el text francès conegut com a *Lai de l'oiselet*, sobre el qual va escriure a principis del segle Gaston Paris. La literatura francesa del XII i del XIII, en efecte, és la més pròdiga en adaptacions de la nostra llegenda, en vers i en prosa, com a peça narrativa o teatral. Totes les altres llengües romàniques coneixen adapta-cions, incloses les més minoritàries, que perduren al llarg dels

¹¹ Calders, 1987, 21-22; *Barlaam e Josafat*, 1979, xvii-xviii; Peri, 1959, 228-229. La discussió se centra en el paper de la versió georgiana en el pas del món indostànic al grec. Peri nega tot protagonisme georgià durant aquest pro-cés, en contrast amb el que se sol acceptar (teories proposades per Peeters i Lang, respectivament als anys trenta i cinquanta del nostre segle).

¹² L'original grec d'on deriva tota la tradició occidental i que incorpora la famosa *Apologia d'Aristides*, ha estat atribuït a sant Joan Damascè i se situa al segle x-xi. La versió vulgata llatina és del XII, però se suposa que ja n'existia una primera redacció a l'XI. Aquesta vulgata llatina és la mare de gairebé totes les versions romàniques en vers i en prosa, del XIII endavant (*Barlaam e Josafat*, 1979, xi-xxiv; Peri, 1959, *passim*).

¹³ La versió occitana, que lleigeixo a *Provenzalisches Barlaam*, 1912, és de les breus, i omet, entre altres coses, l'*Apologia d'Aristides*, la qual l'he consultada en llatí a Peri, 1959, 132-149.

segles XVI i VII.¹⁴ És gairebé ociós, arribats a aquest punt, fer notar que és perfectament versemblant que el beat conegués, sigui en la versió que sigui (vegeu notes 5 i 7), la novel·la espiritual dels sants Barlaam i Josafat.

III. EL «BARLAAM» I LLULL: MARCS NARRATIUS

La relació que proposo entre la llegenda de Barlaam i Josafat i la literatura lul·liana afecta sobretot, bé que no exclusivament, la narrativa, des del *Gentil*, al *Fèlix*, passant sobretot pel *Blaquerna*, i es pot articular almenys en tres àmbits temàtics (apartats III, IV i V). Per donar una pista general de l'abast del meu discurs, posaré l'exemple de com adapta la nostra llegenda un moralista laic castellà del segle XIV, que els manuals insisteixen a relacionar amb Llull com a testimoni únic de les relacions entre els productes culturals de les corones de Castella i Aragó abans dels Trastámara:¹⁵ don Juan Manuel. El *Libro de los estados*, que ocupa prop de tres-cents pàgines a l'edició de José Manuel Bleca (Manuel, 1981), utilitza el diàleg entre un jove príncep, que acaba de descobrir la tragèdia de la condició humana i que es mostra assetegat de saviesa moral, i un docte mestre espiritual per a transmetre en tota la seva riquesa un model de comportament que no és l'original del Barlaam, centrat en la renúncia i la purificació interior, sinó l'habitual de don Juan Manuel; com viure una vida bona i prudent en aquest món. No m'interessa ara d'entrar en la discussió de com la història de Barlaam i Josaphat arriba fins a l'escriptor castellà (a través del llatí, de seu propi romanç, de l'àrab popular o literari). Només vull subratllat una cosa: la des preocupada llibertat d'adaptació que

¹⁴ Per al món francès, vegeu Sonnet, 1941; *L'histoire de Barlaam*, 1973 i Paris, 1903. A Peri, 1959, 246-256, una bibliografia passada de data de l'escampall de versions europees que dic.

¹⁵ Hillgarth, 1976-1978, 224.

practica un moralista davant d'un material tan antic i tan ric com és el *Barlaam*. Pren d'ací, pren d'allà, retalla, escurça, amplifica, canvia el missatge al seu gust. En això tots els crítics hi estan d'acord.¹⁶

Els tres llibres narratius més extensos de Llull, escrits al començament de la seva carrera d'escriptor de divulgació, el *Llibre del gentil* (1274-1276), el *Blaquerna* (1283) i el *Fèlix* (1288-89), admeten ser posats en relació amb la història de Barlaam i Josafat. A la nota 7 he reportat com Calders, 1987 pondera la «força monoteïsta» del gentil lul·lià, que li recorda la de la font àrab de la versió hebrea que tradueix. Jo crec que la demostració de l'existència de Déu del primer llibre del *Gentil* respon a un pla apologètic «artístic», totalment justificat dintre del gran projecte del beat i sense cap deute clar amb ningú.¹⁷ Si Llull va aprofitar alguna cosa del Barlaam per al seu gentil (vegeu nota 8), va ser més aviat en el terreny de la «poesia», tal com la defineixo a Badia, 1984: l'ingredient literari afegit al cos doctrinal.

En aquest sentit no em sembla equivocat veure en transparència en la figura del gentil el Josafat de la llegenda cristiana

¹⁶ Apunto, tot passant, que aquesta mateixa llibertat és la que don Juan Manuel es pren en l'adaptació del pròleg del *Llibre de l'orde de cavalleria* lul·lià per al seu *Libro del caballero et del escudero*: el marc narratiu de l'encontre entre l'escuder jove i inexpert, que va a la cort per ser fet cavaller, i el vell mestre d'aquest ofici, que li forneix una formació moral adequada a la seva tria professional, sembla tenir una gran rendibilitat literària, com demostra l'ús que en fa Martorell al *Tirant lo Blanc*. Pel que fa als continguts doctrinals de Llull al *Llibre de l'orde de cavalleria* o en altres bandes que aprofita don Juan Manuel, no és sorprenent que ningú no sàpiga dir a ciència certa en què consisteixen: honestament crec que no hi són. Per a tot plegat remeto a l'edició consignada sota Manuel, 1981.

¹⁷ El fet que el *Barlaam* de la branca greco-llatina contingui una defensa del cristianisme contra el paganisme politeïsta, l'*Apologia d'Arístides*, que ja hem esmentat a les notes 12 i 13, no és rellevant per a aquest propòsit, perquè el *Llibre del gentil* és una forma de l'Art; vegeu Bonner, 1989, I, 91-97 i més avall.

del XIII,¹⁸ que el seu pare, el rei pagà Avenir, fa viure en una mena de paradís artificial que l'ha de preservar de convertir-se al cristianisme com li havia estat vaticinat.¹⁹ El que interessa aquí és com el jove, després d'haver vist un cec, un llebrós i un vell, segons l'esquema que porta Buda a la revelació interior i que no està programat en el seu món, queda desesperadament colpit perquè no pot trobar una resposta. El seu pare, en efecte, ha exterminat els cristians i ha expulsat del regne tots els mestres ermitans:

Cant el auzi ayso, fon de gran manera iratz e fon semblant de celuy que a gran tresaur²⁰ perduto, con puesca retrobar. En aytal corage permania lo fil del rey e totas las ioyozas cauzas d'aquest mont mesprezava e tenia a nient. (*Provenzalisches Barlaam*, 1912, 6-7).

Josafat, com el gentil lul·lià, doncs, «no havia coneixença de Déu, ne creïa en resurrecció, ni après sa mort no creïa ésser nulla cosa» (Bonner, 1989 I, 108) i la seva tristesa no es pot curar sola, sinó que va cada dia en augment. Llull posa en marxa el seu gentil i el fa venir fins a les terres de les «tres lliges», on els tres savis que compareixen amb ell el títol del llibre li obriran els ulls de l'ànima. El vell relat, en canvi, vol que Barlaam, un solitari contemplatiu amb el cos macerat per l'ascetisme, vagi a l'encontre del príncep Josafat disfressat de mercader per designi diví. D'alguna manera la versió lul·liana actualitza aquesta història i la fa rendible per al seu programa apologètic, que implica la disputa entre les religions monoteïstes. Queda en peu, tanmateix, el principi

¹⁸ Llegeixo el text occità a *Provenzalisches Barlaam*, 1912; el castellà a *Barlaam e Josafat*, 1979 i el francès a *L'histoire de Barlaam*, 1973. Vegeu nota 13.

¹⁹ Si desconeix la mort, el príncep no es posarà preguntes transcendents; vegeu la citació de Sala-Molins que he copiat al començament.

²⁰ «Per les arts liberals e per les arts mecaniques çerca prudencia e força de coratge. E si les atrobes, mit-les en ton membrar, entendre e amar, axí con home savi qui con troba tresor met aquell en sa caixa»... Llull, en premsa, sermó 24, línies 63-65.

que l'home que recerca Déu necessita la veu de la Revelació: l'ermità Barlaam o els tres savis de Ramon. Quan la llum es fa per a Josafat, la tristesa s'esvaeix:

E cant Ioazaphas auzi aquestas paraulas, lo filh el rey si enluminet, e de gran gaug que el hac annet embrassar Barlaam e si li dis: «Verament, fort es aquest Senher si con yeu crey, et aquesta peyra precioza non podon esgardar tug, mas sil que son savi de cor e de pensa. E sapias ben, pos que las tuas paraulas estan en mon cor, que la tristicia que avia en mi si part e si osta de mi. Et aquesta paraula recebi ben, e si sabes miels, digas m'o ades». (*Provenzalisches Barlaam*, 1912, 11).

És la mateixa joia, la mateixa gratitud, la mateixa ànsia de saber més que experimenta el gentil lul·lià quan ha conegut Déu al final del primer llibre (vegeu també el «magnificat» del *Llibre de contemplació*, esmentat al primer paràgraf d'aquest treball). Després Lull ens explicarà la història de la seva decepció davant de la pluralitat de religions: el contrast d'aquesta dolorosa decepció amb la línia espiritual ascendent del Josafat de la vella història pot fer llum sobre els mecanismes de la construcció narrativa lul·liana, molt més complexa que el seu presumpte model.

Probablement es podrien esprémer més analogies entre Josafat i el gentil lul·lià, però prefereixo detenir-me en el *Blaquerna*. Jo crec que aquesta novel·la aprofita i reelabora molts materials del *Barlaam* en el sentit lliure i acomodaticí que he assenyalat més amunt; de manera que la descripció dels suposats manlleus no pretén ser la demostració geomètrica de cap tesi, sinó més aviat un punt de partida per a descriure la qualitat de la literatura lul·liana.

Com ja feia notar Calders, 1987 (vegeu nota 7), Josafat i *Blaquerna* són fills tardans i molt desitjats, educats per pares que els volen feliços i perfectes, els quals experimenten una reacció negativa quan descobreixen els propòsits ascètics dels fills en arribar a la maduresa i intenten de persuadir-los de canviar-los d'acord els seus propis designis. De tots els models que s'han esgrimit per a l'heroi lul·lià, Josafat em sembla, sense cap mena de

dupte el més convincent.²¹ En efecte, les coses que fa i diu Josafat d'ençà del moment de la seva conversió, suara al·ludit, se m'afiguren com un canemàs llunyà de les que, degudament elaborades i enriquides, Lull atribueix Blaquerna. Deixo per més endavant la discussió de l'ideal ascètic pròpiament dit, en relació també amb la idea de martiri, tan cara al beat. Per a donar idea de la riquesa de suggeriments literaris que intueixo en el *Barlaam*, discutiré ara breument aquestes qüestions relacionades amb el *Blaquerna*: 1) les dimissions dels càrrecs públics, 2) la temptació matrimonial, 3) l'arranjament del conjunt de la vida social per part del protagonista abans d'abraçar definitivament l'ermitatge i 4) la disputa religiosa.

1 Abans del naixement de Josafat, quan el seu pare, el rei Avenir, s'acarnissava en la persecució dels cristians, heus ací que

un prebost del rey que mot era de gran poder e de gran gentileza e de gran pres en la cort del rey, cant el auzi aytal fellon comandament, mesprezet la vanetat d'aquest mont tan fortmens que prezent si mezeys l'abit de religion pres e mes si en un dezert, e la soa vida era en deiunis et en vigílias. (*Provenzalisches Barlaam*, 1912, 1-2).

Aquest és el primer dimissionari de la novel·la, és a dir el primer que abandona una situació de poder per la vida contemplativa. El rei el fa anar a buscar i l'interroga, amb la qual cosa obtenim un primer discurs sobre la vanitat del món de l'obra, que pot aprofitar al lector però que no impressiona gens Avenir. La història del prebost ermità és un avís del que passarà al final. Josafat té grans presses per marxar al desert tan bon punt rep el baptisme de mans de Barlaam, però no pot fer com el seu predecessor. Perquè la seva conversió sigui fructífera haurà d'esperar

²¹ Molt més que l'artúric i cast Galaad, per exemple: el model sobre el qual està contruït Blaquerna és evidentment el d'un sant més o menys lul·lianament taumatúrgic. Les anècdotes cavalleresques de Blaquerna al bosc no ens ha de fer perdre de vista el to eminentment clerical de l'obra: vegeu el treball d'A. Soler que es publica en aquest mateix volum.

que finalment el seu pare es rendeixi a l'evidència i tol·leri el cristianisme. El veurem governar a mitges amb el seu pare fins a la mort d'aquest, així ho exigeix la pietat filial. Només després Josafat podrà dimitir per reunir-se al desert amb el seu Barlaam. Voldria assenyalar amb aquestes puntualitzacions que el rosari de dimissions del Blaquerna (el bisbe, l'emperador, el papa) entren dintre d'una lògica exemplar i narrativa que té una presència fonamental a la trama del *Barlaam*.²²

2 Pel que fa a la «temptació» encarnada per Natana, no costa gaire imaginar que el motiu lul·lià respon a un patró hagiogràfic molt difós:²³ el del refús de la carn per part d'un aspirant a sant que vol morir verge. Trobem, doncs, al *Barlaam* un pervers màgic idòlatra, que es diu Teodas, el qual aconsella al rei Avenir de plegar la virtut del seu fill envoltant-lo de jovenetes impúdiques. Lluny d'esdevenir una lluita contra els sentits desfermats, el combat de Josafat contra l'oferta femenina se xifra en un diàleg amb una sola donzella, la qual li proposa que si es casa amb ella, es farà la seva deixebla espiritual; d'aquesta manera Josafat podrà salvar la seva ànima. Josafat, en un esforç que el deixa esgotat fins a la malaltia, aconsegueix de refusar la donzella meditant sobre les penes de l'infern i supera la temptació.²⁴ Cal tenir present que des de bon començament se'ns diu que el diable entra en el cos de la donzella temptadora, de manera que el lector està esperant que els seus propòsits fracassin per al bé del protagonista.

²² La qual cosa confirma l'opinió dels qui mai no hem necessitat imaginar que Llull es va inspirar en el *gran rifiuto* de Celestí V per a construir un final a la seva novel·la.

²³ Vegeu, per exemple, la coneguda història de sant Tomàs d'Aquino reclòs per la família amb una dona en una torre, que tant agradava als predicadors del xv. Aguirre, 1988, 117, reporta el número que li correspon en la catalogació de motius de Stith Thomson: «T331: Man unsuccessfully tempted by woman».

²⁴ «Ab força de ymaginar pot vendre o multiplicar força de sentir. E pots vendre ab ymaginar força de sentir, si tu, con ymagine luxuria e l'ymaginar fa la carn escalfar per sentir, tu ymagine castedat e les penes infernals», Llull, en premsa, sermó 33, línies 75-79.

Si recordem la història de Blaquerna i Natana tindrem ocasió de meditar sobre el «feminisme»²⁵ del beat, que va ser capaç de donar una dimensió humana a la dona temptadora i de redimir-la de la seva ignominiosa condició de pur instrument de caiguda per al mascle. La Natana lul·liana respon a un model hagiogràfic que fa pensar en santa Clara i que pot ser interpretat antropològicament com un esforç de negació de la pròpia feminitat,²⁶ això, tanmateix, no priva que en contrast amb versions arcaiques del tema, com és ara la del *Barlaam*, el relat lul·lià presenti els trets humans que acabo de dir. Resulta molt instructiu llegir en paral·lel les pàgines 43-47 del *Provenzalisches Barlaam*, 1912 i el capítol 6 de la novel·la lul·liana. Es pot apreciar molt clarament com el context urbà del *Blaquerna* dóna una nova dimensió d'intimitat moral a la dona, la qual aspira a compartir la vida del protagonista dintre d'uns plans matrimonials que volen desembocar en un model de vida perfectament vàlid, el dels pares de l'heroi Evast i Aloma. Blaquerna venç molt més elegantment la seva temptació quan ensenya a Natana que hi ha un grau més alt de perfecció que el del model que ella proposa i així no solament salva l'ànima de la noia, sinó que es fa una valuosa aliada per als seus plans de reforma.

La importància que Llull atorga a Natana, la contrafigura femenina de l'heroi, es pot comprovar tot al llarg dels capítols

²⁵ Cantavella, 1986.

²⁶ «L'eroismo dell'eroina cristiana è negativo e sta nella negazione della femminilità. Si identifica con la verginità, che viene sempre offerta in premio all'eroe. Dio sostituisce Lancilotto, ma le modalità del fenomeno non cambiano. L'altra, non meno importante novità, è che la donna-eroina è uguale al maschio-eroe, se entrambi sono sottoposti alle stesse prove e partecipano dello stesso trionfale piacere.(...) La verginità come qualità eroica connota le eroine sino al parossismo. È la trasgressione della norma vigente, per realizzare la quale le sante ricorrono anche al travestimento maschile, trasformandosi in monaci. È il caso di tre sante che si confondono nell'identità della storia: Maria Egiziaca, Marina e Margherita. L'opposito è la meretrice redenta (la Maddalena), Taide», Jaume de Voràgine, 1982, 23-24.

19-41 del *Blaquerna*, destinats íntegrament a presentar-nos la seva història. Ja ha estat observat (vegeu nota 8) que al primer d'aquests capítols Llull probablement ens ofereix una versió molt personal dels encontres fortuits amb la decadència física i la mort, decisius en les vocacions de Buda i de Josafat. Mentre Nastàsia intenta convèncer Natana de casar-se amb un nou pretendent, tres episodis de la vida urbana mostren com la condició de la dona casada és plena de dolor i de perill: apareixen una vídua, una morta en l'acte d'infantar i els pares d'un condemnat a mort. Natana conclou que la seva vocació religiosa, calcada sobre la de Blaquerna, és la millor tria. Si Llull en aquest episodi dels tres exemples de Natana tenia en compte el *Barlaam*, també volia mostrar amb el seu *remake* com havien progressat les tècniques didàctiques de la literatura d'acord amb els nous temps.

3 Arribem així al nou punt que ens hem proposat de revisar, el del compromís de l'heroi lul·lià amb el món. Blaquerna vol ser ermità, però, després d'haver-ho intentat de bell antuvi, és absorbit de nou per la vida social, quan l'encontre amb Narpan el porta a fer-se monjo. Després d'aquest moment es passa la major part de la novel·la que duu el seu nom resolent un *crescendo* de problemes concrets, des de les disputes territorials del seu monestir, fins a l'organització de l'ensenyament d'una llengua única per a tot el món. Quan marxa a l'ermitatge pràcticament ja s'ha esgotat la novel·la. El *Llibre d'amic e Amat*, en efecte, té la funció d'explicar allò que cap llenguatge narratiu no podrà mai comunicar, és a dir l'experiència interior del diàleg amb la divinitat. D'alguna manera, doncs, Llull transforma en matèria literària el que en un llibre com el *Barlaam* eren purs pretextos per ajornar la marxa de l'heroi cap al desert: convèncer el rei Avenir de la fe de Crist i implantar la seva religió en el regne. Per a Llull les nafres de la societat cristiana són massa purulentes i la presència dels infidels massa amenaçadora per a l'honor de Déu. Com veurem ara mateix, el model ascètic pur trontolla.

4 I amb això arribo al darrer dels temes del *Barlaam* que volia

repassar en relació al *Blaquerna*, el de la disputa religiosa. El darrer episodi de la trama de l'antic relat que em falta explicar és el del vell mestre d'astrologia, Nacor, que intenta usurpar la personalitat de Barlaam seguint un pla diabòlic del conseller del rei Avenir, Araquia, que n'havia estat deixeble. El pla consisteix a muntar una gran disputa pública en la qual el fals Barlaam es deixarà vèncer estrepitosament per les argücies del sequaç d'Avenir. Com diu Sonnet, 1941, aquí es produeix el gran cop de teatre de la novel·la, perquè, d'una banda Josafat no es deixa enganyar per les aparences i desemmascara immediatament Nacor; per l'altra, el vellard, apressat per Josafat i segurament assistit pel cel, pronuncia la més abrandada de les defenses del cristianisme, que en les versions llargues del *Barlaam* correspon a l'*Apologia d'Arístides* (notes 12 i 13). Des d'aquest moment Josafat té pràcticament vençuda la partida amb el seu pare, el qual s'ha quedat sense armes dialèctiques i només pot ja adoptar arguments *ad hominem* com el de la temptació femenina, del qual ja hem parlat.

Dues observacions. En primer lloc, el relleu argumental que la disputa com a tal adquireix en el *Barlaam*, que podia suggerir a Llull multitud de petits exemples o senzillament podia confirmar-lo el convenciment que tenia en el poder de la paraula. En segon lloc, la defensa del cristianisme en front del paganisme que ens ofereix l'*Apologia d'Arístides* en qüestió és d'un esquematisme dialèctic que per força havia de resultar primitiu i inoperant als ulls de Llull, el qual certament se sentia justificat davant d'espècimens oratoris d'aquesta mena a buscar uns principis generals capaços d'introduir arguments irrefutables i no solament apassionades professions de fe i denigracions de l'adversari: les famoses raons necessàries que havien d'alliberar les disputes religioses del fangar de la imprecisió i el subjectivisme.²⁷

²⁷ Bonner-Badia, 1988, 17-18 i 85; Bonner 1989, 91-97, 27. Vegeu el context de la nota 17.

IV. EL «BARLAAM» I LLULL: IDEALS ASCÈTICS

Llegint el *Barlaam* des de la perspectiva antropològica que es desprèn d'alguns estudis recents sobre els models de la santedat a Orient i a Occident,²⁸ trobem que alguns motius presents al *Barlaam* i al *Blaquerna* formen part del repertori clàssic de les vides dels pares del desert i d'altres sants arcaics. Es tracta dels motius relacionats amb la renúncia al món, tals com les dimissions dels oficis públics, l'allunyament físic de la civilització o la separació de l'esposa o promesa. El model heroic de santedat que s'ofereix a Josafat és el vell Barlaam, de cos magre i macerat, el qual fa alhora el paper actiu d'iniciador²⁹ del neòfit en els camins de l'abandonament de la vida social per la solitud, del món organitzat a la mesura de l'home per la natura més salvatge. Blaquerna també es passa la novel·la afirmant que desitja ser ermità i en els pocs moments en què ho aconsegueix abans de la renúncia final, no troba models a seguir, perquè aquell fals penitent Narpan que se li ha avançat en la tria de la vida solitària i que hauria de fer el paper del seu Barlaam és un ximple que necessita ser reciclat pel propi protagonista. I aquest no trobarà la manera de fer-se autènticament contemplatiu fins que no hagi resolt personalment un seguit de qüestions molt concretes i pràctiques, de caràcter moral i polític.

El que voldria observar en aquest apartat és que entre el *Barlaam* i el *Blaquerna* aprecio una diferència substancial a l'hora de valorar la pràctica dels ideals ascètics, que si *grosso modo* correspon a las diferències clàssiques entre l'espiritualitat oriental, més contemplativa, i l'occidental, més activa,³⁰ no deixa de ser il·lustrativa pel que fa a la natura de la narrativa lul·liana, una narrativa que exalta la contemplació però insistentment descriu l'acció. L'ideal ascètic que proclama Blaquerna és el que Barlaam

²⁸ Elliott, 1987; Vauchez, 1988.

²⁹ Per al paper de l'iniciador, Elliot 1987, 175.

³⁰ Vauchez, 1988, 357-358.

ensenya a Josafat i que tots dos acaben practicant gloriosament en els mateixos termes que els pares del desert, els quals, invertint el procés de la civilització, deixaven el «cuit» pel «cru» (Elliott, 1987, 92 parla de «Lévy-Strauss al desert»):

Abandonant el món de la cultura pel de la natura, es nodrien gairebé exclusivament d'herbes i de fruits salvatges que menjaven crus i no dedicaven cap cura al propi cos. Violant els límits de la condició humana pel que fa a la nutrició, al son i també, en el cas dels estilites, de l'equilibri i del moviment, es presentaven als seus contemporanis com uns éssers extraordinaris. Però a diferència dels altres marginats als quals s'assemblaven des de certs punts de vista, llur constància en la pregària i llur intimitat amb Déu no solament els preservava de la follia, sinó que als ulls dels qui els veien viure, els otorgava un prestigi d'ordre sobrenatural, justa recompensa a una vida de renúncia. (Vauchez, 1988, 357).

Les reflexions que es podrien fer sobre aquesta qüestió van més enllà del *Blaquerna* com a ficció amb projeccions autobiogràfiques i planteja una dualitat en les tries del mateix Llull, el qual, com ens diu a *Lo Desconhort*, no podia esperar des del seu recés de solitari que Déu resolgués els problemes de la humanitat, ja que el sobrepujava l'esperit de caritat:

N'Ermità, no és hom creat principalment
per ço que haja gran gloriejament,
ans ho és per tal que Déus haja gran honrament
en lo món per son poble; per què eu no som jausent
ni hai gran guasardó ni no estaig dolent
ni n'hai pauc, car no és això mon comensament:
ans és tota ma ira, mon dol, mon marriment,
car no és en lo món fait un tal ordonament
con Déus fos honrat, amat, per tota gent,
e que tot hom fos en via de salvament.
E car vós me volets dar consolament
de ço d'on no-s pot dar, parlats-me per nient.
(estrofa LII, OE, I, 1323).

Jo crec que en el famós dinamisme lul·lià, que deia mossèn Galmés, hi ha una crisi greu dels ideals ascètics i de renúncia, que

és també la crisi de certs models literaris de santedat, estàtics i diguem-ne individualistes, encarnats al *Barlaam*. Segurament m'excedeixo de les meves atribucions estrictes si proposo de relacionar l'obsessió lul·liana pel martiri amb aquesta crisi de l'ideal ascètic pur.

Històricament el model de la santedat obtinguda amb la més dura de les renúncies substitueix la palma de la glòria que proporcionava el bateig de sang dels primers herois cristians, els màrtirs dels temps de les persecucions. Les vides dels pares del desert i d'altres ascetes primitius, que Elliot, 1987, llegeix en termes literaris i antropològics, corresponen a aquest model de santedat posterior a la dels màrtirs: l'esquema narratiu del *Barlaam* pertany al mateix model. Fins i tot el rerafons de la conversió del rei Avenir *in articulo mortis*, ell que havia estat un pagà recalcitrant i un persecutor de cristians, dóna testimoni de fins a quin punt els dos models són propers en el temps i en la lògica narrativa: mort el darrer botxí de màrtirs, Avenir, s'inicia l'era dels «bàrbars de l'esperit», Barlaam i Josafat.

Per a Llull les coses no es podien reduir a un esquema tan simplista com aquest, ja que com va dir Hillgarth, 1981-1983, el seu comportament no tenia res d'utòpic: ni era suficient garantia de bon funcionament del món l'existència d'un cristianisme oficial, ni podia deixar la consciència tranquil·la l'existència d'una turba d'infidels com aquell qui diu a les portes de casa. Així, en el relat de la *Vita coetanea*, quan el que ha de contar és la història de la seva pròpia vida, posat a triar un ideal literari heroic de marca cristiana, Llull, que havia somniat amb el model de l'ermitatge, es decanta per la mort violenta en testimoni de la fe, la proposta més antiga, que s'adiu més amb el seu caràcter inquiet i que la presència de l'Islam torna a fer real, sobretot després de les experiències dels nous màrtirs franciscans. Altrament, els famosos propòsits de l'endemà de la conversió no haurien estat «escriure el millor llibre del món per a la conversió dels infidels i morir màrtir», sinó

«escriure el llibre en qüestió i perdre's per algun desert sense retorn».

Això no priva que els motius literaris implicats en el model ascètic pur no donin en Llull molt bons resultats literaris, especialment al *Blaquerna*. A més dels de la dimissió, l'allunyament del món, i la separació de la parella, esmentats més amunt, es poden detectar en aquesta obra motius, propis dels relats de les vides dels sants del desert, com ara el del *planctus* dels pares per la partida del jove heroi,³¹ o el del discurs heroic com ara el de Natana desafiant els parents que volen arrencar-la del monestir al qual ha triat d'entrar contra la voluntat d'ells.³²

V. EL «BARLAAM» I LLULL: EXEMPLES DIDÀCTICS

En el curs de les converses instructives entre mestre i deixeble del *Barlaam* s'esgrimeixen deu paràboles que, constitueixen, al costat de la comentada *Apologia d'Arístides*, els «elements afegits» a la narració central, en un desplegament dialèctic característic de la literatura didàctica oriental i medieval. El recurs del diàleg entre mestre i deixeble, que és l'ànima literària del *Barlaam*, és tan general al segle XIII que no té cap sentit observar-ne la presència al *Fèlix*, a l'*Arbre de Ciència* i a tots els llocs lul·lians que es puguin citar. En canvi, seria productiu intentar dilucidar si alguna de les famoses deu paràboles del vell relat oriental apareixen en Llull o si hi ha alguna mena de mecanisme dialèctic o al·legòric en la manera d'inserir-les en el discurs didàctic que el beat hagi pres del *Barlaam*.

Llinarès observa a Ramon Llull, 1964, nota 3, que l'exemple que posa la guineu al bou al *Llibre de les bèsties* per convèncer-lo enganyosament de tornar a la cort «s'apparente aux paraboles du *Barlaam et Josaphat* par la personnalité du roi et de l'ermite plus que par le sujet traité. L'ermite fait figure de conseiller idéal». La

³¹ Elliot, 1987, 87.

³² *Ibidem*, 185-186.

historieta, en efecte, ens parla d'un ermità que baixa de la muntanya i es presenta a la cort d'un rei disbauxat per guiar-lo cap al bon govern. La pregunta maièutica que inclina el rei a acceptar els serveis de l'ermità és la següent: «Què és més agradable a Déu, un ermità que és perfecte en solitud o un rei que governa justament una multitud?» Després del que he dit a propòsit de la crisi del model de l'ascetisme pur, no calen més comentaris. Loretta Frattale que ha tornat a examinar el problema a Ramon Llull, 1987, 29-32, ens recorda què és el que sabem sobre les fonts orientals de la contística lul·liana des que Littré i Hauréau van aixecar la llebra (*HLF*, 354-360): nou apòlegs trets del *Calila e Dimna*, (l'agró i el cranc, el simi i el timbal, el lleó i la llebre, el ratolí transformat en noia, el papagai, el simi i la lluernà...);³³ una semblança que procedeix del *Sandebar* (el tema de la dona de Putifar i el cast Josep); un conte, el del gall i el gos de l'hortolà, present al pròleg de les *Mil i una nits*; el suposat préstec assenyalat per Llinarès, suara esmentat. La collita d'exemples orientals és escadussera; les conclusions ens porten de nou a la idea de l'absoluta manca d'inhibicions per part del beat a l'hora de manllevar, modificar, transfigurar els materials de la tradició.³⁴

És tan sols des de la perspectiva darrerament al·ludida que enumero, per acabar, una darrera tanda de sospites a propòsit de la utilització que podria haver fet Llull del material exemplar present als famosos deu contes del *Barlaam*. Només esmento els contes que puc relacionar amb Llull, que són quatre: per als altres remeto a Sonnet, 1941, 18-49.³⁵ És evident que només podem parlar seriosament de la presència d'exemples en Llull quan

³³ Llinarès, 1987, explica que la darrera de les paràboles esmentades surt al *Blaquerna*, al *Llibre de les bèsties*, a l'*Arbre de ciència* i a la *Rethorica nova*. Vegeu també Galley, 1987.

³⁴ Bonner-Badia, 1988, 87-119.

³⁵ Els deu contes són: 1. «La trompeta de la mort»; 2. «Els quatre cofres»; 3. «L'ocell i el caçador»; 4. «L'unicorni»; 5. «Els tres amics»; 6. «El rei per un any»; 7. «El rei i els pobres feliços»; 8. «La noia pobra»; 9. «El moltó jove» i 10. «La seducció de la carn».

haguem resolt el buidatge de totes les seves obres amb la corresponent classificació tipològica; ara com ara, només ho fem per aproximació.

Al conte de «La trompeta de la mort» un rei és burlat pel seu germà perquè ha venerat uns santons d'aspecte molt miserable; per això decideix de castigar-lo exemplarment fent tocar de nits davant de casa seva la trompeta que solia anunciar una condemna a mort. Quan el germà es desespera de por, el rei el reprèn per no haver sabut reconèixer en els santons l'autèntica «trompeta de Déu», la que anuncia la fugacitat consubstancial de la vida humana. No conec cap trompeta que soni tan torbadorament en Llull com la que «corna l'alba» al capítol 30 del *Llibre de Santa Maria*: un ermità, que viu solitari en una muntanya i resa a l'alba, és fet presoner i tancat en una masmorra, però continua resant quan sent el toc de diana dels soldats perquè li recorda l'alba. Això el fa feliç fins que un dia un serp surt de la fosca i se li embolica al coll en el moment del toc de diana

per entenció que ell no s'alegrà de tot en tot en alba, ans hi plorà sos pecats e hagués paor de la justícia de Déu per raó de la qual remembrà la misericòrdia de nostra Dona (OE, I, 1240).

Penso que aquesta complexitat simbòlica, extreta d'una simple historieta ha de venir de la llarga meditació per part de Llull en suggeriments temàtics previs. «La trompeta de la mort» del *Barlaam* dona el sentit correcte de so de l'instrument pres com a símbol: és portador d'un avís de plor i no de joia, com erròniament creia l'ermità del conte lul·lià, que és castigat.

El conte d'«Els quatre cofres» és la història d'un rei que fa fer dues caixetes de luxe, plenes de deixalles orgàniques, i dues de senzilles, plenes d'or i pedres precioses. No sé quin abast pot tenir la història pròpiament dita en Llull, però el que reconeixem immediatament és la rendibilitat del contrast entre bellesa i corrupció en l'exemplari lul·lià. Des de la cirera que és menys

valuosa que la garrofa perquè triga menys a corrompre's, a la bella dona que és comparable a un munt de fems, historietes presents a l'*Arbre exemplifical*, a l'abadessa Natana que aconsella a les monges que meditin sobre els efluvís de les latrines, a la famosa llegenda pseudo-lul·liana del segle XVI de la dama amb el pit cancerós, que arrenca d'un episodi del *Fèlix*.³⁶

Igualment inconcrets són els suggeriments que es poden extreure del conte de «L'unicorni». Es tracta d'una al·legoria: un home perseguit per un unicorni cau per un abisme i s'agafa d'una mata que penja sobre el buit. Unes rates en roseguen les arrels, unes serps s'arrosseguen per la paret i un drac espantós llança flames des del fons. Oblidats de tot, l'home s'entreté a xuclar amb fruïció unes gotes de mel que destil·len les branques de la mata. L'unicorni és la mort; l'abisme, el món; la mata, la vida mortal; les serps, els quatre elements inestables; el drac, l'infern; la mel, els plaers enganyosos d'aquest món. La mecànica d'aquestes imatges i significacions és prou propera a les tres històries que Llull construeix als capítols 352-356 del *Llibre de Contemplació* i que van ser batejades per Llinarès, 1971, «El combat del cos i de l'ànima», «La via de paradís» i «El cel i l'infern».

Finalment, el conte de «La noia pobra», que en el *Barlaam* és una autèntica *love story* amb *happy end* inclòs, té un passatge que podria ser al darrera del famós episodi de l'*asalta pastoressa* del primer llibre del *Fèlix*.³⁷ El protagonista troba una noia que fa de pastora tota sola al mig del bosc i no té por perquè confia en Déu; quan un llop ataca el ramat i occeix bens i pastora davant dels seus ulls, Llull ens diu que la fe de Fèlix trontolla: està madur per a rebre l'explicació cristiana del problema del mal. El que interessa, però, ara, és la primera part de la història, la de la lliçó moral que un home jove treu de la fe lluminosa d'una noia bella i atractiva. Al conte del *Barlaam* el fill d'un rei rebutja la promesa que li han proposat i marxa de palau. A la porta d'una cabana molt

³⁶ Llompart, 1963.

³⁷ Bonner-Badia, 1988, 88-90.

humil descobreix una noia pobra i bellíssima que, en la seva extrema misèria, lloa Déu. El príncep primer rep un fort impacte moral i després s'enamora perdudament de la noia. Quan el pare d'ella l'ha posat a prova i coneix que el seu amor és sincer, li revela que en realitat ell i la noia tenen unes riqueses ocultes i els dos joves es poden casar feliçment. Vegem com el començament d'aquesta història podria passar per un fragment lul·lià:

Aquel homs viel avia una filha que era verges e sezia si denant sa porta et obrava de sas mans, e de sa boca lauzava aysi douçament nostre Senhor e li fazia mot grans gracias. Can lo iovensels ac escoutat aquellas lauzors, et el li dis: — Femena, tu yest paura, per cal cauza rendes gracias ni lauzors a Dieu tot atressi con si recebias grans dons? La femena respont e dis: — No sabes tu que la petita medicina desliura home de grans langors? Tot atressi per rendre gracias a Dieus dels petitx dons, desira hom aver los maiors dons. Yeu suy filha d'un paure home vielh, empero gracia li fauc dels petitx doncs, car el los dona, e que maiors los nos pot donar. Empero aquo que mays e plus necessaris es, e que maior e plus rix es, yeu ay receput de Dieu. Car segon la sieua esmage eu suy facha, la sieua conoysensa ay en mi e razonabla cauza suy davant totas bestias. E de Dieu suy convidada a vida durabla, e la porta de paradís m'es uberta, si lay vuell entrar. Per aytals cauzas e per aytals dons yeu require grans gracias al donador de tots bens. Le iouencels estet ameravillhatz de l'entendement e de la saviza de la donzella... (*Provenzalisches Barlaam*, 1912, 22-23).

El que en l'antic relat respon a un ensenyament elemental i immediat (els béns de l'esperit són superiors als de fortuna: cal triar l'esposa per les seves virtuts cristianes), és per a Llull tot just el començament d'una història conceptualment elaborada que acaba projectant-se racionalment en l'ontologia: l'emergència del mal postula el desemmascarament del fals problema de la seva existència i l'exigència d'un ésser ple, que és Déu. Valgui aquest cas una mica extrem com a resum de tot el que he dit i com a mostra de l'abisme literari que separa la ingenuïtat del vell *Barlaam* de l'elaborat ús que fa dels seus suggeriments narratius la novel·lística lul·liana. Per explicar aquest abisme literari cal tenir en compte tant la major complexitat del didactisme exemplar del

segle XIII en relació a uns llunyans orígens gairebé folklòrics, com el tarannà filosòfico-literari del beat, del qual parla Sala-Molins de forma molt convincent a les frases que obren aquest treball.

LOLA BADIA
UNIVERSITAT DE BARCELONA

BIBLIOGRAFIA CITADA

Rafael A. Aguirre, (1988), *Barlaam e Josafat en la narrativa medieval*, Madrid, Playor, «Nova-Scholar».

Arthur L-F. Askins, (1988), «Muestrario de incunables hispánicos extraviados de la Biblioteca Colombina», *El Libro Antiguo Español*, Ediciones de la Universidad de Salamanca — Biblioteca Nacional de Madrid — Sociedad Española de la Historia del Libro, 37-53.

Lola Badia, (1984), «Poesia i Art al Libre del Gentil e dels Tres Savis», *Reduccions*, 25 (gener), 87-96.

Lola Badia, (1985-1986), «La filosofia natural de Guillem de Conches en català», *Boletín de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona*, 50, 137-169.

Lola Badia, (1989), «L'aportació de Ramon Llull a la literatura en llengua d'oc: per un replantejament de les relacions Occitània-Catalunya a la baixa Edat Mitjana», *Actes del Vuitè Col·loqui Internacional de Llengua i Literatura Catalanes*, Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 261-296.

Barlaam e Josafat, (1979), edició crítica por John E. Keller y Robert W. Linker, introducció por Olga T. Impey y John E. Keller, CSIC, Madrid, Instituto «Miguel de Cervantes», «Clásicos Hispánicos».

Pierre Bec, (1977), *Anthologie de la prose occitane du Moyen Age*, vol. I, Paris, Aubanel.

Anthony Bonner, Lola Badia, (1988), *Ramon Llull: vida, pensament, obra literària*, Barcelona, Empúries.

Anthony Bonner, (1989), *Obres Ramon Llull (1232-1316)*, 2 vols. Palma de Mallorca, Moll, «Els treballs i els dies», 31-32.

Tessa Calders Artís, (1987), *El Príncep i el Monjo, d'Abraham ben Semuel ha-Levi ibn Hasday*, Sabadell, AUSA, «Orientalia Barcinonensia, 2». *Vegeu Estudios Lulianos*, 28 (1988), 103.

Rosanna Cantavella, (1986), «La dona als textos de Llull», *Estudios Lulianos*, 26, 93-98.

Alison Goddard Elliott, (1987), *Roads to Paradise. Reading the*

Lives of the Early Saints, Hanover i Londres, Brown University Press, University Press of New England.

Claude Galley, (1987), «Une autre évolution du conte oriental: lo libre de les besties de Ramon Llull», *Atti del V colloquio della International Beast Epic, Fable and Fabliau Society*, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 259-271.

Jaume de Voràgine, (1982), *Le serpi in seno. Santi e birbanti nella «Legenda aurea» dal Medioevo alla Controriforma*, a cura di Giusi Baldissoni e Folco Portinari, Milano, Serra e Riva Editori, «Biblioteca del Minotauro», 39.

J.N. Hillgarth, (1976-1978) *The Spanish Kingdoms 1250-1516*, 2 vols., Oxford, Clarendon Press.

J.N. Hillgarth, (1981-1983) «Raymond Lulle et l'utopie», *Estudios Lulianos*, 25, 175-185.

HLF = E. Littré, B. Hauréau, *Histoire Littéraire de la France*, XXIX, Paris, 1885.

L'histoire de Barlaam et Josaphat, (1973), version champenoise, édité avec une introduction par Léonard R. Mills, Genève, Librairie Droz, «Textes Littéraires Français».

Armand Llinarès, (1971) «Theorie et pratique de l'allegorie dans le «Libre de Contemplació», *Estudios Lulianos*, 15, 5-34.

Armand Llinarès, (1987) «Les singes, le ver luisant et l'oiseau. Note sur l'utilisation répétée d'une même fable dans l'oeuvre de Lulle», *Romania*, 108, 97-106.

Gabriel Llompart, (1963), «La leyenda del desengaño en la conversión de Ramón Llull», *Analecta Sacra Tarraconensia*, 36, 283-298.

Ramon Llull, (1935-1954), *Libre de Evast e Blanquerna*, 4 vols., Barcelona, Barcino, «Els Nostres Clàssics», 50-51, 58-59, 74, 75.

Ramon Llull, (1964), Raymond Lulle, *Le livre des bêtes*, par Armand Llinarès, Paris, Librairie Klincksieck, «Bibliothèque française et romane».

Ramon Llull, (1987), Raimondo Lullo, *Il libro delle bestie*, a cura di Loretta Frattale, Palermo, Novecento. Vegeu *Estudios Lulianos*, 29 (1988), 92-94.

Ramon Llull (en premsa), *Llibre de virtuts e de pecats o Art major de predicació*, Palma de Mallorca, Patronat Ramon Llull, «Noves Obres Originals de R.L.», 1.

Juan Manuel, (1981) *Obras Completas*, edición, prólogo y notas de José Manuel Blecua, 2 vols., Madrid, Gredos.

Marcelino Menéndez Pelayo, (1961), *Orígenes de la novela*, vol. I, 2ª ed., Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Ramon Miquel i Planas, (1911-1914), *Bibliofilia*, I, Barcelona. *OE = Obres Essencials*, 2 vols., Barcelona, Selecta, «Biblioteca Perenne», 1957-1960.

Gaston Paris, (1903), *Légendes du Moyen Age*, Librairie Hachette, Paris, 22-294.

Peri (Pflaum), Hiram, (1959), *Der Religionsdisput der Barlaam-Legende, ein Motiv Abendländischer Dichtung* (Untersuchung, ungedruckte Texte, Bibliographie der Legende), Salamanca, Universidad de Salamanca, «Acta Salmanticensia. Filosofía y Letras, tomo XIV, núm. 3».

Die Provenzalische Prosa-Redaktion des geistlichen Romans von Barlaam und Josaphat, (1912) herausgegeben von Ferdinand Heuckenkamp, Halle, Max Niemeyer.

(1960), «Le roman spirituel de Barlaam et Josaphat», *Les Troubadours*; I (*Jaufré, Flamenca, Barlaam et Josaphat*). «L'oeuvre épique», introduction de R. Lavaud et R. Nelli, 2ª ed., Bruxelles, Desclée de Brouwer, «Bibliothèque Européenne», 1067-1221.

Lluís Sala-Molins, (1989), *El gegantisme de la raó lul·liana* (opuscle compartit amb Manuel Bauçà Ochogavia, *L'exemplarisme de Ramon Llull*), Mallorca, Publicacions del Centre d'Estudis Teològics de Mallorca, 7, 7-20.

Jean S. I. Sonnet, (1941) *Le roman de Barlaam et Josaphat*, I, *Recherches sur la tradition manuscrite latine et française*, Paris, Librairie Vrin, «Éditions de la Faculté de Philosophie et Lettres, Namur».

André Vauchez, (1988), «Il Santo», *L'uomo medievale*, a cura di J. Le Goff, Bari, Laterza, 353-390.