



Les col·leccions de proverbis de Ramon Llull: estudi de conjunt i edició dels *Mil proverbis* i dels *Proverbis d'ensenyament*

Francesc Tous Prieto

ADVERTIMENT. La consulta d'aquesta tesi queda condicionada a l'acceptació de les següents condicions d'ús: La difusió d'aquesta tesi per mitjà del servei TDX (www.tdx.cat) i a través del Dipòsit Digital de la UB (diposit.ub.edu) ha estat autoritzada pels titulars dels drets de propietat intel·lectual únicament per a usos privats emmarcats en activitats d'investigació i docència. No s'autoritza la seva reproducció amb finalitats de lucre ni la seva difusió i posada a disposició des d'un lloc aliè al servei TDX ni al Dipòsit Digital de la UB. No s'autoritza la presentació del seu contingut en una finestra o marc aliè a TDX o al Dipòsit Digital de la UB (framing). Aquesta reserva de drets afecta tant al resum de presentació de la tesi com als seus continguts. En la utilització o cita de parts de la tesi és obligat indicar el nom de la persona autora.

ADVERTENCIA. La consulta de esta tesis queda condicionada a la aceptación de las siguientes condiciones de uso: La difusión de esta tesis por medio del servicio TDR (www.tdx.cat) y a través del Repositorio Digital de la UB (diposit.ub.edu) ha sido autorizada por los titulares de los derechos de propiedad intelectual únicamente para usos privados enmarcados en actividades de investigación y docencia. No se autoriza su reproducción con finalidades de lucro ni su difusión y puesta a disposición desde un sitio ajeno al servicio TDR o al Repositorio Digital de la UB. No se autoriza la presentación de su contenido en una ventana o marco ajeno a TDR o al Repositorio Digital de la UB (framing). Esta reserva de derechos afecta tanto al resumen de presentación de la tesis como a sus contenidos. En la utilización o cita de partes de la tesis es obligado indicar el nombre de la persona autora.

WARNING. On having consulted this thesis you're accepting the following use conditions: Spreading this thesis by the TDX (www.tdx.cat) service and by the UB Digital Repository (diposit.ub.edu) has been authorized by the titular of the intellectual property rights only for private uses placed in investigation and teaching activities. Reproduction with lucrative aims is not authorized nor its spreading and availability from a site foreign to the TDX service or to the UB Digital Repository. Introducing its content in a window or frame foreign to the TDX service or to the UB Digital Repository is not authorized (framing). Those rights affect to the presentation summary of the thesis as well as to its contents. In the using or citation of parts of the thesis it's obliged to indicate the name of the author.

LES COL·LECCIONS DE PROVERBIS DE RAMON LLULL:
ESTUDI DE CONJUNT I EDICIÓ DELS *MIL PROVERBIS* I
DELS *PROVERBIS D'ENSENYAMENT*

Francesc Tous Prieto

TESI DOCTORAL

dirigida pel Dr. Joan Santanach i Suñol

Tutora: Dra. Lola Badia Pàmies

ESTUDIS AVANÇATS EN LENGUA I LITERATURA CATALANES

Departament de Filologia Catalana

Universitat de Barcelona

Barcelona, abril de 2015

*A la memòria dels meus avis: als que no vaig arribar a conèixer i als que han marxat
mentre preparava aquest treball*

“Els néts són la corona dels avis,
els pares són l’orgull dels fills”

Pr 17,6

“Els seus cossos van ser sepultats en pau,
però el seu record perdura de generació en generació”

Sir 44,14

TAULA DE CONTINGUTS

RESUM	11
AGRAÏMENTS	13
I. INTRODUCCIÓ I OBJECTIUS	17
II. EL PROVERBI A L'EDAT MITJANA	27
1. Proverbis i col·leccions de proverbis	27
2. La noció de proverbi	29
2.1. El proverbi i la sentència en la tradició retòrica antiga i medieval	29
2.2. La paremiologia contemporània: la recerca de la “proverbialitat”	40
2.3. Recapitulació	44
3. Les col·leccions de proverbis medievals	46
3.1. Alguns trets fonamentals de la literatura sapiencial antiga	46
3.2. Aclariments terminològics	50
3.3. Tipologia de les col·leccions de proverbis	55
3.3.1. Autoria i origen dels materials sentenciosos	55
3.3.2. Recursos d'estructuració de les col·leccions de proverbis	59
3.3.3. Contextos de producció i recepció de les col·leccions de proverbis	70
3.3.4. Continguts de les col·leccions de proverbis	83
III. EL PROVERBI EN EL MARC DE L'OBRA I EL PENSAMENT DE LLULL	89
1. El proverbi i l'expressió literària	89
1.1. Les grans estructures i els orígens del discurs sentencios	89
1.2. L'Art i les formes breus: exemples, metàfores, definicions, proposicions i proverbis	95
2. Una família textual: les formes sentencioses	101
2.1. Establiment del repertori de formes sentencioses	101
2.2. Terminologia de les formes sentencioses	105
2.3. Usos i funcions de les formes sentencioses	121
2.3.1. Fonamentació d'arguments, demostracions i resolució de qüestions	122
2.3.1.1. Un precedent: el <i>Liber propositionum secundum Artem demonstrativam compilatus</i> (1283-1287)	122
2.3.1.2. La combinatòria artística de l'etapa ternària	123
2.3.1.3. Altres obres de la fase ternària	127
2.3.1.4. La lògica de la fase postartística	130
2.3.2. Altres funcions: exhortació moral, contemplació i devoció	131
2.3.3. Les funcions de les col·leccions de proverbis: una primera	

aproximació	135
2.4. Modalitats del discurs i estructures bàsiques de les formes sentencioses	137
2.4.1. Modalitats d'enunciació	137
2.4.2. Estructures logicosemàntiques	142
3. Breu recapitulació	149
IV. EL PROVERBI I L'ENCICLOPEDIÀ: L'ARBRE EXEMPLIFICAL I ELS PROVERBIS DE RAMON	151
1. El context històric: l'activitat diplomàtica a la cort papal, la divulgació de l'Art i l'esperit enciclopèdic	151
2. Els proverbis de l' <i>Arbre exemplifical</i> (1295-1296)	157
2.1. Les dues modalitats de l'exemple: recontaments i proverbis	157
2.2. Proverbis i formulacions sentencioses en els exemples de l' <i>Arbre exemplifical</i>	161
2.2.1. Els proverbis dels Rams	161
2.2.2. Proverbis i formulacions sentencioses en l'obertura dels recontaments	165
2.2.3. Formulacions sentencioses a l'interior i a la conclusió dels exemples	170
2.3. Els proverbis del Tronc i de les Flors	172
2.4. Recapitulació	179
3. Els <i>Proverbis de Ramon</i> (1296)	181
3.1. Aclariment sobre la data de redacció del recull	182
3.2. El pròleg dels <i>Proverbis de Ramon</i> i la intencionalitat de la col·lecció	184
3.3. Estructura i continguts de la col·lecció	197
3.4. La forma dels proverbis	213
3.5. Recapitulació	219
V. ELS MIL PROVERBIS I LA SEVA VINCULACIÓ AMB LA RETÒRICA NOVA	223
1. Data i circumstàncies de redacció dels <i>Mil proverbis</i> (1302)	223
2. El pròleg dels <i>Mil proverbis</i> i la secció 2.7 de la <i>Retòrica nova</i> (1301)	226
3. Estructura i continguts dels <i>Mil proverbis</i>	234
4. La forma dels proverbis: discurs, tipologia i recursos estilístics	245
5. Difusió i recepció del recull	264
6. Recapitulació i conclusions	269
7. Breu excurs sobre els proverbis de la <i>Retòrica nova</i>	272
VI. ELS PROVERBIS D'ENSENYAMENT	277
1. Autenticitat, data i circumstàncies de redacció	277
2. Història i transmissió dels <i>Proverbis d'ensenyament</i>	286
3. Versificació, intenció i relació dels <i>Proverbis d'ensenyament</i> amb el corpus en vers de Ramon Llull	295
4. Anàlisi temàtica i formal dels <i>Proverbis d'ensenyament</i>	302

De justícia, capítol .xii.	413
De prudència, capítol .xiii.	415
De força de coratge, capítol .xiiii.	417
De templança, capítol .xv.	419
De fe, capítol .xvi.	421
D'esperança, capítol .xvii.	423
De caritat, capítol .xviii.	425
De veritat, capítol .xix.	427
De contricció, capítol .xx.	429
De consciència, capítol .xxi.	431
De penitència, capítol .xxii.	433
De confessió, capítol .xxiii.	435
De satisfacció, capítol .xxiiii.	437
De sanctetat, capítol .xxv.	439
De abstinència, capítol .xxvi.	441
De humilitat, capítol .xxvii.	443
De pietat, capítol .xxviii.	445
De devoció, capítol .xxix.	447
De oració, capítol .xxx.	449
De paciència, capítol .xxxi.	451
De consolació, capítol .xxxii.	453
De obediència, capítol .xxxiii.	455
De leialtat, capítol .xxxiiii.	457
De larguesa, capítol .xxxv.	459
De perseverança .xxxvi.	461
De cortesia, capítol .xxxvii.	463
De honor, capítol .xxxviii.	465
De vida, capítol .xxxix.	467
De mort, capítol .xl.	469
De avarícia, capítol .xli.	471
De glotonia, capítol .xlii.	473
De luxúria, capítol .xliii.	475
De ergull, capítol .xliiii.	477
De accidia, capítol .xlv.	479
De enveja, capítol .xlvi.	481
De yra, capítol .xlvii.	483
De parlar, capítol .xlviii.	485
De riquesa, capítol .xlviiii.	487
De pobresa, capítol .l.	489
De diligència, capítol .li.	491
De intenció, capítol .lii.	493
[Colofó]	495

VIII. EDICIÓ DELS <i>PROVERBIS D'ENSENYAMENT</i>	497
1. Descripció de testimonis	497
1.1. Manuscrits	497
1.2. Edicions	499
1.3. Traduccions	500
2. Col·lació dels testimonis	500
3. Criteris d'edició	502
 <i>Proverbis d'ensenyament</i>	 505
 SIGLES DE MANUSCRITS I EDICIONS	 506
TÍTOLS	506
[Text]	507
 IX. CONCLUSIONS	 531
1. Le proverbe selon Ramon Llull	531
2. Le corpus proverbial de Llull : unité conceptuelle et variation formelle	533
3. Les proverbes lulliens et la tradition	535
4. Les nouveautés de l'édition des <i>Mil proverbis</i> et des <i>Proverbis d'ensenyament</i>	537
 X. APÈNDIXS	 541
1. Descripció de les obres que formen part del repertori de formes sentencioses	543
2. Rimari dels <i>Proverbis d'ensenyament</i>	561
3. Làmines	569
4. Taula de rúbriques del manuscrit <i>B</i>	585
5. Transcripció del pròleg de la còpia dels <i>Mil proverbis</i> del manuscrit <i>G</i>	589
 XI. REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES	 591
1. Sigles i abreviatures	591
2. Referències citades	593

RESUM / RÉSUMÉ

Aquest estudi té l'objectiu d'oferir una anàlisi de conjunt de la producció proverbial de Ramon Llull. L'autor mallorquí va escriure cinc col·leccions de proverbis entre la darrera dècada del s. XIII i la primera del s. XIV. Tres d'aquests reculls només contenen proverbis —els *Proverbis de Ramon* (1296), els *Mil proverbis* (1302) i els *Proverbis d'ensenyament* (1299-1301? 1309?)—, mentre que l'*Arbre exemplifical* (1295-1296) està format per narracions breus i proverbis, i la *Retòrica nova* (1301) és un tractat que, en un apartat sobre el proverbi, inclou un petit recull de mostra de cinquanta unitats. Per dur a terme l'anàlisi, en primer lloc s'ha explorat els trets de la literatura gnòmica i sapiencial medieval, amb una especial atenció als recursos d'estructuració que s'utilitzen per organitzar els materials de les col·leccions i als seus contextos de recepció, i s'ha repassat l'estatus teòric del proverbi i la sentència en la tradició retòrica medieval. A continuació, s'ha contextualitzat les col·leccions de proverbis lul·lianes en el marc de l'evolució de l'obra i el pensament de l'autor, i s'ha destacat que el període de producció dels reculls de proverbis coincideix amb una efervescència de la formulació sentenciosa i aforística en l'obra de Llull. Finalment, s'han analitzat les obres que formen part del corpus de forma monogràfica, centrant-se en el context de redacció, l'estructura, la forma dels proverbis, la finalitat i, en alguns casos, la recepció de cada una de les col·leccions. D'altra banda, una part de la tesi està dedicada a oferir una edició crítica dels *Mil proverbis* i els *Proverbis d'ensenyament*. Cal remarcar que en el cas del primer text es tracta de la primera edició que ha tingut en compte tota la tradició manuscrita conservada.

L'objectif de cette étude est d'offrir une analyse d'ensemble de la production proverbiale de Ramon Llull. L'écrivain majorquin a rédigé cinq collections de proverbes entre la dernière décennie du XIII^e siècle et la première du XIV^e. Trois de ces recueils ne contiennent que des proverbes —les *Proverbis de Ramon* (1296), les *Mil proverbis* (1302) et les *Proverbis d'ensenyament* (1299-1301? 1309?)— ; par contre, l'*Arbre exemplifical* (1295-1296) se compose de récits courts et de proverbes, et la *Retòrica nova* (1301) est un traité qui comprend, dans une section sur le proverbe, un

échantillon de cinquante unités. Afin de mener à bien l'analyse, nous avons exploré tout d'abord les caractéristiques de la littérature gnomique et sapientielle médiévale, avec une attention particulière concernant les moyens d'organisation structurelle des collections et leurs contextes de réception, et nous avons examiné la considération théorique du proverbe et de la sentence dans la tradition rhétorique médiévale. Ensuite, nous avons situé les collections de proverbes lulliennes dans le cadre de l'évolution de l'œuvre et de la pensée de l'auteur, et nous avons souligné le fait que la période de production des recueils de proverbes était contemporaine à une effervescence de la formulation aphoristique et sentencieuse dans l'œuvre de Llull. Finalement, nous avons effectué une analyse monographique des œuvres du corpus : en nous attachant particulièrement au contexte précis de la rédaction, de la structure, de la forme des proverbes, de la finalité et, dans certains cas, de la réception de chacune des collections. D'ailleurs, une partie de la thèse est consacrée aux éditions critiques des *Mil proverbis* et des *Proverbis d'ensenyament*. Il faut remarquer, dans les cas des *Mil proverbis*, qu'elle est la première édition ayant tenu compte de toute la tradition manuscrite conservée.

AGRAÏMENTS*

Més enllà de les hores de dedicació i dels esforços esmerçats, quan hom posa el punt final a una tesi doctoral és plenament conscient que tot sol no hauria arribat mai a port. Les dues primeres persones sense les quals aquest treball no hauria vist mai la llum són Lola Badia i Albert Soler. Van ser ells els que, a finals del 2008, quan encara estava acabant la llicenciatura, em van plantejar la possibilitat de dedicar una tesi a les col·leccions de proverbis de Ramon Llull i els primers que em van encoratjar a introduir-me en els estudis literaris lul·lians. He tingut la sort de poder comptar amb el seu guiatge i el seu afecte durant tots aquests anys. A la Lola Badia li agraeixo la pacient direcció del meu treball de màster, les classes de llatí que ens va oferir a l'Anna Fernández, a l'Eulàlia Salvat i a mi durant un parell de cursos de forma totalment desinteressada, i l'exemple que ha suposat per mi formar-me al costat d'una humanista de la seva talla. A l'Albert Soler li he de donar les gràcies pel suport impagable que he rebut d'ell durant tot el procés, perquè malgrat els nombrosos compromisos que l'ocupaven mai ha deixat d'interessar-se per l'estat de la meva recerca i, sobretot, pel meu estat d'ànim, i perquè les converses que hem mantingut han estat una font inesgotable de gaudi intel·lectual i de creixement personal.

La llista ha de prosseguir necessàriament per Anthony Bonner. Qualsevol lector s'adonarà fàcilment de com d'imprescindibles han estat els seus treballs per encarar l'estudi del tema d'aquesta tesi, però, a més, l'anàlisi del proverbí lul·lià en relació amb les altres formes sentencioses de l'opus de Ramon hauria estat molt més difícil d'emprendre si, en començar la tasca, no m'hagués cedit molt amablement les seves notes sobre aquesta qüestió. D'altra banda, a Anthony Bonner també li he d'agrair les seves observacions al treball de màster, que han estat molt útils a l'hora de replantejar algun aspecte de la tesi, la paciència que ha tingut a respondre cada una de les nombroses consultes que li he adreçat al llarg d'aquests anys, i sobretot la seva generositat, de la qual he pogut gaudir de manera especial cada cop que he estat a

* La realització d'aquesta tesi ha estat possible gràcies a la concessió d'una beca FPI (BES-2009-015667) per part del Ministeri d'Economia i Competitivitat (abans Ministeri de Ciència i Innovació), de la qual vaig gaudir entre els anys 2009 i 2013. Aquesta beca va estar vinculada al projecte CODITECAM II (FFI2008-05556-C03-01), dirigit per Lola Badia. Posteriorment, durant el curs 2013-2014, vaig comptar amb un ajut a la recerca de la Fundació Joan Maragall. Agraeixo als patrons de la Fundació l'atorgament d'aquest ajut, així com també a Ramon Pla i a Anna Maria Blasco tota l'atenció que em van proporcionar.

Palma. La quarta persona sense la qual no hauria reeixit en l'empresa és en Joan Santanach, el director de la tesi. No només em cal agrair-li la quantitat d'hores dedicades a encarrilar la meva feina i a corregir els esborranys de cada capítol, sinó sobretot el seu mestratge, els seus consells, tot el que he après al llarg dels anys, la paciència, i la confiança que sempre m'ha transmès.

Hi ha moltes altres persones que també cal que siguin mencionades en aquestes línies. A en Lluís Cifuentes, membre del Centre de Documentació Ramon Llull, a banda de resoldre moltes consultes puntuals, li he d'agrair especialment que m'enviés un document amb un bon nombre de notícies d'arxiu relacionades amb llibres de proverbis. A en Ramon Pla, l'afabilitat amb què sempre m'ha tractat i tota l'ajuda que m'ha brindat des que era estudiant de llicenciatura. A la Maribel Ripoll li agraeixo la seva diligència a l'hora de resoldre consultes bibliogràfiques, l'ajuda relacionada amb el manuscrit de la Biblioteca March i la seva constant disponibilitat —i també un meravellós dinar a Esporles el gener del 2013. A l'Elena Pistolessi, que m'enviés les fotocòpies d'un document que no podia aconseguir a Catalunya, però sobretot la seva infinita simpatia. A Barry Taylor, les orientacions bibliogràfiques que em va oferir a l'inici de la meva recerca, la sol·licitud amb què sempre ha respost les preguntes que li he plantejat i l'amabilitat que va mostrar en enviar-me la seva edició del *Libro del consejo e de los consejeros* abans que sortís publicada. A Maria Conca i Josep Guia els dec gratitud per qüestions similars. A Maria Conca, a més, li he d'agrair que em posés en contacte amb Marie-Christine Bornes-Varol, codirectora del projecte ALIENTO. A Marta Haro Cortés, la generositat d'enviar-me un exemplar d'un llibre seu; a Xavier Espluga, les precisions sobre qüestions relacionades amb Pere Galès; i a Miriam Cabré, les que tenen a veure amb Cerverí de Girona i els seus *Verses proverbials*. A la Marina Navàs, tot el que he après sobre Raimon de Cornet, Joan de Castellnou, Gian Vincenzo Pinelli, Pere Galès i altres personatges a partir del nostre intercanvi epistolar sobre el ms. D 465 Inf. de la Biblioteca Ambrosiana de Milà. A Raül Garrigasait, Joan Ferrer i Emília Calvo, les recomanacions per transcriure adequadament els mots i els noms grecs, hebreus i àrabs, respectivament.

A finals de l'any 2011 vaig fer una estada de recerca a París, precisament sota la supervisió de Marie-Christine Bornes-Varol, que em va obrir les portes a col·laborar en el seu projecte. Li he de donar les gràcies per aquesta oportunitat, per la seva inestimable ajuda i per la generositat que va mostrar en tot moment, sobretot a l'hora d'aconseguir el finançament perquè pogués assistir al 3r Col·loqui Internacional

ALIENTO. Durant el meu període a París em vaig sentir recolzat per diverses persones, però molt especialment per la Irina Prieto, la Toña Somoano y la Sylvie Rouffiat.

Un any més tard vaig tenir la sort de fer una nova estada de recerca, aquest cop al Raimundus-Lullus-Institut de Freiburg de Brisgòvia. En primer lloc, agraeixo a Peter Walter, el director de la institució, la possibilitat de realitzar l'estada. En segon lloc, vull expressar el meu profund agraïment a Viola Tenge-Wolf, que des del primer dia m'ho va posar tot molt fàcil i sempre va atendre amb molta eficàcia i disponibilitat totes les peticions o consultes que li vaig adreçar. També agraeixo a Uta Feger, la secretària, i a Jorge Uscatescu, Carla Compagno i Matteo Vinti, la bona acollida i l'amabilitat amb què em van tractar. A Matteo Vinti li he d'agrair, a més, que em convidés a un boníssim sopar italià el dia del meu aniversari. El personal del Collegium Borromaeum, on em vaig allotjar durant l'estada, i els companys que hi vaig fer mereixen també la meua gratitud. Finalment, durant aquest període, vaig tenir la sort de compartir els treballs i les alegries de la vida de doctorand amb Anda Butoiu, a qui no només li he d'agrair les passejades per Freiburg, les converses i les hores d'estudi a la biblioteca, sinó també que m'ajudés a entendre alguns articles en alemany que se'm resistien.

D'altra banda, he de donar les gràcies al personal de totes les biblioteques que he visitat al llarg d'aquests anys, amb una especial menció per a Fausto Roldán, el director de la Biblioteca Bartolomé March de Palma, que em va fer arribar les reproduccions digitals d'un parell de manuscrits lul·lians, i Claudia Costacurta, de la Biblioteca Wadding del Col·legi de Sant Isidor de Roma, per la seva gran amabilitat. Aquí també vull recordar-me de Josep Perarnau: l'Anna Fernández i jo ens el vam trobar a l'entrada de la Biblioteca Vaticana, i no només ens va ajudar a completar els tràmits d'accés sinó que ens va convidar a un capuccino tots els dies que hi vam treballar i va compartir amb nosaltres una part de la seva admirable erudició.

Un capítol especial està reservat als meus companys de fatigues doctorals del Departament de Filologia Catalana de la UB. N'hi ha que ens coneixem des de primer de carrera, com el Jordi Pujol, la Gemma Pellissa i la Meritxell Talavera. A tots ells els agraeixo l'amistat, sense la qual el camí hauria estat molt més feixuc i solitari. Encara que no sigui doctoranda, no em vull oblidar de la Mireia Martí, amb qui he compartit converses, dinars i Aules Lul·lianes. L'Eulàlia Salvat l'he conegut més tard, però en els darrers temps del recorregut la seva saviesa m'ha ajudat a perseverar. Finalment, l'Anna Fernández Clot ha estat durant aquests anys una companya irremplaçable d'aventures

lul·listes i una amiga insubstituïble, d'aquelles que hi són tant a les verdes com a les madures.

En darrer lloc, no poden faltar les persones que em són més properes. A tots els amics i amigues que m'han acompanyat i m'han fet costat al llarg dels anys, alguns des del col·legi, altres des de la universitat; als col·legues del Cor Trobada i als companys d'Acit Jove. Tots han estat importants en el meu itinerari. He d'agrair a la Clara Rafel el tros de camí que vam fer junts i tota l'estima que em va regalar; un agraïment que he de fer extensible a la seva família, que em va acollir setmanes senceres a Castellterçol perquè pogués escriure amb tranquil·litat alguns capítols de la tesi. I és clar, a tota la meva família, començant pels meus avis, Pepe i Celsa, que encara que no hagin pogut veure enllestida aquesta tesi, el seu record perdura en les generacions que els succeïm. Als meus oncles i ties, cosins i cosines, a la Carmen, que no deixa de preocupar-se per mi ni un sol dia; i molt especialment a la Mercè, la meva germana bessona, i als meus pares, dels quals he rebut sense interrupció el suport i l'amor incondicional necessaris per arribar al final d'aquesta etapa.

I. INTRODUCCIÓ I OBJECTIUS

Al llibre quart del *Romanç d'Evast e Blaquerna* (1276-1283), l'heroi de la novel·la és escollit papa i endega una reforma evangèlica de la cúria pontifícia. Per assolir el seu objectiu, Blaquerna atorga a cada un dels quinze cardenals que en formen part un ofici o estament particular. El primer, per exemple, s'encarrega de mantenir la pau social. Al cap. 92, un diaca de Roma, després d'haver cantat l'Evangeli en el qual “Jesucrist dix que mellor cosa era entrar en parays ab .i. hull e ab un peu que en infern ab .ii. hulls e ab .ii. peus”, demana a la cúria papal que es creï un “ufici de comparacions”. El papa hi accedeix i un cardenal assumeix aquesta comesa. La primera decisió del prelat és crear un llibre “on fossen les comparacions que sos dexebles diguessen a les gents”. Les comparacions compilades en el nou llibre són del mateix estil que la de l'Evangeli: “Lo cardenal li dix [a un rei] que mellor cosa era esser deseretat e esser just e pacient que esser rey injust, avar, ergullós” (NEORL VIII, 408).

Les comparacions que apareixen en aquest capítol de la novel·la tenen una funció parenètica clara, atès que han d'orientar els destinataris cap a la via de la salvació. Les narracions del capítol exemplifiquen i concreten aquesta finalitat. Gràcies a les comparacions pronunciades pels deixebles del cardenal, un usurer és capaç de vèncer la seva temptació i enfortir la seva caritat; un burgès que ha perdut un fill és consolat i accepta la voluntat de Déu; un frare que ha desertat de la seva missió per por del martiri es penedeix de la seva flaqueza i torna a assumir el seu ofici, etc. Les comparacions sempre són molt breus i estan adreçades directament a la consciència d'aquells que les escolten: generen un impacte sobtat en el seu enteniment i la seva voluntat, i provoquen una conversió o bé desencadenen una reacció irada del destinatari que no vol renunciar a la seva conducta viciosa.

Cal subratllar que l'estímul inicial per a l'ofici del cardenal “de comparacions” és el llenguatge analògic utilitzat sovint per Jesús als Evangelis. És ben conegut el passatge de l'Evangeli de Joan (16,25) en què Jesús diu als deixebles que els ha parlat a través d'imatges i metàfores. A la Vulgata, el terme que es fa servir per indicar el caràcter figurat de les paraules de Jesús és *proverbium*: “Haec in proverbii locutus sum vobis, venit hora cum iam non in proverbii loquar vobis, sed palam de Patre

adnuntiabo vobis”. De fet, el *proverbium* és definit sovint a l’edat mitjana com una *similitudo*, això és, una semblança o una comparació. Així, i encara que les comparacions del cap. 92 del *Blaquerna* no sempre recorrin al llenguatge analògic, el recull de comparacions que compila el cardenal es podria considerar una mena de col·lecció de proverbis, de la qual Llull ofereix un tast.

Una dotzena d’anys després de la redacció del *Blaquerna*, Ramon escrigué una vasta enciclopèdia per a laics, l’*Arbre de ciència* (1295-1296), dividida en setze parts. La quinzena és l’*Arbre exemplifical*. Es tracta d’un recull d’exemples que inclou narracions —Llull les anomena “recontaments”— i proverbis. El beat empra una gran varietat de recursos retòrics i de formulacions en la redacció d’aquests proverbis, entre els quals destaca sobretot l’ús de la personificació d’elements inanimats i del diàleg. Alguns proverbis adopten una forma similar a la de les comparacions del cap. 92 del *Blaquerna*: “Major senyoria ha príncep per poc poble qui sia bo, que per gran qui sia mal” (*OE I*, 807). Poc més tard, durant el mateix 1296, el beat escriu una llarguíssima col·lecció de sis mil enunciats que titula *Proverbis de Ramon*. Més endavant, Llull inclourà una petita secció sobre el proverbi i una breu antologia a la *Retòrica nova* (1301), i escriurà encara dos reculls més, els *Mil proverbis* (1302) i presumiblement els *Proverbis d’ensenyament* (1299-1302? 1309?). Malgrat que la forma i la funció dels proverbis d’aquestes col·leccions no són tan limitades com les comparacions del *Blaquerna*, a partir del 1296 Llull va decidir seguir l’exemple del cardenal “de comparacions” i recopilar reculls de proverbis que guessin els homes a “via salutable”.

El passatge del *Blaquerna* que acabem d’exposar i l’atracció que Llull mostra pel proverbi anys després posa de manifest que el beat tenia una gran confiança en la paraula com a arma de persuasió moral. És ben sabut que Llull es va servir al llarg de la seva vida d’una gran varietat de gèneres, registres i recursos formals per tal de difondre el seu pensament i promoure els seus projectes evangelitzadors d’una forma eficaç. En els darrers decennis hi ha hagut aportacions remarcables a l’estudi del que Jordi Rubió i Balaguer va anomenar “les obres d’expressió literària” (Rubió 1985 [1957] i 1985 [1961]), és a dir, aquells textos que aprofiten la potencialitat persuasiva de determinats codis o elements literaris per guanyar-se l’interès del lector i orientar-lo cap a la pràctica del bé, el servei de Déu, etc. S’han estudiat amb força profunditat obres narratives com el *Blaquerna* i el *Llibre de meravelles* (1287-1289), els textos en vers, la producció homilètica, el corpus de diàlegs o llibres didàctics com la *Doctrina pueril* (1274-1276) i el *Llibre d’intenció* (1276-1283). Aquesta recerca s’ha pogut beneficiar de les

destacades aportacions sobre el funcionament, l'evolució i el sentit de l'Art que en els darrers anys han vist la llum, especialment les d'Anthony Bonner —que han culminat en la publicació de Bonner 2012, un complet i imprescindible manual d'ús de l'Art lul·liana— i Josep Maria Ruiz Simon. Tots aquests avenços han permès erigir noves visions de conjunt sobre l'“expressió literària” en l'obra de Llull, la més recent de les quals és la que Lola Badia, Joan Santanach i Albert Soler ofereixen en el primer volum de la nova *Història de la literatura catalana* (Badia et al. 2013).

No obstant això, el proverbi és un sector de l'obra de Llull que fins avui ha restat en bona part inexplorat. Els proverbis que han rebut una certa atenció per part de la crítica són sobretot els de l'*Arbre exemplifical* i els de la *Retòrica nova*; és a dir, els que s'integren en obres que no són exclusivament col·leccions de proverbis. Pel que fa als primers, cal citar els treballs que analitzen en conjunt l'*Arbre exemplifical*, especialment els de Cabré, Ortín & Pujol 1988 i Hauf 2002. D'altra banda, els especialistes que s'han interessat per la retòrica lul·liana i, concretament, per la *Retòrica nova*, han fet breus observacions sobre la secció que conté l'antologia de proverbis, entre els quals cal destacar Rubió (1985 [1959]), Badia (1992: 79-85), Jonhston 1996 i els darrers editors del text, és a dir, Josep Batalla, Lluís Cabré i Marcel Ortín (TOLRL I).

En canvi, les tres col·leccions que només contenen proverbis no han estat estudiades amb profunditat, cosa que contrasta amb el fet que algunes d'elles hagin estat editades diverses vegades i traduïdes a diverses llengües. En primer lloc, la versió catalana dels *Proverbis de Ramon* fou editada el 1928 per Salvador Galmés —al costat de les dues altres col·leccions de proverbis— en el volum XIV de la col·lecció Obres de Ramon Llull (ORL). Per contra, encara no disposem d'una edició crítica del text llatí, que compta amb una rica tradició textual —més de trenta manuscrits conservats i sis edicions des de finals del s. XV fins al s. XVIII. Sebastià Garcías-Palou en va publicar una versió castellana el 1978 (Llull 1978).

Per la seva banda, els *Mil proverbis*, que s'han conservat en set manuscrits medievals, foren impresos per primer cop a Mallorca el 1746 en una edició bilingüe llatí-català. Als anys vuitanta del s. XIX Jeroni Rosselló va decidir incloure'ls en el primer volum de les *Obras de Ramón Lull*, i una quarantena d'anys més tard Salvador Galmés els va tornar a editar a les ORL. Aquesta darrera publicació ha servit de base per a les edicions divulgatives i les traduccions que han vist la llum més tard. Els *Mil proverbis* van ser inclosos al primer volum de les *Obres essencials (OE)* de Ramon Llull (1957), i posteriorment van ser publicats per Josep Renyé a Edicions Palestra

(1989). El recull ha estat traduït al castellà (1886 i 1933), al portuguès (2007) i al francès (2008). A més, el 2005, Jaume Medina va incloure al volum XXX de les Raimundi Lulli Opera Latina (ROL) l'edició d'una versió llatina dels *Mil proverbis* conservada al ms. I 153 Inf. de la Biblioteca Ambrosiana de Milà, dels s. XVI-XVII.

Finalment, els *Proverbis d'ensenyament*, que només han estat transmesos per dos manuscrits del s. XVI, foren exhumats el 1882 pel romanista Alfred Morel-Fatio, que els va editar a la revista *Romania*. Tal com s'ha dit, Galmés els va estampar el 1928 al vol. XIV de les ORL. En aquest cas, el text de Galmés també ha estat el que han seguit les traduccions i les edicions divulgatives de l'obra. El 1933 Francesc Sureda els va traduir al castellà (Llull 1933), i cap a finals d'aquest segle, Armand Llinarès en va fer una traducció al francès per a la seva *Anthologie poétique* (Llull 1998). Recentment, Dolors Miquel ha adaptat aquest text al català modern en la seva antologia de la poesia catalana medieval, titulada *Cap home és visible* (Miquel 2010). A diferència dels altres reculls, aquest darrer no ha estat mai traduït al llatí.

Les introduccions o els pròlegs, en general breus, a les edicions i traduccions que acabem d'esmentar són pràcticament els únics textos en què es poden trobar informacions sobre els reculls de proverbis de Llull. Cal destacar la de Morel-Fatio als *Proverbis d'ensenyament*, la de Salvador Galmés al volum XIV de les ORL, la d'Antoni Comas a l'edició divulgativa dels *Mil proverbis* de les *OE*, i sobretot, la de Sebastià Garcías Palou a la traducció castellana dels *Proverbis de Ramon*, que és relativament extensa. A banda d'aquests materials preliminars, no s'han dedicat gaires esforços a estudiar amb un cert detall cada una d'aquestes obres i, encara menys, a oferir un estudi de conjunt de l'interès de Llull pel gènere.¹ Una notable excepció és un article recent de Celia López Alcalde (2013), publicat mentre estàvem redactant aquesta tesi, que ofereix una breu descripció panoràmica de la literatura proverbial lul·liana. L'autora se centra justament en les tres col·leccions que només contenen proverbis i destaca la “variedad en los enfoques” que les caracteritza (López Alcalde 2013: 66). D'altra banda, les síntesis que ofereixen una visió de conjunt de la literatura lul·liana també han tingut en compte el proverbi. Tant en el cas de Jordi Rubió i Balaguer (Rubió 1985 [1957]) com

¹ Més enllà de les remarques sobre els proverbis d'altres col·leccions que inclou Johnston 1996 —un llibre dedicat a la *Retòrica nova*—, en un treball posterior (Johnston 2006), aquest autor tracta un tema col·lateral de la transmissió textual dels *Proverbis d'ensenyament* provocat per una decisió editorial de Salvador Galmés. Aquesta qüestió serà estudiada a l'apartat VI.2 d'aquest treball.

en el de Badia et al. 2013,² el proverbi s'emmarca en l'interès de Llull per les formes breus, les quals assoleixen un protagonisme i una rellevància important en l'obra del beat, sobretot a partir de la redacció de l'*Arbre exemplifical*.

Així doncs, aquesta tesi doctoral ha estat dissenyada amb el clar objectiu d'omplir el buit bibliogràfic assenyalat i analitzar de forma global el corpus proverbial de Llull, el qual està format per les cinc obres que hem esmentat: 1) els proverbis de l'*Arbre exemplifical* (1295-1296), 2) els *Proverbis de Ramon* (1296), 3) els *Proverbis de la Retòrica nova* (1301), 4) els *Mil proverbis* (1302), i 5) els *Proverbis d'ensenyament* (1299-1301? 1309?). A l'hora d'orientar la nostra investigació, d'entrada hi havia dos interrogants fonamentals als quals calia donar resposta, o almenys afrontar. El primer està vinculat al marc específicament lul·lià en què es van produir les col·leccions de proverbis, i el segon, a la seva contextualització en el panorama global dels gèneres gnòmics i sapiencials medievals.

Pel que fa al primer, d'entrada és important destacar que totes o gairebé totes les obres del corpus van ser escrites entre 1296 i 1302. L'interès de Llull pel proverbi, per tant, es localitza en un període força acotat de la seva trajectòria. A més a més, les col·leccions de proverbis no són els únics reculls d'aforismes o sentències que Llull va escriure durant aquesta etapa. L'any 1294 Ramon redactà les *Flors d'amor e flors d'intel·ligència*, un conjunt de dues-centes màximes generades a partir dels mecanismes combinatoris de l'Art. El 1299 adreçà a Jaume II d'Aragó el *Dictat de Ramon*, un text en vers, dividit en sis capítols, en què Llull aprofita els aplegats octosíl·labs per formular amb un estil sentencios un seguit de proposicions que permetin provar els articles més importants de la fe cristiana. A tot això cal sumar la “forta tendència a la fragmentació” (Badia et al. 2013: 400) que ja es manifesta en les obres de Llull des dels temps del *Llibre de contemplació*, sobretot a causa del fet que Ramon sol dotar les seves obres d'una arquitectura estructural que en compartimenta els continguts i permet llegir-les en petites dosis; i, d'altra banda, l'omnipresència de les definicions dels Principis de l'Art i de tota mena de conceptes en les obres de Llull a partir de 1290, és a dir, a partir de l'adveniment del que els especialistes anomenen la fase ternària de l'Art.

Tenint en compte tots aquests factors, i malgrat que a priori el corpus objecte d'estudi apareix clarament delimitat —d'entrada considerem proverbis només aquells enunciats que Llull mateix denomina proverbis—, no pot estranyar que autors com Jordi

² En canvi, Riquer (1964: I, 206-352) no inclou les col·leccions de proverbis en la seva descripció de les obres literàries de Llull.

Rubió cridessin l'atenció sobre la dificultat d'establir fronteres clares entre els proverbis i altres “formes sentencioses” i, per tant, consideressin que un estudi d'aquesta forma no s'ha de limitar només als reculls de proverbis pròpiament dits:

En realitat, en els llibres lul·lians n'hi ha molts que no duen aquest nom [proverbi] i el mereixen per llur profund sentit i concisió i per la suggestió que exerceixen. [...] l'estudi de la pràctica del proverbi en Llull no pot reduir-se a tres o quatre col·leccions, ja que també s'expressa per mitjà d'ells en altres obres de major abast poètic, des del *Libre d'Amic e Amat* a l'*Arbre de filosofia d'amor* o l'*Arbre de Ciència* (Rubió 1985 [1959]: 226).

En un altre treball, Rubió (1985 [1961]: 312) afirma que “tan arrelada és la forma de proverbi o sentència, o *principi*, si volem dir-ho amb un terme ben lul·lià, en la trama dels seus escrits, que si no fos per la importància que Llull dóna al *proverbium* en la *Rhetorica nova*, no l'inclouria en un resum sobre l'*expressió literària* en els seus escrits” (313). Un altre autor que ha remarcat sovint la vinculació dels proverbis amb altres formes sentencioses lul·lianes és Anthony Bonner. A Bonner (2012: 296-297) assenyala els diferents tipus de proverbis que apareixen a l'*Arbre exemplifical*, i la semblança d'alguns d'aquests i de certs enunciats dels *Proverbis de Ramon* amb, per exemple, formulacions que es llegeixen als *Començaments de filosofia* (1300). En un altre lloc de l'estudi (242), Bonner suggereix que “pot resultar interessant examinar els possibles lligams entre aquestes «màximes» lul·lianes [es refereix a les que hi ha al *Liber de possibili et impossibili* (1310)], els «principis» (o «començaments») dels *Començaments de filosofia* i l'ús que Llull fa dels proverbis”.

Tot plegat ens va convèncer que calia traçar un mapa d'aquesta família textual, a la qual hem posat l'etiqueta de *formes sentencioses*, per poder definir amb més precisió, d'una banda, quines concomitàncies i vinculacions es poden establir entre els proverbis i les altres formulacions aforístiques, i de l'altra, quins són els trets, si n'hi ha, que caracteritzen de forma particular els proverbis. El resultat d'aquesta tasca ha estat l'elaboració del repertori de formes sentencioses que oferim a l'apartat III.2.1, el qual permet copsar de forma evident que bona part de les obres que contenen formes sentencioses, entre les quals s'han de comptar els reculls de proverbis, pertanyen a la fase ternària de l'Art (1290-1308). L'anàlisi dels textos i del tipus de formulacions aforístiques que inclouen, molt sovint relacionades amb els mecanismes dialèctics de l'Art, també ha permès descriure —amb el suport imprescindible dels estudis de Bonner— els factors que expliquen per què Llull recorre tan sovint a llistes de formes

sentencioses durant aquesta etapa, i en canvi, encara que mostri tendència a la fragmentació del discurs, ho fa força menys en altres fases de la seva producció (apartat III.1). El capítol tercer també inclou una anàlisi dels usos i les funcions que assumeixen les formes sentencioses (apartat III.2.3), i una catalogació de les modalitats del discurs i les estructures logicosemàntiques de les formes sentencioses (apartat III.2.4).

El segon aspecte important que calia abordar era la relació de les col·leccions de proverbis de Llull amb la tradició gnòmica medieval, això és, amb aquells textos que es caracteritzen, en general, pel fet d'oferir llistes de sentències, proverbis o altres menes d'aforismes de forma paratàctica. D'entrada, la hipòtesi inicial de partida era que l'aproximació del beat a la forma proverbi té un caràcter molt personal, força allunyada en certs aspectes a la de les realitzacions romàniques coetànies.³ També cal tenir present la diversitat de les obres que a l'edat mitjana es poden considerar, a grans trets, col·leccions de proverbis i de sentències, i que es poden englobar sota denominacions com *literatura proverbial* o *literatura gnòmica*. Tenint en compte, a més, que una part de les col·leccions de proverbis de Llull no es poden considerar estrictament sapiencials, és a dir, que no tracten exclusivament qüestions relacionades amb la conducta moral dels homes, l'exploració d'aquesta tradició, que s'ha plasmat en la secció II.3, ha seguit uns criteris relativament amplis i ha intentat incloure, encara que sigui d'una manera secundària, àmbits com el de la literatura mèdica, en què també es van aprofitar els enunciats breus —en aquest cas denominats habitualment *aforismes*— amb una finalitat pedagògica.

L'anàlisi de la literatura gnòmica medieval, en la qual s'inscriuen els reculls lul·lians, es complementa amb un primer apartat, el II.2, sobre la noció de proverbi. Bona part d'aquesta secció està dedicada a examinar, sense pretensió d'exhaustivitat, la teoria retòrica antiga i medieval relacionada amb el proverbi i la sentència. Aquesta tasca, que ha tingut molt en compte el manual de Sybille Hallik (2007), ha estat fonamental per, posteriorment, poder valorar amb precisió les definicions i les observacions teòriques de Llull sobre el proverbi. A més, en aquesta secció també hem inclòs un breu apartat en què es posen de relleu diverses perspectives d'anàlisi de la teoria paremiològica contemporània a l'hora d'establir els trets que defineixen el proverbi.

³ En referència als *Proverbis de Ramon*, Bonner & Badia (1988: 146) van assenyalar que es tractava d'una "singularíssima provatura literària".

Els capítols 2 i 3, doncs, actuen de marc i de canemàs de l'estudi del corpus proverbial de Llull, que és el moll de l'os del nostre treball. L'anàlisi individualitzada de cada un dels reculls de proverbis que Ramon va escriure es du a terme de forma progressiva als capítols 4, 5 i 6. En el quart hem agrupat les dues obres escrites l'any 1296, no només per la seva coincidència cronològica, sinó perquè totes dues tenen un abast enciclopèdic, converteixen el proverbi en una eina didàctica aplicable a totes les disciplines del coneixement i, malgrat certes diferències formals, tenen finalitats i objectius comuns, especialment la predicació. En el capítol cinquè ens hem centrat en l'anàlisi dels *Mil proverbis*, però especialment a l'hora de valorar el pròleg i la finalitat del recull, hem hagut de comparar-lo amb les observacions teòriques que es llegeixen a la *Retòrica nova*. A banda de la proximitat temporal, la definició de proverbi que s'enuncia en els dos textos i la funció de la forma que s'hi estableix són molt similars. Finalment, el capítol sisè s'ocupa dels *Proverbis d'ensenyament*.

Tots tres capítols s'obren amb breus valoracions sobre el context immediat i les circumstàncies en què Llull va redactar aquests textos. En general, analitzem amb un cert detall l'estructura temàtica dels reculls, la forma dels proverbis que contenen i els objectius que van animar Llull a escriure'ls. També tractem de posar de relleu els indicis que ens permeten intuir el públic al qual anaven adreçats. Només en el cas dels *Mil proverbis* hem pogut valorar amb un cert deteniment les dades que ens forneix la tradició textual i la documentació d'arxiu per escatir quin tipus de lectors es van interessar efectivament per aquesta col·lecció. Tot i així, els trets particulars de cada recull i les vicissituds de la seva transmissió han requerit que en cada cas ens haguem hagut d'ocupar de qüestions diverses. Així, les característiques de la tradició textual dels *Proverbis d'ensenyament*, molt exigua i tardana, i les dificultats per identificar el context precís en què Llull degué redactar aquest recull, ens han obligat a plantejar-nos d'entrada una sèrie de qüestions preliminars, començant fins i tot per l'autenticitat del text. Tot i que hi ha diversos elements que ens indueixen a creure que els *Proverbis d'ensenyament* poden ser, efectivament, obra de Llull, no es pot descartar completament, tal com mostrem a l'apartat VI.1, que es tracti d'un text paral·lel·lià.

D'altra banda, els capítols 7 i 8 constitueixen una segona part de la tesi perquè contenen una edició dels *Mil proverbis* i dels *Proverbis d'ensenyament*. En el transcurs de la nostra investigació vam detectar que tots dos textos mereixien una edició filològica rigorosa. Les dues edicions han estat elaborades seguint els principis i els criteris marcats per la col·lecció Nova Edició de les Obres de Ramon Llull (NEORL),

publicada pel Patronat Ramon Llull. En el cas dels *Mil proverbis*, tal com es veurà en la descripció dels testimonis impresos del recull, totes les edicions disponibles, inclosa la de Salvador Galmés (1928), havien partit exclusivament del ms. 1025 de la Biblioteca Pública de Palma. Tot i així, en època de Galmés ja es coneixien la majoria dels altres cinc manuscrits medievals que transmeten el text complet dels *Mil proverbis*. El 1954, Lluís Faraudo de Saint-Germain va donar a conèixer la còpia continguda en el ms. 216 de la Biblioteca Històrica de la Universitat de València. La nostra edició, per tant, és la primera que ha col·locat sistemàticament tots els testimonis conservats: sis manuscrits medievals complets, un altre còdex medieval que només conté els caps. 3 i 4 del recull, una versió llatina conservada en un únic manuscrit dels s. XVI-XVII, un manuscrit del 1746 i la tradició impresa. Així doncs, es pot considerar la primera edició pròpiament crítica dels *Mil proverbis*.

Pel que fa als *Proverbis d'ensenyament*, les edicions d'Alfred Morel-Fatio i Salvador Galmés havien partit del ms. D 465 Inf. de la Biblioteca Ambrosiana de Milà. La nostra edició també té en compte el ms. R 105 Sup. de la mateixa biblioteca, no conegut pels anteriors editors, però la col·locació dels dos testimonis ha posat de relleu que transmeten un text pràcticament idèntic. Malgrat això, cal tenir en compte que Morel-Fatio i Galmés van optar per no corregir els nombrosos passatges que s'han transmès deturpats i que fan que alguns proverbis siguin intel·ligibles. La nostra edició s'ha beneficiat d'una lectura més pausada del text i presenta una sèrie de propostes d'esmena en aquells llocs en què hem detectat indicis que permeten emetre hipòtesis versemblants i plausibles.

L'anàlisi global de la literatura proverbial lul·liana mostra de manera evident que el proverbi és un instrument poderosament dúctil a les mans de Llull. D'acord amb la tradició retòrica, les definicions de proverbi que es poden llegir en tres de les obres del corpus posen l'accent en la brevetat de la forma i en la seva capacitat de condensar la doctrina. Llull aplica aquesta potencialitat del gènere no només a la il·lustració moral sinó també a la transmissió de tot tipus de continguts, i ho fa amb un ampli ventall de formulacions i recursos retòrics. Tal com s'anirà veient al llarg del treball, el nostre estudi confirma en bona part la hipòtesi que hem enunciat més amunt: les col·leccions de Llull, potser llevat dels *Proverbis d'ensenyament*, són propostes clarament alternatives i personals a la tradició gnòmica i paremiològica de la seva època, una conclusió que sobretot es posa de manifest en la seva previsible —però no per això menys sorprenent— renúncia a recopilar, com feien la majoria de compiladors de

reculls de proverbis i florilegis de citacions del seu temps, les paraules d'autoritat dels savis antics, dels filòsofs reconeguts o dels pares de l'Església. És per això que en el nostre treball no hem afrontat un dels exercicis crítics habituals en l'estudi de les col·leccions de proverbis medievals, això és, l'anàlisi de les seves fonts. Som conscients que una recerca sistemàtica en aquest camp potser podria donar algun fruit, sobretot a l'hora d'establir paral·lels, coincidències temàtiques de detall i recursos estilístics comuns entre els proverbis lul·lians —bàsicament els d'orientació moral— i els reculls de proverbis que circulaven en els temps de Llull, però és molt improbable que s'hi puguin detectar fonts en sentit estricte.

La nostra preocupació principal ha estat, més aviat, descriure amb profunditat els proverbis de Llull, entendre per què Ramon es va interessar tant pel gènere en un moment determinat de la seva producció i valorar quines són les aportacions més rellevants de l'escriptor mallorquí a la literatura proverbial de l'edat mitjana. Tenint en compte l'àmplia dedicació del beat al gènere i la seva confiança en les sentències breus, com les comparacions del cap. 92 del *Blaquerna*, per transformar el receptor i encaminar-lo cap al servei i l'amor de Déu, l'anàlisi de les col·leccions de proverbis era encara un bosc poc explorat dels estudis literaris lul·lians que valia la pena començar a desbrossar.

II. EL PROVERBI A L'EDAT MITJANA

1. PROVERBIS I COL·LECCIONS DE PROVERBIS

L'estudi d'un conjunt de col·leccions de proverbis escrites per un autor de la baixa edat mitjana planteja, d'entrada, dos problemes fonamentals. En primer lloc, cal preguntar-se si és possible determinar amb una certa precisió els requisits que un enunciat ha de complir per tal que pugui ser reconegut com a proverbi. Quan hom rastreja la bibliografia pertinent amb l'objectiu de donar una resposta raonada i precisa a aquesta qüestió, la complexitat del problema emergeix amb tota la seva cruesa. L'intent de definir la categoria no només topa amb les dificultats derivades de la previsible multiplicitat de perspectives amb què es pot abordar la comesa, de la diversitat de disciplines implicades en l'afer i de la pròpia polivalència amb què ha estat emprat el terme *proverbi* —i els seus sinònims o equivalents— al llarg de la història, sinó que sobretot ha de fer front a una certa incommensurabilitat del fenomen. És probable que la millor manera d'il·lustrar aquesta situació sigui reportar de nou, com molts altres estudiosos han fet anteriorment, la celebèrrima dimissió del paremiòleg Archer Taylor:

The definition of a proverb is too difficult to repay the undertaking; and should we fortunately combine in a single definition all the essential elements and give each the proper emphasis, we should not even then have a touchstone. An incommunicable quality tells us this sentence is proverbial and that one is not. Hence no definition will enable us to identify positively a sentence as proverbial (citada entre d'altres a Mieder 2004: 3).

El segon problema que cal manejar és el del gènere. Els proverbis i altres tipus d'aforismes i sentències presenten una gran varietat de contextos d'aparició al llarg de la història, i són utilitzats profusament per bona part de la humanitat en tot tipus d'interaccions orals i en un gran nombre de comunicacions escrites. De fet, el recull o la col·lecció no és precisament l'hàbitat natural dels proverbis. Els paremiòlegs que han estudiat els processos pels quals els proverbis adquireixen un sentit real i concret remarquen que el seu significat no és un tret inherent i estable: cada cop que un proverbi és utilitzat en una situació específica el seu significat s'actualitza segons les

particularitats que caracteritzen l'acte de parla en què és pronunciat. Sovint, l'anàlisi semàntica dels usos contextualitzats d'un proverbi posa de manifest resultats sorprenents.¹ Així doncs, a primer cop d'ull, semblaria que recollir o col·locar un proverbi en una col·lecció és la millor manera de limitar les seves potencialitats significatives. Ara bé, des de temps ben reculats fins a l'actualitat l'home s'ha sentit fascinat per aquestes perles de saviesa i d'enginy, tal com sovint són descrits els proverbis, i ha sentit la necessitat de compilar-los, estudiar-los, reelaborar-los i fins i tot de crear-ne de nous, a partir dels patrons estructurals més recurrents.

És evident, però, que hi ha moltes menes de col·leccions i que no totes presenten les mateixes finalitats, ni els seus responsables es mouen pels mateixos interessos. La majoria de reculls medievals, siguin del tipus que siguin, constitueixen una de les branques més destacades del que s'ha convingut a denominar literatura sapiencial. A diferència de bona part dels repertoris moderns, les col·leccions medievals de proverbis no estan motivades per cap mena d'interès folklòric o de recerca erudita, sinó que solen configurar-se com a compendis que generalment transmeten un tipus de saviesa pràctica destinada en primer lloc a assegurar que els homes visquin segons uns determinats principis. Encara que un gran nombre de textos inclosos en el cànon sapiencial continguin tota mena de materials de tipus instructiu o enciclopèdic —teològics, filosòfics, astronòmics, etc.—, es pot dir que l'element nuclear que cohesiona el gènere és una finalitat parenètica fonamental. Formes breus i sintètiques com el proverbi adquireixen un paper rellevant en aquesta tradició gràcies a la capacitat que mostren per encapsular de manera efectiva els continguts i els valors que hom vol llegar a les generacions futures.

Tot i així, cal tenir en compte que, més enllà de la literatura de sentències, existeixen altres gèneres o formes sapiencials, com els exemples i les faules, els debats, els intercanvis de preguntes i respostes, les reflexions en forma de tractat, els enigmes, i fins i tot, sobretot en certes tradicions antigues, els auguris o els presagis (Crenshaw 1981: 222-223). Ben sovint totes aquestes formes sapiencials es combinen en el si d'una

¹ Vg. els múltiples significats, a vegades oposats, dels proverbis anglesos "A rolling stone gathers no moss" i "Money talks" descrits per Kirshenblatt-Gimblett 1981 [1973]. Vg. també Mieder (2004: 8-9). Meschonnic 1976 ofereix una visió del problema des de la perspectiva d'una lingüística de l'enunciació i del discurs, amb la voluntat de superar les limitacions dels estudis que se centren en l'anàlisi de l'enunciat i que, per tant, tracten de definir i classificar el proverbi segons la seva forma i el seu contingut.

mateixa obra, atès que solen compartir funcionalitat.² D'altra banda, també cal advertir que moltes de les unitats sentencioses que pertanyen als textos sapiencials no s'han d'identificar exclusivament amb el concepte de proverbi que avui dia se sol manejar. Una part molt important dels materials aforístics que integren les col·leccions antigues i medievals probablement no seria considerada proverbial si fos analitzada des d'una perspectiva paremiològica contemporània. Potser altres termes com precepte, amonestament o màxima serien més escaients per referir-s'hi —tot i que això, naturalment, depèn de les convencions admeses d'entrada. Finalment, encara cal dir, com veurem en l'apartat II.3.3.4 i en l'anàlisi de les col·leccions de Llull, que les propietats dels enunciats sentenciosos també són aprofitades en gèneres no específicament sapiencials i en l'ensenyament de disciplines com la medicina.

2. LA NOCIÓ DE PROVERBI

2.1. *El proverbi i la sentència en la tradició retòrica antiga i medieval*

Les darreres observacions efectuades posen de manifest que els dos problemes que hem posat sobre la taula estan íntimament relacionats. El primer, el de la definició de la forma proverbi, està estretament lligat a la fesomia i la intencionalitat del gènere al qual s'adscriuen les obres que ens interessen. La noció de proverbi realment pertinent per al nostre estudi és la que deriva, d'una banda, de la praxi ordinària dels autors i compiladors de col·leccions de sentències, i de l'altra, de les definicions que es poden espigolar sobretot en les arts retòriques i, en menor mesura, en les obres lexicogràfiques de l'època.

Els estudiosos de la paremiologia medieval han tractat de delimitar els contorns del proverbi. Un dels fenòmens que més dificulta la tasca de definició del concepte és la seva polivalència semàntica i la seva estreta relació amb altres termes i formes. Per exemple, Buridant (1984b: n. 24, 47) assenyala que *proverbi* es pot fer servir per designar la sentència, la paràbola o l'al·legoria, i fins i tot la citació d'una autoritat.³

² Un bon exemple medieval d'aquesta classe de col·leccions mixta és la *Disciplina clericalis* (inici s. XII) del convers aragonès Pedro Alfonso (vg. Taylor 1993b).

³ Per demostrar aquesta darrera funció, Buridant cita el *Libellus proverbiorum* d'Otló de Sant Emmeran (s. XI), un florilegi de sentències amb finalitats pedagògiques. Per a l'ús del terme *proverbium* per designar citacions vg. l'apartat IV.3.2.

Aquest fenomen ens obliga a tenir molt en compte les consideracions de Taylor (1992: 19). D'una banda, l'investigador destaca que no hi ha una teoria unificada del proverbi a l'edat mitjana, i de l'altra, remarca que “the medieval proverbial texts themselves rarely comment on their genre, although a store of definitions is provided by vocabularies, and commentaries on the biblical wisdom books and the arts of poetry and rhetoric”.⁴ Per tant, cal tenir present, en primer lloc, que el conjunt de textos on hom estableix l'estatus teòric del proverbi i conceptes propers és molt heterogeni i es relaciona amb tradicions diverses. En segon lloc, cal no oblidar que molt sovint les col·leccions de proverbis i sentències es refereixen a les unitats textuais que les componen amb termes que no provenen d'aquestes tradicions teòriques.

De fet, si ens fixem en els mots que els autors o els compiladors de col·leccions de sentències empen per referir-se als enunciats gnòmics, en molts casos no es poden establir lligams clars amb la teoria retòrica. D'entrada, les denominacions genèriques són molt abundants. En català, Conca & Guia (1993: 24-27) assenyalen l'ús d'apel·latius com “dit”, “paraules”, “mot”, “vers” i també “exemple”. En les compilacions castellanques del segle XIII són habituals “dicho”, “predicación” o “palabra” (Haro Cortés 1995: 115).⁵ D'altra banda, destaquen els termes que indiquen el caràcter parenètic del gènere: “amonestament”, “manament” i “consell” en català,⁶ i “castigamiento / castigo”, “enseñamiento” i “consejo” en castellà. És significatiu que, tal com mostren Conca & Guia 1993, les primeres atestacions del terme *proverbi* en català estan vinculades amb la col·lecció bíblica,⁷ tot i que també apareixen en contextos diferents: en el *Llibre de doctrina* —o *Llibre de saviesa*, de la segona meitat del s. XIII— el terme també s'utilitza per designar les paraules pronunciades per savis i filòsofs, i Cerverí, a l'inici de la seva col·lecció de proverbis (vg. apartat II.3.3.3), diu que escriu “verses proverbials / en loc de ceyls c'ay fayts, / leugers e venarsals” (vv. 85-87, Coromines 1991: 16). Al llarg dels segles XIV-XV hi ha moltes ocurrencies del

⁴ Ramon Llull és justament una de les excepcions més rellevants, atès que inclou definicions del terme *proverbi* als *Proverbis de Ramon* i els *Mil proverbis* (vg. apartats IV.3.2 i V.2).

⁵ Le Bourdellès 1984, que analitza els termes utilitzats en les llengües antigues per designar el proverbi, remarca la indeterminació i la generalitat d'algunes d'aquestes denominacions. Aquests trets deriven del caràcter de “paraula comuna” del proverbi. L'estudiós en recull alguns exemples: els mots hebreus *émer* i *imrà* signifiquen ‘dita’; de forma semblant, *legómenon* en grec i *dictum* en llatí es poden traduir per ‘dit’. Aquestes designacions sovint s'utilitzen per referir-se als enunciats recollits en obres sapiencials, com en el cas dels *Disticha Catonis*, que també es coneixen com a *Dicta Catonis*.

⁶ A la llista elaborada per Conca & Guia es podria afegir el terme “ensenyaments”, que és el que transmeten la majoria de manuscrits en què s'ha conservat el *Llibre de bons amonestaments* d'Anselm Turmeda (Pedretti 2011: n. 1, 26).

⁷ És el cas, per exemple, del *Llibre dels fets* de Jaume I, que utilitza el terme una sola vegada: “Car diu Salomó en sos proverbis que la nit ha consell” (Conca & Guia 1993: n. 4, 24).

sintagma *proverbi vulgar*, i no és fins al final de l'edat mitjana que el mot designa principalment les sentències d'origen anònim i, per tant, l'adjectivació auxiliar deixa de ser necessària.⁸ En castellà, Haro Cortés (1995: 115) assenyala l'ús del terme *proverbi* al títol del *Libro de los buenos proverbios* (ca. 1280) i l'aparició del terme *sentencia* al *Libro de los cien capítulos* (1280-1285).

Alguns estudiosos denuncien la confusió terminològica que presumptament afectaria l'edat mitjana a l'hora de distingir correctament els diferents tipus d'enunciats aforístics:

La sentencia (con sus sinónimos máxima y aforismo) y el proverbio (con sus sinónimos paremia, adagio y, en español, refrán), se distinguen con nitidez en la Antigüedad y el Renacimiento [...]. Distinto es el caso de la Edad Media, en particular la hispánica, donde las denominaciones se aplican con cierta arbitrariedad o se sustituyen por otras. El caso más frecuente es el de llamar “proverbio” a la “sentencia” (Cuartero 2009: 17-18).

Certs especialistes, com Schulze-Busacker 1984-1985 i Louis 1997, han tractat d'establir una llista de trets que diferenciarien la sentència del proverbi. Pel que fa a la forma, Cameron Louis destaca que el proverbi seria una locució breu que generalment utilitza un llenguatge figurat i recursos retòrics com l'al·literació, la metàfora o el ritme, mentre que la sentència seria més prosaica i literal, i tendiria a allargar-se més mitjançant l'addició de comentaris aclaridors. Sculze-Busacker afegeix que el proverbi es caracteritza per la seva estabilitat formal però no semàntica; en canvi, la sentència presenta una estabilitat funcional i de contingut. Quant a la funció i la finalitat de les dues formes, el propòsit de la sentència és clarament didàctic, però aquest requisit no és necessari en el cas del proverbi. Un altre criteri de diferenciació és el de l'origen dels continguts: el proverbi té un caràcter oral i anònim, mentre que la sentència depèn d'una font escrita i té un origen històric identificable. Finalment, pel que fa a la difusió, el proverbi seria una fórmula fàcilment reconeguda i molt repetida, mentre que la sentència no seria citada tan sovint i la seva difusió seria més limitada. Tot i així, Louis —que se centra en l'estudi del concepte en anglès medieval— prefereix parlar de *folk*

⁸ En llatí són habituals expressions com *vulgariter dicitur*, *communiter dicitur* o similars per assenyalar la procedència anònima dels proverbis: “Tercius modus est ut accipiatur aliquod vulgare proverbium ad propositum prothematizandi negotium applicabile et cognatum, sicut verbi gratia vulgo dicitur: Qui igne indiget, digito querat” (*Ars praedicandi*, Joan de Gal·les, ca. 1280; citat per Morenzoni 2009: n. 4, 132-133).

proverb i *learned proverb*, atès que el terme *proverb* s'aplica indistintament a les dues categories.⁹

En la teoria retòrica medieval del proverbi i la sentència s'observa una tendència destacada a equiparar les dues formes. A la *Retòrica* d'Aristòtil els dos conceptes tenen un camp d'actuació clarament diferenciat. La sentència —en grec *gnóme*— té un paper força rellevant en la *inventio* perquè és una part d'un entimema, una de les dues menes de raonament que l'orador pot fer funcionar. L'estagirita dedica tot el capítol 21 del llibre segon al concepte, la tipologia i l'ús d'aquesta forma. Aristòtil defineix la sentència d'aquesta manera:

La sentència és una formulació que no es refereix pas al particular, com ara quina mena de persona és Ificrates, sinó a l'universal, per bé que no a tots els universals, com ara que la línia recta és el contrari de la línia corba, ans es refereix a aquells que constitueixen accions i que poden ser escollits o evitats tocant al fet d'actuar (II, 21,1394a; Aristòtil 1998: 206).

Pel que fa al proverbi, d'una banda és considerat un testimoni. Els testimonis formen part del grup de proves que no pertanyen pròpiament a l'art retòrica, al costat de les lleis, els acords mutus, les declaracions fetes sota tortura i els juraments. Els proverbis, com les citacions dels poetes, són testimonis antics, els quals segons Aristòtil són els més fidedignes (I, 15, 1376a). A propòsit d'aquesta valoració, Ieraci Bio (1984: 88) destaca que “le proverbe est donc un témoignage-assertion, reconnu juste et véridique à cause de son caractère d'antiquité, qui lui donne de l'*auctoritas* du moment qu'il est incorruptible et impérissable”. D'altra banda, el proverbi és alhora un dels recursos de base metafòrica que proporcionen vivacitat al discurs, al costat dels apotegmes, els enigmes i les hipèrboles (III, 11, 1413a).

D'entrada, les reflexions d'Aristòtil tendrien a confirmar la llista de trets que oposen els proverbis i les sentències segons Schulze-Busacker 1984-1985 i Louis 1997. El proverbi és un enunciat metafòric o figurat que transmet una opinió antiga, tradicional, gràcies a la qual gaudeix d'una autoritat inqüestionable. En canvi, la sentència és simplement un enunciat general que versa sobre la conducta humana. No

⁹ En canvi, en un altre treball, Schuze-Busacker (2012: 36) arriba a la conclusió que “malgré l'absence d'une théorisation explicite, le Moyen Âge a prouvé par ses nombreux textes gnomiques et parémiologiques qu'artistes, pédagogues et théologiens étaient non seulement bien avisés de la spécificité des genres [és a dir, de la diferència entre el proverbi i la sentència] [...] mais qu'ils ont su tirer grand avantage autant du message moral de la sentence —concis, direct et ouvert à toutes les finesses stylistiques— que du «code particulier» —concis, fixe, parfois archaïque mais universellement intelligible— du proverbe qui porte en lui et par-delà l'image de la condition humaine”.

cal que sigui avalada per l'autoritat de la tradició ni tampoc ha de tenir necessàriament una estructura metafòrica. Tot i així, Aristòtil distingeix entre les sentències clares, que no requereixen l'addició de cap explicació, i les paradoxals o enigmàtiques, que sí que en necessiten. Pel que fa a les segones, l'enigma és en certa manera un enunciat metafòric. Quant a les primeres, una de les possibles causes que el sentit d'una sentència sigui diàfan és la seva popularitat, és a dir, que sigui coneguda i admesa per tothom. Segons el pensador grec, aquest tipus de sentències són especialment adequades perquè, justament pel fet que la gent les coneix, “hom creu que tothom hi està d'acord i que impliquen una justa rectitud” (1395a; Aristòtil 1998: 210). Fins i tot, Aristòtil estableix que alguns proverbis són també sentències.¹⁰ La imbricació i la connexió entre una i altra forma són doncs prou manifestes.

En la tradició retòrica posterior a Aristòtil, la sentència pateix un procés de reubicació. A la *Rhetorica ad Herennium* ja no és abordada en els capítols que versen sobre els arguments de la *inventio* sinó que es compta entre les figures de pensament (*sententiarum exornationes*), descrites en el llibre quart, que tracta de l'*elocutio*.¹¹ Malgrat això, i si bé la definició donada per l'autor d'aquest tractat no és la mateixa que ofereix Aristòtil, les constants del concepte no han variat gaire: “Sententia est oratio sumpta de vita quae aut quid sit aut quid oporteat esse in vita breviter ostendit” (IV, 24; Medina 2000: 184). Els exemples que il·lustren l'exposició demostren que els enunciats presentats continuen tenint un valor general, mentre que la definició mostra prou clarament que les sentències versen sobre qüestions relacionades amb la vida moral dels homes. Pel que fa al proverbí, Ciceró també en destaca l'antigor, la popularitat i la freqüència d'ús (Ieraci-Bio 1984: 88; Hallik 2007: 68-69).

Per a Isidor de Sevilla la característica determinant de la sentència és també la seva generalitat o impersonalitat, que la distingeix d'altres enunciats breus com la *chria*:

¹⁰ És significatiu que un dels exemples que il·lustren l'ús d'aquestes sentències corrents conegudes per tothom sigui un dels dos que Aristòtil addueix quan tracta del proverbí en el capítol 15 del llibre primer: “És neci aquell qui mata els pares / i deixa que visquin els fills” (1376a i 1395a). Segons Alberto Blecu, el curador de l'edició que manegem, aquest proverbí es troba als *Cants cipris* d'Estaci. Una altra qüestió que crida l'atenció és l'observació que l'ús de sentències en el discurs només és adequada si l'orador és ancià i té experiència d'allò de què parla (1395a). Per tant, no és pertinent que els joves pronuncin sentències en els seus discursos, atès que transmetrien un *ethos* fals de persona experimentada. Finnegan (1981 [1970]: 35) assenyala que en algunes tribus africanes també es prohibeix que els joves facin servir els proverbis com a arguments en els seus discursos.

¹¹ Delarue (1979: 102) assegura que la reconversió de la sentència en una figura de l'*elocutio* es deu a Teofrast, el successor d'Aristòtil al capdavant del Liceu.

Sententia est dictum impersonale, ut: Obsequium amicos, veritas odium parit. Huic si persona fuerit adiecta, chria erit, ita: “offendit Achilles Agamemnonem vera dicendo”, “Metrophanes promeruit gratiam Mithridatis obsequendo”. Nam inter chria et sententiam hoc interest, quod sententia sine persona profertur; chria sine persona numquam dicitur. Unde si sententiae persona adiciatur, fit chria; si detrahatur, fit sententia (*Etimologies*, II, 10; Isidor de Sevilla 2004: 376).

En el llibre primer de les *Etimologies*, que tracta de la gramàtica, la parèmia és citada en l'apartat dedicat als trops. A jutjar per la definició que en dóna, la relació entre la *paroemia* —mot que prové del grec *paroimía* i que, de fet, és l'equivalent al *proverbium* llatí— i el proverbi és similar a la que s'estableix entre la sentència i la *chria*:

Paroemia est rebus et temporibus adcommodatum proverbium. Rebus, ut: “Contra stimulum calces”, dum significatur adversis resistendum. Temporibus, ut: “Lupus in fabula”. Aiunt enim rustici vocem hominem perdere, si eum lupus prior viderit. Unde et subito tacenti dicitur istud proverbium, “Lupus in fabula” (Isidor de Sevilla 2004: 336; citat per Taylor 1992: 20, n. 5).¹²

Així doncs, el proverbi i la sentència serien dos termes aptes per referir-se a enunciats generals i universals sobre qüestions relacionades amb la conducta humana, mentre que la *chria* i la *paroemia* transmetrien continguts incardinats en situacions particulars o en un context d'enunciació conegut (Taylor 1992: 20-21). És plausible que l'equiparació de la sentència i el proverbi en la tradició retòrica més tardana provinguí en part d'aquesta correspondència. Al segle XII el lexicògraf Huguci de Pisa, a les *Magnae derivationes*, després de definir *sententia*,¹³ afirma que “est idem in rethorica sententia, proverbium, commune vel generale argumentum, communis vel generalis locus et generalis vel communis sententia et dictum impersonale” (Huguci 2004: II, 1077; citat per Hallik 2007: 138-139).¹⁴

¹² La definició i els exemples que transmet Isidor ja apareixen a l'*Ars grammatica* de Donat (s. IV): “Paroemia est accomodatum rebus temporibusque proverbium, ut «adversum stimulum calces» et «lupus in fabula»” (citat per Hallik 2007: 101).

¹³ “Item sententia quidam color rethoricus dicitur, scilicet brevis oratio aliquid moralitatis generaliter comprehendens” (Huguci 2004: II, 1077).

¹⁴ A continuació, Huguci reporta les mateixes consideracions textuais sobre la relació entre la *chria* i la sentència que Isidor. A la quarta part del *Catholicon* (1286), Joan de Gènova inclou la *sententia* en la llista de colors retòrics, i fa una observació semblant a la d'Huguci: “Sententia in rethorica idem est quod proverbium, cum proponitur aliquid ad brevitatem alicuius moralis instruccionis et ponitur consecutio, ut secundum Grecum: «Cui satis est, quod habet, satis illum constat habere. Cui nichil est, quod habet, satis illum constat egere. Ergo facit virtus, non copia sufficientem. Et non paupertas, sed mentis hiatus egentem, id est avaricia». Similiter hic: «Hic liber est qui viciis non est servus»” (*Catholicon* IV, Joan de Gènova 1971 [1460]; citat per Hallik 2007: 140).

De les arts retòriques medievals, els tractats dictaminals són els que ofereixen més informació sobre la consideració retòrica de la sentència i el proverbi, principalment pel fet que les locucions sentencioses són profusament utilitzades en els exordis de les lletres. De fet, en nombrosos tractats, sobretot francesos, el mot *proverbium* funciona com a sinònim d'*exordium* (Camargo 1991: 22).¹⁵ Aquest fenomen s'observa en l'enumeració de les parts de què es compon la lletra. Segons l'autor de les *Flores rhetorici* (ca. 1171), una carta es divideix en les seccions següents: *salutatio*, *proverbium*, *narratio* i *conclusio* (Hallik 2007: 191). A la *Summa de arte dictandi* (1188-1190) de Galfred de Vinsauf s'enumeren les mateixes parts i l'exordi és descrit en aquests termes: "Exordium siue prouerbium est oratio sententiam continens prodeuntem a consuetudine uel a natura" (citada per Hallik 2007: 205). En aquest context, el proverbi sovint és caracteritzat com una sentència general o comuna: "Proverbium est sententia generalis et dicitur generalis quia omnimodam generalitatem se extendit" (*Ars dictandi Palentina*, ca. 1222; citada per Hallik 2007: 277), "Proverbium in rethorica dicitur communis sententia, quia communiter tangit omnes" (Guillem de Provença, *Summa grammaticalis*, 1220; citada per Hallik 2007: 268).

Els *dictatores* italians del s. XIII transmeten definicions del terme,¹⁶ també en el context de l'exordi, que posen l'accent en la tradicionalitat o el caràcter compartit de la lliçó dels proverbis: "Proverbium est sermo brevis, comuni hominum oppinione generaliter comprobatus" (Bene de Florència, *Candelabrum*, VI, 32, 1220-1223; Alessio 1983: 198),¹⁷ "Proverbium est oratio sententiam continens ante productam, vel consuetudinem approbatam" (Guido Faba, *Summa dictaminis*, 1228-1229; citada per Hallik 2007: 246). Guido Faba, d'altra banda, estableix que la "sententia est idem quod proverbium generale". Ara bé, autors com Boncompagno de Signa i Bene de Florència alerten sobre la inconveniència d'utilitzar els proverbis en els exordis de les lletres. Així, el primer, a l'*Isagoge* (1204) diu: "Quidam enim ponebant proverbium in principio, sed tu ponere noli, immo quantum clarius et lucidius potes narrare, narra. Si vero vis ponere aliquod proverbium in medio vel in fine epistole materie convenientis, pone" (citada per Hallik 2007: 222). La causa de la inadequació del proverbi per

¹⁵ "Proverbium et exordium idem sunt, quamvis quidam consueverint facere differentiam inter ipsa, dicentes proverbium esse cum procul ab initio collocatur, exordium quando post salutationem negocium exorditur. Nulla tamen est differentia inter ipsa" (Pons de Provença, *Summa dictaminis*, 1252, citada per Hallik 2007: 270).

¹⁶ Per a una valoració global de l'estatus del proverbi en el conjunt de les arts del dictamen italianes, vg. Vecchi 1954.

¹⁷ Cal advertir que la sisena part del tractat de Bene de Florència, dins del qual es troba la definició de proverbi, es titula "De dictamine secundum stilum Gallicum".

encapçalar la matèria d'una carta és explicitada per Bene al *Candelabrum*: “Nolumus autem preterire quod quidam incipiunt a proverbii loco exordiorum. Quod videtur esse contrarium rationi, quia proverbia obscuritatem inducunt, per quam nec attentio nec docilitas nec benivolentia comparatur” (IV,18; Alessio 1983: 138). Per Bene i Boncompagno, l'obscuritat és un tret fonamental del proverbi. En canvi, la sentència, almenys en el tractat de Bene de Florència, és definida amb els mateixos termes que la *Rethorica ad Herennium*. Els exemples que il·lustren l'exposició teòrica són tots enunciats literals.

Hi ha un passatge de Bene que mostra de manera eloqüent la tendència dels tractats dictaminals a equiparar els conceptes de proverbi i sentència, i al mateix temps la procedència de l'assumpció que el proverbi és un enunciat de sentit obscur:

Proverbia epistolarum multum sunt, ut iam diximus, apud Gallicos in honore. Quod, quamvis rationi contrarium videatur, potest tamen rationabiliter tollerari, quia non appellant proverbia sententias mysticas et obscuras, ut sunt parabole Salomonis, sed quasdam sententias generales et lucidas et probatas, que bene possunt exordia nominari, quia thema totius epistole inde trahit efficaciam et vigorem (*Candelabrum*, VI, 46, 2-4; Alessio 1983: 208-209).

Segons l'autor italià, en els tractats francesos l'exordi equival al proverbi perquè els proverbis no són caracteritzats com a sentències de tipus metafòric o al·legòric sinó com a enunciats clars i reconeguts, del mateix valor que la sentència.¹⁸ D'altra banda, la citació de les *parabole Salomonis* indica clarament que l'obscuritat atribuïda als proverbis prové en bona part de la tradició exegetica del llibre bíblic.¹⁹ Taylor (1992: 22) estableix que les dues fonts de l'obscuritat del proverbi assenyalades per la teoria són la brevetat i el llenguatge figurat. És sobretot aquest segon aspecte el que és més sovint mencionat i el que està especialment lligat amb els comentaris del text bíblic.

Els proverbis de Salomó eren considerats essencialment *similitudines*. Així, a la *Glossa ordinaria super canticum canticorum* es pot llegir el següent: “Sunt autem Proverbia sub verbis aliis res alias explicantia, quae aliter quam dicuntur, intelliguntur: plus in virtute sententiarum, quam in sono verborum habent; quae Graeci paremia

¹⁸ Bene assenjala la mateixa equivalència en altres passatges: “Sepe tamen apud dictatores, et maxime Aurelianenses, proverbium idem prorsus quod sententia reputatur” (*Candelabrum*, VI, 33; Alessio 1983: 199).

¹⁹ Boncompagno també defineix el proverbi com una sentència obscura i cita els *proverbia Salomonis*: “proverbium obscuram sententiam esse, ubi dicitur [...]. Et Ieronimus exponit proverbia Salomonis id est obscure sententie” (*Palma* 26, 4; citat per Hallik 2007: 217)

vocant” (Dove 1997: 81; Hallik 2007: 2_9·3²⁰). Un bon grapat d’autors estableixen l’equivalència de significat entre el terme grec *parabola* i el llatí *similitudo*. Ho fa per exemple Beda el Venerable: “*Parabolaes Salomonis, etc. Parabolaes Graece, Latine dicuntur Similitudines; quod huic libro vocabulum Salomon obi id imposuit, ut sciremus altius, et non juxta litteram, intelligere quae dicit*” (*Super parabolas Salomonis allegorica expositio*, citat per Hallik 2007: 105). En aquest context, el terme llatí *proverbium* també és entès com un sinònim o equivalent dels mots que donen títol al llibre de Salomó en grec i en hebreu, *parabola* i *masloth*: “Parabola graece, prouerbium latine [...] Parabola est comparatiua similitudo: hebraice masloth dicitur” (Papias, *Vocabularium*; citat per Taylor 1992: 21 i Hallik 2007: 136).²¹ Al *Formulari de Baumgartenberg*, un tractat dictaminal escrit vers 1302, el proverbi és considerat una semblança: “Proverbium est quedam similitudo metaphorice continens consuetudinem approbatam” (citat per Hallik 2007: 289).²²

Tot i així, més enllà dels darrers tractats que acabem de mencionar, el lligam entre el proverbi i l’obscuritat a causa de l’ús de semblances i metàfores no apareix habitualment en la tradició retòrica medieval.²³ A banda de les definicions transmeses en les arts del dictamen, les que es poden llegir en les *artes poetriae* tampoc especifiquen que els proverbis siguin enunciats figurats o de sentit obscur: “Generale proverbium, id est communis sententia, cui consuetudo fidem attribuit, opinio communis assensum accommodat, incorruptae veritatis integritas adquiescit” (Mateu de Vendôme, *Ars versificatoria*, ca. 1175, I, 16; Faral 1923: 113), “Proverbium est sententia brevis ad instructionem dicta, comodum vel incomodum grandis materie manifestans” (Joan de Garlàndia, *Parisiana poetria*, meitat s. XIII; Lawler 1974: 12). De forma similar a les arts del dictamen, els tractats poètics també assenyalen la possibilitat

²⁰ El capítol en què és citat aquest fragment, en el qual Hallik 2007 recull una sèrie de passatges extrets de les exegesis de Proverbis, està editat com a apèndix en línia i és consultable a la següent adreça: <<http://www.boehrlau-verlag.com/978-3-412-02306-5.html>> (consultat el 15 d’abril de 2015).

²¹ En aquesta llista d’equivalències també hi sol ser inclosa la *paroemia*: “Vers. 1. – *Parabolaes Salomonis*. Notandum quod vulgata editio paraboles, quae Hebraice *misle* [...], Graece *παροιμιαζ* paroemias, id est, proverbialia dicitur” (Jeroni, *B. Hieronymi epistola et prologus duplex de libris Salomonis, Glossa ordinaria*; citat per Hallik 2007: 12_9·3).

²² L’autor d’aquesta obra distingeix entre una concepció del proverbi en sentit estricte, equiparable a la paràbola, i una altra en sentit lax, que s’apropa més aviat a la definició habitual de la sentència: “Est autem proverbium stricte sumptum figurata quedam locutio, aliud sonans atque aliud significans. Quod et parabola dici potest [...] large sumptum est quedam moralis sententia, annexe sibi alicuius rationis amminiculo approbata” (citat per Hallik 2007: 291).

²³ També cal subratllar que en el cas de Bene de Florència, per acabar de complicar les coses, en la part del *Candelabrum* en què es descriuen els *colores rethorici*, la sentència s’equipara a la *parabola* i el *proverbium*: “Sententias autem raro convenit interponi, quia magis pertinent ad morales: at si ex vita et moribus ubi expedit convenienter summantur, multum afferunt hornamenti. Et dicitur parabola iste color. Quod nos possumus proverbium appellare” (II,11; Alessio 1983: 45).

d'introduir el tema mitjançant un proverbi o una sentència (Hallik 2007: 327-388; Bland 1997: 2-6).²⁴ Per la seva banda la sentència sol ocupar el seu lloc habitual en l'elenc de *colores rethorici*, però només és definida per Joan de Garlàndia: "Sententia est oratio significativa quid sit in vita utile" (Lawler 1974: 114).

Pel que fa a les poètiques i retòriques en vulgar, Taylor (2009: 136), a propòsit de la producció gnòmica de Juan Manuel, assenyala que les preceptives vernacles dediquen "molt poca o nul·la atenció" a aquest gènere sapiencial. A la n. 3 Taylor posa l'exemple de les *Razos de trobar* de Ramon Vidal de Besalú. En efecte, les primeres preceptives relacionades amb la poesia trobadoresca no diuen res sobre l'ús de proverbis i sentències en les composicions poètiques. Pel que sembla, el primer text que tracta explícitament el tema són les *Leys d'amor* de Guilhem Molinier. La primera redacció en prosa d'aquest tractat reporta la següent definició de *paroemia*: "Paroemia es la quinta filha de Allegoria, e vol dir Paroemia Proverbis apropiatz e atribuitz a temps o a cauza" (Gatien-Arnoult 1841-1843: III, 270). Com es pot comprovar, és la mateixa que es pot llegir a les gramàtiques de Donat i d'Isidor, on la parèmia també és considerada una de les espècies de l'al·legoria.²⁵

Tot i així, el més interessant d'aquest apartat és que a continuació l'autor estableix que "en esta figura podon esser atribuït tug li proverbi de Salamó, de Seneca, de Cato, et ysshemens li altre proverbi vulgar que son acostumat de dire per las gens ses quom no lor sap degun actor" (Gatien-Arnoult 1841-1843: III, 272). D'una banda, és evident que arran d'aquesta afirmació la distància que a priori podria separar els conceptes de parèmia i proverbi queda molt diluïda. En segon lloc, cal cridar l'atenció sobre la petita antologia de proverbis que Molinier recopila, dividida en tres grups: proverbis atribuïts a Salomó, proverbis atribuïts a Sèneca i proverbis vulgars, sense autor conegut. La gran majoria d'aquests proverbis no recorren al llenguatge figuratiu,

²⁴ Geoffrey de Vinsauf i Joan de Garlàndia, en tractar aquesta qüestió, exposen que en el començament del discurs hom pot seguir l'ordre natural o l'ordre artificial. El primer consisteix a seguir l'ordre cronològic dels esdeveniments, és a dir, introduir els fets o el tema pel començament. En canvi, l'ordre artificial permet d'iniciar la matèria pel mig o pel final, i això es pot fer de vuit maneres: pel mig o pel final sense proverbis ni exemples; pel començament, pel mig o pel final, però amb un proverbi; i pel començament, pel mig o pel final amb un exemple (per a Joan de Garlàndia, vg. Lawler 1974: 52-57). Faral 1923: 55-58, a banda de descriure les exposicions de Geoffrey de Vinsauf i de Joan de Garlàndia, també explora els orígens i la transmissió d'aquesta teoria. Aquestes mateixes consideracions sobre la forma d'iniciar els discursos també apareixen al *Candelabrum* de Bene de Florència (VII, 3) i a la retòrica inclosa en el *Tresor* de Brunetto Latini (Latini 1989: 23-25).

²⁵ A més, el text de Guilhem Molinier també inclou els mateixos dos exemples que reporten Donat i Isidor: "Si parlas del sobre venen / E pueysh calas te mantenen. / Hom ditz que·l lops es en la faula. / Quar plus de luy no fas paraulas", "Trop es de greu occazio / Qui penna contra lagulho" (Gatien-Arnoult 1841-1843: III, 270 i 271).

sinó que més aviat es tracta d'enunciats morals en forma d'amonestament o de consell. Finalment, aquest passatge és una mostra més de la tendència medieval a equiparar i fer convergir les aportacions gnòmiques que provenen de diferents tradicions: Salomó, el savi bíblic, i Sèneca i Cató, els savis pagans cristianitzats, ocupen un mateix espai, i tots tres el comparteixen amb el patrimoni gnòmic anònim. També és necessari aturar-se un moment en la darrera frase de la secció sobre la parèmia: “Rethorica donec a Paroemia una flor duna color apelada Sentensa, la quals si fay per aquela meteyssha manera” (Gatien-Arnoult 1841-1843: III, 280). Així doncs, sembla força clar que en aquest context els termes parèmia, proverbi i sentència tenen un valor retòric molt similar i que més que no pas subratllar-ne les diferències es tendeix a equiparar-ne el sentit.

El repàs de les nocions retòriques de sentència, proverbi i altres termes relacionats que hem realitzat en aquestes darreres pàgines mostra que, malgrat que en la retòrica clàssica hi hagi una diferenciació relativament ben establerta entre el proverbi i la sentència i que en una quantitat considerable de definicions, també medievals, el proverbi sigui descrit com un enunciat reconegut i avalat per la tradició, no és fàcil delimitar una frontera clara que separi les dues nocions en la teoria retòrica medieval, sobretot per la quantitat de referències detectades en què s'assumeix que els dos termes són o poden ser equivalents.

Més enllà de les qüestions purament terminològiques, la imbricació entre el que podríem anomenar una tradició culta i una tradició popular fa difícil de diferenciar les col·leccions de proverbis segons l'adscripció a una o altra categoria. La mateixa Schulze-Busacker 1984-1985 analitza els transvasaments que s'haurien produït entre les dues categories que estudia —les sentències que provenen de l'antiguitat i que s'haurien proverbialitzat durant l'edat mitjana. Bizzarri (2001: n. 1, 25) fa una observació semblant:

La dificultad de discernir entre formas paremiológicas populares y cultas radica en la existencia de formas híbridas entre las que se deben incluir, por ejemplo, la proverbialización de enunciados eruditos, proverbios bíblicos, metáforas, etc. En suma, se pueden observar entre formas proverbiales populares y cultas relaciones y contactos constantes más que círculos cerrados.

En aquest treball, Bizzarri ofereix una “anatomía de la expresión proverbial” centrada en la catalogació de les formulacions més utilitzades per la prosa sentenciosa culta castellana. L'existència d'uns procediments retòrics que són propis de l'expressió

sentenciosa tenyeixen d'un color molt semblant sentències d'autor i proverbis anònims. Considerem, per exemple, el següent enunciat en castellà: “Cuando se non puede fazer lo que omne quiere, quiera lo que se pueda fazer” (Serés 1994: 236). És obvi que transmet un consell força difós mitjançant un patró bastant habitual en els proverbis comuns. D'entrada, més aviat tendiríem a comptar-lo en el grup de proverbis anònims i populars. Però resulta que aquest enunciat es troba en la col·lecció de proverbis que don Juan Manuel va incloure en *El conde Lucanor* (correspon a les parts II-IV del llibre). Això no vol dir que sigui obra de l'infant castellà, el qual segurament el va prendre d'un recull anterior o s'hi va inspirar,²⁶ però sí que demostra que un autor culte com don Juan Manuel no té cap problema a utilitzar un proverbi que avui dia potser considerariem més propi de la saviesa popular. De fet, el recull de don Juan Manuel és un dels exemples més evidents de la dificultat de distingir netament entre una tradició culta — lligada a la sentència o al *learned proverb* de Louis— i una tradició popular — representada pel proverbi o el *folk proverb*— a l'edat mitjana: al costat de proverbis com els que acabem de veure, l'escriptor castellà n'ofereix d'altres amb un alt grau de manipulació retòrica —el famós “fablar oscuro”— que els allunyen de la formulació sentenciosa més reconeixible. En els capítols següents, veurem que es pot dir una cosa similar del cas de Llull.

2.2. La paremiologia contemporània: la recerca de la “proverbialitat”

Malgrat que a l'inici de l'apartat anterior hem apuntat que la noció de proverbi que ens interessa primordialment és la que deriva directament de la teoria i la praxi dels autors medievals, no és sobrer complementar-la amb una breu ressenya d'algunes de les perspectives d'anàlisi desenvolupades per la paremiologia contemporània. Una quantitat gens menyspreable dels esforços dels especialistes en els darrers temps s'ha dedicat a la recerca d'allò que hom ha anomenat “proverbialitat”, això és, aquella qualitat, difícil de precisar, per la qual els parlants d'una llengua reconeixen com a proverbi un determinat enunciat. Segons Wolfgang Mieder (1994: 19-20) el problema de la “proverbialitat” està indissolublement vinculat al de la “tradicionalitat”. La tesi d'aquest il·lustre paremiòleg

²⁶ Serés (1994: n. 85, 236) creu que el paral·lel que més versemblantment podria haver conegut Juan Manuel és el vers de Terenci que sant Agustí reproduceix a *De beata vita*: “Quoniam non potest id fieri quod vis, / id velis quod possit”.

és que l'element clau que determina si una frase és o no és un proverbi no prové principalment de l'estructura lògica o lingüística dels enunciats, o dels seus trets estilístics, sinó que depèn més aviat de l'amplitud de la seva circulació en una comunitat qualsevol i de la seva antiguitat. Tots dos fenòmens són difícilment mesurables i, per tant, predir amb seguretat la "proverbialitat" d'un enunciat és una tasca si més no complexa:

Mientras nos es posible describir la estructura, el estilo y la forma de los proverbios con gran detallismo, nos es imposible determinar la antigüedad y la frecuencia de circulación de una afirmación determinada entre los miembros de la comunidad. En todos los casos, tal determinación requerirá un trabajo de investigación externo que permita establecer la tradicionalidad de un texto, y esto quiere decir que aun la definición más precisa del proverbio permanecerá siempre incompleta. Nuestra definición podrá incluir, por supuesto, el rasgo de tradicionalidad, pero será imposible determinar su existencia en un texto particular (Mieder 1994: 19).

En conseqüència, per a Mieder, les definicions de proverbi que es basen en la descripció de l'estructura o l'estil dels enunciats són insuficients perquè, tot i que descriuen de manera pertinent alguns requisits formals necessaris perquè una frase pugui accedir a la categoria de proverbi, es mostren incompetents a l'hora de predir de manera eficaç i definitiva la "proverbialitat" d'un enunciat.²⁷ Les agudes observacions de Mieder suggereixen que el nucli de la noció de proverbi no es troba tant en allò que és sinó en allò que esdevé quan els parlants d'una llengua l'utilitzen reiteradament. Com en el cas del lexicó d'una llengua, hi hauria una infinitat de combinacions possibles però només un nombre limitat d'unitats en circulació.²⁸ És evident, per tant, que l'estatus del proverbi depèn d'un adequat reconeixement social per part del grup de parlants que el posa en circulació i que el considera apte per sintetitzar i identificar una determinada experiència o observació.

Els especialistes que han tractat d'escatir què és exactament el que transmet el proverbi, en què consisteix aquesta experiència, i quina intencionalitat persegueix el parlant que el pronuncia no sempre es mostren del tot d'acord. Prenguem d'entrada, com a punt de referència, una definició proposada pel mateix Mieder: "Proverbs are

²⁷ Les anàlisis estructurals dels enunciats proverbials més citades pels especialistes són les de Milner 1969 i Dundes (1981 [1975]).

²⁸ Mieder (1994: 20-21) mostra les diferències entre enunciats efectivament proverbials i enunciats que només ho són potencialment. Un exemple, citat per l'autor, d'aquesta divergència és la relació entre les dues frases següents: "Más vale pájaro en mano que ciento volando" i "Más vale un pollo en un puño que cien en el campo".

short, generally known sentences of the folk that contain wisdom, truths, morals, and traditional views in a metaphorical, fixed, and memorable form and that are handed down from generation to generation” (Mieder 2004: 4). Una afirmació d’aquesta mena ens convida a creure que quan hom cita un proverbi en un punt determinat del discurs o la conversa contribueix fonamentalment a reproduir la saviesa, les veritats, els judicis morals i les visions tradicionals lligats a la cultura o al grup del qual forma part. Antropòlegs com el francès Pierre Crépeau destaquen que la funció normativa és un tret definitori del proverbi i en proposen una classificació segons el tipus de normes que vehiculen (Crépeau 1975). Una afirmació semblant es pot trobar a Rodegem (1984: 122), que defineix la parèmia d’aquesta manera: “sentence lapidaire normative”.²⁹ Per la seva banda, Greimas (1960: 57) considera que els proverbis i els refranys (*dictons*) d’una determinada llengua en un temps històric donat constitueixen un “système de signification fermé”. Quan procedeix a analitzar els modes verbals més recurrents en els enunciats que estudia, destaca que el present d’indicatiu esdevé el temps ahistòric adequat per transmetre veritats eternes i que, al seu torn, l’imperatiu institueix una reglamentació atemporal i assegura la permanència d’un ordre moral sense variacions (Greimas 1960: 60).

Tot i així, el mateix Mieder (2004: 1) precisa que els proverbis no constitueixen un sistema filosòfic lògic i cita exemples de parelles de proverbis que emeten judicis contraposats. Kirshenblatt-Gimblett (1981 [1973]: 114-115) proposa el mateix experiment. Aquesta autora, però, que tracta d’estudiar amb precisió el significat contextual dels proverbis —el que ella en diu “proverb performance meaning”—, va una mica més enllà i es fixa en els diferents tipus d’ambigüitat que afecten la interpretació del sentit dels proverbis. La lúcida anàlisi de Kirshenblatt revela que el significat actual d’un proverbi està condicionat almenys pel context d’enunciació, l’objectiu que el parlant persegueix en la conversa i l’avaluació de la situació comunicativa efectuada pels diferents participants de la interacció. Encara que d’antuvi pugui semblar que els proverbis estableixen veritats absolutes, impressió creada per la seva “tradicionalitat” i per l’autoritat del consens comunitari que invoca, aquesta especialista crida l’atenció sobre la natura relativa de la majoria d’afirmacions o

²⁹ Tal com es llegeix a Rodegem 1972, el proverbi seria una de les formes possibles de la parèmia i divergiria de les altres pel fet que incorpora simultàniament els tres trets pertinents per distingir els diferents tipus de parèmies o, com també en diu l’autor, locucions sentencioses: el ritme, la metàfora i la norma. Rodegem ofereix també una definició de proverbi: “le proverbe est une formule populaire stéréotypée (concise, rythmée, imagée ou non) qui exprime un fait d’expérience concret et particulier sous forme métaphorique; il vise à la généralisation en évoquant une norme” (Rodegem 1972: n. 35, 692).

observacions canalitzades per mitjà dels proverbis, i mostra que el seu ús no està motivat principalment per una voluntat de comunicar una lliçó moral eterna i immutable, sinó per l'objectiu que els interlocutors volen accomplir en la interacció. La introducció d'un proverbí en el discurs és un mecanisme retòric de primera importància posat al servei de les necessitats dels parlants. Els trets estilístics i formals —com el ritme, els paral·lelismes, les relacions lògiques, etc.— que reforcen la impressió que els proverbis transmeten veritats “is an instrumental part of the proverb’s strategy. But this does *not* mean that proverbs do state absolute truths” (Kirshenblatt-Gimblett 1981 [1973]: 111).³⁰ També Henri Meschonnic posa en dubte que els proverbis siguin la “veu de la saviesa tradicional”. En opinió d’aquest poeta i teòric francès, que entén el proverbí no com a *forma* sinó com a *varietat específica de discurs*,

Le mode de ré-énonciation caractérise le proverbe: pas une mentalité, elles y sont toutes. Sa réénonciabilité est une signifiante, émission de sens par l’organisation des signifiants. Prescriptif ou descriptif, un proverbe fixe un hors-langage par une motivation mutuelle (rythmique, prosodique, syntaxique, lexicale) des éléments du langage (Meschonnic 1976: 428).

La força del proverbí deriva del seu caràcter formular, del fet que està destinat a ser repetit una i altra vegada en ocasions diverses i per enunciadors diferents, per la qual cosa Meschonnic estableix que un proverbí és un acte del discurs el referent del qual és l’enunciador i el reenunciador en relació amb una situació concreta (p. 426). Des d’una perspectiva teòrica força diferent, André Jolles remarca que la locució té un caràcter conclusiu, “c’est le paraphe et le sceau visible apposés à une idée et qui lui imposent le caractère de l’expérience” (Jolles 1972 [1930]: 127),³¹ el qual s’oposaria a tota mena d’intenció didàctica o normativa. Els proverbis no emeten judicis sobre la realitat i sobre el món de les relacions humanes, no aspiren a modelar la conducta, sinó que són simplement crist·litzacions d’experiències humanes: “On isole un fait ou une réalité et

³⁰ L’eficàcia retòrica del proverbí com a argument d’autoritat és, evidentment, omnipresent en les reflexions teòriques de bona part dels autors que han tractat el tema almenys des d’Aristòtil (vg. l’inici de l’apartat II.2.1). L’ús dels proverbis com a estratègia retòrica per guanyar-se el favor de l’interlocutor, en aquest cas amb fins perniciosos, ja és present en el discurs de la Niciesia a Pr 9,13-18 (vg. Crenshaw 1981: 81).

³¹ Jolles dedica un capítol de les seves *Einfache formen* a una categoria textual que ell anomena “locució”, dues realitzacions de la qual serien el proverbí i la locució proverbial. Es distingeixen pel fet que la primera no disposa de marques d’individualitat, mentre que la segona és atribuïble a un autor conegut.

on l'enfile sur le collier de l'expérience, qui compte une foule de perles semblables" (p. 126).

Més enllà dels diversos matisos que cada autor aporta i de les diferents perspectives des de les quals aborden la qüestió, sembla clar que emergeix un consens al voltant del que podríem denominar l'"autoritat" del proverbi. Tant si és per transmetre els valors ancestrals de la comunitat, o per esbossar un codi normatiu de conducta individual i social, com si es tracta de referir-se a una experiència intersubjectiva mitjançant una fórmula prefixada, ja sigui com a suport retòric per aconseguir un determinat fi, o com un recurs per assolir una millor comprensió d'un fenomen concret de la realitat, el proverbi, si compleix la seva funció comunicativa bàsica, sempre pressuposa una acceptació tàcita per part dels interlocutors de l'adequació de la fórmula a la situació que pretén glossar. En conseqüència, una de les tasques més crucials que ha d'afrontar l'estudi dels proverbis i les altres locucions sentencioses és l'anàlisi dels processos pels quals es genera aquesta "autoritat".

2.3. Recapitulació

En les dues seccions anteriors hem analitzat, d'entrada, la teoria retòrica antiga i medieval al voltant del proverbi i la sentència i, en un segon moment, la teoria paremiològica contemporània. Malgrat les limitacions i la brevetat d'aquesta exploració, es poden establir certs punts de continuïtat entre les dues aproximacions. Hi ha alguns elements descriptius que apareixen en gairebé totes les definicions, tant en el cas del proverbi com de la sentència, especialment el de la brevetat. Més enllà dels debats sobre la funció de les locucions sentencioses i les diferents possibilitats d'interpretació dels proverbis, molts autors estableixen que els proverbis i les sentències difonen veritats i coneixements tradicionals sobre el món —generalment relacionats amb la conducta moral dels homes— que es transmeten de generació en generació. Les tradicions sapiencials antigues i la tradició occidental medieval es configuren com a catalitzadors d'una saviesa ancestral que a poc a poc es va fixant en corpus que recullen els ensenyaments dels antics. En el cas exclusiu del proverbi, tota la teoria paremiològica contemporània i un nombre rellevant de definicions medievals assenyalen que és un enunciat "tradicional" i popular, és a dir, que circula de manera anònima. Moltes definicions antigues i medievals destaquen que la força retòrica del proverbi prové

justament del fet que expressa una opinió aprovada per la comunitat. En alguns casos — Mieder, Aristòtil, alguns *dictatores*, especialment els italians—, a més, es limita el proverbi a enunciats breus de caràcter metafòric o imatjat.

Tot i així, si sovint en la teoria contemporània hi ha una voluntat expressa de definir amb precisió les diverses locucions sentencioses que es detecten —proverbi, adagi, aforisme, sentència, màxima, etc.—,³² en la tradició medieval termes com *proverbi* són utilitzats de forma polisèmica, en part pel fet que s'utilitzen en tradicions textuais diverses i amb finalitats diferents. D'entrada, hem vist que en alguns contextos les fronteres entre proverbi i sentència es difuminen, i tots dos termes es defineixen com a enunciats de caràcter general. Si bé hi ha moltes definicions que continuen remarcant que el proverbi és un enunciat comú, n'hi ha que, com la de Joan de Garlàndia (“*Proverbium est sententia brevis ad instructionem dicta, comodum vel incomodum grandis materie manifestans*”, Lawler 1974: 12), no ho fan. D'altra banda, també hem vist que les definicions de Bene de Florència i Boncompagno de Signa, que consideren que el proverbi és un enunciat obscur i metafòric, estan vinculades amb la tradició exegetica dels Proverbis bíblics.

El fet que, d'una banda, el mot *proverbium* designi un enunciat breu, de caràcter general, i de l'altra, estigui vinculat a col·leccions molt difoses com els *Proverbia Salomonis* i els *Proverbia Senecae* —associades a savis d'una gran autoritat—, expliquen probablement part de la seva recurrència a l'edat mitjana i també el seu ús sovintejat per designar les sentències o les citacions d'altres autors (vg. apartat IV.3.2). La predilecció de Lull per aquest terme a l'hora de denominar els enunciats breus recollits en les seves col·leccions, és un indicatiu de la difusió i l'autoritat de què gaudia la tradició vehiculada sota aquesta denominació. En els apartats IV.3.2 i V.2 veurem que, dels diferents trets del proverbi identificats per la tradició, Lull només reté la brevetat i la generalitat —i, per tant, no restringeix l'ús del terme als enunciats relacionats amb qüestions morals.

³² Vg. p. ex. l'estudi de Rodegem 1972, que a partir d'unes quantes variables, descriu els trets que caracteritzen el proverbi, el refrany (*dicton*), l'adagi jurídic, la màxima, la locució proverbial, l'aforisme, l'apoteigma, la divisa i l'eslògan. Sobre aquesta qüestió, vg. també Schulze-Busacker (2012: 23-35).

3. LES COL·LECCIONS DE PROVERBIS MEDIEVALS

3.1. *Alguns trets fonamentals de la literatura sapiencial antiga*

Tal com dèiem al darrer paràgraf de l'apartat II.2.2., un dels punts importants de l'estudi dels proverbis és l'anàlisi dels processos pels quals un enunciat assoleix una "autoritat" que li permet glossar com a fórmula habitual una determinada situació. En l'actualitat, els proverbis i altres enunciats de tipus formular que es posen en circulació, no sempre requereixen que estiguin avalats per una tradició multisecular i una antiguitat perceptible per la comunitat. La darrera de les quatre fonts actuals dels proverbis occidentals que Mieder (2004: 10-13) identifica és la cultura americana del segle XX.³³ Un proverbi com "Una imatge val més que mil paraules"³⁴ s'ha pogut difondre entre bona part de les llengües europees en un lapse relativament curt de temps gràcies a la influència dels *mass media*. El mateix autor (Mieder 1994: 20) especula sobre el període mínim de circulació entre els membres d'una comunitat d'una locució perquè assoleixi l'estatus de proverbi, i arriba a la conclusió que un any és un lapse de temps suficient. Però ben probablement no seria difícil trobar casos en què un determinat enunciat, gràcies a l'enorme poder de difusió del mitjans de comunicació, esdevé proverbial amb una velocitat superior.³⁵

Lògicament això no ha estat sempre així. Fins fa ben poc, la tradició, en tots els seus aspectes i dimensions, era la font principal d'*autoritas* dels continguts culturals que es consideraven valuosos. La valoració de les paraules transmeses pels avantpassats en les comunitats antigues és segurament el factor principal que justifica la tendència de les tradicions sapiencials antigues i medievals a assignar, sovint de manera

³³ Les altres tres fonts principals del proverbis occidentals són l'antiguitat grecolatina, la Bíblia i la llatinitat medieval.

³⁴ Equivalent de l'anglès "A picture is worth a thousand words" (Mieder 2004: 13).

³⁵ Un possible exemple força recent que afecta la comunitat catalanoparlant, i que indubtablement va assolir una destacada difusió en molt pocs mesos, és la cèlebre frase "Perdoneu però algú ho havia de dir!", posada en circulació pel programa d'imitacions Polònia de la Televisió de Catalunya. Aquest "proverbi", que durant un cert temps ha estat citat força sovint per un nombre considerable de catalanoparlants, i que servia per mencionar un fet o una veritat sabuts que ningú s'atreveix a dir —tot i que habitualment amb una evident voluntat irònica i humorística, com en el programa de televisió—, va caient en desús a la mateixa velocitat que es va difondre. Tot i així, encara que la fórmula només hagi estat en circulació durant un breu període de temps, l'important és que hagi funcionat en qualitat de "proverbi" en la seva època de vigència (vg. l'article periodístic de Camps 2013 per a aquesta i altres fórmules proverbials popularitzades per cadenes televisives de l'Estat espanyol). Com diu Mieder (1994: 20), "No debemos olvidar que los proverbios van y vienen [...] Los viejos proverbios permanecen o son olvidados, y así sucesivamente". Com molts altres productes de l'accelerada era global de la informació, és ben probable que la vida mitjana dels enunciats que en l'actualitat assoleixen un cert caràcter proverbial sigui força més breu que els creats en èpoques precedents.

indiscriminada, bona part dels materials heretats a una o diverses figures de la tradició que, per la raó que sigui, s'han convertit en prototips de l'home savi. Els diferents casos que, a través d'una o altra via, tenen incidència en la literatura de la baixa edat mitjana són ben coneguts. En primer lloc, la figura central de la tradició hebrea és Salomó, rei amb el qual s'associen diversos llibres sapiencials de la Bíblia. A Grècia, hi ha el mite dels Set Savis, que algunes tradicions relacionen amb les famoses sentències de l'oracle de Delfos. També cal mencionar l'important paper que tenen en la tradició gnòmica grega filòsofs com Sòcrates, Plató, Aristòtil o Diògenes, les suposades paraules dels quals es recullen en col·leccions que, per intermediació de traduccions siríaques i àrabs, arriben a occident en gran part a partir del s. XIII. Pel que fa a la tradició llatina, les dues figures senyeres que es canonitzen durant l'antiguitat tardana i que tindran un enorme impacte en temps medievals són Cató el Vell i Sèneca: al primer se li atribueix un dels textos escolars més difosos de l'edat mitjana, els *Disticha Catonis*; sota el nom del segon circulen un nombre destacat d'epítoms, florilegis, compendis i col·leccions de sentències, com els famosos *Proverbia Senecae*, que ben sovint incorporen materials apòcrifs. Fora de l'àmbit de la cultura occidental, es pot citar el cas de la tradició àrab preislàmica, que es configura en gran mesura al voltant del savi Luqman, al qual se li atribueixen col·leccions de màximes (Gutas 1981: 57-58).

L'atribució convencional de materials, en aquest cas proverbials i sentenciosos, d'una tradició determinada a un o més individus investits de prestigi als ulls de la comunitat, no és evidentment un fenomen exclusiu de la literatura sapiencial. Malgrat això, sí que posa de manifest que els corpus sapiencials, especialment els textos que utilitzen les modalitats d'expressió sentencioses, són força sensibles a aquest tipus d'operacions. Els materials aplegats en la majoria de col·leccions, malgrat la diversitat d'usos i la varietat de contextos en què es poden trobar, es caracteritzen per una forta tendència parenètica: transmeten de forma condensada i eloqüent la saviesa destil·lada per la comunitat a partir de l'observació dels fenòmens de la natura i de la vida humana, la reflexió i l'acumulació d'experiència, amb una clara voluntat que els receptors del missatge se sentin interpel·lats i atrets per les paraules dels savis, i assumeixin els valors i les actituds que hi són invocats. En aquest sentit, l'atribució d'aquests materials a una figura de prestigi avalada per la tradició reforça el caràcter sancionador i normatiu amb què han estat compostos, i també la seva capacitat persuasiva. Segons Williams (1987: 265), l'autoritat de la literatura sapiencial està lligada al respecte pel saber de l'experiència acumulada, representada pels pares, els avantpassats i altres figures

tutelars.³⁶ D'aquesta manera, els proverbis que pertanyen a una col·lecció sapiencial, no només adquireixen una autoritat palpable en el si del text de què formen part, sinó que l'arrosseguen en cas que siguin utilitzats individualment en altres tipus de discursos o de comunicacions.

Una via per assolir un coneixement una mica més precís de la fesomia del gènere sapiencial és traçar un esbós general de la imatge de savi que es desprèn de la tradició. En el context d'aquest apartat, serà suficient subratllar els trets essencials que caracteritzen els savis en la tradició hebrea i en els inicis de la tradició grega. Potser, l'aspecte més remarcable de la literatura sapiencial antiga, i que es manifesta de manera similar en les dues tradicions que hem mencionat, és el caràcter no especulatiu del tipus de saviesa reivindicat i transmès. Encara que Crenshaw (1981: 55-88), en la seva introducció a la literatura sapiencial de l'Antic Testament, tituli el capítol dedicat als Proverbis "The Pursuit of Knowledge", el coneixement que persegueixen els savis d'Israel no es limita a una pura recerca intel·lectual. La finalitat de la col·lecció salomònica "seems to be the acquisition of sufficient understanding about nature and human beings to enable persons to live wisely and well" (Crenshaw 1981: 50). Per a Alonso Schökel (1984: 19-21) l'empresa sapiencial no es pot reduir a un afany de coneixement, o a un simple desig de descobrir un ordre universal, i tampoc a l'establiment d'una ètica, sinó que es concreta en el que ell en diu una "oferta de sensatez". Segons aquest biblista, la *hokma* hebrea ofereix lucidesa perquè l'home pugui construir la seva vida sobre l'honradesa i l'acceptació de l'ordre natural de les coses, i així pugui assolir la felicitat.

També és simptomàtic que la figura llegendària associada a aquest text sigui el rei Salomó. Crenshaw (1981: 35-44) ofereix una anàlisi detallada de la relació del personatge amb el corpus sapiencial hebreu. A banda de demostrar que el lligam no té cap fonament històric i que el mite del savi Salomó és d'origen tardà, analitza els diferents passatges bíblics en què es presenta aquesta llegenda. La visita de la reina de Saba al palau de Salomó, atreta per la fama de la seva riquesa i la seva saviesa, posa de relleu la perspicàcia i la intel·ligència del rei, que aconsegueix respondre totes les seves preguntes i resoldre els enigmes que li planteja (1Re 10,1:5). Són més significatives, però, altres llegendes que també són narrades al Primer Llibre dels Reis i que posen de

³⁶ Hi ha col·leccions en què aquest aspecte apareix de forma explícita. El tractat Abot (s. III dC) de la Misnà, per exemple, recull una sèrie de sentències sapiencials atribuïdes a diferents rabins jueus i organitzades segons una estructura genealògica.

manifest el caràcter pràctic i aplicat de la saviesa atresorada per Salomó, vinculada lògicament a les seves tasques de govern. En primer lloc, hi ha el relat del somni de Salomó al turó de Gabaon, en el qual Déu se li apareix i li ofereix qualsevol cosa que demani. Salomó, que es reconeix un jove inexpert, demana capacitat de judici per governar correctament el seu poble (1Re: 3, 4-15). És justament aquesta capacitat de judici el que Salomó posa en joc en el relat de la disputa entre dues prostitutes (1Re: 3, 16-28), el qual confirma que el rei posseeix la saviesa adequada per destriar el bé del mal i impartir correctament la justícia.

Si ens fixem en les constants de la tradició grega, és patent que, malgrat les particularitats que la diferencien de l'hebrea, s'hi observa una mateixa orientació pràctica. És força remarcable constatar que bona part dels savis grecs —històrics o pseudohistòrics— que van viure abans d'Aristòtil, Sòcrates i Plató inclosos, no van rebutjar el compromís cívic i polític, i en molts casos es van implicar en les tasques de govern. Un dels noms que apareixen recurrentment en les llistes dels Set Savis, Periandre de Corint, fou de fet un implacable tirà (Engels 2012: 47-50), i segons les històries reportades per Heròdot i Diògenes Laerci, Tales de Milet, que la tradició també relaciona amb el grup dels set, a banda de ser un bon astrònom, posseeix una destacada sagacitat i habilitat pels negocis i pels afers polítics (Pòrtulas & Grau 2011: 118-124; Nightingale 2000: 158). D'altra banda, els comentaris que Nightingale 2000 dedica a filòsofs com Pitàgores, Epicur o fins i tot Plató també demostren que les doctrines transmises per aquests savis tenien una incidència directa en tots els aspectes de la vida de les seves comunitats de seguidors.

Pitàgores, per exemple, fundà una mena de societat de tipus religiós a Crotona, els membres de la qual vivien en total austeritat: dieta vegetariana, pràctiques d'autoexamen, obediència a una sèrie de preceptes (els *akoúsmata*), vot de silenci sobre les doctrines pitagòriques, etc. Tot i així, aquest estil de vida no els impedia d'implicar-se en els afers de la vida política, atès que es diu que Pitàgores i els seus deixebles es van fer càrrec del govern de la ciutat (vg. Pòrtulas & Grau 2011: 309 i ss.). En el cas de la comunitat establerta per Epicur als afores d'Atenes, en canvi, la implicació en la vida política de la ciutat era desaconsellada, però la noció de saviesa desenvolupada per aquest filòsof també repercuteix en tots els aspectes de la vida dels seus seguidors. A banda d'això, també cal dir que Epicur és autor d'unes màximes ètiques expressament escrites perquè fossin fàcils de recordar, i que els estoics, en la mateixa època, també

van produir obres en què oferien consells morals fàcilment accessibles per al lector comú.

En darrer lloc, cal assenyalar que tant en la tradició grega com en l'hebrea hi ha una sèrie de tòpics que hi ocupen una posició central, i que més tard tenyeixen d'una mateixa coloració la major part de la literatura sapiencial occidental. Un dels conceptes clau és el d'autocontrol: l'home és amo de si mateix, no s'ha de deixar endur per l'embat de les passions ni per les múltiples atraccions que ofereix el món, ha de dominar la seva llengua i percebre el moment oportú per dir i fer cada cosa, etc.³⁷ És indubtable, doncs, que el conjunt de coneixements, observacions i prescripcions que les obres sapiencials canalitzen estan clarament enfocats a incidir en el rumb de la vida dels receptors, això és, apunten cap a la integritat de l'individu. Tal com veurem en els apartats posteriors, hi ha una clara línia de continuïtat entre bona part dels objectius dels corpus sapiencials antics i la literatura gnòmica medieval.

3.2. Aclariments terminològics

Abans de procedir a l'anàlisi de les col·leccions de proverbis medievals, convindria precisar l'abast de les etiquetes terminològiques que utilitzem. Fins ara ens hem referit a les col·leccions de proverbis o de sentències com una de les possibles modalitats de la literatura sapiencial. Si es té en compte, per exemple, el corpus sapiencial bíblic,³⁸ només en el cas dels Proverbis es pot parlar pròpiament d'una col·lecció de sentències, i encara hauríem d'assenyalar que algunes de les parts en què es divideix el llibre contenen altres formes sapiencials. En aquest sentit, i seguint la proposta d'Haro Cortés (1996: 126-128), que es basa en l'estudi dels textos medievals castellans, sembla més oportú reservar el concepte *literatura sapiencial* pel tronc comú d'aquesta tradició textual. L'estudiosa el defineix amb les paraules següents:

³⁷ Vg. p. ex. les màximes atribuïdes a alguns dels autors relacionats amb la tradició dels Set Savis que Pòrtulas & Grau (2011: 227-231) extreuen del *Florilegi* d'Estobeu (s. v dC). El text d'aquesta compilació prové, però, del recull de màximes elaborat per Demetri de Falèron (s. IV aC), un deixeble d'Aristòtil.

³⁸ Habitualment els llibres bíblics que es consideren sapiencials són Job, Proverbis, Cohèlet (l'Eclesiastès), el Siràcida (l'Eclesiàstic) i el llibre de la Saviesa de Salomó. Cal tenir en compte, però, que a l'edat mitjana el Càntic dels Càntics, un dels llibres que s'atribuïen a Salomó, formava una mena de cicle al costat de Proverbis i Cohèlet.

El conjunto de obras cuyo contenido y finalidad se fundamenta en enseñar, no sólo los principios básicos que rigen la conducta humana y sus consecuencias morales, sino también la acomodación de estos preceptos tanto al ámbito individual como de cara a la colectividad en el plano cotidiano, familiar e incluso privado con el fin de formar hombres sabios y entendidos (Haro Cortés 2003: 7).

Tenint en compte la forma, la literatura sapiencial es ramificaria en diversos subgèneres: les col·leccions de sentències (literatura gnòmica), les col·leccions d'exemples o de faules (literatura exemplar), les obres didàctiques basades en intercanvis de preguntes i respostes (literatura enigmàtica o d'examen) i els tractats.³⁹ Les fronteres entre aquests grups no sempre són evidents ni fàcils de traçar. Tampoc els hem de considerar, òbviament, compartiments estancs, perquè molt sovint un mateix text incorpora més d'una modalitat d'expressió sapiencial. No obstant això, disposar d'aquestes etiquetes és útil per distingir les diferents possibilitats de manifestació del gènere i perquè, efectivament, existeixen casos de col·leccions “pures”, com ara les del mateix Llull, sense anar més lluny.

Al nostre parer, l'expressió *literatura gnòmica* que proposa Haro Cortés, i que molts altres autors també utilitzen, és força adequada per referir-se a la literatura de sentències, justament perquè el terme indica clarament la forma literària que distingeix aquest grup. No és de la mateixa opinió Bandak (2007: 28-29), que reserva la denominació *literatura sapiencial* per a la literatura gnòmica, i en deixa fora les col·leccions d'exemples. L'autora justifica la seva preferència justament per la raó oposada a la nostra: l'etiqueta *literatura gnòmica* incideix en la forma, mentre que el terme que ella tria és més adequat perquè posa l'èmfasi en el caràcter didàctic del gènere. Per la mateixa raó, Bandak també admet l'expressió *literatura de castigos*. Aquest sintagma és el que dona títol a Haro Cortés 2003: *Literatura de castigos en la Edad Media: libros y colecciones de sentencias*. Tot i així, a l'edat mitjana el mot “castigo” i els seus equivalents en altres llengües no es refereixen únicament a enunciats breus, tal com demostren els títols d'obres com els *Castigos de Sancho IV* (ca. 1292), que és un tractat que inclou diversos registres sapiencials i que utilitza el recurs literari del diàleg pare-fill, o una de les traduccions franceses de la *Disciplina clericalis*, el *Chastoiement d'un pere à son fils* (s. XIII; Transmédie II.2, 738). Com diu Haro Cortés (2003: 7), les col·leccions de sentències són “compendios de castigos que conjugan

³⁹ Pel que fa al corpus bíblic, Crenshaw (1981: 26-28) identifica vuit gèneres literaris diferents: el proverbi, l'enigma (*riddle*), l'al·legoria, l'himne, el diàleg, la narració autobiogràfica, les llistes de noms (*noun lists* o *onomastica*), i la narrativa didàctica (en vers i en prosa).

enseñanzas ético-morales, filosóficas, científicas y teológicas”, però la seva particularitat és que ho fan mitjançant l’expressió proverbial o aforística. Així doncs, des del nostre punt de vista, el terme és menys precís a l’hora d’identificar el subgènere sapiencial que ens interessa, i en tot cas és més adequat, tal com fa Hansen 1981, per designar els textos que es configuren explícitament com a col·lecció de consells que una figura tutelar, generalment un pare o un mestre, adreça a un fill, un deixeble o qualsevol altre personatge que necessiti rebre instrucció.⁴⁰

No és balder en aquest punt fer referència a la distinció, observable en un bon nombre de col·leccions de proverbis i establerta per la crítica, entre dues grans classes de proverbis segons la modalitat d’enunciació, que podríem anomenar *sentència sàvia* i *amonestament*. Williams (1987: 270) les anomena *sentence proverb* i *instruction proverb*, respectivament; en canvi, Taylor (1993b: 27) —que es basa en McKane 1970— parla de *wisdom sentence* i *instruction*.⁴¹ La primera consisteix en una observació general formulada en mode indicatiu (“Hi ha qui no té res i presumeix de ric, hi ha qui té molt i fingeix ser pobre”, Pr 13,7), mentre que la segona s’enuncia en imperatiu i sol incloure alguna clàusula explicativa de tipus motivacional o final (“No declaris sense raó contra un altre. ¿Han de ser enganyosos els teus llavis?”, Pr 24,28).⁴² Aquesta darrera és clarament afavorida en els textos en què ocorre la convenció de l’ensenyament del pare al fill o de la relació mestre-deixeble, com succeeix en algunes parts de Proverbis, especialment la primera (cap. 1-9) o la que es coneix com a “Primer recull de sentències dels savis” (22,17-24,22),⁴³ però és molt habitual trobar-la també en reculls de proverbis que no recorren a aquesta convenció, com les de Llull mateix.⁴⁴

⁴⁰ L’expressió anglesa que maneja Hansen és *instruction genre*. Aquesta autora assenyala que els trets que distingeixen aquesta modalitat discursiva són la relació pare-fill que s’estableix entre l’emissor i el receptor de la instrucció, l’ús sostingut de l’imperatiu i una sèrie de constants temàtiques, com la recomanació de parlar només quan cal o els advertiments contra l’amor a les dones. També cal reconèixer que un nombre molt important de textos sapiencials occidentals utilitzen, en diferents nivells, la convenció de la instrucció parental o el recurs d’atribuir una sèrie d’amonestaments a un savi o a altres figures revestides d’autoritat. No cal dir que la convenció del diàleg pare-fill és omnipresent en tots els gèneres didàctics. Llull la va utilitzar en la *Doctrina pueril* (1274-1276), el *Llibre d’intenció* (1276-1283) i l’*Arbre de filosofia desiderat* (1294).

⁴¹ Traduïm el segon dels termes per *amonestament*, que, com hem vist a l’apartat II.2.1, és una designació habitual en català medieval.

⁴² Totes les citacions del text català de la Bíblia que apareixen en aquesta tesi provenen de la traducció catalana interconfessional (BCI), preparada per l’Associació Bíblica de Catalunya.

⁴³ Per a les diferents col·leccions que integren Proverbis, vg. per exemple Crenshaw (1981: 60-65) i Vílchez (1984: 97-103).

⁴⁴ Vg. especialment l’apartat III.2.4.1 per a una identificació de les diverses modalitats d’enunciació presents en el corpus de formes sentencioses de Llull. Tal com veurem en els capítols dedicats a l’anàlisi de les col·leccions de proverbis lul·lianes, el beat inclou proverbis de les dues classes descrites en diverses proporcions segons els trets que particularitzen cada recull. L’única excepció a aquesta norma general és l’*Arbre exemplifical*, que no conté cap amonestament.

D'altra banda, hi ha autors que fins i tot detecten diferents classes de literatura de sentències segons el tipus d'enunciats de què es componen les col·leccions. És el cas de Morawski (1922: 482), que distingeix entre *literatura gnòmica* i *literatura paremiològica*. Aquesta distinció és seguida per Schulze-Busacker 2012, que parla constantment del doblet “genres gnomiques et parémiologiques” (p. ex. p. 13). La primera categoria s'aplicaria a les col·leccions de sentències sàvies, mentre que la segona estaria relacionada amb les col·leccions de proverbis comuns. A l'apartat II.1.2 ja hem vist les dificultats que hom troba a l'hora de distingir netament entre les dues formes, però cal dir que l'establiment d'aquestes distincions depèn força dels corpus i les tradicions analitzades. Si Morawski i Schulze-Busacker poden diferenciar els dos subgèneres, més enllà de les seves opcions teòriques, és perquè en francès s'han conservat 23 manuscrits que transmeten fins a 25 col·leccions del que Morawski considera autèntics proverbis, la majoria acompanyats de comentaris de diferent tipus que revelen l'ús que els lectors en feien. A excepció del grup de manuscrits que transmeten els *Proverbes au vilain* (vg. apartat II.3.3.3), pràcticament totes les col·leccions que Morawski estudia són eines de treball: manuals escolars, compilacions per a ús de predicadors, reculls per a l'estudi del dret, etc. Encara que en castellà i en català existeixin alguns reculls de proverbis bilingües (llatí-vulgar) amb trets semblants als que analitza Morawski (Taylor 2010a), en cap d'aquestes dues llengües, ni tampoc en occità, s'ha conservat un corpus de col·leccions tan ampli com en francès.⁴⁵

Un dels pocs autors que tracten d'oferir una definició sintètica del gènere gnòmic a l'edat mitjana occidental és Taylor 1992. A partir de l'estudi de les col·leccions de proverbis o sentències escrites en llatí, l'estudiós anglès proposa el que ell anomena la seva “working definition”: una col·lecció de proverbis seria “a text which gives advice on conduct, expressed in brief sentences paratactically arranged” (Taylor 1992: 19). A continuació, fa aquestes precisions:

I do not discriminate here between *proverbium* and *sententia*, popular and learned, ancient and modern, classical and biblical, or prose and verse. This is a broad

⁴⁵ Succeeix una cosa similar en el cas de la tradició sapiencial castellana. Ramadori 2001 apunta que la definició del gènere sapiencial establerta per Taylor (1985: 71) —“The term ‘wisdom literature’ is used here to denote texts which give advice on conduct, expressed in form of brief sentences arranged paratactically”— és massa restrictiva en relació amb el corpus sapiencial castellà, atès que textos com *Flores de filosofia* segueixen un model de prosa sapiencial discursiva (vg. la n. 67 d'aquest capítol). En canvi, tal com veurem en els capítols següents d'aquest treball, la definició de Taylor, en aquest aspecte, és totalment adequada per al conjunt de la producció proverbial de Llull.

definition but it has the advantage of pointing out the essential common denominator within a disparate set of works.

En efecte, l'espectre de textos que Taylor inclou en la seva panoràmica de la tradició llatina medieval és força extens. A priori, les obres que formen part de l'anàlisi només comparteixen els dos trets que Taylor menciona a la definició: una intenció parenètica i una modalitat expositiva que es basa en l'acumulació de sentències. Pel que fa a la primera qüestió, Taylor (1992: 20) reporta un fragment d'un comentari medieval a la *Poetria nova* de Geoffrey of Vinsauf que parafraseja la definició aristotèlica de la sentència (vg. l'inici de l'apartat II.2.1). Recordem que per a l'estagirita la *gnóme* és un enunciat de caràcter universal i no singular específicament relacionat amb la conducta humana i les decisions de natura pràctica. Les consideracions d'Aristòtil convergeixen amb la finalitat bàsica de la literatura sapiencial tal com l'hem anat descrivint en aquest apartat i en l'anterior. Cal advertir, però, que com ja hem apuntat en algun moment i com veurem a l'apartat II.3.3.4, la diversitat de funcions que presenten els corpus sapiencials i el caràcter pedagògic i formatiu de bona part d'aquests textos, implica que el lector fàcilment ensopega amb materials que no són estrictament exhortatoris. Dels textos analitzats per Taylor, per exemple, hi ha florilegis que estan concebuts com a antologies filosòfiques, com el *Collectaneum Hadoardi* del s. IX, compost a partir de citacions de Ciceró (Olsen 1982: 159), o les *Auctoritates Aristotelis*, de finals del s. XIII o inicis del XV, que malgrat el seu nom també inclouen extractes d'altres filòsofs i que, gràcies als colofons d'alguns manuscrits, se sap que fou un text molt utilitzat a les facultats d'Arts (Hamesse 1994a: 492).

Pel que fa a la segona característica subratllada per Taylor, i encara que en un treball anterior sobre les col·leccions de proverbis castellanés dels segles XIII-XIV (Taylor 1985) hagués exclòs del gènere els tractats morals, exemplaris com el *Calila e Digna* i obres de ciència natural, una de les tipologies bàsiques detectades per aquest autor són els reculls o florilegis de sentències que també contenen materials narratius. En aquest grup s'inclou la traducció llatina del *Kalila* de Joan de Càpua, la *Disciplina clericalis* de Pedro Alfonso i el *Liber consolationis et consilii* d'Albertà de Brescia. Cap d'aquests textos és una col·lecció de sentències pura, atès que disposen d'una estructura narrativa en la qual s'insereixen els enunciats breus i altres materials exemplars. Taylor assenyala que es fa difícil de marcar una frontera precisa entre les col·leccions de proverbis amb marcs o estructures narratives i els florilegis de sentències *stricto sensu*.

En qualsevol cas, l'existència d'aquest tipus de textos posa de relleu, d'una banda, com ja hem avançat a l'inici d'aquest apartat, que hi ha casos de reculls que s'han de considerar mixtos o híbrids, i de l'altra, que, més enllà dels diferents recursos que els compiladors i els autors utilitzen per estructurar les col·leccions de proverbis, entre la parataxi pura de la llista de sentències i la prosa discursiva i engalzada dels tractats hi ha un conjunt d'obres que se situen en diferents punts del camí que uneix aquests dos pols.

3.3. Tipologia de les col·leccions de proverbis

3.3.1. Autoria i origen dels materials sentenciosos

La discussió de la definició proposada per Taylor ens ha immergit de ple en la consideració dels criteris que permeten, no només destriar quins textos formen part del corpus gnòmic de l'occident medieval, sinó valorar-ne les característiques i classificar-los. Encara que determinats tipus de col·leccions, per les seves característiques, funcions i usuaris, estiguin molt més vinculats a la tradició llatina que no pas a les tradicions vernaculars que es posen en marxa a partir del s. XII, a l'hora d'intentar establir una tipologia de les col·leccions occidentals no sembla necessari tractar per separat les dues tradicions, sobretot tenint en compte, d'una banda, que bona part de les col·leccions vernaculars o bé són traduccions de textos llatins o bé beuen d'una manera destacada de fonts llatines, i de l'altra, que els recursos d'estructuració són similars i els propòsits que persegueixen sovint també. Una possible via per encarar la descripció d'aquesta tipologia és, en lloc de proposar una sèrie tancada de categories, fixar-se en els trets pertinents que condicionen la natura dels reculls i que permeten diferenciar els uns dels altres.

En primer lloc, caldria tractar la qüestió de l'autoria i la procedència dels materials. Taylor 1992 aborda d'entrada l'anàlisi del que ell anomena obres "originals", tot i que aquest terme no està pres òbviament en un sentit actual, sinó que s'aplica als textos que no manifesten explícitament que han manllevat materials d'altres col·leccions. Les obres que pertanyen a aquest grup són principalment els llibres sapiencials bíblics i els *Disticha Catonis*, és a dir, els dos corpus gnòmics més difosos de l'edat mitjana. És evident que la possibilitat de distingir netament entre "col·leccions d'autor" i col·leccions compilades a partir de diferents fonts és força complicada. El que

és realment pertinent és la percepció que els lectors medievals devien tenir de la coherència i la unitat dels textos gnòmics que consumien. En aquest sentit, poc importa que Salomó no sigui l'autor de Proverbis i dels altres llibres que li són atribuïts, ni que els materials que formen part del recull siguin heterogenis i hagin estat compilats al llarg d'un període molt dilatat de temps.⁴⁶ El mateix succeeix amb les sentències atribuïdes a Cató el Vell o el Censor. La fama de savi vinculada a aquest autor ja prové de l'antiguitat i està associada a la seva pròpia activitat literària i política.

Cató va escriure una obra titulada *Ad filium* que, com es pot intuir, pertany al gènere de la instrucció parental. També fou autor d'un *Carmen de moribus* i, pel que sembla, va recopilar una col·lecció d'apotegmes (Bickel 2009 [1937]: 589-591, Cató 1975: xxvi-xxix). La tradició generada al voltant d'aquesta figura va ser recollida en els *Disticha*, una col·lecció el compilador de la qual ben probablement va reunir materials de procedència diversa. Sembla que a finals del segle III dC. ja existia el nucli principal del text —els 144 dístics i l'epístola proemial— i que entre aquesta data i el s. IX, època dels primers manuscrits conservats, s'hi degueren operar els canvis que li van conferir la fesomia que avui coneixem: la divisió de l'obra en quatre llibres, complementada amb l'escriptura d'un pròleg per a cada una de les parts, i l'addició de les 56 *breves sententiae* que encapçalen el recull (Bizzarri 2002: 128-129).⁴⁷ Malgrat això, els lectors i els escriptors que entre els s. IX-XV van estudiar el text a classe de gramàtica i el van citar profusament en les seves pròpies obres no tenien cap dubte que l'autor de tots els materials dels *Disticha* era Cató el Vell.⁴⁸

El cas dels *Proverbia Senecae* és un pèl diferent perquè, malgrat la seva àmplia difusió, és un recull que no presenta un vincle tan fonamental amb l'escola medieval com el Cató ni té la rellevància cultural dels llibres bíblics. Taylor 1992 el situa en el grup dels florilegis alfabètics, i justament a causa d'aquest mètode d'organització, és una col·lecció molt més inestable que els *Disticha*. Tot i així, la versió més difosa del recull també reuneix materials d'origen divers: la primera part, que correspon a les lletres A-N, està formada per sentències que provenen de la col·lecció, també alfabètica,

⁴⁶ Per a les dates de composició de les diferents col·leccions de Proverbis, vg. Vílchez (1984: 103-106).

⁴⁷ L'edició canònica del text es deu a Marcus Boas (1952). Duff & Duff (1934: 592-621) l'editen amb una traducció a l'anglès.

⁴⁸ L'única precisió que cal fer és que sovint l'obra era atribuïda a altres figures del mateix nom, com Cató d'Útica i Dionís Cató (González-Blanco 2007: 22-23).

de Publili Sirus;⁴⁹ la segona, de la N a la Z, pren la majoria de les sentències del *Liber de moribus pseudosenequià*, tot i que també n'hi ha que provenen del *De remediis fortuitorum* i d'obres autèntiques de Sèneca (Olsen 2000: 182, Meersseman 1973: 53-58). Els *Proverbia* ja apareixen atribuïts al filòsof cordovès en manuscrits del s. IX, i quan Pero Díaz de Toledo els va traduir al castellà al s. XV encara eren coneguts amb el mateix títol.⁵⁰ L'adscripció d'aquest recull i d'altres obres de tipus gnòmic a Sèneca és en part fruit de l'interès i l'atracció que el mateix escriptor llatí mostra per l'expressió aforística, la qual facilita l'extracció i la col·lecció de frases de caràcter sentenciós de les seves obres autèntiques i la imitació posterior del seu estil per part d'altres autors anònims; d'altra banda, el fenomen depèn òbviament de l'osmosi que es va produint a poc a poc al llarg de l'edat mitjana entre la doctrina senequiana i la filosofia cristiana (Meersseman 1973: 43-44). Igual que en el cas dels *Disticha*, la majoria dels lectors medievals d'aquest text —molts dels quals monjos cistercencs o canonges regulars— el percebiem com una unitat que l'atribució a Sèneca ajudava a reforçar.

Tal com fa Taylor, Segre (1968: 102-108) també distingeix entre col·leccions d'un sol autor, col·leccions que incorporen materials de diferents fonts i reculls de proverbis vulgars. Ultra les traduccions o les reelaboracions vernacles de Proverbis, els *Disticha* i els *Proverbia Senecae*, Segre també col·loca en aquest grup un text italià de finals de s. XIII —i molt difós fins al s. XV— que en algunes versions es coneix com a *Detto de lo savio Salomone*, però que habitualment ha estat atribuït al Schiavo di Bari, un personatge documentat en aquesta localitat italiana al s. XIII, potser un joglar, i que hauria adquirit ràpidament fama de savi (Pasquini 1970: 11). Aquest text constitueix un cas d'atribució fraudulenta d'un corpus gnòmic a una figura d'autoritat exclusivament vernacle.

D'altra banda, no cal dir que certs florilegis de sentències o compilacions gnòmiques que es presenten com una recopilació de les paraules dels savis, també atribueixen de manera falsa, segons la tradició a què s'adscriuen o segons les necessitats del compilador, una part o la totalitat dels seus materials a autoritats de prestigi. Els

⁴⁹ Publili Sirus fou un autor de mims de l'època de Juli Cèsar, del qual només es conserven alguns fragments. Tot i que, segons Desbordes (1979: 65), el recull pugui tenir com a font llunyana o remota alguns mims de Publili, la tradició manuscrita i impresa presenta variacions considerables pel que fa a l'autoria, el nombre, l'ordre i la lliçó de les sentències. Meyer 1880 continua sent l'edició de referència. El text també fou publicat i traduït a l'anglès per Duff & Duff (1934: 14-111). A banda del complet estudi de Desbordes 1979, també es pot consultar Schulze-Busacker (2005: 263-264).

⁵⁰ Round (1972: 104) informa que el primer a qüestionar l'autoria de Sèneca és Petrarca. Meersseman (1973: 53) destaca que Erasme va deduir que el recull no podia ser de Sèneca perquè en la segona part s'inclouen sentències en prosa de diversos autors grecs i llatins.

canvis d'autoria de llistes senceres de sentències és un fenomen força habitual. Lacarra (1993: 40-41), que ofereix una anàlisi de conjunt de les col·leccions gnòmiques castellanques del s. XIII, destaca la unitat del corpus sentenciós que transmet i assenyala que les anècdotes relacionables amb els savis que hi són citats —sobretot Sòcrates, Plató i Aristòtil— i les seves sentències són permutables.⁵¹ Al mateix temps, aquest tipus de textos gnòmics sovint no són fruit d'una veritable tasca de compilació d'autoritats sinó més aviat d'una traducció o una reelaboració de materials preexistents. És el cas, per exemple, del *Llibre de doctrina*. El jo que apareix al pròleg, identificat amb un rei Jaume d'Aragó, després d'haver exposat que assumeix la mateixa actitud de recerca de la saviesa que Salomó i que, per aquesta causa, ha apreciat les paraules dels filòsofs antics, assegura que “yo trobé moltes bones paraules, e metí-les en est llibre, e vull-les espondre a profit de mi e d'aquells qui les voldran entendre” (Solà-Solé 1977: 43). L'estima per la prudència i la saviesa, i la selecció de les paraules dels savis, és un lloc comú habitual en els pròlegs d'obres sapiencials, però el compilador o els compiladors del *Llibre de doctrina* només es van limitar a traduir parts de dues col·leccions castellanques, el *Libro de los buenos proverbios* (ca. 1280) —que al seu torn tradueix el *Kitab adab al-falasifa* de Hunayn ibn Ishaq (s. IX)— i *Poridat de las poridades* (mitjan s. XIII) —traducció de la versió curta (SS/A) del *Sirr al-asrar*.⁵² En canvi, el *Llibre de paraules e dits de savis e filòsofs* del jueu barceloní Jafudà Bonsenyor (finals s. XIII), que es presenta com un recull de sentències ordenat temàticament, sí que comporta un grau d'intervenció més gran per part del compilador. Malgrat que els materials siguin presos de fonts aràbigues diverses, el producte resultant és força més original que no el *Llibre de doctrina*, atès que la nova organització aplicada al material sentenciós el dota d'una fesomia pròpia.

En conclusió, la distinció entre “obres originals” o col·leccions d'un sol autor i compilacions o florilegis de sentències depèn més aviat d'una convenció, dels avatars de la difusió i la transmissió dels textos, i dels processos de formació i d'estabilització dels corpus gnòmics que no pas d'un veritable origen unitari i atribuïble a la voluntat d'un sol autor pel que fa al primer tipus de textos. Tot i així, sí que és cert que a l'edat mitjana es van elaborar grans compilacions que són netament florilegis de citacions

⁵¹ Al primer llibre de les *Vitae philosophorum* (s. III), Diògenes Laerci ja va assenyalar, en relació amb els mítics Set Savis de Grècia, que “hi ha discrepàncies a propòsit d'allò que cadascun d'ells va dir; i hom acostuma a atribuir el que és de l'un a l'altre” (I, 40; Pòrtulas & Grau 2011: 205).

⁵² Vg. Kasten 1934 i Solà-Solé (1977: 22-32) per a la relació del *Llibre de doctrina* amb els dos textos gnòmics castellanques. Per a les dues grans branques de la transmissió llatina del *Sirr al-asrar* vg. Bizzarri (2010: 13-17) i la bibliografia a la qual remet.

extretes de les obres d'altres autors, sovint a través de seleccions o antologies anteriors. Segons Rouse & Rouse (1982: 165), “A *florilegium* is a collection of extracts taken by one person from the writings of others; it is a new arrangement of second-hand material”. Al capdavant, el que és realment clau a l'hora de valorar la natura d'una col·lecció gnòmica és justament aquest “(new) arrangement” dels materials, els quals, en la seva majoria, i encara que el seu origen sigui més o menys remot, sempre procedeixen de fonts prèvies. La disposició —i també els continguts— dels textos, més que no pas l'origen de les sentències, és el que condiciona el tipus de lectura que se'n fa, les funcions que assumeix i els destinataris als quals s'adreça.

3.3.2. Recursos d'estructuració de les col·leccions de proverbis

Així doncs, el segon aspecte que cal prendre en consideració és l'ús de diferents recursos per organitzar i estructurar els materials que conformen les col·leccions de proverbis. La varietat d'elements que contribueixen a dotar de coherència els textos gnòmics és força àmplia, i no només cal tenir en compte els criteris que se segueixen a l'hora de disposar les sentències en un ordre determinat, sinó que també cal fixar-se en els diversos materials i paratextos adjacents que funcionen com a mecanismes de cohesió i unificació del text. De fet, autors com Louis (1998b: 219) fan una distinció bàsica entre col·leccions que presenten algun tipus de marc general en què s'insereixen les sentències i col·leccions que no en presenten cap. La presència d'un marc, ja sigui narratiu o d'altra mena, a banda de dotar d'unitat el text, aporta normalment una contextualització, encara que sigui molt lleu, de les sentències que contenen les obres i de la situació en què són enunciadades.

La necessitat d'establir les coordenades en què unes determinades paraules són pronunciades o escrites, i transmeses deriva, indubtablement, de la recerca de fonts d'autoritat pels continguts vehiculats. No cal tornar a repetir que l'atribució d'un corpus de sentències a una figura d'autoritat és un dels mecanismes més freqüents en aquest sentit. Louis menciona justament l'amonestament parental com un d'aquests possibles marcs per a les col·leccions gnòmiques, el qual, efectivament, se situa a la base de la tradició occidental, ja que es troba tant en Proverbis com en els *Disticha Catonis*. Hansen 1981 analitza un poema medieval anglès que pertany a aquest gènere sapiencial i destaca que en aquest tipus de textos no són tan importants els continguts concrets que

es canalitzen com l'establiment i el reconeixement d'una relació entre un emissor que amonesta i un receptor que accepta la seva autoritat. La convenció del gènere evoca un món en què l'instructor té accés a un coneixement que el receptor cobeja i al qual pot accedir. Tal com diu l'autora, "the imperative voice depends on and therefore most clearly evokes the unquestioned correspondence between authority and obedience that is essential to the successful instruction, and it affirms the natural power to command thought and behaviour inherent in the patriarchal role" (Hansen 1981: 9).

El poema de 94 versos que estudia Hansen utilitza una veu narrativa per introduir els amonestaments i els consells que el pare dirigeix al fill. En canvi, en els pròlegs dels quatre llibres dels *Disticha Catonis* apareix directament la veu del pare que s'adreça al fill: "Nunc te, fili karissime, docebo quo pacto morem animi tui componas" (Duff & Duff 1934: 592). El cas de Proverbis és un pèl més complicat perquè, de fet, és una col·lecció de col·leccions, i ja hem assenyalat que només en la primera part (1-9) i en els dos reculls de sentències dels savis (22,17-24,22 i 24,23-34) apareix la veu admonitòria. Els especialistes que han perioditzat el procés de formació del llibre remarquen que els primers capítols (1-9) i els dos darrers (30-31) van ser els últims a afegir-se a la col·lecció (Williams 1997: 268). Vílchez (1984: 103-105) considera que la introducció en què s'atribueix l'autoria del llibre a Salomó (1,1-7) i el poema final de la dona forta poden haver estat redactats pel compilador definitiu de l'obra. El pròleg informa de la intencionalitat dels proverbis del recull: "Volen fer conèixer la saviesa i donar formació, / fer comprendre sentències intel·ligents, / procurar una formació completa / que porti a ser just, recte i honrat" (1,2-3). Per tant, predisposa el lector a llegir el text amb uns determinats ulls, n'orienta la seva interpretació i dota d'una mateixa finalitat un conjunt de col·leccions heterogènies. El fet que la primera part del llibre sigui un amonestament parental a través del qual es canalitzen una sèrie de consells i s'evocuen les figures de la Saviesa i la Follia, i que sigui la col·lecció més tardana del recull, a banda de reforçar-ne la lectura pedagògica anunciada a la introducció, demostra la voluntat de situar tot el llibre, fins i tot les sentències que s'expressen en indicatiu, en un context marcat per la presència constant de les veus autoritzades de la comunitat.

Un altre model de marc en què també s'expliciten les circumstàncies d'enunciació de les sentències o es posa en valor el seu enunciadore són les antologies gnòmiques que recullen les paraules, i a vegades també els fets, de savis il·lustres o filòsofs reconeguts. Un dels recursos més utilitzats per tal de posar de relleu l'aportació

de cada savi, i exalçar en conseqüència els dits i les paraules que va pronunciar, és la inclusió de dades biogràfiques i notícies de tota mena, sobretot relacionades amb els seus èxits intel·lectuals. Un dels models antics més importants d'aquest tipus de col·leccions són les *Vitae philosophorum* de Diògenes Laerci (Taylor 1992: 29), que és una de les fonts principals del *Liber de vita et moribus philosophorum* (1317-1320), atribuït a Walter Burley, una obra molt difosa i de la qual hi ha traduccions cinccentistes en alemany, castellà, italià i català (Ferrer 2011: 682). Un altre text d'aquestes característiques que assolí un reconeixement molt destacat arreu d'Europa fou el *Mukhtar al-hikam* d'Al-Mubassir (s. XI), a través de les seves traduccions en llatí i en diferents llengües vernacles.⁵³ Sovint en aquesta mena de col·leccions, tal com succeeix en els amonestaments parentals, les paraules dels savis estan explícitament adreçades a un receptor determinat —habitualment un deixeble o un grup de deixebles—: al cap. 11 de *Bocados de oro* Sòcrates es dirigeix als seus seguidors abans de morir, i al cap. 13 Plató ensenya Aristòtil (vg. l'edició de Crombach 1971). D'altra banda, Haro Cortés (2003: 38) destaca que l'ordenació dels materials gnòmics segons l'enunciador permet que els capítols no tinguin una estructura temàtica homogènia, i que més aviat se subratlli la importància de la saviesa i la necessitat d'adquirir-la per comprendre el món i regir correctament la conducta. El ja mencionat *Libro de los buenos proverbios* és el recull que millor il·lustra l'ús d'un altre recurs per contextualitzar l'enunciació de les màximes: la reunió de savis, molts dels quals anònims.⁵⁴

Les dues traduccions castellanques d'originals àrabs de què acabem de parlar són també un bon exemple de l'aprofitament de material narratiu per emmarcar les col·leccions gnòmiques. En el *Libro de los buenos proverbios*, just després de la introducció, s'explica la història del savi Ancos, un capítol de caràcter narratiu que no apareix en tots els testimonis àrabs que es conserven i que tampoc ha passat al *Llibre de doctrina* (Bandak 2007: 112-113). Perry (1993: 84-85) la considera una narració-marc que exemplifica el procés de creació, difusió i recepció de la saviesa. Estableix d'entrada un dels principis fonamentals que postula la tradició sapiencial: el principi de justícia a llarg termini. L'exemple d'Ancos, a banda de funcionar com una *captatio* per

⁵³ La primera traducció occidental és, de fet, la castellana, que es coneix habitualment amb el títol *Bocados de oro*. De la traducció llatina, que depèn d'una de les versions del text castellà, deriven totes les altres traduccions vernacles. Per a una panoràmica de la recepció occidental del *Mukhtar*, vg. Leone 2010.

⁵⁴ Tot i així, aquest recurs d'organització no és l'únic utilitzat en aquesta obra. També hi ha capítols dedicats als ensenyaments atribuïts a un sol filòsof —Sòcrates, Plató i Aristòtil— o, allunyant-se una mica del gènere gnòmic estricte, intercanvis epistolars entre Alexandre i Aristòtil, i entre el rei macedoni i la seva mare.

seduir el lector, escenifica mitjançant una narració paradigmàtica la convicció que cap acció malvada s'escapa del càstig. Es pot entendre com una invitació al lector a adquirir la saviesa transmesa en el recull per saber distingir les accions correctes de les que no ho són i també a saber interpretar correctament els ensenyaments dels savis. Per la seva banda, una de les versions conservades de *Bocados* incorpora a tall d'introducció la narració del viatge del rei Bonium a l'Índia, que no prové del *Mukhtar al-hikam*. Segons Haro Cortés (2003: 29) la història també funciona com un marc que dota d'unitat i homogeneïtat l'obra, atès que les sentències pronunciades pels savis en cada un dels capítols reproduirien les lliçons que el rei ha rebut en el seu viatge. Així doncs, els pròlegs narratius afegits a aquestes col·leccions gnòmiques tenen una important funció integradora del conjunt.

Els diferents tipus de marc que acabem d'analitzar no són els únics sistemes que permeten cohesionar i organitzar una col·lecció de sentències. D'entrada cal dir que els textos presenten diferents graus d'estructuració segons la seva natura i els objectius que n'orienten la compilació o la redacció. El nivell més elemental d'organització dels materials sentenciosos és el simple ús de mecanismes formals, especialment el vers i la rima. No cal dir que una bona part dels textos vinculats amb l'educació elemental, que són transmesos amb l'afany que restin impresos en la memòria dels receptors, aprofiten les potencialitats mnemotècniques dels recursos formals de la poesia. Ben sovint, aquest tipus de col·leccions es presenten com a llistes de proverbis versificats sense cap altre mecanisme d'articulació que l'ús d'una determinada estructura mètrica. Sens dubte, el motlle formal més difós són els díctics o apariats, presents ja en el Cató i en Proverbis,⁵⁵ i que reapareixen en altres obres llatines com el *Facetus: cum nihil* (s. XII). En occità, el recull que es coneix com *Lo savi* o *Llibre de Sèneca* (segona meitat s. XIII; Pensado 1958) està escrit en apariats octosíl·labs, mentre que *Lo llibret de bos ensenhamens* de Raimon Cornet (primera meitat s. XIV; Noulet & Chabaneau 1888: 114-129) conté díctics decasíl·labs, el mateix metre dels *Proverbes moraux* de Christine de Pizan (1400-1401). A Itàlia l'*Splanamento de li Proverbii de Salamone*, de Girardo Patecchio (primera meitat s. XIII), està compost de díctics monorims de catorze síl·labes (Pasquini 1970: 14-15) i a Castella sembla que originalment Sem Tob de Carrión havia escollit els

⁵⁵ Cal advertir, però, que moltes de les traduccions vernacles dels *Disticha* utilitzen estrofes diferents, —deixant a banda, és clar, les versions en prosa, com per exemple les tres traduccions al català que es conserven.

apariats alexandrins per als seus *Proverbios morales* (1355-1360).⁵⁶ Òbviament, un bon grapat de reculls gnòmics versificats presenta altres estructures estròfiques. Cerverí va triar les quartetes hexasíl·labes per escriure els seus *Verses proverbials* (segona meitat s. XIII), mentre que Turmeda combina tres versos octosíl·labs i un de tetrasíl·lab al *Llibre de bons amonestaments* (1398). El Marqués de Santillana també alterna versos octosíl·labs i tetrasíl·labs en estrofes “de pie quebrado” als seus *Proverbios* (1437). A Itàlia els *Proverbia super natura feminarum* (primera meitat s. XIII) i els *Proverbia* del pseudo-Iacopone (finals s. XIII) utilitzen quartets de versos alexandrins monorims. Els *Proverbes au vilain* (1180-1190), en canvi, estan escrits en estrofes de vuit versos, si bé els proverbis pròpiament dits només n’ocupen els dos darrers.

A banda del vers, hi ha col·leccions que s’estructuren o es cohesionen a partir d’altres criteris formals. Un cas particular és el del recull català de les darrerries del s. XIV titulat *Llibre de tres*,⁵⁷ que només admet proverbis trimembres: “Tres coses fan hom pobre: poca cura, no aver masura e mala companyia” (Riquer 1997: 26). Els anomenats proverbis numèrics formen part de l’herència gnòmica que prové de l’antic Pròxim Orient. Segons Taylor (2014b: 102), la fórmula del *Llibre de tres* “és només aparentment bíblica: a la Bíblia, l’estructura numèrica normal és «hi ha tres coses [...] hi ha quatre coses». L’estructura del *Llibre de tres* recorda les tríades recollides per Hans Walther (1963-1969: 30830-30851)”.⁵⁸ Els motlles numèrics han estat utilitzats des de l’antiguitat com a mecanismes que permeten estructurar les observacions i els coneixements extrets de l’experiència. En el cas de la literatura gnòmica, no només han estat aplicats als enunciats sapiencials sinó que sovint també aporten l’armadura de la col·lecció. Morawski (1922: 483-484) cita el *Livre des quatre choses*, probablement del s. XV, que recull proverbis, refranys i sentències en grups de quatre. També és el cas del *Libro del consejo e de los consejeros*, un text castellà de principis del s. XIV la font

⁵⁶ Díaz Mas & Mota (2010: 47-48) expliquen que el sistema de rimes de l’obra de Sem Tob no és ni consonant ni assonant, sinó homoioteuton, és a dir, cerca la coincidència de so al final del vers sense tenir en compte la vocal tònica final. Aquest sistema és típic de la poesia hebrea. Els aparells alexandrins reuneixen dos hemistiquis de base heptasíl·laba amb cesura i rima interna. La complexitat i el caràcter poc usual de l’estructura mètrica i rítmica dels *Proverbios morales* en la literatura romànica va induir la majoria de copistes dels testimonis conservats a convertir els versos en octosíl·labs i agrupar-los en estrofes de quatre.

⁵⁷ Vg. l’edició de Riquer 1997. Conca & Guia 1995 estudien la temàtica, els continguts i les possibles fonts del text, i també els trets de l’estructura ternària dels proverbis.

⁵⁸ Aquestes tríades comencen sempre amb la fórmula “Sunt tria...”: “Sunt tria damna domus: imber, mala femina, fumus” (núm. 30832). Els proverbis numèrics bíblics, que apareixen bàsicament al capítol 30, segueixen la seqüència $x/x + 1$ (McKane 1970: 656). Vg. Roth 1965 per a una anàlisi de l’ús dels patrons numèrics a l’Antic Testament. Bodi (2013: 18) informa que “the use of numbers in poetic parallelism is very common in Hebrew literature but occurs already in Sumerian, Akkadian, Ugaritic and Aramaic literatures as well”.

principal del qual és el *Liber consolationis et consilii* d'Albertà de Brescia. Taylor (2014a: 72-80) suggereix que, malgrat que el llibre ens ha pervingut amb una sèrie de rúbriques —no autorials— que organitzen els continguts per tema, la seva estructura original és enunciada per unes sentències numèriques de sis membres que marcarien el desenvolupament de l'exposició: “Las cosas que convienen a todo buen consejo son seis. La primera...”.

En certes col·leccions s'agrupen sèries de proverbis a partir de determinades fórmules lingüístiques o estructures sapiencials, tot i que aquest criteri rarament s'aplica a reculls sencers. Al final del *Llibre de paraules e dits de savis e filòsofs* de Jafudà Bonsenyor hi ha petits grups de proverbis numèrics (685-692 segons l'edició de Llabrés 1889), proverbis que comencen amb el pronom relatiu *qui* (696-706), proverbis dialogats que s'obren amb la fórmula “Dixeran a...” (708-714), etc.⁵⁹ Morawski (1922: 485) també assenyala l'existència de manuscrits francesos que contenen llistes breus de proverbis o sentències que comencen per la mateixa expressió, com per exemple *Il fault* o *Il n'est*. Schulze-Busacker (2012: 149-151) tracta molt succintament un gènere gnòmic anomenat *Folies*, que presenta, en general, llistes de frases incompletes o abreujades començades sistemàticament pel pronom relatiu *qui*. Finalment, cal destacar l'existència d'algun cas excepcional, com les tres sèries de proverbis de les parts II-IV de *El conde Lucanor* de don Juan Manuel, en què la disposició dels proverbis i les parts en què es divideix la col·lecció depèn exclusivament de criteris retòrics.⁶⁰

Ara bé, un bon nombre de col·leccions s'organitza segons criteris de natura sistemàtica, bàsicament l'ordre temàtic i l'ordre alfabètic. Tots dos mètodes existien ja a l'antiguitat i també s'aplicaven als textos gnòmics. Les sentències atribuïdes a Publili Sirus s'ordenen a partir de la primera lletra de cada proverbi, una tècnica també utilitzada en els monòstics de Menandre, una de les col·leccions gregues més difoses,

⁵⁹ Segons l'edició de Llabrés 1889, que es basa en l'actual ms. 1031 de la Biblioteca de Catalunya, tots aquests proverbis pertanyerien al capítol titulat “De lloar e dir bé d'hom”. Tanmateix, la taula de capítols del ms. 921 de la BNE, transcrit per Balari 1889, n'afegeix dos més a la llista: “De castichs e altres coses” i “De diverses maneres”. Com que al cos del text no hi ha rúbriques per identificar l'inici de cada capítol ni tampoc caplletres a partir d'un determinat moment, es fa difícil saber on comencen i acaben els dos capítols que apareixen a la llista del manuscrit madrileny. Tot i així, és de suposar que les sèries de proverbis que hem assenyalat s'haurien d'incloure en el que es titula “De diverses maneres”.

⁶⁰ A banda del fet que el proverbi sigui una modalitat discursiva que, per la seva brevetat, tendeix a ser més obscura que els exemples que Patronio explica en el primer llibre de *El conde Lucanor*, les tres parts proverbials estan ordenades segons el grau de dificultat que comporten. No s'observa, en canvi, cap progrés pel que fa als continguts del volum. A més, a l'interior de la segona i la tercera part, els proverbis que requereixen un esforç més gran d'enginy per part del lector estan disposats segons unes determinades seqüències (vg. Serés 1994: 241 i 251).

compilada segurament en època hel·lenística. Els paremiògrafs bizantins també van triar l'organització alfabètica per presentar els reculls de proverbis grecs (Lazaridis 2007: 29). Pel que fa a la classificació temàtica, es pot citar el cas de les diverses recensions dels *Apotegmes dels pares del desert*. Torné (2001: 39-43) explica que les primeres recopilacions de les sentències i les anècdotes dels pares es remunten al tombant dels s. v-vi, si bé les col·leccions gregues que s'han conservat són més tardanes i la traducció llatina de Pelagi i Joan s'ha de datar entre el 538 i el 555. Encara que també s'han transmès col·leccions alfabètiques de les paraules dels monjos, la versió de Pelagi i Joan s'organitza de forma temàtica i tracta “qüestions rellevants de l'espiritualitat monàstica” (Torné 2001: 42): el recolliment, la compunció, el domini d'un mateix, la paciència i la fortalesa, la discreció, l'obediència, la humilitat, etc.

Segons Rouse (1981: 128-129), a l'edat mitjana, el sistema que hom considerava normal era més aviat l'ordre lògic, perquè és el que reflectia adequadament les relacions ontològiques entre els diferents objectes de la realitat. És evident que ordenar una sèrie d'elements de manera alfabètica és molt menys compromès que fer-ho seguint una estructura temàtica determinada, la qual transmet, de manera necessària, una jerarquizació de la informació tractada. Tanmateix, l'altra cara de la moneda és la major flexibilitat i, sobretot, la major facilitat d'accés a la informació que comporta l'ordenació alfabètica. Avui dia, a ningú sorprèn que les enciclopèdies presentin els seus continguts estructurats alfabèticament, però en canvi la major part d'obres de caràcter enciclopèdic de l'edat mitjana prefereix organitzar els materials segons certes pautes lògiques. Rouse descriu la importància de la difusió que les obres de referència arranjades alfabèticament van assolir al llarg del s. XIII i assegura que al s. XIV la meitat dels manuals i les eines de consulta que manejaven els predicadors eren ja alfabètiques. L'èxit d'aquest tipus de productes a partir de 1220 deriva de la necessitat de millorar l'accés a la informació en un moment en què el volum de textos coneguts i utilitzats pels intel·lectuals havia crescut força i, sobretot, en què l'augment de l'activitat homilètica a partir de la segona meitat del s. XII requereix la creació d'unes eines de treball específiques.

Rouse (1981: 131-1332) també explica que, malgrat que l'ordre alfabètic sigui el mètode que faciliti més l'accés a la informació, una de les conseqüències de la voluntat de sistematització del saber que es desenvolupa a l'Europa del s. XIII és la tendència a la superestructuració dels textos —és a dir, la seva parcel·lació en unitats de sentit fàcilment identificables i organitzades jeràrquicament—, i no només dels de nova

creació, sinó també dels antics. Rouse menciona el cas de les *Sentències* de Pere Llobard. Alexandre de Hales, entre 1223 i 1227, les divideix en diferents distincions, les quals són afegides posteriorment als marges dels manuscrits antics i incorporades al text en les noves còpies. Els títols dels nous capítols, distincions, divisions o subdivisions dels llibres són recollides en les taules corresponents.⁶¹ Tot i així, l'arranjament temàtic de les col·leccions de sentències ja apareix en obres molt anteriors, com per exemple les *Sentències* d'Isidor de Sevilla (s. VII),⁶² el *Collectaneum Hadoardi*, compilat per un monjo de Nèustria del s. IX que extreu la majoria dels seus materials del *De oratore* de Ciceró (Talbot 1956, Spallone 1992: 455), o alguns dels florilegis que incorpora el *Collectaneum* de Seduli Escot, també del s. IX.⁶³ Rouse & Rouse (1982: 167) citen el *Liber florum* (s. XII), que conté 16 capítols organitzats segons una estructura jeràrquica (*De deo, De veritate, De redemptore...*). Els llibres IV-V de l'*Speculum doctrinale* de Vicent de Beauvais constitueixen un florilegi d'autoritats sobre la *scientia moralis* organitzat temàticament i dividit en capítols (Vicent de Beauvais 1965 [1624]: 301-480).⁶⁴ La divisió en capítols que segueixen un ordre lògic també apareix en obres que són a mig camí entre el florilegi i el tractat, com el *Moralium dogma philosophorum*, encara del s. XII (Taylor 1992: 27-28).

Malgrat això, cal dir que bona part dels florilegis llatins, també alguns del s. XIII, s'organitzen segons l'autor o la font, i en aquest cas sovint les citacions es troben en el mateix ordre que en els textos d'origen, com per exemple el *Florilegium Angellicum*, de finals del s. XII. Aquesta classificació, però, sovint es combina amb altres criteris d'organització, alguns dels quals de natura temàtica o jeràrquica. És el cas de l'antic

⁶¹ A partir de finals del s. XII també es comencen a produir taules alfabètiques de matèries, en primer lloc per als florilegis compilats en ambients cistercencs (Rouse 1981: 128-129). Aquest tipus de taules revelen una nova actitud dels lectors d'aquests textos. Si abans es tractava d'obres que servien bàsicament de suport a la meditació o tenien finalitats pedagògiques, ara es perceben també com a valuosos repertoris dels quals hom pot extreure els continguts que necessita a cada moment. Són molt interessants en aquest sentit les anàlisis de Rouse & Rouse (1979: 40-42 i 1982: 169-170) de la terminologia associada a la compilació de florilegis que mostren l'evolució des de l'actitud passiva i contemplativa de l'entorn monàstic a les actituds més actives de l'ambient escolar del s. XIII.

⁶² Per a l'organització temàtica d'aquesta obra, vg. Cazier (1998: xix-xxxii) i per a una valoració del gènere de les *Sentències*, vg. Cazier (1984: 61-66).

⁶³ El *Collectaneum miscellaneum* de Seduli ha estat editat a Simpson 1988. Vg. també Spallone (1992: 455-456). Segons Taylor (1992: 27) la disposició temàtica dels florilegis de sentències s'acosta més a la forma grega original del gènere. D'altra banda, reporta la constatació d'Olsen que l'ordenació temàtica i alfabètica és més aviat inusual en els florilegis dels s. IX-XII.

⁶⁴ En el ms. 94 de la Biblioteca Pública de Tarragona, del segle XV, es conserva un florilegi titulat *Flores philosophorum et poetarum* que reproduïx l'estructura temàtica dels llibres de l'*Speculum doctrinale* (vegeu-ne l'índex a Villarroel 2010: 324-330). Per a l'organització d'aquests llibres del mirall de Vincent de Beauvais, l'origen i les característiques de les citacions vg. també Paulmier-Foucart & Duchenne (2004: 73-74).

florilegi del s. IX de Defensor de Ligugé, que disposa els seus extractes en un ordre descendent segons la seva autoritat (els Evangelis, les epístoles de Pau i Pere, altres apòstols, Salomó, altres llibres bíblics, els quatre Doctors de l'Església...). Les citacions que inclou el *Pharetra*, un florilegi del s. XIII, estan agrupades per autor, però s'insereixen en una estructura formada per quatre llibres, els capítols dels quals segueixen un ordre lògic (Rouse & Rouse 1982: 168). Un dels millors exemples de la complexitat estructural dels florilegis redactats a partir del s. XIII, que combinen els diferents sistemes d'organització que hem vist, és el *Manipulus florum* de Tomàs d'Irlanda, compilat el 1306. Les citacions s'agrupen per autor, a la vegada que es classifiquen en una llista de 266 capítols de base temàtica ordenada alfabèticament (Rouse & Rouse 1979: 117-118).

En l'àmbit vernacle també es troben productes que fan ús de l'ordenació temàtica i alfabètica. Si comencem pel segon mètode, haurem de mencionar especialment algunes de les col·leccions franceses de proverbis analitzades per Morawski 1922. Cal dir d'entrada que el context en què es troben aquests reculls és essencialment llatí. Morawski classifica les col·leccions a partir del tipus de comentaris o d'anotacions que els acompanyen —o de la seva absència. Són especialment les llistes de proverbis amb comentaris bíblics —és a dir, amb concordances o paral·lels extrets de la Bíblia, no sempre de caràcter proverbial o sentenciós—, però també les que contenen moralitzacions al·legòriques dels proverbis i les que inclouen comentaris jurídics les que són disposades en ordre alfabètic. La majoria dels còdexs que transmeten aquests reculls de proverbis en vulgar són dels s. XIII-XIV. Morawski (1922: 543 i ss.) també cita casos de llistes alfabètiques que no incorporen comentaris, normalment més tardanes que les anteriors, com el recull de proverbis en versos octosíl·labs compilat per Jean Miélot el 1456 (conservat al ms. fr. 12441 de la BNF). D'altra banda, Pasquini (1970: 63-64) i Segre (1968-1970: 108) donen notícia d'una col·lecció italiana de finals del s. XIII que presenta una sèrie de 12 proverbis per a cada lletra de l'alfabet. Els manuscrits transmeten el text sota el nom de Garzo. Tots els proverbis són díctics de rima consonant però d'un nombre variable de síl·labes. La col·lecció funciona a partir de mots clau o conceptes que se situen a l'inici de cada proverbi. A la sèrie de la lletra L, per exemple, hi ha termes com lleó, llop, lladre, llengua, llança, llebre, llarguesa, etc.: “Lingua mendace / con Dio non ha pace” (Pasquini 1970: 64).⁶⁵

⁶⁵ A propòsit de la sèrie alfabètica de Publili Sirus, Taylor (1992: 26) assenyala que moltes de les seves sentències també comencen per mots clau, la qual cosa implica un cert grau d'organització

Pel que fa a l'organització temàtica, Segre (1968-1970: 105) destaca que les compilacions d'autoritats o florilegis en vulgar, bona part de les quals traduïdes del llatí, s'estructuren a partir de tòpics, sobretot relacionats amb les categories morals de les virtuts i els vicis. El mateix autor assenjala la fortuna que en el món romànic van assolir les traduccions d'obres com el *Moralium dogma philosophorum*, els tractats d'Albertà de Brescia o les col·leccions sentencioses dels *Specula* de Vicent de Beauvais. Alguns estudiosos dels textos sapiencials castellans dels s. XIII-XIV han descrit una evolució del gènere caracteritzada per un progressiu abandonament de les fonts orientals que es troben a l'origen de la tradició gnòmica castellana a favor de fonts estrictament occidentals. La clau de volta d'aquesta substitució seria el regnat de Sanç IV (1284-1295), molt relacionat amb les institucions eclesiàstiques, especialment amb membres dels ordes mendicants (Bizzarri 2004), però ja es comença a observar en algunes obres compilades encara en temps d'Alfons X. Un dels símptomes de l'evolució seria l'adopció d'una estructura basada en una llista de virtuts i vicis, observable per exemple en el *Libro de los doze sabios* i *Flores de Filosofía* (Bizzarri 2012: 168-169), i que no és pròpia en canvi de les traduccions de fonts àrabs (*Buenos proverbios*, *Bocados de oro* i *Poridat de las poridades*).⁶⁶ Si bé aquestes dues compilacions encara presenten influències dels models orientals —es manté operatiu el recurs de la reunió de savis—, obres una mica més tardanes com els *Castigos del rey don Sancho* (ca. 1292) o el *Libro del consejo e de los consejeros* (1306-1336, segons Taylor 2014a: 11-15) tenen ja una fesomia essencialment occidental i mostren l'influx de la prosa escolàstica.⁶⁷

Un text en vulgar d'àmplia difusió que també denota la petja de la cultura escolàstica són les *Fiore di virtù*, redactades a l'Emília entre 1313 i 1323. Al s. XV foren

temàtica. Tot i així, vg. per exemple la sèrie de la lletra Q, la major part dels proverbis de la qual comencen amb partícules com *qui*, *quod*, *quis*, *quam*, etc. (Duff & Duff 1934: 86-98).

⁶⁶ Per a una valoració de l'estructura i la capitulació de *Doze sabios* i de *Flores*, vg. Gómez Redondo (1998: 241-273). Si s'observa la taula cronològica d'Haro Cortés (2003: 9-10) es pot comprovar que la línia evolutiva a què hem al·ludit no segueix un ordre cronològic estricte, atès que *Flores* i *Doze sabios* haurien estat compilats abans que les traduccions de *Buenos proverbios* o *Bocados*. Malgrat això, s'ha de tenir en compte que la datació i, per tant, la periodització d'aquestes obres presenta problemes importants, tal com assenjala Bizzarri (2012: 166).

⁶⁷ Vg. Bizzarri 2004 per als *Castigos* i Taylor (2014a) per al *Libro del consejo*. Aquest darrer assenjala que l'obra que estudia es pot inscriure en el corrent d'espills de prínceps inaugurat pel *De regimine principum* d'Egidi Romà, caracteritzat justament perquè pren la forma d'un tractat de virtuts i vicis. Bizzarri 2004 estudia els diferents models d'organització de la prosa sentenciosa i diferencia el model acumulatiu de sentències, propi de *Buenos proverbios* i *Bocados*, del model sentenciós discursiu. *Doze sabios* i *Flores* estarien a mig camí dels dos extrems. Prèviament, Ramadori (2001: 70-74) havia proposat una classificació semblant. D'una banda, hi hauria els *textos compilatoris*, caracteritzats per la coordinació de sentències, i de l'altra, els *textos discursius*, en els quals les sentències “se integran entre sí para formar períodos oracionales en función del desarrollo de un tema” (72). L'únic text mixt que identifica Ramadori és *Doze sabios*.

traduïdes al català,⁶⁸ i també al castellà, el francès, l'anglès i l'alemany (Newhauser 1993: 136-137). Les *Fiore* són novament un exemple de col·lecció mixta en el si de la qual es combinen exemples, semblances d'animals extrems dels bestiars, definicions de conceptes i seqüències d'autoritats. L'ordre dels capítols es basa en la presentació alternada d'una virtut i del vici que li és contrari: alegria / tristesa, pau / ira, misericòrdia / crueltat, liberalitat / avarícia, etc.⁶⁹ Segons Maria Corti (citada per Cornagliotti 1975: 8-9), la font que proporciona l'arquitectura del tractat i el contingut ètic de les definicions dels vicis i les virtuts és la *Summa Theologiae* de Tomàs d'Aquino, però entre la nòmina de fonts també s'ha de comptar Albertà de Brescia, Bartomeu l'Anglès, l'*Speculum maius* de Vicent de Beauvais, la *Summa virtutum ac vitiorum* de Guillaume Peyraut, Egidí Romà i fins i tot els *Disticha Catonis*. L'única font que s'escapa del bagatge relacionat amb el saber escolàstic dels segles precedents és el *Liber philosophorum* —la traducció llatina de *Bocados de oro*.

Un cas diferent és el recull de Jafudà Bonsenyor, que forma part del grup de textos hispànics que depenen de fonts àrabs.⁷⁰ Les 753 sentències que inclou aquest text —segons l'edició de Llabrés 1889— estan inserides en 67 capítols que González Llubera (1961: 107-108) classifica en diferents nuclis temàtics: *timor domini*; l'home en la societat; virtuts i vicis; temps, vida i mort; el món natural, i miscel·lània. Malgrat això, l'estructura del recull no és ni molt menys sistemàtica, ni en els continguts i la llargada de cada capítol, ni en les seqüències temàtiques que s'hi observen. És cert que sobretot a l'inici de l'obra sí que hi ha una clara jerarquització dels temes tractats: el capítol primer transmet 20 sentències sobre el temor de Déu, el segon 38 adreçades a

⁶⁸ Existeixen dues traduccions catalanes: la primera es conserva en un únic manuscrit (el 2012 de la Biblioteca de Catalunya) i data de la primera meitat del s. XV (Wittlin 2007); la segona és la versió de Francesc de Santcliment publicada per primera vegada a Lleida el 1489. Aquesta darrera traducció ha estat editada per Cornagliotti 1975. Vg. també TCM 0.19.

⁶⁹ Aquest esquema estructural és present també en la primera part del *Libro de los doze sabios*.

⁷⁰ No hi ha gaires treballs on es puguin trobar informacions sobre les possibles fonts de Jafudà. González Llubera (1961: 109-111) va dedicar una certa atenció al tema i va assenyalar que els "llibres aràbics" als quals el compilador fa referència al pròleg (Llabrés 1889: 3) s'han d'identificar amb traduccions hebrees de textos àrabs. Una de les fonts que indica i que també és citada per Taylor (1985: 73) és el *Mukhtar al-hikam*. L'estudiós anglès assegura que Bonsenyor havia de conèixer la traducció castellana —però en un treball posterior (Taylor 1993a: 209) diu que el text que utilitzà probablement devia ser l'àrab—, mentre que González Llubera no es mostra convençut que utilitzés directament el text àrab i creu que potser recorre a una font intermèdia, la *Selecció de perles* d'Ibn Gabirol. El mateix autor anuncia una edició crítica que no ha arribat a veure la llum. Molt recentment Conca & Guia 2013 han ofert un estat de la qüestió: han assegurat que la col·lecció de Jafudà es distingeix netament de les traduccions europees del *Mukhtar* i han reclamat la necessitat de trobar concordances evidents per identificar quina versió del text d'Al-Mubassir va fer servir el jueu barceloní. Conclouen que el recull de Jafudà és "un exponente fiel de la transmisión aràbiga que recoge autores clásicos y no presenta apenas influencias bíblicas y, mucho menos, cristianas" (268-269).

reis i prínceps, i fins al capítol novè hi ha sentències sobre els majordoms, els jutges i altres oficials, els escrivans, els savis, els mestres i els escolans, i els metges. Més endavant també es troben oposicions de vicis i virtuts: humilitat, misericòrdia i perdó / orgull i altivesa (cap. 11-12); franquesa / avarícia (cap. 23-24); o parelles d'altres tipus de conceptes: sanitat / malaltia (cap. 48), vida / mort (cap. 49-50). Però els nuclis temàtics que assenyala González Llubera s'entremesclen contínuament i no responen a un pla estructural tan travat com el de les *Fiore di virtù*. Sobre la divisió temàtica de la col·lecció de Jafudà, aquest estudiós simplement assenyala que recorda la de la *Selecció de perles* d'Ibn Gabirol i la d'altres antologies aràbigues, hebrees i europees.

3.3.3. Contextos de producció i recepció de les col·leccions de proverbis

L'anàlisi dels mètodes d'estructuració de les col·leccions gnòmiques quedaria coix si no es complementés amb una prospecció de les funcions que aquesta mena de textos assumeixen i dels lectors o usuaris que les manegen. Malgrat la seva brevetat, Taylor (1992: 31-35) ofereix un dels panorames més complets de la varietat d'usos i funcions que els reculls de proverbis i sentències presentaven a l'edat mitjana. La distinció bàsica sobre la qual edifica la seva exposició s'estableix entre els textos que són concebuts “as an aid to the production of other texts, and those intended to be an object of the reader's attention in themselves” (p. 32). En el primer grup, Taylor inclou els textos auxiliars relacionats amb les arts retòriques medievals: l'art poètica, l'*ars dictaminis* i l'art de predicació. També menciona col·leccions o antologies relacionades amb el món del dret.⁷¹

D'entrada, la vinculació dels reculls de sentències més difosos de l'edat mitjana amb els contextos educatius està perfectament documentada. Textos com els *Disticha Catonis* tenien una doble funció en l'educació elemental: la instrucció gramatical i retòrica, i la instrucció ètica.⁷² La posició del Cató en el cànon escolar de la baixa edat

⁷¹ En aquest darrer àmbit cal situar un parell de les col·leccions estudiades per Morawski (1922: 527-540). Taylor cita a més el *Seniloquim*, un text que inclou una llista de proverbis castellans antics amb comentaris legals.

⁷² L'anàlisi que Hazelton 1957 proposa a la llum dels comentaris escolàstics dels s. XIII-XIV demostra que els mestres van establir que la matèria dels *Disticha* eren les quatre virtuts paganes, ràpidament integrades en la doctrina cristiana com a virtuts cardinals. Encara que l'opuscle no presentés cap ordenació temàtica aparent, els comentaristes ensenyaven que cadascun dels quatre llibres tractava una de les virtuts. En el pròleg que encapçala una versió catalana del text conservada fragmentàriament al ms. Sant Cugat 81 de l'Arxiu de la Corona d'Aragó, també es mencionen les virtuts cardinals: “Les quals

mitjana es fàcilment verificable gràcies a les llistes d'*auctores* que s'han conservat, com per exemple les de Conrad d'Hirsau, Alexandre de Neckham o Everard l'Alemanys (Curtius 1955: 79-82; Huygens 1970). De fet, el Cató va formar part de diverses antologies de textos destinades a l'aprenentatge gramatical del llatí a partir del s. XII (vg. p.ex. Clogan 1982 i Hunt 1991: I, 59-79). La col·lecció tardoantiga no és, tot i així, l'únic text gnòmic que va formar part d'antologies escolars. Als *Auctores octo* o *Libri minores*, un llibre de text que es va difondre durant els segles XIV-XV, hi figuren, a més dels *Disticha*, dos textos de natura sapiencial més: el *Facetus: cum nihil* i el *Liber parabolarum* o *Doctrinale minus* d'Alà de Lille (segona meitat del s. XII; Avesani 1967: 21-22, Hunt 1991: I, 70, Taylor 2004: xiv). Els *Proverbia Senecae*, encara que no formen part de la nòmina de textos utilitzats en l'educació elemental, també apareixen en les llistes d'*auctores* de Joan de Salisbury i Vicent de Beauvais, i en alguns dels manuscrits conservats comparteixen espai amb els *auctores* estudiats a les escoles (Round 1972: 123-127). L'orientació pedagògica d'altres reculls i florilegis llatins com el *Libellus proverbiorum* d'Otló de Sant Emmeran i la *Fecunda ratis* d'Egbert de Lieja —totes dues obres del s. XI— està ben atestada. El primer d'aquests autors s'expressa així en el pròleg del seu recull:

Proverbiorum autem hic collectorum dictis parvuli quilibet scolastici, si ita cuiquam placeat, possunt apte instrui post lectionem psalterii. Sunt enim multo brevioris et planioris sententiae, quam illa fabulosa Aviani dicta; sed et utiliora quam quaedam Catonis verba, quae utraque omnes pene magistri legere solent ad prima puerorum documenta, non attendentes quia tam parvulis quam senioribus Christi fidelibus sacra potius quam gentilia rudimenta primitus sint exhibenda, ut, in his aliquatenus instructi, postea saeculares litteras arti grammaticae congruas securius discant (PL 146, col. 300C-301A).⁷³

Les primeres traduccions franceses de Proverbis i dels *Disticha*, de mitjan s. XII i d'origen anglonormand, també presenten com a finalitat principal l'educació dels

virtuts son .iii., ço es a saber: Justicia, Temprança, Fortalesa e Prudentia, les quals, entre los altres llibres son ab gran brevitat posades per aquell gran savi apellat Catho en lo seu petit libre..." (Llabrés 1889: 94). Evidentment aquesta lectura s'entén en relació amb la necessitat d'adaptar un text que provenia de l'antiguitat pagana a un marc d'interpretació cristià de la realitat. Hazelton també mostra que per assolir aquest fi els autors dels comentaris introduïen paral·lels bíblics, especialment dels llibres sapiencials però també dels salms, i recorrien sovint a l'al·legoria per dotar d'un sentit cristià la lliçó de les sentències catonianes. Per a una anàlisi de la relació entre l'estudi de la gramàtica i l'ètica al s. XII vg. Delhaye 1988: 83-134.

⁷³ Cal fer notar les previsions que l'autor expressa envers l'ús dels textos de Cató i Avià en els primers estadis de l'educació gramatical. Segons Hazelton (1957: 159), Otló és l'únic autor medieval que qüestiona l'aptesa dels *Disticha Catonis* com a material pedagògic en un context escolar cristià.

infants. La paràfrasi del text bíblic que Sanson de Nanteuil va redactar cap a 1150 és la primera vulgarització coneguda dels proverbis bíblics i va ser encarregada per la comtessa Aeliz de Condé amb l'objectiu de complementar la formació moral i religiosa del seu fill (Vitz 2012: 847). Les traduccions catonianes d'Everard el Monjo i d'un anònim acompanyen el text original llatí. Schulze-Busacker (2002: 637-638) suggereix que les versions en vulgar devien ser un material de suport perquè el mestre pogués preparar millor la lliçó. En canvi, Hunt 1985, quan analitza la primera de les traduccions franceses del *Liber paraboliarum* d'Alà de Lille, de finals de s. XIII i copiada també al costat de l'original llatí, arriba a la conclusió que no es tracta d'una ajuda gramatical sinó d'una paràfrasi que ha de garantir la bona comprensió del text llatí per part de l'estudiant.⁷⁴

A banda d'aquestes obres, hi ha força col·leccions de proverbis bilingües relacionades directament amb el context escolar, com els *Proverbia* (1150-1170) de Serlo de Wilton. Aquest fenomen ha induït molts autors a suposar que els mestres solien proposar proverbis en vulgar per exercitar els alumnes en la traducció i la versificació al llatí, com fa Friend (1954: 180), l'editor de Serlo, atès que en alguns dels manuscrits que transmeten la seva col·lecció hi ha més d'una versió llatina per a cada proverbí vernacle. Tot i així, Taylor 2010a, a partir de l'estudi de la col·lecció bilingüe llatí-castellà del ms. J.III.20 de l'Escorial —que també conté un glossari bilingüe, *distinctiones*, etimologies i altres materials gramaticals—, ha qüestionat que, almenys en aquest context, la traducció de proverbis vernacles respongui a un exercici imposat pel mestre, i ha proposat que es tracti més aviat d'un joc per part d'un estudiant.⁷⁵

⁷⁴ L'estudiós estableix que la traducció està més relacionada amb l'ensenyament moral que no pas amb el pròpiament gramatical i creu que la traducció d'Everard dels *Disticha Catonis* que precedeix l'obra d'Alà de Lille en l'únic manuscrit on s'ha conservat la versió francesa (ms. 37 de la Lambeth Palace Library de Londres), presenta la mateixa funció. És interessant assenyalar que la segona traducció francesa de les *Parabolaes*, de principis del s. XV, també conservada en un sol ms. (fr. 12478 de la BNF), forma part d'un volum de traduccions de textos escolars —entre els qual el *Remedia amoris* i els dos *Facetus*. La versió francesa es publica aquí ja sense l'original llatí i, per tant, el substitueix. Hunt informa que la traducció està adreçada a un patró cortesà i que potser conserva la finalitat d'instruir els joves.

⁷⁵ La conclusió de Taylor parteix, en gran part, de la presència de proverbis obscurs en la col·lecció bilingüe. D'altra banda, l'escepticisme sobre la possibilitat que es tracti d'un exercici de traducció deriva també dels estudis recents sobre l'anomenada *grammatica proverbiandi*, un mètode d'ensenyament del llatí que es va desenvolupar sobretot als territoris de la Corona d'Aragó (Calvo 2000). En el context d'aquest tipus de gramàtiques, el mot *proverbium* no designa específicament un proverbí o un refrany pròpiament dit, sinó una “fraseceta exemplificativa” en llengua vernacla (Calvo 2000: 31). La gramàtica que es conserva al ms. Ripoll 179 de l'Arxiu de la Corona d'Aragó defineix el *proverbium* d'aquesta manera: “proverbium est oratio in romancio alicui dato vel in latino alicuius perfecte sententie denotativa” (Calvo 2000: 48). Calvo es fa ressò del que ja havia observat Rico (1982: 29): que el terme *proverbium* d'aquestes gramàtiques equival al *thema* de les gramàtiques franceses i italianes més o menys coetànies. Tot i així, Rico assegura que “la dichosa oracioncita era tan a menudo un refrán o una máxima, que sobre todo en España se generalizó el nombre de *proverbium* para el texto y para el ejercicio en

És indubtable que els textos que s'emmarquen en la ficció de l'amonestament parental poden acomplir d'una manera molt adequada les funcions pedagògiques que sovint són assignades a les col·leccions gnòmiques. Per exemple, en les estrofes introductòries dels *Verses proverbials* de Cerverí (estrofes 12-20 de Coromines 1991) la veu de l'instructor es dirigeix als fills i els anima a escoltar bé els seus ensenyaments, i ho fa en uns termes molt similars als de l'epístola inicial dels *Disticha Catonis*: “e quan bé m'entendats / mos plans dits retendrets, / qu'escoutars sens entendre / fa mal, trop mays que bé: / qui escouta, rependre / se fay, can no reté” (Coromines 1991: 14) —una de les infinites variants de la sentència de Cató: “Legere enim et non intellegere neglegere est” (Duff & Duff 1934: 592). Cal advertir, però, que la col·lecció de Cerverí també s'adreça al públic laic en general i que, per tant, no es va utilitzar simplement com a llibre d'aprenentatge moral per als infants.

Pel que fa als reculls relacionats amb l'*ars dictaminis*, Taylor (1992: 33) dona notícia que hi ha florilegis compilats per a ús de redactors de cartes. El cas més ben documentat és el del *Florilegium Angelicum* (finals s. XII). Rouse & Rouse (1976: 88) assenyalen que “as the compiler makes clear in the prologue, the *florilegium* is a reference book for discourse, for the writers of business letters”. De fet, tal com Murphy (1974: 233-235) afirma i com hem pogut comprovar en l'anàlisi de l'estatus teòric del proverbi i la sentència en els tractats retòrics clàssics i medievals (apartat II.2.1), a principis del s. XIII hi havia una teoria ben establerta sobre la funció i la posició que els proverbis i les sentències havien d'ocupar en els exordis de les lletres, cosa que contrasta amb la manca d'indicacions precises sobre aquesta qüestió en la retòrica clàssica. Murphy 1974 també menciona diverses col·leccions de proverbis que es troben en contextos dictaminals. Algunes acompanyen tractats teòrics, com les 171 sentències que Bene de Florència publica a tall d'apèndix al final del *Candelabrum*. El recull està disposat en ordre alfabètic i les fórmules estan destinades “ad usum exordientium”

cuestión”. Més endavant, Rico informa que “en el *proverbium* convivían adagios populares y sabrosísimos con monstruos artificialmente fabricados para la traducción” (31). En qualsevol cas, s'han conservat nombrosos documents en català que mostren que un dels exercicis bàsics per als escolans que estudiaven els rudiments del llatí era “fer lo proverbi” i que hom distingia entre *proverbi menor* i *proverbi major* (Colón 1982). L'exercici consisteix, doncs, a traduir una frase en vulgar al llatí, tot i que Calvo (2000: 49) matisa que el terme *proverbium* es refereix més aviat a l'exercici i que la frase de partida també podia ser en llatí. Fent-se ressò de Colón 1982, que suggereix que el mot *proverbium* amb aquesta accepció particular es va difondre després que *refrany* assumís el significat d'adagi, el mateix investigador destaca que les frases dels exercicis són “sentencias imbuidas del talante moralista a que nos tiene acostumbrados la pedagogía escolástica” i posa l'exemple següent: “del poble demanar se justicia es bona cosa” (Calvo 2000: 50; f. 146r del ms. Ripoll 179). Hom pot observar que les oracions que els estudiants havien de traduir ja tenen l'estructura sintàctica del llatí.

(Alessio 1983: 274-286 i Vecchi 1954: 290-294).⁷⁶ En canvi, n'hi ha que són obres autònomes, com la *Summa de vitiis et virtutibus* de Guido Faba, una col·lecció bilingüe llatí-italià d'exordis organitzats segons el patró dels vicis i les virtuts.⁷⁷

Ward (1990: 43-44) mostra que un dels instruments habituals de les arts retòriques aplicades medievals és el florilegi o la col·lecció d'extractes, a tall de models que els aprenents poden imitar. Informa que a finals de l'edat mitjana les col·leccions d'exordis estaven de moda i que alguns d'aquests productes es van traduir al vulgar, especialment a Itàlia. Les observacions de Ward són confirmades per l'aplec de reculls d'aquest tipus que publica Hallik (2007: 464-621), tot i que els materials recopilats per aquesta autora són més antics —de la segona meitat del segle XII fins a la primera del segle XIV. Hallik inventaria fins a 25 col·leccions de sentències que provenen pràcticament totes de contextos dictaminals, entre les quals es compten les de Bene de Florència i Guido Faba.⁷⁸ La majoria també expliciten que són sentències-model per als exordis. N'hi ha que organitzen la matèria a partir del remitent i/o el destinatari de la carta, com els proverbis inclosos a les *Flores rhetorici* (ca. 1171) o alguns dels que transmet la *Summa de arte dictandi* (1188-1190) de Galfred de Vinsauf (Hallik 2007: 468-475 i 483-491). En aquest darrer tractat es combinen seccions que duen per títol, per exemple, “Exordium filiorum ad parentes” o “Exordium potentium contra pauperes”, amb epígrafs de tipus temàtic: “Exordium postulantium veniam”, “Exordium invitatum ad scientiam”, “Exordium consolationis”, etc. En una de les obres de Guido Faba, la *Summa dictaminis* (1228-1229), es recullen sentències extretes dels llibres sapiencials bíblics i agrupades per tant segons la seva procedència original (Hallik 2007: 533-540). Hi ha altres col·leccions que no presenten cap ordenació particular, almenys a primera vista.

⁷⁶ Tot i així, la col·lecció de sentències del *Candelabrum* també va circular de forma independent. Cruz Trujillo 2010 n'edita la còpia conservada al ms. 981 de l'abadia de Montserrat, un còdex del s. XV que transmet un florilegi confeccionat probablement per un *dictator* de la cancelleria catalanoaragonesa.

⁷⁷ Faulhaber (1978: 88-90) considera que l'ús del catàleg de vicis i virtuts en una obra d'aquest estil sembla original de Faba. A més, també descriu altres tres textos del *dictator* italià que forneixen materials per als exordis: els *Exordia*, una col·lecció de 330 *sententiae* dividida en nou grups segons el tema de la carta o la persona a la qual s'adreça; les *Arengae*, un nou recull d'*exordia* per ser utilitzats en discursos orals (per ambaixadors, jutges...) i també en cartes, i la *Gemma Purpurea*, que inclou *exordia* en llatí i en italià de cartes que s'han d'adreçar a membres de diferents classes socials. Vecchi (1954: 299) considera que la *Summa de vitiis et virtutibus* estava destinada, potser, a l'oratòria sagrada.

⁷⁸ L'única excepció és precisament la *Retòrica nova* de Ramon Llull, que Hallik (2007: 426-436) aborda en l'apartat dedicat a les *artes praedicandi*. A més a més, recopila els proverbis que serveixen d'exemple en les exposicions de l'*Ars versificatoria* de Mateu de Vendôme (475-479) i la *Parisiana poetria* de Joan de Garlàndia (563-570).

D'altra banda, els exemples que proven l'ús de col·leccions de sentències i de florilegis en la predicació, bàsicament a partir del s. XIII, són molt abundants. Sembla que bona part dels florilegis produïts en aquesta època estarien principalment adreçats als predicadors, i els més antics s'adapten per tal que facin aquest mateix servei. Taylor (1992: 34) cita diversos manuscrits que compleixen aquesta comesa, entre els quals hi ha el lat. 1860 de la BNF, que transmet el *Florilegium angelicum* i una probable versió augmentada del *Florilegium gallicum* (s. XII), tots dos organitzats per matèries. Dels florilegis que Rouse & Rouse (1982: 167-169) enumeren es poden destacar el *Pharetra* i el *Manipulus florum*. El títol del primer es pot traduir per 'buirac', i és molt explícit pel que fa a la seva finalitat: proveir els predicadors d'un grapat de "sagetes" per convertir els infidels. L'ordenació alfabètica del llistat de capítols del *Manipulus*, d'altra banda, el converteix en un instrument molt útil per preparar els sermons.⁷⁹ Succeeix el mateix amb altres reculls alfabètics que hem vist, encara que d'entrada no fossin concebuts com a eines per a predicadors. Els *Proverbia Senecae* apareixen en contextos manuscrits que suggereixen que també van ser utilitzats amb aquesta finalitat (Round 1972: 120-122).

Una bona part de les col·leccions alfabètiques analitzades per Morawski 1922 són transmeses en manuscrits que es poden relacionar clarament amb l'activitat homilètica. El ms. lat. 18184 de la BNF (*B* en l'estudi de Morawski), per exemple, que és de la fi del s. XIII, inclou una llista de 334 proverbis amb concordances bíbliques al costat d'un recull de sermons per als diumenges i d'un tractat titulat *De cruce et brachiis crucis*. Bona part dels manuscrits que contenen proverbis amb comentaris al·legòrics també són instruments de predicadors, com el ms. lat. 14929 de la BNF (finals s. XIII), que Morawski descriu com un repertori alfabètic. La relació entre les llistes que aquests manuscrits inclouen i l'activitat homilètica és explícita perquè hi ha indicacions precises de com i on inserir els proverbis en els sermons, com per exemple: "Hoc potest valere ad illud thema" (Morawski 1922: 516).

Encara que en les arts de predicació no hi hagi ni molt menys tantes referències a l'ús del proverbi com en les *artes dictandi*, alguns tractats també estableixen que els proverbis són aptes per a captar l'atenció del públic i per introduir la divisió del *thema*.

⁷⁹ Tanmateix, el florilegi de Tomàs d'Irlanda va fer servei a molts altres tipus d'usuaris, entre els quals autors vernacles com Christine de Pizan (Rouse & Rouse 1979: 213-215). Està documentat que Francesc Eiximenis i Pere March posseïen exemplars del *Manipulus* (Taylor 2014a: 43). Malgrat tot, Nighman 2005, si bé admet que la recepció del *Manipulus* està molt lligada a l'activitat dels predicadors, argumenta de manera convincent que Tomàs no el va concebre com una eina per a predicadors sinó com un recurs per a l'autoformació dels estudiants.

En l'*Ars praedicandi* de Joan de Gal·les el proverbi és un dels mitjans que es poden emprar per desenvolupar el *prothema*,⁸⁰ especialment quan el sermó s'adreça al poble. Per a Jaume de Fusignano, que va escriure una *Ars praedicandi* el 1310, el proverbi és un instrument adequat per introduir la divisió del *thema* del sermó, juntament amb l'observació de fets naturals, sentències de caràcter moral i autoritats bíbliques o de sants (Morenzoni 2009: 132).

Louis (1998b: 225-228) descriu els manuscrits anglesos que contenen reculls de proverbis en anglès, com el B.14.39 del Trinity College (s. XIII). Es tracta d'un llibre de predicació franciscà que, al costat de pregàries, exemples, vides de sants i un debat entre l'ànima i el cos, transmet un text gnòmic anglès, els *Proverbs of Alfred*. Pel que fa a l'àrea catalana, es pot mencionar el cas del ms. Santes Creus 108 de la Biblioteca Pública de Tarragona, que reporta una llista de 392 proverbis escrits en llatí i en català, i introduïts per l'incipit "Ex proverbis arabum". La col·lecció ha estat editada per Mettmann 1989, però Taylor 1993a l'estudia en relació amb el seu context manuscrit. Es tracta d'un còdex factici del s. XV, la primera part del qual conté una seqüència de set textos sapiencials: l'*Epistola beati Bernardi*, el *Secretum secretorum*, el *Libellus de moribus hominum et de officiis nobilium super ludo scaccorum* de Jacob de Cessulis, una selecció d'autoritats d'aquesta obra, una versió abreujada del *Liber de dictis philosophorum* i els *Proverbia arabum*. Taylor (1993a: 206-208) destaca que hi ha indicis que fan pensar que aquest grup d'obres podia haver estat compilat per assistir un predicador, com la presència de llistes d'autoritats i el caràcter bilingüe del recull de proverbis, igual que alguns dels de Morawski 1922. Tot i així, no es pot adduir cap prova fefaent que confirmi aquesta hipòtesi.⁸¹

La redacció i la difusió de les col·leccions vernaculars està evidentment relacionada amb les necessitats formatives de les classes laiques i també amb els seus

⁸⁰ Charland (1936: 125-135), que basa la seva exposició primordialment en els tractats de Thomas Waleys i Robert de Basevorn, explica que el *prothema* és la part de l'inici del sermó que enllaça amb la pregària exhortatòria que el predicador pronuncia abans de començar pròpiament el desenvolupament del discurs. El *prothema* és el lloc ideal per a la *captatio*, perquè l'orador es guanyi el favor de l'auditori. Charland informa que un dels mètodes que Robert de Basevorn enumera per captar l'atenció del públic és impressionar-lo mitjançant l'exposició d'alguna meravella natural o la revelació del sentit ocult d'un proverbi.

⁸¹ Malgrat totes aquestes evidències, la conclusió de Morenzoni 2009, que estudia l'ús del proverbi en la predicació francesa del segle XIII, és que la citació de proverbis en els discursos homilètics no és una pràctica generalitzada, almenys al segle XIII, i que no es documenta ni en els sermonaris d'origen italià ni pel que sembla en els que provenen d'altres latituds europees. Segons aquest investigador, l'ús intensiu de proverbis en els sermons és present sobretot en col·leccions de predicadors parisencs de la meitat del s. XIII. La teoria no se'n fa ressò fins a la fi de la centúria i Morenzoni descriu aquesta pràctica com una "moda parisenca".

gustos literaris. Les col·leccions de proverbis franceses i anglonormandes de la segona meitat del s. XII i de principis del XIII formen part de la producció didàctica i literària promoguda en cercles de nobles il·lustrats relacionats amb la cort dels Plantegenet i dels principats del nord de França —Flandes, Xampanya i Borgonya— (Schulze-Busacker 2002: 633-634). Alguns dels reculls més difosos i influents d'aquesta època combinen l'exhortació moral i l'entreteniment dels cortesans. És el cas dels *Proverbes au vilain*, una obra que Schulze-Busacker (1989: 114) situa als anys vuitanta del s. XII. Està formada per estrofes de vuit versos els dos darrers dels quals introdueixen un proverbi comú mitjançant la fórmula “ce dit li vilains”.⁸² Els proverbis, igual que en les faules, actuen com a corol·laris o conclusions del que s'exposa en els sis versos precedents. De fet, Morawski (1922: 541-543) inclou la tradició manuscrita dels *Proverbes au vilain* en el seu estudi i els considera una col·lecció de proverbis amb comentaris en vulgar.

A Castella, el desenvolupament de la tradició gnòmica i sapiencial local està íntimament relacionada amb “el procés de reafirmació del poder monàrquic” (Bizzarri 1995), amb la qual cosa totes les col·leccions del s. XIII i del primer terç del s. XIV es configuren bàsicament com a espills de prínceps. Segons Haro Cortés (2003: 44-45) els continguts d'algun recull, com *Flores de filosofía*, sobrepassen l'àmbit d'actuació estricta del monarca i, per tant, s'han de considerar més aviat un regiment de cort (vg. la taula que presenta Gómez Redondo 1998: 269). Molts dels materials que aquestes obres recopilen, inclosos els que serveixen de marc, i que hem estudiat a l'anterior apartat, mostren vinculacions clares amb l'exercici del poder reial. Per exemple, la reunió de savis, un dels recursos estructuradors que apareix al *Libro de los buenos proverbios* —i que per tant passa al *Llibre de doctrina*—, però també al *Libro de los doze sabios* i a *Flores de filosofía*, és un motiu sapiencial que sempre apareix relacionat amb el poder reial. Al capítol vuitè de *Buenos proverbios* (Bandak 2007: 119-121) s'explica justament que les reunions de savis són promogudes pels reis amb l'objectiu que els seus fills siguin instruïts. La importància que els infants adquireixin la saviesa necessària per poder governar adequadament queda palesa en l'exemple de Nitaforios, deixeble de Plató i fill del rei Resusta, que no és nomenat rei per culpa de la seva manca d'intel·ligència. D'altra banda, els materials que formen part del cicle d'Alexandre, que són presents a *Poridat de las poridades* i a *Buenos proverbios*, desenvolupen la relació

⁸² Schulze-Busacker (1989: 118) interpreta que el sentit d'aquesta fórmula, que ja és utilitzada en novel·les anteriors com el *Roman de Brut* i el *Roman de Troie*, és el d'indicar l'aparició de proverbis vernacles, de caràcter universal i coneguts arreu, però no necessàriament populars.

entre un rei i el seu instructor, Aristòtil, i més amunt ja hem comentat la narració del viatge del rei Bonium a l'Índia, que funciona com a introducció d'una de les versions de *Bocados*. Els *Castigos del rey don Sancho* és una altra de les obres adreçades explícitament a un príncep.

Els primers passos de la tradició gnòmica en català també estan estretament vinculats amb la casa reial, especialment amb la figura de Jaume II (1291-1327). S'ha discutit si el rei Jaume d'Aragó que parla en primera persona al pròleg del *Llibre de doctrina* s'ha d'identificar amb Jaume II o amb el seu avi. Els editors que fins ara han publicat l'obra (Llabrés 1908, Castro 1946, Solà-Solé 1977 i Garrido 2009) s'han decantat per atorgar-ne l'autoria a Jaume I, però diversos historiadors i crítics neguen aquesta possibilitat (Riquer 1964: II, 305; Riera 1981: 112; Cifuentes 2006: 432-433). Sigui com sigui, el que és segur és que l'obra fou compilada com a molt tard durant el regnat de Jaume II, atès que el 1323 n'hi havia un exemplar a la cambra reial,⁸³ i que el pròleg i els continguts de l'obra testimonien suficientment que es tracta d'un mirall de prínceps. En canvi, la vinculació del *Llibre de paraules e dits de savis e filòsofs* de Jafudà Bonsenyor amb Jaume II sí que és totalment segura. El mateix compilador ens n'informa al pròleg:

Com lo molt alt, e molt noble, e molt poderos senyor en Jaume, per la gracia de Deu Rey de Arago, de Sicilia, de Mallorca, de Valencia, de Serdenya, e de Corsegua, Comte de Barcelona, lo qual es curo de sercar saber [...] haja manat a mi Jahuda, jueu de Barcelona, fill d'En Estruch Bonsenyor sa enrera, que yo degues ajustar e ordonar paraules de savis e de filosofos, e treer de llibres arabichs e aquells tornar escriure en romans (Llabrés 1889: 1-2).

Encara que l'agençament per matèries de les sentències recopilades pel jueu barceloní doti la col·lecció d'una pauta de lectura clara, l'estructura del recull no és tan sistemàtica com la d'algunes col·leccions castellanes, ni es tracta al detall les diferents dimensions de l'activitat dels governants. Tot i així, la llargada i el lloc que ocupen a l'inici del llibre els capítols dedicats a la figura del rei, als savis, els mestres i els escolans, i al seny, demostren que ben probablement els destinataris principals del recull de Jafudà foren els infants reials i els membres de la cort. El capítol segon, que du la rúbrica "De reys e de princeps" (Llabrés 1889: 5-9), conté consells com aquest: "Rey

⁸³ Tal com figura a l'inventari que Arnau Messeguer, cambrer major del rei, va presentar a Pere de Boil, tresorer: "Item I libre ab cuberta cusida ab seda, qui comença: «Dedi cor meum»" (Martínez Ferrando 1953-1954: 188).

deu haver tres coses, castigar qui errara, e retra guardo a qui-l mereix, e esser vertader”. Ara bé, l’amplitud, la varietat i la generalitat de molts dels temes que apareixen al llibre el fan apte per a un públic laic relativament extens.⁸⁴

El ms. 921 de la BNE, del darrer terç del s. XIV,⁸⁵ transmet el *Llibre de doctrina* i el llibre de Jafudà Bonsenyor al costat d’altres obres de natura sapiencial i gnòmica, entre les quals una traducció catalana de la versió llarga del *Secret dels secrets*. Als ff. 28r-29r es troba una versió en català dels primers capítols de Proverbis (concretament 1-3,26). Aquest text, però, és un fragment d’una traducció dels primers sis capítols del llibre salomònic que s’ha conservat sencera al ms. 353 de la BNF, i que ha estat estudiada i editada per Riera 2003-2004. A l’hora d’avaluar la possible finalitat de la traducció, l’estudiós crida l’atenció sobre la lliçó del verset 1,5, que el manuscrit de Madrid transmet així: “Lo savi qui açò hoyrà ne serà pus cert, e qui u entendrà molt governar porà”. D’altra banda, tot i que l’incipit d’aquest testimoni és força lacònic — “Paraules de Salomó les quals féu metre lo senyor en aquest libre”—, ja s’hi endevina el que sí que explicita el text del còdex parisenc: “Açò són paraules del rey Salamon, fiyl del rey David, les quals fou metre lo senyor rey en I libre...” (Riera 2003-2004: 157). Si tenim en compte que el text figura en un còdex al costat de dues versions diferents del *Sirr al-asrar* i altres obres que poden funcionar perfectament com a regiments de prínceps, la conclusió de Riera que la traducció està destinada prioritàriament als monarques i als infants sembla força plausible.⁸⁶ Aquest crític també suggereix que el

⁸⁴ La majoria de notícies de catàlegs que es podrien relacionar amb el llibre de Jafudà Bonsenyor són dubtoses i impedeixen de conèixer amb precisió els possibles lectors del text. En l’inventari de Bernat Serra, cirurgià del rei, de 1338, trobem “quendam alium librum, in papiro scriptum, cum cohopena virmilia, *De consuetudinibus*, quem composuit magister Iafudanus” (Hernando 1995: I, 136). Una menció que sí que sembla clara és la de l’inventari del cavaller i ciutadà de Barcelona Joan Gener, de 1428, que reporta el títol *Ordonament de les paraules dels philòsofs* (Madurell 1974: 52), el mateix del colofó que transmet el ms. 42 de la Biblioteca de Catalunya (BITECA, manid. 1365). Més endavant, el 1482, en l’inventari de l’apotecari Bernat Marquilles hi ha un llibre que comença: “Al molt e molt noble e molt poderós...”, un incipit pràcticament idèntic al de la col·lecció de Jafudà (Madurell & Rubió 1955: 25); i encara, en l’inventari dels llibres d’Antoni Jaume Ça-Pila, ciutadà de Barcelona, de 1492, hi ha un llibre en pergami titulat “Paraules dels Philòsofs” (Madurell & Rubió 1955: 167). Malgrat tot, que el *Llibre de paraules e dits* tingué una gran difusió, també més enllà de l’entorn cortesà, sembla indubtable atès el gens menyspreable nombre de còpies manuscrites que se n’han conservat (el repertori BITECA n’inventaria vuit). La traducció castellana que es conserva en el *Cancionero de Juan Fernández de Ixar* (ms. 2882 de la BNE, ff. 271r-287v), del s. XV, és una altra prova de l’abast de la difusió de l’obra de Bonsenyor (Haro Cortés 2003: 188).

⁸⁵ La col·lecció de Jafudà i una altra de les obres que transmet el còdex duen un colofó amb data de 1385.

⁸⁶ En canvi, les hipòtesis d’autoria que proposa Riera (2003-2004: 155-156) són molt més improbables. La primera, la d’un rei Alfons —Alfons II, fill de Pere el Gran, o Alfons III, fill de Jaume II—, ell mateix admet que té una base documental molt feble. La segona, en canvi, disposa, segons l’estudiós, d’arguments interns i externs més sòlids, però resulta al nostre parer força inversemblant: Ramon Llull. L’argument més important que addueix Riera és la menció, en una carta que Llull envia a

rei que va encarregar-ne la traducció podria haver estat el mateix Jaume II, atès que en el còdex de Madrid es conserven diverses obres relacionades amb el monarca, però això ja és més difícil de provar. En qualsevol cas, l'interès dels reis catalans per la col·lecció bíblica no és un fet aïllat en l'Europa dels s. XIII-XIV. Smalley (1952: 324-328) exposa que l'atenció creixent que generen les qüestions polítiques a partir del s. XIII intensifica la lectura i l'estudi del corpus sapiencial bíblic. En aquesta centúria s'observa un augment significatiu dels comentaris que es dediquen als llibres sapiencials. Smalley en posa alguns exemples, entre els quals hi ha el del dominic Joan de Varzy (s. XIII) a Proverbis, que aprofita per exposar els trets del bon governant i per criticar els mals hàbits dels nobles.

Els *Verses proverbials* de Cerverí de Girona, que probablement constitueixen la primera col·lecció gnòmica escrita en vulgar en l'àmbit de la corona catalanoaragonesa,⁸⁷ també es van originar en un context cortesà. Encara que no disposin els materials segons un determinat fil conductor, Cabré (2005a: 399) destaca que els consells i els amonestaments que la veu admonitòria del recull pronuncia són semblants als dels regiments de prínceps que hem vist fins ara, i que de fet es poden classificar segons la divisió tripartita del *De regimine principum* d'Egidi Romà: normes individuals, normes per al càrrec i normes per a la gestió de l'estat. Segons l'autora, la disposició asistemàtica dels continguts de l'obra és deliberada: l'obri per on l'obri, el

Jaume II el 1309 (Hillgarth 2001: doc. 40, 78-79), d'un recull de proverbis que anomena simplement *De proverbiiis*, redactat per a la formació dels infants. Riera considera que la descripció que Llull en dona coincideix fil per randa amb les característiques del text que estudia: la utilitat dels dos reculls seria la mateixa, les subtileses a què Llull al·ludeix coincidirien amb les del verset 1,6 ("Pren-te guarda en la paraula e en l'enteniment que ha en los dits dels savis e en les subtileses d'ells", segons el ms. de la BNE), i la finalitat d'ambdós textos estaria relacionada amb la preparació dels infants reials per exercir tasques de govern. Com a argument intern, Riera cita un fragment del cap. 64 de la *Doctrina pueril* ("Sapies, fil, que los homens argulozos no pugeran en paradís, cor si puyar-hi daguesen, no n'agra Deus gitatz los demonis", NEORL VII, 167) la lliçó del qual coincideix, a grans trets, amb la de la glossa del verset 3,33 ("cor Déus no vol erguyl, que si Déus volgués erguyl no agra gitat lo demoni ni los àngels mals e erguyloses del cel", Riera 2003-2004: 163). Les correspondències detectades per Riera no són raó suficient per atribuir el text a Ramon Llull, encara que d'entrada puguin semblar suggestives. Al llarg de la seva trajectòria Llull va adaptar molt rarament materials d'altri de manera explícita. Un dels pocs casos que es pot citar és la *Lògica del Gatzell*, la primera obra que escrigué (1271-1272), que malgrat tot presenta una dosi força destacada d'originalitat (Rubió i Balaguer 1985 [1913-1914]: 125-130). També es podria parlar del cas del *Llibre de les bèsties*, en el qual Llull reelabora materials que provenen de la tradició narrativa oriental, però que en cap cas es pot considerar una traducció. Es fa molt estrany pensar que un autor d'una obra tan personal com Llull, i sobretot un autor que es va preocupar tant de conservar i difondre els seus llibres, produís al final de la seva vida una "versió lliure" dels proverbis salomònics sense que n'hagi quedat cap notícia clara ni cap rastre en les llistes i catàlegs d'obres lul·lianes. D'altra banda, Riera passa per alt que Llull, a jutjar pel que diu la carta, envia el llibre a Jaume II per iniciativa pròpia, mentre que l'incipit del ms. 353 de la BNF, com hem vist, informa que la traducció ha estat encarregada per "lo senyor rei".

⁸⁷ Tot depèn, és clar, de la data de composició del *Llibre de doctrina*. Per a la data de redacció del recull de Cerverí, vg. Cabré (2005a: 394), que opina que la més probable és entre 1274 i 1275.

lector sempre hi trobarà bones lliçons per aprendre. Sembla, per tant, que els principals destinataris de l'opuscle eren els infants reials, però això no va en detriment de la resta de membres de la cort, i potser en una etapa posterior de difusió del text, d'altres laics no vinculats al món cortesà.⁸⁸ L'ús del vers i la inclusió de nombrosos exemples, símil i faules faciliten la comprensió i la memorització dels continguts didàctics (vg. Cabré 2005b).

En canvi, l'*ethos* de les col·leccions italianes del segle XIII i principis del XIV, a causa de les característiques de l'organització política de les repúbliques del nord, no està tan relacionat amb l'activitat dels monarques sinó amb la formació dels ciutadans. Aquest tret és molt visible en el *Liber consolationis et consilii* (1246) d'Albertà de Brescia, que s'adreça a un públic burgès i té l'objectiu de resoldre els conflictes que s'estableixen entre ciutadans (Taylor 2014a: 68). El pròleg i el marc narratiu en què s'insereixen els diversos capítols que conté l'obra són molt eloqüents en aquest sentit. L'autor dedica el llibre al seu fill Joan, el qual s'exercita en l'art de la cirurgia, mentre que el context social de la narració-marc del tractat està molt lluny de l'ambient principesc en què se situen les col·leccions castellanes del XIII. Pel que fa a les *Fiore di virtù*, Segre (1968-1970) opina que reflecteixen una convergència dels ensenyaments de la *Summa Theologiae* i dels ideals ètics i civils de l'estilnovisme. Maria Corti (citada per Cornagliotti 1975: 7-8) qüestiona que l'autor fos un clergue, com tradicionalment s'havia dit, perquè considera que l'autor té un gust laic i "comunale" de la cultura i la vida. També es pot citar la *Dottrina dello Schiavo di Bari*, que segons Pasquini (1970: 11-13) és un manual d'ús quotidià destinat a un públic laic ampli. L'estrofa tercera, per exemple, aconsella: "Sia prode huomo et usa lialtade: / et quanto puoi ritratti allà bontade: / ama l'honore della tua ciptade / et di tua terra" (Saffioti 1990: 273). No és d'estranyar que aquestes obres fossin adaptades o traduïdes al català ja avançat el s. XIV o entrat el s. XV, quan la tradició gnòmica catalana ja s'havia alliberat de la seva dependència exclusiva de la cort. El *Llibre dels bons amonestaments* (1398) d'Anselm Turmeda és en bona part una represa de la *Dottrina*.⁸⁹ En la seva anàlisi de l'*ethos* i els continguts del tractadet, Pedretti (2011: 26-33) remarca que les exhortacions adreçades al "citaddino-cristiano" sempre provenen de l'obra atribuïda al Schiavo di Bari. D'altra

⁸⁸ Els dos primers versos dels proverbis cerverins apareixen copiats a les guardes d'un protocol notarial de Castelló d'Empúries de 1329-1330 (Cabré 2011: 357; vg. Pujol i Canelles 2001: 21-22, 186). Per a les mencions en inventaris de l'obra de Cerverí, vg. Cingolani (1990-1991).

⁸⁹ Pedretti (2011: 28) detecta una dependència directa amb el text italià en 24 de les 103 quartetes de Turmeda.

banda, és probable que els *Amonestaments* fossin enviats als ciutadans de Mallorca al mateix temps que ho van ser les *Cobles de la divisió del regne de Mallorca*.

Després d'haver descrit sumàriament els diferents àmbits en què circulen els textos gnòmics que pertanyen a la tradició occidental medieval, tant en llatí com en llengües vernacles, potser és convenient recuperar una de les moltes encertades afirmacions de Barry Taylor (1992: 31-32): “In many cases the same works turn up in different groupings of texts, showing that particular works had various readerships and were perceived as serving various purposes”. Al llarg d'aquestes pàgines ja ens hem trobat amb casos concrets que il·lustren el que Taylor exposa, com quan assenyalàvem que el *Manipulus florum* de Tomàs d'Irlanda no fou utilitzat només per predicadors o per mestres universitaris sinó també per escriptors en llengua vernacla (vg. n. 79).

Les coincidències o les equivalències, pel que fa als continguts, de les col·leccions permeten adaptar amb facilitat els materials d'un text amb una finalitat determinada a un nou context comunicatiu. És el que sembla que succeeix, per exemple, amb les traduccions franceses dels *Disticha Catonis* elaborades per Elie de Winchester (segona meitat s. XII), Adam de Suel (ca. 1250) i Jehan de Chastelet (ca. 1260). Si les primeres versions en vulgar estaven directament associades al context escolar i transmetien el text vernacle al costat del llatí, aquests traductors tracten d'oferir un text apte per a totes les classes socials i que no només sigui edificant, sinó que també sigui amè (Schulze-Busacker 2002: 639-642). En el cas del *Libro del consejo y de los consejeros*, els materials que provenen del *Liber consolationis et consilii* s'adapten a un context principesc (Taylor 2014a: 68-69). Haro Cortés (2003: 78-94) mostra com es pot transformar un regiment de cort com *Flores de filosofía* en un “regiment de prelats”, que és el terme escollit per definir els *Dichos de los santos padres* (1327-1338), una obra escrita per Pero López de Baeza, membre de l'orde de Santiago, per consolidar la formació dels integrants d'aquesta institució.⁹⁰ En el períple europeu del *Mukhtar al-hikam*, que parteix de *Bocados de oro*, també s'hi opera una reconversió semblant. Leone (2010: 91-95) observa que la substitució del públic es produeix definitivament en les traduccions angleses del s. XV. La col·lecció ha deixat de ser un regiment de prínceps per convertir-se en una obra que ofereix instrucció general i entreteniment a les

⁹⁰ La mateixa autora (Haro Cortés 1996: 128) menciona tres classes diferents d'obres sapiencials segons la seva recepció: mirall de prínceps, mirall de cavallers i mirall de prelats —tot i que no sembla que vulgui oferir una llista tancada. Aquesta classificació complementa les que es basen en la forma i en el contingut.

classes nobles i mitjanes.⁹¹ Així doncs, és prou palès que els fluxos i els transvasaments de materials entre col·leccions són constants i que els continguts gnòmics que avui serveixen per als infants i els membres de la cort, o per als clergues, l'endemà fan servei a burgesos i ciutadans.

3.3.4. Continguts de les col·leccions de proverbis

Tal com hem vist en l'apartat II.3.1, la tradició gnòmica occidental, des de les seves arrels bíbliques i grecollatines, està estretament lligada amb la transmissió d'uns determinats principis de caràcter ètic que han de guiar la conducta individual i social de les comunitats a les quals s'adreça. Convé recordar en aquest punt les reflexions d'antropòlegs i paremiòlegs com Firmin Rodegem i Pierre Crépeau, que estableixen que el proverbi assumeix una funció normativa, proposa una sèrie de pautes de comportament, ja siguin d'abast universal o més restringit.⁹² O la noció de sentència d'Aristòtil, que limita el seu abast a qüestions d'ordre moral o ètic (vg. apartat II.2.1). Engels (2012: 101-106) destaca que les *gnómai* o els *apophthégmata* relacionades amb la tradició dels Set Savis de Grècia enuncien normes per a la vida quotidiana destinades als ciutadans de les primeres polis gregues, que s'havien d'adaptar a un entorn social nou. Considera que les sentències inscrites a Delfos, tot i que no tenen el caràcter revelat dels manaments mosaics, es poden llegir com un hexàleg o un heptàleg constituït per regir la convivència dels ciutadans als pobles i a les primeres polis. D'altra banda, ja hem vist que els *Disticha Catonis* eren organitzats a l'escola cristiana a partir de l'esquema de les quatre virtuts cardinals i, per tant, transmeten preceptes morals universals relacionats amb la vida quotidiana.

També és interessant remarcar que en els comentaris al corpus bíblic salomònic hom detectava un procés gradual d'aprenentatge que començava pels Proverbis, seguia pel Cohèlet i acabava en el Càntic dels Càntics: “In his quidem tribus libris trium generum disciplinas composuit quibus ad rerum scientiam pervenitur, in primis namque ethicam, id est moralem, post haec phisicam, quae qualitatem naturae comprehendit, ad

⁹¹ Com a símptoma, Leone fa referència a l'eliminació en la versió d'Anthony Woodville (1477) del capítol dedicat a Sòcrates, sembla que per evitar que les dones que poguessin llegir el text s'ofenguessin a causa dels seus continguts misògins —a *Bocados* Sòcrates es casa amb la dona més beneïta del món per acostumar-se a la ximpleria del gènere humà.

⁹² Crépeau (1975: 300-303) distingeix entre normes universals, normes específiques —dirigides a col·lectius concrets— i normes opcionals —dirigides a col·lectius que no depenen de l'estructura social.

ultimum theoricam, id est contemplativam” (*Glossa ordinaria super canticum canticorum*; Dove 1997: 80-81). Així, a grans trets, es pot considerar que els Proverbis es relacionen amb la filosofia moral, el Cohèlet amb la filosofia natural i el Càntic dels Càntics amb la teologia o la ciència contemplativa.⁹³ Els proverbis salomònics “enim moralia docens per communem quendam loquendi usum altiore intelligentiam edidit, conservationemque mandatorum et doctrinae celestis institutionem succinctis verbis, brevibus sententiis coaptavit” (*Glossa ordinaria*; Dove 1997: 81).

La varietat d’usos, funcions i lectors que presenten les col·leccions gnòmiques medievals condicionen la tria i la disposició dels materials que componen els textos. És evident que els espills de prínceps o els regiments de cort seleccionaran o posaran l’accent en un tipus d’informació diferent, o almenys tractada de forma diferent, a la d’una recopilació pensada, per exemple, per a les necessitats formatives d’un monjo cistercenc. Tot i així, el que ens interessa remarcar en aquest moment és que la natura didàctica de la tradició gnòmica i les inquietuds intel·lectuals de cada tipus de receptor fa possible que en alguns casos els continguts compilats sobrepassin l’estricta terreny de la instrucció o l’exhortació moral. Haro Cortés (1996: 128) distingeix entre manuals de conducta i manuals d’instrucció. Els darrers inclourien ensenyaments filosòfics, científics i teològics. Les dues modalitats convergrien en els compendis d’amonestaments, en què es combinen l’exhortació èticomoral i les informacions filosòfiques i científiques. Els reculls d’origen oriental són els que probablement il·lustren millor aquesta mescla de materials, especialment el *Secret dels secrets* pseudoaristotèlic. L’anomenada versió llarga d’aquesta obra (SS/B), molt més difosa que la versió curta (SS/A), inclou a banda de qüestions relacionades amb les virtuts i els vicis del rei, i l’exercici del poder, informacions sobre astrologia, fisiognomia, medicina, alquímia i màgia (Cifuentes 2006: 173). Al *Llibre de doctrina*, la segona part del qual deriva de la versió curta del *Secret dels secrets*, s’enumeren els vuit tractats del llibre de consells que Aristòtil envia a Alexandre per tal de guiar-lo en la seva acció política i militar. El vuitè tractat “és dels sabers amagats d’animànies e de secrets estranys e de filosofia e de propietats de pedres” (Solà-Solé 1977: 95).⁹⁴ Quant al

⁹³ Per la tradició d’aquesta classificació vg. Minnis (1988: 26). Aquest estudiós mostra que els textos que posseïen *auctoritas* s’havien d’adscriure a alguna de les branques del coneixement o de la filosofia.

⁹⁴ És de destacar que en el ms. 921 de la BNE (el ms. *M* en l’edició de Solà-Solé) apareguin unes prediccions d’eclipsis absents a l’altre testimoni de l’obra, el ms. M.i.29 d’El Escorial (ms. *E*). Habitualment s’han fet servir aquestes prediccions per proposar la data de redacció del text, tot i que alguns autors assenyalen que pot ser un afegit posterior a la redacció original del llibre (p.ex. Solà-Solé

Kitab adab al-falasifa de Hunayn ibn Ishaq, hi ha manuscrits àrabs que transmeten uns capítols sobre la música, els quals no van ser incorporats al *Libro de los buenos proverbios* i, en conseqüència, tampoc es troben al *Llibre de doctrina* (Bandak 2007: 47).

Pel que fa als florilegis llatins, si bé es fa difícil trobar-ne que no incloguin d'una o altra manera sentències o extractes amb finalitats moralitzants, sembla que n'hi ha que no foren concebuts primordialment per a la instrucció moral. Olsen (1982: 157-158) assenyala que en època carolíngia existien florilegis prosòdics que es feien servir per aprendre la quantitat de les vocals, els extractes dels quals eren apresos de memòria. També destaca l'existència de florilegis netament filosòfics i de florilegis científics que recullen extractes de Plini el Vell, Higini i Solí. Un altre tipus de florilegis que s'escapen en part de l'àmbit de la reflexió èticomoral serien els que presenten finalitats literàries, això és, els que són confeccionats per tal de proposar els fragments recollits com a models estilístics o com una antologia literària. En l'àmbit romànic s'ha de fer referència als florilegis trobadorescos i les seccions de *coblas esparsas* estudiats per Meneghetti 1991, la immensa majoria dels quals són originaris d'Itàlia. Si bé l'estudiosa exposa que en algunes de les seccions de cobles esparses es detecta una forta tendència vers el to didàctic i sentenciós, florilegis com el de Ferrari de Ferrara constitueixen mostres molt completes de les virtualitats expressives de la lírica trobadoresca.

És cert que els darrers textos que acabem de mencionar se situen ja en els marges o directament fora del que estrictament podríem considerar literatura gnòmica i sapiencial. Tanmateix, i més enllà de les raons de signe divers que van motivar-ne la composició, la seva existència posa de manifest la poderosa atracció que exerceixen en aquesta època les virtuts de la formulació de tendència sentenciosa. La recopilació d'enunciats breus amb finalitats pedagògiques és un fenomen que també es troba en tradicions paral·leles a l'estrictament gnòmica com és el cas de la literatura mèdica. Sens dubte, la col·lecció d'enunciats breus més difosa d'aquesta disciplina són els *Aforismes* d'Hipòcrates, la redacció dels quals se sol situar entre finals del s. V aC i mitjans del s. IV aC.⁹⁵ L'obra del metge de Cos fou utilitzada a les facultats medievals de medicina com a llibre de text i sembla que, més que no pas compendiar tots els

1977: 34-35 i Kasten 1934: 71). N'hi ha que consideren directament que les prediccions no formen part del *Llibre de doctrina*, com Riera (1981: 112).

⁹⁵ L'espectacular difusió d'aquest opuscle és atestada pels 150 còdexs grecs, 230 llatins i 70 àrabs que se'n conserven. També hi ha traduccions a l'hebreu i a algunes llengües vernacles, entre elles el català, editada a Hipòcrates 2000.

coneixements que els aprenents havien d'adquirir, la seva utilitat bàsica era la d'estimular la seva memòria (Hipòcrates 2000: 8). El prestigi dels aforismes hipocràtics a l'edat mitjana va més enllà dels ambients mèdics professionals, tal com demostren les mencions que en fan escriptors vernacles com Dante i Ausiàs March.

A banda dels nombrosos comentaris del text d'Hipòcrates, el més conegut dels quals és el de Galè (ca. 130-200), d'altres autors medievals també van produir aforismes per a l'aprenentatge de la disciplina.⁹⁶ A Catalunya cal citar el cas d'Arnau de Vilanova, que és autor de diverses col·leccions d'aforismes. Una de les més destacades són les *Medicationis parabole* (ca. 1300). Juan A. Paniagua i Perdo Gil-Sotres (AVOMO VI.2, 19-21) criden l'atenció sobre el seu títol, atès que l'aparició del terme *parabole* per referir-se a un conjunt d'aforismes mèdics és insòlita —de fet, les primeres mencions a l'obra, de cirurgians francesos del segle XIV, utilitzen la denominació habitual. El títol amb què avui dia es coneix aquest tractat prové d'un grup de quatre aforismes que es troben al final del recull a tall d'apèndix, sota l'epígraf *Canones adaptantes moralibus antedicta*, el primer dels quals comença: “Parabole Salomonis ostendunt...” (AVOMO VI.1, 127). És interessant subratllar que aquestes darreres quatres sentències i les vint de la primera doctrina tenen una intenció clarament moralitzadora. La primera doctrina inclou “regles que disposen l'ànim per a una acció eficaç”. Es tracten qüestions relacionades amb la conducta ètica del metge, com per exemple el control de les passions, les quals podrien afectar negativament les seves pràctiques. En els quatre aforismes finals Arnau exhorta els metges a elevar-se més enllà de l'esfera material i assegura que ha seguit l'estil dels Proverbis de Salomó. En el *Commentum super quasdam parabolas*, que redactà el mateix Arnau de Vilanova per aclarir el sentit dels aforismes, l'autor explica que atès que el terme *paràbola* equival a ‘semblança’, els

⁹⁶ En general, es pot dir que a l'edat mitjana el terme *aforisme* està lligat habitualment al context mèdic. Taylor (1992: 21) reporta la definició que en dona Isidor, la qual es troba en el llibre quart de les *Etimologies*, que tracta de medicina: “Aforismus est sermo brevis, integrum sensum propositae rei scribens”. Llull utilitza un sol cop el terme *anforisme*, justament als *Començaments de medicina* (1274-1283): “Per l'anforisme e·l comensament natural medicinal damunt dit potz aver conexensa de la diferencia a la qual s'an .E.G.H., et asó metex de .F.G.H.” (NEORL V, 61; vg. també la n. 4 de *OS*, II, 433). Tot i així, segons Taylor, Papias (s. XI) reproduceix la definició d'Isidor en un context més general, en el qual no es fa referència a la pràctica mèdica. En català, l'adjectiu *aforismals* apareix a l'*Espill* de Jaume Roig, aplicat als versos de què es compon l'obra: “serà en romanç: / noves rimades / comedades, / amforismals, / facecials, / no prim scandides” (Roig 2006: 94). Conca & Guia (1993: 35) interpreten que la formació mèdica de l'autor deu haver influït en la tria del terme.

aforismes d'aquest tractat es poden aplicar per analogia a les malalties de l'esperit (AVOMO VI.2, 48-49).⁹⁷

Les sentències morals que obren i tanquen una col·lecció d'aforismes mèdics com les *Medicationis parabolae* d'Arnau, i el lligam del títol amb els proverbis salomònics, són un bon exemple de l'estreta relació o, fins i tot, de la inseparabilitat en el món antic i medieval de l'aprenentatge d'una disciplina filosòfica, científica o tècnica i de la voluntat d'incidir en la dimensió ètica de les activitats i els coneixements humans. Si bé el gruix o el tronc central dels gèneres sapiencials —almenys els occidentals— concerneixen sobretot qüestions relacionades amb la conducta individual i social dels homes, el corpus complet de les observacions i els ensenyaments transmesos pels savis i els intel·lectuals se sostenen sobre una sèrie de pressuposicions bàsiques sobre l'essència del cosmos, de la natura, de l'home i també de la divinitat. Crenshaw (1981: 10), a propòsit de la perspectiva assumida pels savis jueus, destaca que malgrat l'evident escepticisme que els seus escrits reflecteixen, a causa de la desconfiança que els mereix el comportament dels homes i la inconsistència de les coses d'aquest món, la proposta sapiencial es configura en un programa essencialment optimista. Ser savi vol dir, en el fons, percebre i reconèixer l'ordre present en la creació, la qual ofereix a l'home suficients pistes per descobrir-lo; i actuar en conseqüència per evitar de trencar l'harmonia del cosmos. L'home que accepta aquesta proposta pot estar segur d'assolir la felicitat. No sembla forassenyat aplicar les reflexions de Crenshaw al conjunt de la tradició gnòmica i sapiencial occidental.

⁹⁷ Paniagua i Gil-Sotres (AVOMO VI.2, 46-49) informen que les sentències d'orientació moral s'han transmès de manera autònoma en alguns còdexs, on es troben al costat d'altres textos d'intenció parenètica. Per a la resta de col·leccions d'aforismes arnaldianes, inclosos els *Aphorismi de memoria*, que també circularen en una traducció catalana del s. XV, vg. AVOMO VI.2, 203-220.

III. EL PROVERBI EN EL MARC DE L'OBRA I EL PENSAMENT DE LLULL

1. EL PROVERBI I L'EXPRESSIÓ LITERÀRIA

1.1. *Les grans estructures i els orígens del discurs sentenciós*

En el primer capítol d'aquest treball hem pogut comprovar la immensa productivitat del proverbi, la sentència i altres tipus d'enunciats breus en les cultures antigues i especialment en l'occident medieval. Cal donar per descomptat que els homes i les dones d'aquella època tenien una familiaritat notable amb aquest gènere literari. Els membres mínimament formats de la societat no només entraven en contacte amb un cabal considerable de fórmules estereotipades i llocs comuns a través de les tradicions orals, sinó que des dels nivells educatius inicials eren sotmesos a uns processos d'aprenentatge que sovint es basaven en la lectura, el comentari i potser la traducció de col·leccions de sentències o proverbis. Així, no és d'estranyar que un autor com Ramon Llull, a cavall dels s. XII-XIII, fes ús d'aquestes formes breus que permeten transmetre continguts de tot tipus fàcils de memoritzar.¹

Aquestes condicions socioculturals prèvies, però, només expliquen parcialment la intensa dedicació de Llull al gènere en uns determinats períodes de la seva producció intel·lectual. Per comprendre per què el beat es va sentir impel·lit a escriure cinc col·leccions de proverbis entre la darrera dècada del s. XIII i la primera de la centúria posterior, cal tenir en compte una sèrie de trets que caracteritzen l'obra i el pensament del beat. En primer lloc, cal recordar que la voluntat de Llull d'arribar al màxim nombre de lectors possible, i d'oferir materials formatius a les classes laiques, el va dur a aprofitar tots els recursos expressius que els gèneres literaris i didàctics de la seva època li posaven a l'abast. Les formes breus, i entre elles els proverbis, formen part d'aquest

¹ Les citacions dels *Mil proverbis* i els *Proverbis d'ensenyament* que apareixen a partir d'aquest capítol provenen de les nostres edicions (caps. 7 i 8). Les dels *Proverbis de Ramon* han estat extretes de l'edició de Salvador Galmés (ORL XIV) i les de la *Retòrica nova* de la de Josep Batalla, Lluís Cabré i Marcel Ortín (TOLRL I). Llevat del cas d'aquesta darrera, en què citem els proverbis pel núm. de paràgraf corresponent al text de l'edició amb el símbol §, els proverbis sempre s'introdueixen per la posició que ocupen a l'interior de la seqüència.

conjunt de gèneres, com ja va assenyalar Jordi Rubió i Balaguer fa mig segle (Rubió 1985 [1957]: 289-293), i com Badia et al. (2013: 400-403) han posat de manifest recentment.

D'altra banda, el cultiu de diversos tipus de formes breus està motivat en gran part per la marcada tendència que manifesta Llull a la fragmentació dels continguts, ja des de l'època del *Llibre de contemplació* (Badia et al. 2013). Un bon nombre de les obres del beat presenten macroestructures, molt sovint generades a partir de sèries numèriques simbòliques o significatives, a l'interior de les quals s'organitzen i es cataloguen els diferents aspectes o apartats de la matèria tractada. Un dels exemples més cèlebres en aquest sentit és el *Llibre de contemplació* (1273-1274) mateix, la primera gran obra de Llull, que presenta una estructura numèrica organitzada en parts, distincions i capítols notablement rica. El fet que cada capítol es divideixi en trenta paràgrafs permet al lector d'accedir a l'obra en petites dosis. A banda del capital simbòlic que aporten determinades construccions numèriques, la seva utilitat pedagògica és prou manifesta. A la primera part de la *Doctrina pueril* (1274-1276), Llull aprofita sèries numèriques catequètiques que provenen de la tradició per mostrar els fonaments de la fe cristiana a un públic amb poca formació: els catorze articles de la fe, els deu manaments, els set sagraments, els set dons de l'Esperit, les set benaurances, els set goigs de la Verge, les set virtuts i els set pecats mortals (Santanach 2002). En el *Romanç d'Evast e Blaqueria* (1276-1283), una novel·la l'heroi de la qual és un burgès que vol fer vida ermitana, Llull també recorre a sèries de conceptes —alguns dels quals d'ordre catequètic— per estructurar una part de la matèria narrativa: els vicis, les virtuts, els sentis corporals, els versets de l'*Avemaria* i del *Gloria*, i les benaurances (vg. l'esquema de Badia et al. 2013: 433). La corrua d'exemples que podríem anar afegint seria inacabable.

El fenomen que acabem d'observar és evidentment encara més visible en aquelles obres que depenen d'una manera més directa de les estructures de l'Art, que proporciona les eines necessàries per analitzar sistemàticament i homogèniament qualsevol objecte de la realitat. Si bé Llull sempre introdueix, quan li convé, les variacions que calgui per adaptar el seu discurs a les circumstàncies concretes que el motiven, els Principis i els mecanismes de l'Art doten les obres del beat d'unes constants estructurals força uniformes, i, a més, permeten estudiar tota mena d'assumpes de forma serialitzada. Encara que, en moltes obres en vulgar adreçades als laics, els elements de l'Art només siguin presents de forma subjacent, en força casos

estructuren explícitament com a mínim part de la informació. Un cas paradigmàtic és el de l'*Arbre de ciència* (1295-1296). Les arrels dels setze arbres que inclou, i per tant els seus fonaments, són els divuit Principis de les arts ternàries. Per posar un altre exemple, el *Llibre de santa Maria* (1290-1292), que presenta un diàleg sobre la Verge entre un savi ermità i les personificacions de Llausor, Oració i Intenció (Friedlein 2011: 273-277; Boss 2011), s'estructura en trenta principis, entre els quals es compten els de la Primera Figura i algunes virtuts de l'Alfabet de les arts ternàries. A més a més, cada capítol s'inicia amb una definició del concepte tractat —un dels elements fonamentals de l'utilatge de l'Art a l'etapa ternària, tal com veurem més endavant—, la qual s'identifica amb la resposta a la Regla C de l'Art (vg. *DDL*, 28-36).

Els trets que acabem d'esmentar transfereixen a la majoria d'obres de Llull una fesomia que es caracteritza per una organització clara, en general uniforme i sovint fortament compartimentada dels temes tractats —en diferents nivells segons el tipus d'obra—, que Llull normalment exposa al pròleg de cada text. Malgrat que moltes de les seves obres solen tenir un caràcter modèlic, en el sentit que el beat mai no està interessat a esgotar una determinada matèria —a vegades, segons ell mateix confessa, per falta de temps, però normalment perquè el seu objectiu és mostrar un mètode d'anàlisi que el lector ha d'aprendre a utilitzar—, l'ús sistemàtic d'uns determinats mecanismes per tractar una matèria, provinguin o no de l'Art, generen normalment unes estructures altament repetitives en què cada concepte o tema ocupa la seva petita parcel·la.²

Si hom analitza l'evolució dels grans productes didàcticoliteraris en els quals Llull confia per comunicar el seu missatge a un públic, un dels aspectes més rellevants és l'abandonament progressiu de la narrativa de “llarg alè” (Badia et al. 2013: 401). El *Blaquerna*, encara que hagi estat tractat com un “romanç alternatiu” (NEORL VIII, 30), és això, una novel·la en la qual el lector cortesà, malgrat totes les subversions que Llull

² Aquest tret de l'obra de Llull entronca de manera plena amb el seny sistematitzador i organitzador propi de la cultura escolàstica desenvolupada durant el s. XIII. No és fruit de l'atzar que l'anàlisi dels manuscrits lul·lians més antics, els manuscrits de primera generació (Soler 2010), reveli que el beat va escollir com a format bàsic per transmetre les seves obres el llibre d'estudi escolasticouniversitari, fins i tot quan calia copiar obres que pertanyien al món cultural cortesà com el *Romanç d'Evast e Blaquerna* (vg. p. ex. el ms. fr. 24402 de la BNF, que conserva una versió francesa de la novel·la). Parkes (1976: 133-134) cita el cas d'un manuscrit dels *Canterbury Tales* per posar de relleu que els procediments que els intel·lectuals del s. XIII van dissenyar per tal de revelar l'*ordinatio* d'un text —com indicar les fonts i els temes al marge, disposar el text en seccions, incloure encapçalaments de pàgina, etc.— es van difondre més enllà de la literatura acadèmica.

hi introdueix, pot identificar un rerefons narratiu que es nodreix del *roman* artúric i d'altres materials literaris romànics.

En canvi, al *Llibre de meravelles*, escrit entre 1287 i 1289, en la seva primera estada parisenca, el marc narratiu es redueix al mínim i el centre de gravitació de l'obra es desplaça de manera clara cap al diàleg que el protagonista manté amb els seus mestres i cap a les semblances i els exemples, que són utilitzats com un dels principals mètodes d'exposició dels continguts. En aquesta obra, les formes breus de caràcter analògic adquireixen una rellevància molt remarcable, fins al punt que Domínguez 2007 ha proposat de llegir l'obra com un repertori homilètic. D'altra banda, l'estructura general de l'obra, que reproduïx l'escala de les criatures, preludeja en bona part la de l'*Arbre de ciència*. És en l'*Arbre exemplifical*, la setzena part d'aquesta darrera obra, on les formes breus assoleixen el predomini absolut en la proposta literària lul·liana, i és en aquest context on apareix per primer cop el proverbi com a forma didàctica amb caràcter propi.

Això no vol dir que Llull no hagués utilitzat abans formes molt properes al proverbi en determinats contextos. Fixeu-vos si no en aquest diàleg entre Evast i Aloma en el capítol quart del *Blaquerna*:

—Aloma —digué Evast—, gran virtut és estar en obediència i donar i sotmetre el propi voler a altri per amor de nostre senyor Déu.

—Senyor Evast, gran virtut és ésser senyor de la pròpia voluntat, la qual cadascú coneix millor en si mateix que en altre.

—Aloma —digué Evast—, gran mèrit ateny en si qui totes coses deixa per amor de Déu i a si mateix dóna al servei de Déu.

—Senyor Evast —digué Aloma—, gran mèrit té qui és en el món i posseeix els béns temporals sens pecat i es dóna si mateix a servir els pobres de Crist. I gran virtut és ésser ric dels béns d'aquest món i ésser pobre d'esperit (NEORL VIII, 103).

El fragment reproduït se situa al final de la discussió que s'estableix entre Evast i Aloma a causa de la voluntat del marit d'entrar en religió. Aloma s'hi oposa fermament i finalment aconsegueix persuadir-lo que és millor que facin penitència tots dos junts sense trencar el vincle sacramental que els uneix. Aquest breu intercanvi de sentències sintetitza les posicions dels dos personatges a través d'enunciats de caràcter general que transcendeixen el cas concret que els ha motivat. A l'apartat II.2.1 hem vist, justament, que la universalitat és un dels trets que caracteritzen formes com la sentència i el proverbi.

Igualment, al cinquè llibre del *Fèlix*, que tracta sobre les plantes, es poden detectar algunes semblances breus que s'acosten al proverbi:

—Senyer —dix Felix—, per qual virtut lo riubarbre, qui es calt e sech, es bo a la calor e a la sequedat del fetge?

Et lo phisolof respós et dix que lo mercader, qui fo foll per los besans que perduts havia, guaria per los besans que palpava e veyà; cor lo cor tramés sa sanch per tots los membres dels cors per l'alegre que hac en lo palpament e en la vista que-l mercader feya dels besans; e tramés lo cor son esperit, e sa sanch gità de si ço per que estava en tristiça et en follea (NEORL X, 203).

La pregunta de Fèlix no és abordada directament pel filòsof, sinó que aquest, seguint el procediment habitual a l'obra, respon d'entrada amb una semblança que a primer cop d'ull pot deixar descol·locat el lector i el mateix protagonista —tal com succeeix de fet en l'exemple que proposa el filòsof a la següent pregunta de Fèlix.³ La relació que s'estableix entre la pregunta del deixeble i la resposta-semblança del mestre s'assembla molt a la que mantenen les dues parts d'alguns proverbis-semblança que apareixeran pocs anys després a l'*Arbre exemplifical*: “L'appetitiva, retentiva, digestiva e expulsiva s'encontraren en temprança; e per açò reptà la mort lo dia. E adoncs lo monge dix a Ramon que li exposés aquella semblança” (OE I, 809). Si bé en aquest cas la semblança proposada no parteix d'una pregunta prèvia i només s'al·ludeix de forma molt sintètica a l'acció analògica, les dues comparacions comparteixen un caràcter aparentment enigmàtic. En tots dos casos, la semblança breu s'exposa a continuació: en la del *Fèlix*, l'aclariment es limita a explicar el procés fisiològic pel qual el mercader es guareix —i a continuació s'aplica de forma explícita el mateix raonament a la demanda inicial del protagonista—, mentre que en la de l'*Arbre exemplifical* es desenvolupa plenament el recontament evocat i avançat pel proverbi. Encara que el marc estructural de les dues obres i, per tant, la relació entre les formes exemplars sintètiques i les desplegades, sigui un pèl diferent, els procediments bàsics que regeixen el funcionament de les semblances són força similars.⁴

D'altra banda, tal com s'ha indicat prèviament, Llull tendeix sovint a construir el seu discurs a partir de paràgrafs o unitats curtes, que encara que apareguin en una prosa

³ “Molt se meravellà Felix de la semblança que li hac feta lo filosof, cor no li fo semblant que fos suficient a la qüestió, e dix al filosof que li esposés la semblança” (NEORL X, 204-205).

⁴ Vg. l'apartat IV.2.2.2 per als procediments d'introducció dels exemples a l'*Arbre exemplifical*. Bonillo (2004: 74), en analitzar el material exemplar dels dos darrers llibres del *Fèlix*, ja va destacar la presència d'exemples “breus i sentenciosos”.

contínua i cohesionada, a vegades assoleixen una certa presència com a entitats potencialment autònomes. Per exemple, si analitzem des d'aquest punt de vista el cap. 80 d'un tractat com la *Doctrina pueril*, cada paràgraf, malgrat que estigui en relació amb els altres i es pugui copsar una progressió temàtica, pot funcionar en gran part com una unitat textual autònoma. El tercer paràgraf, per exemple, és la continuació temàtica de l'anterior, que introdueix la noció que el príncep és obligat a tots els membres del seu poble. El desenvolupament del tema es concreta en dues frases sintàcticament equivalents que posen de relleu dues conseqüències del fet observat: "Aytant con princep es pus obligat que altra home, aytant principat es menys dezirable, e aytant con princep ha a mes cozes a respondre que altre home, d'aytant li deu mes esser ajudat que a altre home" (NEORL VII, 214). Les dues oracions enuncien dues veritats generals que concerneixen els governants i que podrien ser perfectament extractades per a una col·lecció de sentències. De fet, aquesta estructura de caire correlatiu és un patró que Llull utilitza força en la redacció dels proverbis (vg. l'apartat III.2.4.2).

El paràgraf quart té una estructura similar al tercer, atès que també està format per dues oracions d'identica estructura, tot i que en aquest cas mantenen una relació d'oposició. Llull aprofundeix en la relació de mútua dependència entre el príncep i el seu poble mitjançant una comparació: "Amable fil, enaxí con la anima es endressament del cors, enaxí bon princep es endressament de son poble; e·naxí con lo departiment que la anima fa del cors es la mort del cors, enaxí malvat princep es mort e destrucció de son poble" (NEORL VII, 214). Aquesta unitat mereix el mateix comentari que l'anterior, atès que d'una banda es tracta d'un fragment digne de les col·leccions de sentències adreçades a prínceps i governants que hem analitzat en la secció II.3.3.3, i de l'altra perquè aquesta estructura comparativa també és profusament utilitzada en la generació de proverbis. Com es pot observar, l'únic element que marca la progressió discursiva és la fórmula "Amable fill". Finalment, en el paràgraf set, Llull utilitza un procediment típic de la literatura sapiencial: l'encadenament de sentències mitjançant conjuncions copulatives (Bizzarri 2001: 32-34). La relació entre les dues primeres és de caire analògic: "Malauts membres son destrucció del cors; e malvats officials e conseyers son destrucció de la senyoria e de la honor del princep". Però a partir de la tercera, la relació entre una sentència i la següent és de causa-efecte: el segon terme d'una és el primer de la posterior (NEORL VII, 215).⁵

⁵ Vg. l'apartat IV.3.4 per a l'ús del mateix procediment retòric en el cap. 278 dels *Proverbis de Ramon*.

Després d'haver fet referència als passatges del *Blaquerna* i el *Fèlix*, i d'haver analitzat el cap. 80 de la *Doctrina pueril*, s'entén que Rubió i Balaguer afirmés que “tots els llibres lul·lians tenen capítols on són entreteixides frases definitòries la distinció entre les quals i els proverbis esdevé difícil de debò [...] Certament no calia a l'autor més que espigolar en els seus escrits per a formar col·leccions nombroses de proverbis” (Rubió 1985 [1961]: 312). Tot i així, no és fins al 1296 que Llull comença a utilitzar el proverbi de manera conscient i com a forma no subordinada a un context narratiu o enunciatiu superior. L'emancipació del proverbi, que es produeix de manera completa en els *Proverbis de Ramon* —redactats poc després de l'*Arbre de ciència*—, s'esdevé, però, uns anys després que Llull ja hagi redactat algunes obres que es podrien descriure com a col·leccions d'aforismes, si bé força diferents entre elles, com els *Cent noms de Déu* (1292) o les *Flors d'amor e flors d'intel·ligència* (1294). La raó d'aquesta coincidència temporal l'hem d'anar a buscar en bona part a la nova fesomia que presenta l'Art a partir de 1290, data que marca el pas de les arts de l'etapa quaternària a les de l'etapa ternària.

1.2. L'Art i les formes breus: exemples, metàfores, definicions, proposicions i proverbis

L'evolució de l'Art i les transformacions que el sistema va experimentar durant els darrers anys de la dècada de 1280 fins a la redacció de l'*Ars inventiva veritatis*, l'*Art amativa*, totes dues de 1290, i la *Taula general* (1293-1294),⁶ van tenir una incidència visible no només en la bastida de l'Art —un dels canvis més notoris és la reducció de setze a quatre figures— i en la seva fonamentació interna, sinó també en les eines de difusió del projecte lul·lià. Aquestes transformacions són en gran part darrere de la desaparició dels grans marcs narratius i el progressiu predomini de les formes breus que hem descrit a l'apartat anterior. Un altre terreny que va guanyant presència en l'obra de Llull, sobretot a partir del canvi de segle, és el de la predicació. Llull no es dedica de manera explícita a aquest àmbit fins a la redacció del *Liber de praedicatione* (1304) i el gran cicle que gira entorn de l'*Art major de predicació* (1312-1313) (vg. la llista de

⁶ Les dues primeres obres es consideren el tret de sortida de l'etapa ternària, però tal com explica Bonner 2012 en el capítol tercer, són de fet el darrer estadi de la transició, atès que encara no presenten tots els elements que caracteritzen aquest període de l'Art. La primera exposició plenament ternària de l'Art és, doncs, la *Taula general*. A banda del manual de Bonner, per a les transformacions que es produeixen entre l'etapa quaternària i la ternària cal consultar sobretot Ruiz Simon 2005.

Badia et al. 2013: 398), però la crítica ha relacionat obres anteriors com el *Dictat de Ramon* i el seu *Coment* (1299) (Domínguez 1996a) o la *Retòrica nova* (1301) (Rubió 1985 [1959]: 202-233) amb l'homilètica. També s'ha remarcat la importància del permís que Llull va obtenir de Jaume II d'Aragó el 1299 per poder predicar en les sinagogues i mesquites dels seus regnes, almenys pel que fa a la predicació de caire missioner i apologètic (vg. el doc. 35 de Hillgarth 2001 i Cabré 2000).

Per mostrar la relació que s'estableix entre les transformacions de l'Art en el pas de la fase quaternària a la ternària i el canvi d'estratègia comunicativa, és força instructiu fixar-se d'entrada en una de les grans innovacions introduïdes per l'*Ars inventiva veritatis*, posada de relleu pels autors del *DDL* (p. 14-22): les definicions dels Principis de l'Art. En efecte, Anthony Bonner i Maribel Ripoll assenyalen que en l'època quaternària només es troben definicions en obres didàctiques com la *Doctrina pueril* o el *Llibre d'intenció* (1276-1283), però cap dels conceptes que formen part de l'esquelet de l'Art són definits. En canvi, a l'etapa ternària, no només els divuit Principis de l'Art, sinó també els altres components de l'Alfabet (els Subjectes i les Virtuts i Vicis) tenen les seves definicions. Bonner i Ripoll també destaquen que, des d'aleshores, Llull comença a definir conceptes extraartístics i que, a partir de l'*Arbre de ciència*, presenta llistes de cent conceptes, les Cent Formes, amb les seves respectives definicions, que esdevindran un altre dels components característics de les arts ternàries. Aquestes formes són les essències que produeixen els éssers concrets, les "primeres causes" (*DDL*, 20). Durant el període ternari de l'Art les definicions tenen un paper cabdal perquè són els fonaments a partir dels quals Llull extreu proves i arguments per bastir les seves demostracions. Segons Bonner (2012: 150), Llull "d'ençà d'aleshores ja no va basar l'Art en conceptes aïllats, sinó en proposicions, les quals li permetien fer ús de la predicació i, així, obrir les portes a totes les seves formulacions lògiques posteriors". De fet, segons el mateix estudiós el pas dels "simples conceptes a les proposicions, fou potser el canvi més fonamental entre l'Art quaternària i la ternària" i "va permetre portar a terme una inversió completa dels seus mètodes demostratius" (308): fins llavors Llull havia basat les seves tècniques de demostració en comparacions de conceptes i en el seu valor de veritat, és a dir, que calia comprovar si concordaven o no amb la bonesa i l'ésser. En canvi, en l'època ternària, Llull opera a partir d'un conjunt de definicions de caràcter axiomàtic que es corresponen amb el fonament de la realitat i a partir de les quals s'extreuen conseqüències lògiques.

La innovació que acabem de descriure està lligada a un important canvi estructural de l'Art en la fase ternària. Ruiz Simon 1986 ha mostrat que en les obres de transició entre una i altra etapa es produeix una transformació de la cosmologia lul·liana que provoca, al seu torn, un canvi considerable en la fonamentació de l'Art. El resultat d'aquest procés es percep en la natura dels Principis bàsics de l'Art ternària que es distribueixen entre la Primera i la Segona Figura (Bonner 2012: 140-149). A diferència dels seus antecedents, la Figura A i la Figura T de les arts quaternàries, els Principis d'aquestes figures no representen, en el cas de la primera, només les dignitats divines, i en el cas de la segona, una sèrie de començaments instrumentals per estudiar les relacions entre els conceptes de les altres figures, sinó que totes dues sèries constitueixen els principis ontològics de la realitat. Així, la bonesa i la diferència, representades per la lletra B de les dues figures, són “formes arquetípiques” (Bonner 2012: 148) de les boneses i les diferències presents en tots els nivells de l'escala de l'ésser. Aquests Principis es troben en grau superlatiu i absolut en Déu —excepte contrarietat, minoritat i sovint majoritat—, però constitueixen també el fonament de tots els éssers, que en l'Alfabet de l'Art ternària són anomenats Subjectes.⁷ Gràcies a l'acció dels correlatius, cadascun d'aquests Principis es desplega de forma ternària.

Tal com es pot percebre en l'estructura homogènia de les setze parts de l'*Arbre de ciència*, en què els divuit Principis de l'Art constitueixen sempre les arrels de cada arbre, el fet que aquests començaments siguin els responsables darrers de l'activitat ontològica de cada nivell de l'escala de l'ésser, permet a Llull de disposar d'un esquema epistemològic aplicable a qualsevol objecte. Aquest canvi redueix en gran mesura la importància estructural que en les arts quaternàries presentava el que la crítica ha anomenat “exemplarisme elemental”. Diversos estudiosos, entre ells Ruiz Simon 1986, han destacat que en aquesta etapa Llull pren com a model les relacions i les combinacions dels elements, entesos com a “vestigis divins” que poden guiar l'ànima racional cap al coneixement de Déu. Així, els processos naturals que es produeixen en el nivell elemental poden significar operacions pròpies de les potències corporals superiors, de l'ànima racional i fins i tot de la divinitat. Gisbert 2004 va estudiar la desena distinció dels *Començaments de medicina* (1274-1283), dedicada a la metàfora, i va analitzar el funcionament lògic de les metàfores que Llull inclou en aquest tractat. En el primer exemple adduït per Gisbert (2004: 20), el beat assegura que “per lo noble punt

⁷ Els Subjectes ocupen la quarta columna de l'Alfabet i són els següents: Déu, àngel, cel, home, imaginativa, sensitiva, vegetativa, elementativa i artifici (Bonner 2012: 179-184).

simple damunt dit, que es forma als altres puns en lo cors elementat, t'es mataforicalment revelat que lo Fil de Deu s'es encarnat". En les conclusions, l'estudiosa remarca que el recurs a la metàfora és un procediment exigít pel mètode d'indagació intel·lectual de l'època quaternària, i que la desena distinció dels *Començaments de medicina* no és cap frivolitat de Llull. Tal com recorda Bonner (2012: 294), la metàfora i l'analogia tenen un paper central en aquesta fase de l'Art, i són procediments que permeten "relacionar fragments heterogenis de l'Art els uns amb els altres i amb el món exerior".

No és d'estranyar, doncs, que les formes breus de caràcter analògic, que poden aparèixer sota els termes *metàfora*, *eximpli* o *semblança*, tinguin un paper tan destacat en obres com el *Llibre de meravelles*, en les quals sovint recau tot el pes de l'exposició i es converteixen en el principal recurs didàctic utilitzat pels mestres successius de Fèlix. Ja hem vist que en l'*Arbre exemplifical* tornen a fer acte de presència semblances i exemples similars als dels llibres precedents, però el context en què s'insereixen és força diferent. El text es presenta, en aquest cas de manera clara, com un repertori de narracions i proverbis, els quals es cataloguen seguint l'estructura dels catorze arbres precedents —els que presenten en forma expositiva els continguts de l'enciclopèdia. Si bé els procediments analògics continuen sent aptes per estimular l'intel·lecte del lector i per penetrar els "secrets naturals" (*OE I*, 799), sembla que Llull els atorga una funció més relacionada amb la persuasió i amb la moralització. En tot cas, perden el seu protagonisme com a procediments logicoestructurals bàsics del sistema. Segons Bonner (2012: 297) els exemples i les metàfores són poc utilitzats en la fase ternària i pràcticament acaben desapareixent en la postartística, atès que quan "Llull va haver creat una visió del món unificada gràcies a l'estructura trinitària generada pels correlatius i un llenguatge aconseguit per a la univocitat de les seves definicions, ja no li va caldre recórrer a l'analogia o a la metàfora com a eines bàsiques del sistema".

En canvi, l'etapa ternària és l'*âge d'or* dels proverbis i en general del que podríem anomenar les "formes sentencioses". Més amunt ja hem assenyalat que abans de l'*Arbre exemplifical*, Llull ja havia escrit els *Cent noms de Déu* i les *Flors d'amor i flors d'intel·ligència*. La primera manté una estreta relació amb els reculls proverbials, atès que Llull va reaprofitar alguns capítols d'aquesta obra com a proverbis a l'*Arbre exemplifical* (vg. Hauf 2002: 308-309) i la primera part dels *Proverbis de Ramon* reproduïx gairebé la mateixa estructura dels *Cent noms* (vg. apartat IV.3.3). Es tracta d'una col·lecció d'aforismes rimats —cada unitat conté tres versos anisosil·làbics—

amb finalitats litúrgiques (vg. Sari 2011: 55-58). Les *Flors*, per contra, estan formades per proposicions o màximes generades a partir dels mecanismes combinatoris de l'Art ternària, i són molt semblants a les que Llull ja havia inclòs en sengles distincions de l'*Ars inventiva veritatis* i l'*Art amativa*, on les anomenava *condicions*. A la *Taula general* Llull va afegir un petit apèndix amb condicions que exemplificaven com es podien extreure proposicions a partir de les combinacions binàries de la Tercera Figura i les ternàries de la Taula (vegeu-ne la descripció a l'apèndix 1). A l'*Arbre de filosofia desiderat* (1294) inclou una distinció titulada "De proposicions" i, uns anys després, en el *Liber de geometria nova* (1299) i els *Començaments de filosofia* (1299-1300) utilitza sèries de proposicions de caràcter axiomàtic que anomena *començaments*, a partir de les quals s'extreuen conclusions lògiques.

Les llistes d'enunciats breus de tot tipus, doncs, tenen una destacada presència en les obres de la fase ternària de l'Art. Encara que no totes derivin directament dels mecanismes combinatoris del sistema, la majoria, tal com veurem més detalladament a l'apartat III.2.3.1 tenen la intenció de proporcionar a l'usuari de l'Art o d'altres tractats lul·lians, materials per fonamentar el raonament o l'argumentació, ja sigui amb finalitats apològiques o demostratives. Però, a més a més, fa l'efecte que Llull confia en aquesta classe de formes fins i tot per oferir materials que puguin servir per a la pregària i la devoció privada, com en el cas dels *Cent noms* i, almenys en part, l'*Arbre de filosofia d'amor*. La dedicació de Llull al proverbi s'inscriu en aquest període de proliferació de formes sentencioses i s'hi relaciona de manera clara. Sobretot en el cas d'una part de l'*Arbre exemplifical* i dels *Proverbis de Ramon*, el proverbi també està relacionat amb l'exigència de les arts ternàries de fonamentar els arguments en les definicions dels temes que es tracten i en proposicions o màximes. Fixeu-vos en aquests exemples: "Duració es ço per que bonea, granea, poder e les altres raons duren" (ORL XIV, 107), "Negú accident es causa" (ORL XIV, 173), "Lo primer moviment no dona natura de cessament" (OE I, 808), "Imaginació major concordança ha ab enteniment que ab voluntat" (OE I, 832). El primer és el proverbi inicial del capítol dedicat a la duració dels *Proverbis de Ramon* i no es diferencia gaire d'altres definicions del mateix principi que es poden trobar al *DDL* (p. 149). El segon proverbi és de la mateixa col·lecció i no seria estrany llegir-lo també en una obra com els *Començaments de filosofia*. Els dos darrers exemples, de l'*Arbre exemplifical*, estableixen veritats generals relacionades amb diferents realitats naturals. Atès que al pròleg dels *Proverbis de Ramon*, Llull estableix que els enunciats que conté es poden fer servir en la disputació i en la

predicació (vg. apartat IV.3.2), és de suposar que els proverbis també poden funcionar com a principis dels diferents camps que toquen.

Aquest darrer aspecte assenyala un punt d'intersecció evident entre els proverbis i almenys una de les dimensions de la predicació lul·liana. Sobretot en l'homilètica de caire apològic, la voluntat de Llull de basar la discussió en raons necessàries i en principis filosòfics que poden ser admesos pels contendents, l'obliga a partir de nou d'un material de caire axiomàtic que sovint pren la forma de proposicions o començaments no gaire allunyats d'un determinat tipus de proverbis. Així, encara que les grans obres de Llull sobre l'homilètica siguin ja de l'etapa postartística, no és del tot atzarós que l'interès del beat per aquest gènere i el cultiu de les formes sentencioses coincideixin a grans trets en el temps. El repertori d'obres que presentem i comentem en l'apartat immediatament posterior posa de manifest que el nombre de textos que inclouen formes sentencioses en la darrera etapa de la producció intel·lectual de Llull baixa considerablement en relació amb l'anterior. El més destacat d'aquesta fase és que ja no hi ha cap sèrie de proposicions generada a partir dels mecanismes combinatoris de l'Art, si bé moltes d'elles continuen estant relacionades amb la necessitat de furnir una base per a la construcció d'arguments. L'altra mena de textos que utilitzen formes sentencioses en aquesta època són justament les obres homilètiques.

Abans de cloure aquesta secció, i per evitar que el lector pensi que tots els proverbis lul·lians són equiparables a les proposicions, els començaments, les màximes i les condicions d'obres més o menys coetànies als reculls de proverbis, cal assenyalar, que, tal com s'anirà comprovant en l'estudi de cada una de les col·leccions, els proverbis també presenten les seves pròpies funcions que els diferencien de les altres sèries de formes sentencioses. Per exemple, en el cas dels *Proverbis de Ramon*, a banda que les seves sèries de proverbis-proposicions no estan subjectes als estrictes esquemes relacionals de l'Art, es pot percebre una orientació pedagògica que no s'observa en altres obres (vg. l'apartat IV.3.3). I evidentment, la majoria dels proverbis de la tercera part dels *Proverbis de Ramon*, sobretot certes seccions de l'*Arbre exemplifical*, i els *Mil proverbis*, els *Proverbis de la Retòrica nova* i els *Proverbis d'ensenyament* tenen un caràcter eminentment moralitzador, cosa que s'ajusta molt més al gènere gnòmic i acostava aquestes col·leccions a l'homilètica de tipus parenètic. En el cas dels *Mil proverbis* i els *Proverbis de la Retòrica nova*, a més, Llull pressuposa que els proverbis tenen una important funció persuasiva i contribueixen a embellir el discurs.

2. UNA FAMÍLIA TEXTUAL: LES FORMES SENTENCIOSES

2.1. *Establiment del repertori de formes sentencioses*

Malgrat el que hem dit al final de l'apartat anterior, i tenint en compte que les col·leccions de proverbis no apareixen fins a l'etapa ternària i són contemporànies a les altres sèries d'unitats aforístiques, ens sembla útil situar els reculls de proverbis a l'interior d'una família textual més àmplia que anomenem *formes sentencioses*. Encara que les formulacions i les funcions d'aquestes formes siguin força variables, com també els graus de brevetat que assoleixen, aquesta denominació es pot emprar per identificar un grup d'expressions de tipus aforístic que Llull utilitza a bastament —sobretot en la fase ternària i força menys en la quaternària i la postartística—, que a banda de *proverbi* responen a una sèrie de termes recollits i analitzats en l'apartat III.2.2, i que en general formen llistes o col·leccions de major o menor llargada. Per tal d'abordar l'examen d'aquest corpus, d'entrada ens ha semblat necessari establir un repertori de les llistes o sèries de formes sentencioses que hem detectat en l'obra de Llull, algunes de les quals ja han estat mencionades en l'apartat III.1.2. Aquest repertori no el concebem com un cens tancat de textos amb unes característiques homogènies que permetin parlar d'un gènere ben delimitat. El lector podrà comprovar ràpidament que a l'interior del llistat hi ha obres de mena força diversa. Tanmateix, i tenint present el que hem dit al llarg de l'apartat III.1.2, l'establiment del repertori contribueix a esbossar els contorns d'aquesta família textual i a contextualitzar millor les col·leccions de proverbis.

Per norma general, el repertori només inclou textos en què un seguit d'aforismes es presenta clarament en forma de llista o de sèrie, tant si està dividida en diferents capítols, epígrafs o compartiments com si és contínua. Malgrat això, cal introduir algunes precisions o matisos. En primer lloc, així com en certes obres hi ha sèries de qüestions que acompanyen les formes sentencioses i reproduïxen la seva estructura, en alguns casos s'intercalen altres materials entre unitat i unitat. Per exemple, el *Coment del dictat* i la seva adaptació al llatí, el *Tractatus compendiosus*, afegeixen comentaris que exposen les proposicions que provenen del *Dictat de Ramon*. Es tracta, doncs, de dues obres que es poden definir com a col·leccions de màximes comentades. En el cas de l'*Ars compendiosa Dei*, la distinció on es troba la llista de proposicions també ofereix qüestions i solucions. Així, en lloc de reservar les qüestions per a un apartat

diferent, en aquest cas Llull situa les qüestions i les solucions a continuació de cada proposició.

D'altra banda, les obres homilètiques també presenten certes particularitats en aquest sentit, atès que en general no contenen pròpiament sèries d'aforsimes. Tant el *Liber praedicationis contra judaeos* com els *Sermones contra errores Averrois* construeixen els sermons de forma sistemàtica a partir de proposicions —en el primer cas també hi ha autoritats de l'Antic Testament i preceptes mosaics. En el *Llibre de virtuts e pecats*, els setze primers sermons són encapçalats per un enunciat breu en forma d'amonestament: “Car Deus es just ages justícia” (NEORL I, 11). En altres sermons d'aquesta obra, encara que no es presentin de manera explícita com a llistes, es troben petites sèries d'enunciats breus que o bé transmeten preceptes que els receptors han de seguir (“Ama devoció per ço que ams contritió”, NEORL I, 28) o bé destaquen la contraposició entre les virtuts i els vicis (“Caritat engendra alegria e avarícia engendra tristícia”, NEORL II, 267).

Finalment, cal dir que a l'hora de confeccionar el repertori no hem tingut en compte totes aquelles obres en què apareixen sèries de definicions, sobretot dels divuit Principis de l'Art. Encara que les definicions tinguin tant a veure amb determinats proverbis i considerem que formen part del conjunt de formes sentencioses que descrivim en aquest capítol, és evident que el repertori hauria crescut de manera incontrolada si haguéssim inclòs el nombrosíssim grup d'obres de la fase ternària que incorporen, generalment a l'inici, llistes de definicions dels Principis de l'Art (vg. per a aquesta qüestió la introducció del *DDL* i les llistes que s'hi ofereixen).

Tenint en compte que la quantitat i les característiques dels textos que formen part del repertori estan directament condicionades per les etapes de l'Art i les seves transformacions, hem decidit ordenar-lo de forma cronològica. Per tant, hem agrupat les obres en tres categories, segons l'etapa de l'evolució del pensament lul·lià al qual s'adscriuen. En comparació amb altres possibilitats d'organitzar el repertori —com per exemple la de classificar els textos segons les temàtiques tractades o les finalitats que persegueixen—, l'ordenació cronològica permet detectar ràpidament els períodes més productius i evita que en algun cas —per exemple, el de l'*Ars inventiva* i l'*Art*

amativa— se separin obres contigües que presenten unes característiques idèntiques o similars.⁸

El repertori de formes sentencioses és el següent:⁹

a) Etapa quaternària de l'Art (1274-1289)

1. *Llibre d'amic e amat*, II.A.19e (1276-1283): 357 versicles (Llull els anomena *metàfores morals i eximilis abreujats*).
2. *Liber propositionum secundum Artem demonstrativam compilatus*, II.B.4 (1283-1287): 882 proposicions incloses en la quarta distinció.

b) Etapa ternària de l'Art (1290-1308)

1. *Ars inventiva veritatis*, III.1 (1290): 833 condicions, que constitueixen la segona distinció.
2. *Art amativa*, III.2 (1290): 833 condicions incloses en la quarta distinció.¹⁰
3. *Cent noms de Déu*, III.9 (1292?): aprox. 1000 unitats (Llull les qualifica simplement de *versos*).
4. *Taula general*, III.11 (1293-1294): 28 condicions en un apèndix de la versió catalana.
5. *Arbre de filosofia desiderat*, III.14 (1294): 198 proposicions incloses en la tercera distinció.
6. *Flors d'amor e flors d'intel·ligència*, III.15 (1294): 100 + 100 flors (Llull també les anomena *màximes universals*).
7. *Arbre exemplifical*, III.23c (1295-1296): aprox. 450 proverbis combinats amb exemples.
8. *Proverbis de Ramon*, III.26 (1296): aprox. 6000 proverbis.
9. *Arbre de filosofia d'amor*, III.32 (1298): 153 condicions + 67 flors.
10. *Liber de geometria nova et compendiosa*, III.39 (1299): 100 principis + 100 conclusions, situades a la segona part del llibre segon.
11. *Dictat de Ramon i Coment del dictat*, III.41a i III.41b (1299): 102 proposicions o començaments.
12. *Tractatus compendiosus de articulis fidei catholicae*, III.41c (1300): 100 "màximes necessàries".
13. *Començaments de filosofia*, III.43 (1299-1300): 999 principis + 999 conclusions
14. *Proverbis de la Retòrica nova* i proverbis continguts en la quarta part de l'obra, III.50 i III.50a (1301): 50 + 11 proverbis.
15. *Mil proverbis* (1302): aprox. 1000 proverbis.

⁸ Justament a Tous 2010 i Tous 2011 vam utilitzar l'adscripció temàtica com a criteri principal per ordenar el repertori. La versió que presentem tot seguit és la que s'ha de considerar definitiva a dia d'avui.

⁹ Per a cada obra, indiquem l'any de redacció i el número de catàleg Bonner (Bo), consultable a la Llull DB.

¹⁰ La *Taula d'esta Art* (III.2.bis) és un glossari associat a l'*Art amativa*. Atès que, com expliquem en aquest mateix apartat, el repertori no inclou les obres que contenen llistes de definicions, la *Taula* també n'ha quedat exclosa.

16. *Liber ad probandum aliquos articulos fidei catholicae per syllogisticas rationes*, III.64.ter (1304): alguns dels 30 entimemes que conté són notablement breus.
17. *Liber de consilio*, III.66 (1304): 88 flors, *problemata* o proposicions necessàries a la segona part.
18. *Liber de investigatione actuum divinarum rationum*, III.67 (1304): 144 flors o proposicions necessàries a la segona part.
19. *Liber de praedestinatione et libero arbitrio*, III.68 (1304): 72 flors o proposicions necessàries a la segona distinció.
20. *Liber de praedicatione*, III.69 (1304): 306 proposicions incloses a la segona part de la primera distinció
21. *Liber praedicationis contra judaeos*, III.73 (1305): alguns sermons es desenvolupen a partir de *problemata* o proposicions
22. *Ars generalis ultima*, III.80 (1305-1308): 12 proposicions a la sisena part i 306 unitats, algunes de les quals molt breus, a la vuitena
23. *Ars compendiosa Dei*, III.84 (1308): 130 proposicions a la quarta part de la trentena distinció

c) Etapa postartística (1308-1315)

1. *Proverbis d'ensenyament*, IV.7 (1299-1302? 1309?): 174 proverbis.
2. *Liber in quo declaratur quod fides sancta catholica est magis probabilis quam improbabilis*, IV.30 (1310): 100 proposicions o *problemata* en la tercera distinció.
3. *Liber de possibili et impossibili*, IV.31 (1310): 100 màximes al quart apartat.¹¹
4. *Liber de syllogismis contradictoriis*, IV.37 (1311): 45 proposicions exposades a l'inici de l'opuscle.¹²
5. *Sermones contra errores Averrois*, IV.39 (1311): s'utilitzen 10 de les 45 proposicions del *Liber de syllogismis contradictoriis*.
6. *Liber disputationis Petri et Raimundi*, IV.49 (1311): 43 *notabilia* en el tercer apartat.
7. *Llibre de virtuts e pecats*, IV.65 (1313): ús de principis o sentències en diverses parts de l'obra.

Malgrat que en els propers apartats es faran observacions sobre els trets de moltes de les obres que formen part del repertori, per tal d'alleugerir la nostra exposició hem decidit relegar la descripció completa dels textos del repertori a l'apèndix 1. El lector hi trobarà informacions precises sobre les obres que li interessin.

¹¹ Llull utilitza aquestes màximes per estructurar el *Liber contradictionis* (IV.36, 1311), un diàleg entre un personatge anomenat Raimundista i un Averroista. El primer reprèn sistemàticament les màximes per construir sil·logismes que contrarestin les opinions del seu adversari.

¹² A banda dels sermons de IV.39, les proposicions averroistes també apareixen al *Liber de ente quod simpliciter est per se et propter se existens et agens* (IV.46, 1311), on algunes d'elles es refuten mitjançant les definicions de les dignitats divines, les deu regles i deu sil·logismes.

2.2. Terminologia de les formes sentencioses

Després de delimitar el repertori de formes sentencioses, també hem cregut necessari recollir tota la terminologia relacionada amb les formes sentencioses. Així doncs, en aquest apartat presentem en forma de llista alfabètica tots els termes que Llull fa servir per referir-se a les diferents formulacions aforístiques que apareixen en les obres del repertori. En general, donem la forma catalana i la llatina de cada mot, llevat d'aquells casos en què el llibre on es troba només s'ha conservat en una de les dues llengües o si en una de les dues versions d'una mateixa obra s'utilitza un terme diferent. Per a cada un dels epígrafs, en primer lloc reproduïm els passatges de tots els textos en què el terme és utilitzat perquè el lector es pugui fer càrrec dels contextos en què apareix.¹³ A continuació, fem una sèrie d'observacions sobre l'abast semàntic del terme en relació amb les formes sentencioses lul·lianes i, a vegades, en relació amb la tradició contemporània. No cal dir que no és la nostra intenció abordar una discussió exhaustiva sobre tots els sentits que els mots presentats poden tenir en l'obra de Llull. La nostra anàlisi se centra simplement en les ocurrències d'aquests termes en la denominació de les formes sentencioses. Malgrat que alguns dels termes analitzats, com *començament*, *condició* o *semblança*, van ser definits per Llull mateix, hem renunciat a copiar-ne les definicions —fàcilment recuperables, d'altra banda, amb la consulta del *DDL*— perquè no són rellevants per al tema que ens ocupa. L'única excepció és la definició de *proposició*, que sí que l'hem reproduït.

1. Començament – *Principium*

1.1. Obres en què apareix el terme:

a) *Liber de geometria nova et compendiosa* (III.39): “Ista pars est de *principiis* Geometri que facimus ut doctrinam demus ad faciendum *conclusiones* in Geometria et ad solvendum questiones” (Llull 1953: 85).

b) *Dictat de Ramon* (III.41a): “Volem donar ensenyament / de .vii. articles principals, / los quals per rahons naturals, / provam per nous *començaments* [...] Emperò est nostre dictat / requer haver ensenyador, / qui mostre la força major / qui està per los

¹³ Tot i així, no copiem exhaustivament tots els fragments d'una mateixa obra on es troba el terme. En general, privilegiem aquells passatges en què es presenta la distinció, part o secció en la qual s'insereix la llista de formes sentencioses.

consequents / qui ixen dels antecedents, / nous *començaments* appellats” (ORL XIX, 263-264).

c) *Coment del dictat* (III.41b): “De la esposició dels *començaments* d’est *Dictat*” (ORL XIX, 277).

d) *Començaments de filosofia* (III.43): “En aquest libre proposam primerament fer *començaments* e après fer conclusions qui s seguexen per aquells *començaments*. E après volem fer de cascun *començament* .i^a. qüestió en qui stian objecció e solució” (NEORL VI, 3).

1.2. Observacions:

L’ús del terme *començament* – *principium* en relació amb les formes sentencioses es circumscriu a un petit conjunt d’obres escrites entre 1299 i 1300, a cavall de París, Barcelona i Mallorca.¹⁴ En els textos en què s’empra aquesta denominació, Llull enuncia sèries de principis que s’identifiquen amb els fonaments d’una determinada disciplina. A cada una d’aquestes sèries li correspon una llista correlativa de conclusions o conseqüències, que habitualment segueixen la fórmula “Si és X, se segueix Y”.¹⁵ Finalment, hi ha un apartat en què es formulen qüestions, també lligades a les sèries de principis i conclusions. Aquesta estructura es repeteix de manera gairebé idèntica al *Liber de geometria nova* i als *Començaments de filosofia*. En canvi, una part destacada dels començaments del *Dictat de Ramon* i el *Coment* són directament proposicions hipotètiques en forma condicional que Llull fa servir per posar en evidència les conseqüències inconvenients que se seguirien de la negació dels articles de la fe (vg. Domínguez 1996a i apartat III.2.3.1.3). Sembla clar que en aquest cas el començament és el conjunt format per l’antecedent i el conseqüent —però alguns dels díctics del *Dictat* tenen una forma similar a la dels començaments de les altres dues obres, és a dir, de proposició categòrica. Podríem dir que l’ús que Llull fa del terme a la *Geometria nova* i als *Començaments de filosofia* seria molt proper al significat de *màxima* (vg. l’epígraf corresponent), atès que es tracta d’enunciats de tipus axiomàtic a partir dels quals es deriva el coneixement d’una disciplina. El sentit del terme en el *Dictat de Ramon* i el *Coment* és una mica més lax, perquè els començaments d’aquestes

¹⁴ El *Liber de geometria nova* fou escrit a París el juliol de 1299; els *Començaments de filosofia* foren escrits en part a París i en part a Mallorca, entre 1299 i 1300; finalment, el *Dictat* fou redactat encara en el viatge de París a Barcelona, i el *Coment* ja a la ciutat comtal, a finals de 1299.

¹⁵ Les conseqüències lògiques també apareixen al *De quadratura et triangulatura circuli* (III.37, 1299; Bonner 2012: n. 8, p. 214-215).

obres no són pròpiament màximes que enuncïïn els principis generals de la teologia, però Llull els atorga un valor argumentatiu i demostratiu important que els fa aptes per establir els fonaments d'una art de disputació.

2. Conclusió, conseqüència – *conclusio, consequentia*

Vg. l'epígraf *començament – principium*.

3. Condió – *Conditio*

3.1. *Obres en què apareix el terme:*

a) *Ars inventiva veritatis* (III.1): “Addito unoquoque terminorum hujus Artis alteri inde resultant *conditiones* hujus Artis, de quibus in hac sequente distinctione intendimus prosequi, elicentes ex unaquaque combinatione seu camera tres *conditiones* implicatas in tribus propositionibus, mutando unumquodque ipsorum Principiorum de unoquoque omnium illorum in aliud, secundum quod patet in processu” (MOG V, Int. i, 13).

b) *Art amativa* (III.2): “En aquesta part multiplicam *condicions* mesclant los uns començaments d'esta art en los altres, segons lo mesclament que appar en la .iiii.^a figura, ço es a saber, que de .iii. començaments fem una *condició* [...] Cascuna *condició* es universal on poden esser atrobats molts particulars, concludent d'aquells en tal manera, affirmant o negant, que tota hora se concorden ab lur universal...” (ORL XVII, 151).

c) *Taula general* (III.11): “De les *condicions* del primer coronel de la taula”, “De les *condicions* del primer coronel de la tersa figura” (ORL XVI, 518, 520).

d) *Arbre exemplifical* (III.23): “Reconta's que un rei en aquell dia que pres la sua corona demanà a son consell quals eren les condicions que rei devia haver en regnar; e'l seu consell respòs, e dix que enfre les altres condicions que rei devia haver, devia haver set condicions principals, ço és a saber, justícia, saviea, caritat, poder, temor, honor, libertat [...] E per açò lo rei pres aquelles *condicions* del *Libre dels cent noms de Déu*, e féu-lo escriure a la porta de son palau per ço que si algú lo volgués pregar contra aquelles *condicions*, que hagués paor del rei e de son poble [...] Aquelles *condicions* són aquestes” (OE I, 821).

e) *Arbre de filosofia d'amor* (III.32): “La raó per que posam en aquest *Arbre condicions*, questions, pregueres d'amor, es car per les *condicions* sabrà l'amic condicionar sa amor a desirar e amar son amat, e sabrà soure les questions d'amor; e per

les questions d'amor serà solàs enfre l'amic e l'amor, qui's faran questions per amor; e per les pregueres sabrà l'amic pregar son amat" (ORL XVIII, 94).

3.2. Observacions:

La relació del terme *condició* amb les formes sentencioses gairebé sempre està vinculada amb la combinatòria artística. Segons Bonner (2012: 132), les distincions que l'*Ars inventiva* i l'*Art amativa* dediquen a les condicions són un vestigi de l'*Art demostrativa*. Ja en la fase quaternària, i malgrat que Llull encara no estructurí el sistema a partir de les definicions dels Principis, les condicions són un mecanisme necessari per mostrar les regles bàsiques que regeixen la combinació dels Principis. Tal com posen de manifest alguns dels passatges citats, les condicions sempre s'obtenen a partir de la combinació dels Principis. La particularitat de les condicions de l'*Ars inventiva veritatis* i l'*Art amativa* és que, a diferència del que succeïa en l'*Art demostrativa*, on es generen mitjançant la inclusió sistemàtica dels Principis de la Figura T en les cambres proporcionades per les segones figures, en paraules de Bonner (2012: 132), les combinacions dels Principis generen "cadena de frases curtes amb aparença de proverbis que recorden una mica el *Liber propositionum secundum Artem demonstrativam compilatus* o les *Flors d'amor e flors d'intel·ligència*". El mesclament dels Principis està regit per la Quarta Figura de les Arts ternàries. Les dues curtes sèries de condicions de la *Taula general*, en canvi, exemplifiquen, respectivament, el funcionament de les combinacions ternàries de la Taula i les combinacions binàries de la Tercera Figura. A l'*Arbre de filosofia d'amor*, les "condicions d'amor" sorgeixen de la mescla sistemàtica d'un terme constant, amor, amb tots els Principis de l'Art en cambres de tres elements (amor + dos principis). L'únic cas que s'escapa de la combinatòria artística és l'ocurrència de l'*Arbre exemplifical*, que és un cas especial. Tal com es pot comprovar en la citació que hem reproduït, el recontament que pertany al ram imperial incorpora una llista de condicions que provenen de set capítols dels *Cent noms de Déu* (OE I, 821-823; vg. apartat IV.2.1 per a l'estructura de l'*Arbre exemplifical*). El text també deixa clar que les condicions pròpiament dites del príncep, aquelles característiques o propietats a les quals està subjecte i sense les quals no pot ser un bon governant, són les virtuts que s'enumeren. Per tant, en aquest context el mot adopta dos sentits diferents: d'una banda, les virtuts que ha de tenir el bon príncep; de l'altra, els proverbis o els enunciats que expliquen i sintetitzen la natura d'aquestes virtuts. Així doncs, el terme *condició* està lligat en la majoria d'ocasions a unes

determinades estructures artístiques i no pressuposa en tots els casos la presència de formes sentencioses, sinó que les oracions breus en cadena és només una de les seves possibles modalitats de manifestació.

4. Definició – *Definitio*

4.1. Obres en què apareix el terme:

Arbre de filosofia d'amor (III.32): “Aquesta part es departida en .ii. parts: una es de *diffinicions* simples, l'altra es de *diffinicions* compostes. Simples *diffinicions* son aqueles qui son de cascuna rail d'amor; compostes son aqueles per que amor es diffinida ab cascuna de ses rails” (ORL XVIII, 73).

4.2. Observacions:

Aquest terme ocupa una posició tangencial en la terminologia de les formes sentencioses, atès que, com hem assenyalat en l'apartat anterior, no recollim totes les obres que contenen llistes de definicions. La centralitat de les definicions dels Principis per al funcionament i la fonamentació de l'Art en l'etapa ternària (Bonner 2012: 149-153; *DDL*, 40-44) comporta una multiplicació d'aquestes llistes a partir de 1290 (vg. *DDL*, 71-98). En aquest context, les definicions dels Principis de l'Art que hi ha a la primera part de l'*Arbre de filosofia d'amor* —que constitueixen les arrels d'aquest arbre— no és un fet excepcional. Tot i així, atès que aquest text forma part del repertori d'obres amb formes sentencioses, i que les definicions adopten la forma de proposicions o màximes, hem decidit incloure el terme a la llista. La relació entre el terme *definició* i les formes sentencioses és, doncs, d'una natura molt similar al de les condicions, atès que també en aquest cas les definicions poden prendre la forma d'enunciats molt breus de caràcter sentenciós. Segons Weijers (1991: 73-75), *definitio* era el terme més específic a l'edat mitjana per referir-se a l'acte d'explicar el significat d'un mot, tot i que també es feien servir *declaratio* i *descriptio*. Malgrat això, atès que aquestes paraules s'aplicaven a altres activitats intel·lectuals, “tous ont besoin d'un complément (*vocabulorum, dictionum, terminorum, nominum, verborum*) pour prendre le sens particulier d'explication des mots” (75).

5. Exemple - *Exemplum*

5.1. Obres en què apareix el terme:

- a) *Llibre d'amic e amat* (II.A.19e): “E aquells [els sufis] han paraules d'amor e *exemplis* abreuyats e qui donen a home gran devoció” (NEORL VIII, 427).
- b) *Arbre exemplifical* (III.23.c): “Los *exemplis* que proposam donar volem departir en dues parts, ço és a saber, en recontaments e proverbis encercats segons les natures dels arbres; e aquest procés proposam tenir en aquest arbre” (*OE* I, 799).
- c) *Mil proverbis* (III.53): “pot hom haver materia a parlar de totes bones costumes, donant per ells *exempli* al començament de ses paraules” (pròleg, 9-10).

5.2. Observacions:

Alguns autors han assenyalat la imprecisió o indistinció terminològica de Llull quan opera amb termes com *exemple* o *semblança* (Taylor 1995, Aragüés 1996). Tot i així, Aragüés (1996: 290 i ss.) indica que en la retòrica medieval, si bé s'establia una divisió entre *imago*, *similitudo* i *exemplum*, les diferències entre els tres termes no sempre s'aclareixen. Més endavant assenyalava que és difícil d'establir una frontera exacta entre les dues categories per al conjunt de la teorització retòrica medieval, però sí que ofereix una sèrie de criteris per distingir, almenys, les classes més extremes —d'una banda, l'exemple narratiu i literal; de l'altra, la comparació natural, descriptiva i metafòrica. En tot cas, és evident que Llull no limita l'abast del terme *exemple* a la narració més o menys breu.¹⁶ A l'*Arbre exemplifical*, el terme reservat per a aquesta categoria és *recontament*, i en canvi *exemple* pot fer referència també als proverbis.¹⁷ Atès que Llull també denomina *metàfores morals* els versicles del *Llibre d'amic e amat*, l'ús de l'expressió *exemples abreujats* —a banda d'assenyalar la brevetat de les unitats— segurament s'ha de relacionar amb l'ús de material analògic i imatjat per evocar les relacions entre Déu i els seus devots. En el cas de la citació dels *Mil proverbis*, fa l'efecte que el terme té un significat molt més genèric, relacionat amb el contingut moral dels proverbis que s'han d'aduir a l'inici d'un discurs. Es pot concloure, doncs, que a banda del fet evident que el terme *exemple* no es circumscriu a l'àmbit de les formes sentencioses —com posa en evidència la necessitat d'afegir l'adjectiu *abreujats* en el cas del *Llibre d'amic e amat*—, en determinades circumstàncies pot englobar-les, ja sigui perquè comparteixen una comuna funció didàctica i moralitzadora amb les

¹⁶ Per a una definició de l'exemple narratiu a partir d'un corpus extret del *Blaquerna*, vg. Arbona (1976: 59).

¹⁷ Tant Taylor (1995: 647) com Bizzarri (2009: 9) assenyalen que els manuals retòrics i la pràctica literària tendien a atribuir una finalitat instructiva comuna a aquestes dues formes, cosa que afavoreix, d'una banda, que comparteixin espai i, de l'altra, que les fronteres entre un i altre gènere no sempre siguin totalment delimitables (vg. també l'apartat IV.2.1).

formes exemplars més extenses, o ja sigui perquè també contenen material de tipus analògic.

6. Flor – Flos

6.1. Obres en què apareix el terme:

a) *Flors d'amors e flors d'entel·ligència* (III.15): “A saber aquestes *Flors*, que collim d'amors, cové posar los començaments de la *Art amativa* e saber lurs difinicions” (*OS* II, 505); “Per les *flors* que cullim de entel·ligència pot hom soure qüestions, e vençre los infeels qui són contra la fe romana” (*OS* II, 515).

b) *Arbre de filosofia d'amor* (III.32): “*Flors* d'amor son .iii. so es a saber: altees, loors e honors de l'amat, en qui ha gloria l'anima de l'amic” (*ORL* XVIII, 188); “Moltes d'altres *flors* dix l'amic de son amat, per so que agués amadors qui aguessen alta amor e amar ses altees” (*ORL* XVIII, 192).

c) *Liber de consilio* (III.66): “In parte ista tractabimus *flores*, unum cum alio miscendo. Et dabimus doctrinam ad faciendum problemata, ut sint termini, ad quos secretus consiliarius recurrat in dando consilium domino suo” (*ROL* X, 134).

d) *Liber de investigatione actuum divinarum rationum* (III.67): “Distinctio ista est de *floribus* etc., ut supra dictum est. *Flores* autem sunt significati in arbore. Et ipsos deducimus per propositiones necessarias, in quibus significatum est, unum cum aliis combinando, quod divinae rationes necessario habent actus” (*ROL* X, 258).

e) *Liber de praedestinatione* (III.68): “In ista parte intendemus miscere *florem* cum *flore* et facere propositiones necessarias, ut sint termini, ad quos dubia de praedestinatione reducantur et solvantur; quoniam secundum condiciones *florum* solutio est in *floribus* figurata” (*ROL* X, 372).

6.2. Observacions:

Tal com succeeix en el cas de les condicions i en bona part de les llistes de proposicions, les sèries d'enunciats als quals Llull es refereix amb aquest terme deriven de la combinatòria artística i sempre van acompanyades de sèries de qüestions anàlogues —amb l'excepció de les flors de l'*Arbre de filosofia d'amor*. En aquesta ocasió, el terme *flor* tampoc pressuposa necessàriament la forma sentenciosa, atès que Llull utilitza molt sovint el simbolisme de l'arbre per estructurar certs textos i la majoria de vegades, a la secció associada a les flors, no hi apareixen formes sentencioses. Ara bé, tal com demostren les “Flors de l'Arbre exemplifical” (vg. apartat IV.2.3), els

proverbis i els enunciats breus són una forma discursiva adequada per als apartats de flors dels llibres estructurats d'aquesta manera. El terme *flores* fou utilitzat des de l'antiguitat i al llarg de l'edat mitjana per referir-se al conjunt d'extractes o de citacions recollides en els *florilegia*, i dóna origen a una sèrie de substantius utilitzats per denominar aquest tipus d'obres: *defloratio*, *florarium*, *floretum*, etc. (vg. Hamesse 1990). Aquesta designació té un caràcter metafòric evident i equipara el compilador a l'home que recull les flors d'un camp que li semblen més admirables i més dignes de ser conservades. Per tant, la imatge transmet implícitament la idea de selecció. De fet, Lull utilitza obertament la metàfora a la introducció de les *Flors d'amors e d'entel·ligència*, que és l'única de les cinc obres d'aquest apartat que no insereix la llista de flors en una estructura arbòria. Tot i així, els mecanismes artístics que guien la combinació de Principis a les *Flors* i a III.66-68, sempre de base ternària, marquen una pauta de selecció d'un caràcter estrictament sistemàtic, i no subjecte a l'arbitrarietat o a l'aleatorietat marcada pels “camps” explorats. Les 67 “altees” de l'*Arbre de filosofia d'amor* —de les tres seccions de les flors d'aquest llibre només aquesta presenta una mena de proverbis místics— és l'única sèrie de flors que s'escapa d'aquest esquema. Al final d'aquest petit recull, l'autor també posa de manifest el seu caràcter selectiu: “moltes d'altres flors dix l'amic de son amat”. Més que rebutjar tot allò que ha quedat fora de la tria, Lull ofereix les “altees” seleccionades amb l'afany que tinguin un valor exemplar.

7. Màximes – *Maximas*

7.1. Obres en què apareix el terme:

a) “Arbre qüestionar” (darrera part de l'*Arbre de ciència*, III.23): “La segona manera és solvre les qüestions per *màximes* condicionades segons les natures dels arbres, concordant aquella *màxima* ab la conclusió de la qüestió afirmant o negant. E si la *màxima* és a alguns escura, consellam que recorren a les natures dels arbres e dels locs d'aquells ab los quals la *màxima* ha concordança, així com si vol traure conclusió d'aquesta *màxima*” (*OE I*, 842-843).

b) *Flors d'amor e flors d'entel·ligència* (III.15): “Aquestes qüestions se solven per les flors d'entel·ligència, e enaixí com hom solv aquestes qüestions per aquelles flors, pot hom soure altres qüestions pelegrines, com sia ço que les flors sien *màximes* universals, e les qüestions sien de particulars” (*OS*, II, 532).

c) *Tractatus compendiosus de articulis fidei catholicae*: “Et primo (I) uolumos probare Deum esse faciendos *maximas* necessarias. Et (II) sicut per illas *maximas* probabimus Deu esse, sic per ita necessarias *maximas* probabimus unum Deu esse tantum, quod est primus articulus fidei” (ROL XIX, 466).

d) *Liber de possibili et impossibili*: “Distinctio ista in duas partes est diuisa. In prima parte determinabimus de centum *maximis*, abstractis a uiginti principiis, positis in secunda distinctione, uniformiter per possibile et impossibile ordinatis” (ROL VI, 428).

d) *Sermones contra errores Averrois*: “Secundo *maximas* faciemus, et ipsas declarabimus” (ROL VII, 247).

7.2. Observacions:

Bonner (2012: 241-244) assenyala que en determinades ocasions Llull utilitza el mot *màxima* per referir-se a “enunciats que no requereixen cap justificació prèvia” (241). Segons l’investigador, aquest terme és una forma abreujada de l’expressió *maxima propositio*, utilitzada en la tradició dels comentaris medievals als *Tòpics* aristotèlics. Així, en el *Tractatus* de Pere Hispà, la *màxima* es defineix d’aquesta manera: “Maxima autem est propositio qua non est altera prior, id est notior, ut *omne totum maius est sua parte*” (De Rijk 1972: 59). En aquest sentit, les *màximes* tenen una funció epistemològica molt similar a la dels principis, atès que serveixen com a fonament per derivar o demostrar altres proposicions. Al pròleg de les *Maximae* o *Regulae theologiae* (ca. 1180), Alà de Lille exposa que cada ciència té les seves regles bàsiques i els seus propis fonaments, els quals reben denominacions diferents: *regulae* (gramàtica), *maximae* (dialèctica), *loci communi* (retòrica), *generales sententias* (ètica), *porsimata* (aritmètica), *axiomata* (música), *theoremata* (geometria), *excellèntiae* (astronomia) (vg. Jolivet 1980). Les *maximae* o *regulae* que Alà presenta i comenta són proposicions fonamentals de la teologia del tipus “In supercelesti est unitas, in celesti alteritas, in subcelesti pluralitas” (Chiurco 2002: 64). D’altra banda, sembla que el sentit de les *maximae*, tal com són definides per Pere Hispà i altres autors, és molt similar al que Aristòtil donava al terme *axioma* (Bonner 2012: n. 71, 242). De fet, la primera entrada del lema ‘axiomata’ de l’*Elementarium* de Papias és “proloquia et maxime propositiones in topicis” (Bartòla 1996: 215-216). En el cas del *Tractatus compendiosus*, que és la traducció lliure al llatí del *Dictat de Ramon* i el *Coment*, Llull explicita que a través de les *màximes* demostrarà els articles de la fe —en les versions catalanes s’empra el terme *proposició* o *començament*, i en una menció a aquesta obra

que es pot llegir a la *Diputatio fidei et intellectus* (III.58), el text s'anomena *Liber de propositionibus*. Les *maximas* dels *Sermones contra errores Averrois*, igual que les del *Tractatus*, s'exposen, i també són el punt de partida per refutar les opinions falses atribuïdes al filòsof islàmic. Bonner (2012: 243) destaca, a propòsit de l'*Ars compendiosa Dei* (1308), on Llull també exposa i demostra les *maximas*, que a priori aquesta operació és un contrasentit si es recorda que les màximes són evidents per si mateixes, però “Llull està decidit a demostrar allò que d'altres accepten com a qüestions de fe, a més d'emprar-ho com a fonament de l'argumentació”.¹⁸ En els dos primers casos —l'“Arbre qüestionari” i les *Flors*—, les màximes són punts de referència per resoldre les qüestions que es plantegen. Segons Bonner (2012: 242), el sentit de *maxima* en el *Liber de possibili et impossibili* és més acostat al significat modern del mot. Però en la conclusió de l'apartat on Llull presenta les cent màximes, estableix que “quia quidquid est effectum, est necessitatum per possibile et impossibile, et de ipsis potest reddi ratio per maximas supra dictas” (ROL VI, 433-434). Així doncs, el seu caràcter universal i el fet que siguin *per se notae* permet d'emprar les màximes com a principis a partir dels quals, més que no pas derivar el coneixement d'una disciplina sencera — funció reservada en tot cas als Principis de l'Art—, generar arguments per afirmar o negar un determinat contingut. En el cas de les obres que tenen funcions directament apologètiques, Llull es preocupa especialment, d'una banda, de demostrar que les màximes són veritables, i de l'altra, d'exposar de quina manera cal extreure'n conclusions per provar els articles de la fe o refutar els errors dels seus adversaris. En altres casos, les màximes es proposen com a principi universal que permet respondre una qüestió particular. Cal destacar que la citació de l'“Arbre qüestionari” assenyalava que en aquest àmbit la màxima no sempre és diàfana.¹⁹

8. Metàfora

8.1. Obres en què apareix el terme:

a) *Llibre d'amic e amat*: els versicles de l'opuscle s'introdueixen sota l'epígraf “Començan les *mataforas* morals” (NEORL VIII, 429).

¹⁸ En el segon sermó de *Contra errores Averrois* Llull és conscient d'aquesta paradoxa: “Quod Deus non facit, non est bonum. Ista maxima per se nota est; tamen ipsam uolo declarare” (ROL VII, 249).

¹⁹ Bonner mostra que el beat utilitza a vegades de manera específica el mot màxima per referir-se a les premisses d'un sil·logisme. Vg. per exemple el següent passatge de l'*Arbre de ciència*: “E en aquest pas és significat l'argument qui és de dues màximes e d'una conclusió, ixent la segona màxima de la primera e la conclusió d'abdues, a significança de les coses reals, ixent lo conseqüent de l'antecedent, e'l terç nombre d'abdós, així com lo cavall, e la grua, e'l peix, e l'home” (OE, I, 603).

8.2. Observacions:

Tal com hem dit en l'epígraf *exemple – exemplum*, l'ús del terme *metàfora* per denominar els versicles de l'opuscle místic està relacionat amb l'aparició de les imatges de l'amat, l'amic, etc., per al·ludir a la relació mística que s'estableix entre Déu i els seus devots. Encara que en determinades unitats del llibre es faci referència a les semblances entre l'amic i l'amat i a les significacions de Déu que l'home ha de trobar i interpretar en el món natural (vg. el famós versicle 57; NEORL VIII, 441), no sembla que en aquest cas l'ús del mot *metàfora* sigui equiparable al dels *Començaments de medicina*, estudiat per Gisbert 2004, al qual ens hem referit en l'apartat III.1.2. L'ocurrència del mot en aquest context no sembla tant motivada pel recurs a un determinat mode de raonament analògic amb una funció cognoscitiva crucial per comprendre els fonaments de la realitat, com per l'ús d'un llenguatge figurat gràcies al qual “la relació gairebé inexpressable entre Déu i el creient es transforma en una història d'amistat, essencialitzada i desprovista de component eròtic” (Badia et al. 2013: 442).

9. Notabilia

9.1. Obres en què apareix el terme:

a) *Liber disputationis Petri et Raimundi* (IV.49): “Raimunde, habeo te pro phantastico, et tu me e converso. Faciamus igitur aliqua de honore *notabilia*, ex quibus extrahamus sillogismos; et ille, qui maiorem cum ipsis habebit convenientiam, sit discretus; et iudicium inter me et te fiat sillogizando” (TOLRL II, 142).

9.2. Observacions:

Tal com explica Lola Badia (TOLRL II, 45-47), aquest diàleg lul·lià no s'ha conservat en cap manuscrit medieval, però sí en canvi en una edició curada per l'humanista francès Jacques Lefèvre d'Étaples. En el pròleg, ell mateix confessa que ha maquillat el llatí de Llull. A la n. 83 (p. 47) Badia especula sobre la possibilitat que el terme *notabilia* sigui una correcció de Lefèvre i que a l'original hi hagués un mot més lul·lià com *maxima*, un dels sentits del qual, com hem vist, és el de premissa d'un sil·logisme. Cal dir que, com a premisses de possibles sil·logismes, els *notabilia* del *Fantàstic* són un pèl sorprenents, atès que la immensa majoria estan enunciats en imperatiu —una modalitat de sentència gens habitual en els contextos més relacionats amb el llenguatge

logicodemostratiu. Hamesse (1990: 210) informa que *notabilia* és un terme que alguns compiladors utilitzen per referir-se a les citacions incloses en un florilegi.

10. Paraules

10.1. *Obres en què apareix el terme:*

a) *Llibre d'amic e amat* (II.A.19e): Llull emprà també l'expressió “paraules d'amor” per referir-se als versicles del text. Vg. l'epígraf *exemple – exemplum*.

b) *Arbre exemplifical* (III.23c): als “Proverbis del ram vegetal” s'introdueixen els proverbis que provenen dels *Cent noms de Déu* amb la fórmula “e adoncs la dona dix aquestes paraules” (*OE* I, 818). Succeeix el mateix en els “Proverbis del ram sensual” (818-819).

10.2. *Observacions:*

Es tracta d'un terme genèric que, com s'ha vist a l'inici de l'apartat II.2.1, és emprat molt sovint en diverses llengües per referir-se a proverbis o sentències de savis.

11. Problema

11.1. *Obres en què apareix el terme:*

a) *Liber de consilio* (III.66): “In parte ista tractabimus flores, unum cum alio miscendo. Et dabimus doctrinam ad faciendum *problemata*, ut sint termini, ad quos secretus consiliarius recurrat in dando consilium domino suo; quoniam *problemata* sunt propositiones necessariae, multa secreta significantia” (ROL X, 134).

b) *Liber praedicationis contra judaeos* (III.73): “cum auctoritatibus Veteris legis, et cum *problematibus* et cum praeceptis, probando, quod Iudaei sunt in errore” (ROL XII, 14); “Et etiam probauimus per auctoritates Veteris legis et per *problemata* philosophiae; et sic de mandatis legis” (ROL XII, 78).

c) *Liber in quo declaratur quod fides sancta catholica est magis probabilis quam improbabilis* (IV.30): “In tertia [distinctio] determinabimus per *problemata* per se nota de fide” (ROL VI, 340); “Ista distinctio est de centum *problematibus* siue propositionibus per se notis, cum quibus intendimus probare fidem sanctam catholicam” (ROL VI, 354).

11.2. *Observacions:*

Els passatges de la primera i la tercera obra posen prou de manifest que per a Llull *problema* és un terme equivalent a *propositio*. En el cas de la darrera, a més, s'especifica que els *problemata* són *per se nota*, és a dir, evidents per si mateixos, i, per tant, serien similars a les *maximae*. Pel que fa al *Liber praedicationis contra judaeos*, Cabré (2000: 15) va assenyalar que un problema és una “proposició del tipus «Deus est ens, quod extra se non indiget aliquo», acceptable per a qualsevol creient en una de les tres fes majors”. De fet, en l'exposició i l'argumentació desplegada en els sermons que inclou aquesta obra —generalment per provar la Trinitat i l'Encarnació i demostrar que jueus i sarraïns viuen en l'error—, Llull utilitza molt més sovint el terme *propositio* per referir-se als *problemata philosophiae*, i molt habitualment acompanyat de l'adjectiu *necessaria* (vg. la citació i de l'epígraf *propositio*). Cal remarcar que segons l'estudi de Weijers (2011 [1998]: 58-76), aquesta accepció del mot és del tot estranya a la tradició. La investigació d'aquesta autora mostra que a principis de s. XIV, en contextos universitaris, el mot *problema* està molt relacionat amb el de *quaestio*, amb el qual comparteix quatre usos diferents: 1) Sentit general de qüestió o problema, especialment un de difícil resolució que requereix discussió; 2) Sentit tècnic de *quaestio disputata* o de qüestió que forma part d'una *quaestio disputata*; 3) Sentit tècnic de qüestió dialèctica en la tradició dels *Tòpics*; i 4) Sentit tècnic de problema de filosofia natural o medicina. D'altra banda, i tal com també assenyala Blair (1999: 171), el mot era emprat des de l'antiguitat en geometria per designar una tasca donada, com la construcció d'un triangle o la quadratura del cercle. Weijers (2011 [1998]: 73-74) analitza les ocurrències del terme en les tres obres de Llull que hem citat i confessa que no coneix cap altre exemple en què *problema* sigui equivalent a *propositio per se nota*. En les nombroses obres de *problemata* que van circular a l'edat mitjana —com els famosos *Problemata pseudoaristotèlics*— els problemes solen presentar-se en forma de qüestions introduïdes per partícules com “*utrum*” o “*an*”. Blair (1999: 172) els defineix com a “subjects proposed for academic debate” i afegeix que “by extensions, the *problema* could refer to a topic or *locus* to discuss, notably in a school setting”. Aquest tipus de literatura va tenir una enorme difusió en els primers segles de l'edat moderna. En el comentari de Ludovico Settala als *Problemata* d'Aristòtil (Frankfurt, 1602) el terme *problema* es defineix de la següent manera: “*Problema quid: propositum, aut questio, aut propositio*” (Blair 1999: n. 12, 191). En el cas del *Liber disputationis contra judaeos*, es podria considerar que els *problemata* presentats també són objecte de discussió i, per tant, el sentit del terme no estaria tan allunyat del que assenyala Blair.

12. Proposició – *Propositio*

12.1. Obres en què apareix el terme:

a) *Liber propositionum secundum Artem demonstrativam* (II.B.4): “Practica ipsius artis secundum compilationem hujus operis tractandum est, quae distinctio in decem partes dividitur, videlicet in decem figuras hujus artis cum decem modis *propositionum* & suarum quaestionum [...] quarum etiam partium quaelibet in duas partes dividitur, quarum prima cujuslibet est de *propositionibus*” (MOG III, Int. viii, 13).

b) *Ars inventiva veritatis* (III.1): vg. la citació de l’epígraf *condició – conditio*.

c) *Arbre de filosofia desiderat* (III.16): “Aquesta distinció es de preposicions ab les quals hom pot soure questions, les quals *preposicions* son conpostes dels comensaments e de les flors del arbre” (ORL XVII, 440).

d) *Proverbis de Ramon* (III.26): “Com proverbii sia breu *preposició* qui conté en si molta sentència” (ORL XIV, 1).

e) *Coment del dictat* (III.41b): “Com cascuna *proposició* d’est *Dictat* sia posada en .ii. versets, declaram-la per ço que sia entès ço que la *proposició* significa” (ORL XIX, 277).

f) *Disputatio fidei et intellectus* (III.58): “In uno *Libro de propositionibus*, quem fecisti, scriptum est, quod resurrectio hominum est necessaria” (referència al *Tractatus compendiosus de articulis fidei catholicae*).

g) *Liber de consilio* (III.66), *Liber de investigatione actuum divinarum rationum* (III.67), *Liber de praedestinatione* (III.68): veure els epígrafs *flor* i *problema*.

h) *Liber de praedicatione* (III.69) “In parte ista faciemus *propositiones*, miscendo principia ad invicem. Quae *propositiones* significant veritates entium rerum duobus modis, videlicet moraliter et naturaliter” (ROL III, 175).

i) *Liber praedicationis contra judaeos* (III.73): “Omne illud, per quod Deus magis distat a non esse, oportet in illo esse. Ex eo, quia ista *propositio* est necessaria et generalia christianis, Iudaeis et Saracenis, et nationibus omnibus credentibus in Deo ipsum perfectum esse. Et ideo cum ista *propositione* intendimus probare diuinam trinitatem esse” (ROL XII, 31).

k) *Ars generalis ultima* (III.80): “Tertia figura est diuisa in triginta sex cameras, ut in ipsa patet. Et in qualibet camera sunt implicatae duodecim *propositiones* et uiginti quattuor quaestiones et solutiones earum. Et uocamus euacuare, quando abstrahimus praedictas praepositiones et quaestiones et solutiones earum, et de implicatione ad

explicationem ipsas deducimus, doctrinam dando artificialiter et practicam huius Artis” (ROL XIV, 75-76).

k) *Ars compendiosa Dei* (III.84): “Pars ista erit de multiplicatione *propositionum*, quam exemplificabimus primo per cameram B C D. Et faciemus primo de bonitate subiectum”, “Pars ista erit practica, dando exemplum supra decem cameras, ad faciendum *propositiones*, questiones et solutiones” (ROL XIII, 299).

l) *Liber in quo declaratur quod fides sancta catholica est magis probabilis quam improbabilis* (IV.30): vg. l’epígraf *problema*.

m) *Liber de syllogismis contradictoriis* (IV.37): “Positiones siue *propositiones*, quas facis, sunt istae” (ROL VII, 170).

n) *Sermones contra errores Averrois* (IV.39): “Fecit Raimundus decem sermones ex decem *propositionibus* ab episcopo Parisius condemnatis” (ROL VII, 262).

12.2. Definició:

“Proposició es materia de silogisme constituta de moltes veres diccions, axí con aquesta proposició: tot animal es substancia” (*Lògica nova*, III.56; *DDL*, 254).

12.3. Observacions:

L’extensa llista de referències que conté aquest apartat mostra de manera clara que *proposició* és un dels termes que Llull utilitza més freqüentment per denominar els enunciats breus —la brevetat és una categoria relativa: les proposicions del *Liber de praedicatione* i de l’*Arbre de filosofia desiderat* assoleixen una llargada notable. D’entrada cal remarcar que Llull també hi recorre per definir el proverbi als *Proverbis de Ramon*. La definició de la *Lògica nova* ens faria pensar que la seva funció es restringeix a funcionar com a premissa d’un sil·logisme, igual que en el cas d’un dels significats de la màxima, però l’ús que Llull en fa és força més ampli. En tot cas, la proposició és sempre un enunciat a partir del qual es poden construir arguments i gràcies al qual es poden resoldre qüestions, atès que, tal com diu Llull en el *Liber de praedicatione*, les proposicions “significant veritates entium rerum”. Segons Kretzmann 1970, a l’edat mitjana es van utilitzar dues definicions de *propositio*, i totes dues enfonsen les seves arrels en Aristòtil. La primera defineix la proposició a partir dels elements que la componen, mentre que la segona la caracteritza segons la seva significació. La definició de Llull s’acostaria més a aquesta darrera, que normalment se citava en la formulació del *De differentiis topicis* de Boeci: “Propositio est oratio verum

falsumve significans” (PL 64.1174B; Kretzmann 1970: 771). Així, en paraules de Nuchelmans (1982: 197), “a combination of words that is used to make known something that is either true or false was called an *enuntiatio* or *propositio*”. És curiós observar que en la definició de la *Lògica nova*, sembla que Llull només admeti com a proposicions aquells enunciats que són veritables. A la pràctica, però, també són proposicions els començaments del *Dictat de Ramon* que extreuen conseqüències impossibles a partir d’hipòtesis contràries a allò que Llull vol provar. Tot i així, al *De differentis topicis*, Boeci fa una distinció entre un sentit ampli de *propositio* i un de més restringit. En aquest segon cas, la proposició correspondria a una sentència usada per provar una conclusió. A més, al *De syllogismis hypotheticis*, la *propositio* sovint adopta el significat de premissa major d’un sil·logisme. En el llibre segon, Boeci precisa que un sil·logisme és un teixit de *propositiones*, la primera de les quals s’anomena *propositio* o *sumptum*, la segona *assumptio* i la tercera *conclusio* (Nuchelmans 1973: 131-132). Pot ser que la definició de la *Lògica nova* estigui lligada a aquest sentit més precís del terme.

13. Semblança

13.1. Obres en què apareix el terme:

a) *Arbre exemplifical* (III.23c): “L’apetitiva, retentiva, digestiva e expulsiva s’encontraren en temprança; e per açò reptà la mort lo dia. E adoncs lo monge dix a Ramon que li exposés aquella *semblança*²⁰” (OE I, 809).

b) *Arbre de filosofia d’amor* (III.32): “En aquest *Arbre* entenem a parlar per *semblances*²¹, axí com *amat*, que apelam Deu; e *amic*, home qui Deu ama; e *amor*, caritat; e *dones d’amor*, rails d’est arbre; e *donsels d’amor*, bonificar magnificar, e los altres; e *àguila d’amor*, alta amor; e axí de les altres comparacions” (ORL XVIII, 72).

13.2. Observacions:

Sobre l’ús del terme *semblança* en les dues obres que hem assenyalat, es podria repetir la mateixa reflexió que hem desenvolupat a propòsit del terme *metàfora*. De fet, al pròleg de l’*Arbre de filosofia d’amor* Llull indica explícitament quines semblances utilitza i què signifiquen exactament. Com es pot comprovar, doncs, el terme no es

²⁰ En llatí s’empra la paraula *exemplum*: “Appetitiua, retentiua, digestiua et expulsiua sibi inuicem in temperantia obuiauerunt; idcirco mors diem increpauit. Monachus uero dixit Raimundo, quod sibi illud *exemplum* exponeret” (ROL XXV, 738-739).

²¹ En la tradició llatina apareix el terme *metaphora* en lloc de semblança (MOG VI, Int. iii, 2).

refereix directament a les formes sentencioses d'aquesta obra, sinó a la sèrie d'imatges que s'hi inclouen.²² En el cas de l'*Arbre exemplifical*, la semblança s'identifica amb el conjunt de la narració sentenciosa, que també es podria denominar *proverbi*.

14. Versos

14.1. *Obres en què apareix el terme:*

a) *Llibre d'amic e amat*: “E en la benedicció de Deu, Blaquerna començá son libre, lo qual departí en aytants *versses* con ha dies en l'ayn” (NEORL VIII, 429).

b) *Cent noms de Déu*: “aquests *verses* se poden cantar segons que·ls sarrains canten [...] Aquests *verses* rimam en vulgar per so que mils hom los pusca saber de cor” (ORL XIX, 80-81).

14.2. *Observacions:*

No cal dir que es tracta d'un terme genèric que s'aplica a les unitats formals de què es componen les dues obres.

2.3. *Usos i funcions de les formes sentencioses*

Un cop analitzada la terminologia que Llull emprà per denominar les formes sentencioses, convé preguntar-se quines són les funcions i la finalitat de les llistes que inclou el repertori. L'exploració d'aquesta qüestió ens permetrà conèixer amb més precisió les raons que van impulsar Ramon a servir-se'n tan habitualment en uns determinats períodes de la seva producció.

En els apartats anteriors hem anat veient que la profusió de llistes de proposicions, màximes i aforismes de tota mena a partir de 1290 depèn en bona part d'una exigència del sistema artístic que esperona la tendència lul·liana cap a la formulació sentenciosa. També hem comentat que la inclusió de sèries de condicions o proposicions en versions i aplicacions de l'Art està relacionada amb els nous mètodes que Llull fa servir durant l'etapa ternària per generar els arguments artístics destinats a respondre qualsevol dubte que es pugui plantejar —Bonner (2012: 85) recorda que

²² Apliquem, doncs, per metonímia el terme a les unitats aforístiques que conté l'*Arbre*, tal com fa explícitament Llull mateix quan identifica els versets del *Llibre d'amic e amat* amb l'expressió *metàfores morals*.

aquesta és una de les funcions primordials de l'Art. Tant és així, que unes tres quartes parts de les llistes d'aforismes del repertori tenen com a funció principal fornir el lector de materials adequats per bastir demostracions —mitjançant eines lògiques diverses— o resoldre qüestions a partir dels Principis generals de l'Art. Cal dir que més d'un terç del total ho fa a través de la combinatòria artística de la fase ternària, però n'hi ha d'altres, com veurem tot seguit, que utilitzen altres mitjans o mètodes.

En aquest apartat analitzarem, d'entrada, aquestes tres quartes parts del repertori, i tot seguit descriurem les funcions més destacades que presenten les obres que queden fora d'aquest conjunt. Per acabar, valorarem els punts de contacte dels proverbis lul·lians amb la resta d'obres del repertori i les singularitats dels reculls proverbials, una operació que ens autoritzarà a apuntar ja algunes de les seves possibles finalitats.

2.3.1. Fonamentació d'arguments, demostracions i resolució de qüestions

2.3.1.1. Un precedent: el *Liber propositionum secundum Artem demonstrativam compilatus* (1283-1287)

Abans de descriure les obres que pertanyen a l'etapa ternària, cal remarcar que, tal com es pot comprovar en el repertori, hi ha un text del cicle de l'Art *demonstrativa* (1283-1290) que constitueix un precedent de les distincions de proposicions i condicions pròpies de l'Art ternària. Es tracta del *Liber propositionum secundum Artem demonstrativam compilatus* (1283-1287).

Tal com exposa Bonner (2012: 144 i ss.), aquesta obra i l'*Ars inveniendi particularia in universalibus* (1283-1287?) introdueixen alguns canvis en l'exposició de determinats components del sistema en relació amb l'Art *demonstrativa*. Un dels més destacats és la conversió de les segones figures de base binària en figures de base ternària —que en certa manera són precursoras de la Quarta Figura de l'Art ternària. L'ús de llistes de proposicions, en canvi, sembla que és un tret particular del *Liber propositionum*. A diferència dels textos de l'Art ternària, que a partir de l'*Ars inventiva* inclouran distincions destinades únicament a les proposicions, en aquest cas Llull les situa en la darrera part, dedicada a la pràctica de l'Art, al costat de les qüestions. Cada una de les figures exposades en la primera distinció del llibre (A T S V X, etc.) té la seva pròpia llista de proposicions, fins a un total de 882.

Tal com és habitual en les obres de la fase quaternària, les qüestions es resolen mitjançant cadenes de cambres que combinen diversos Principis de l'Art, sense explicacions suplementàries. A la introducció de la secció de les qüestions, Llull informa que la solució a les dues qüestions que es plantegen per a cada principi de l'Art s'ha d'anar a buscar a la mateixa cadena de cambres, atès que les cambres amb les seves proposicions són els universals on es pot trobar cada particular (MOG III, Int viii, 41). De fet, en la sisena part de tercera distinció, que tracta del *modo disputandi*, Llull ja ha explicat que la manera de disputar segons l'Art és al·legar arguments mitjançant les proposicions subjacents a les cambres (MOG III, Int viii, 10). D'altra banda, en algunes de les introduccions particulars a cada secció de proposicions, Llull deixa clar que les proposicions són principis universals a partir dels quals es pot respondre qualsevol pregunta relacionada amb la figura corresponent. Així, si prenem com a exemple les proposicions de la Figura de dret (vg. Bonner 2012: 60-61), el beat declara que corresponen als principis universals d'aquesta ciència, en les quals el lector pot trobar tots els particulars “quod desiderat invenire” (MOG III, Int viii, 30). Gràcies a l'establiment d'aquests principis universals, als quals s'han d'ajustar l'aplicació de normes i lleis concretes, hom evita la necessitat de consultar les feixugues compilacions legals que recullen els innombrables casos particulars que s'han produït des d'antic.

Cal concloure, doncs, que el *Liber propositionum* és el primer assaig de posar a disposició de l'artista un corpus sistemàtic de proposicions que, de fet, és subjacent a les cambres formades per la combinació dels components de l'Art. Si bé en aquest cas es presenta com un material complementari, el títol escollit per Llull posa de manifest que les proposicions tenen un paper central en l'obra.

2.3.1.2. La combinatòria artística de l'etapa ternària

La reformulació global del sistema, la reducció del nombre de Principis i la consegüent simplificació dels mecanismes combinatoris a l'Art ternària, obren el camí per generar proposicions a partir de les relacions binàries i ternàries dels Principis —i de les relacions dels Principis amb objectes exteriors a l'Art— de forma sistemàtica. El fet que a l'*Ars inventiva*, a l'*Art amativa* i al suplement de la *Taula general*, les proposicions rebin l'apel·latiu de condicions —un terme que en les arts quaternàries està relacionat amb les cambres que permeten respondre les qüestions—, demostra fins a quin punt són

importants per desplegar totes les possibilitats argumentatives de l'Art i la seva capacitat de resoldre dubtes i qüestions.

En un fragment de l'*Art de fer e solre qüestions* (1294-1295), escrit poc després de la *Taula general* —citada i comentada per Bonner (2012: 303)—, Llull explica que, a banda dels Principis i les seves definicions, i les Regles, també considera universals “lo mesclament dels començaments los uns ab los altres, segons que apar en les figures, enaixí que cascuna cambra de les figures”. En canvi, tot allò que és l'objecte d'una qüestió, sigui de la mena que sigui —per tant, tot allò que és objecte concret de dubte—, és particular, tant si hom demana per l'existència de Déu com si pregunta què és una planta. Així, tots els materials sorgits de la mescla i la combinació dels Principis, siguin o no de natura sentenciosa, són considerats universals i generals. El fet que la majoria de llistes d'aforismes que depenen dels procediments combinatoris estiguin directament relacionades amb sèries anàlogues de qüestions —i que Llull insisteixi tan sovint que una de les principals funcions d'aquestes és respondre qüestions—, posa en evidència que durant l'etapa ternària les proposicions són un dels elements destacats a l'hora d'aplicar els Principis i els mecanismes de l'Art a la resolució de problemes concrets.

Les obres del repertori que depenen de la combinació artística de la fase ternària es poden dividir en tres grups:

- a) En primer lloc, hi ha una sèrie de llistes obtingudes a partir dels mecanismes combinatoris binaris i ternaris relacionables amb la Tercera i la Quarta Figura, i la Taula de l'Art. En aquest grup hi hem de situar les condicions de l'*Ars inventiva veritatis*, l'*Art amativa*, la *Taula general* i l'*Arbre de filosofia d'amor*, les màximes de les *Flors d'amor e flors d'intel·ligència*, i les proposicions de la sisena part de l'*Ars generalis ultima* i de la distinció trenta de l'*Ars compendiosa Dei*.
- b) En segon lloc, un grup d'obres utilitzen les possibilitats inquisitives de la combinació dels Principis per estudiar conceptes exteriors a l'Art. Pertanyen a aquesta segona categoria les proposicions de l'*Arbre de filosofia desiderat*, i les flors del *Liber de consilio*, el *Liber de investigatione actuum divinarum rationum* i el *Liber de praedestinatione et libero arbitrio*.
- c) En tercer lloc, hi ha un parell de textos relacionats amb el que Llull anomena pròpiament “la mescla dels Principis i les Regles”. Es tracta de les distincions dedicades a la mescla de Principis del *Liber de praedicatione* —que inaugura

precisament aquesta tècnica (Bonner 2012: n. 86, 175)— i de l'*Ars generalis ultima*.

Totes les llistes dels dos primers grups, que se situen en el període 1290-1304, contenen just a continuació sèries correlatives de qüestions —llevat de l'apèndix de la *Taula general* (vegeu-ne la descripció a l'apèndix 1)—; tal com Llull s'encarrega de mostrar amb la numeració de proposicions i qüestions, a cada màxima li correspon una qüestió.²³ Excepte en el cas d'algunes qüestions de l'*Arbre de filosofia desiderat*, Llull no explicita ni desenvolupa la solució, sinó que normalment remet directament a les màximes.²⁴ Sovint, però, el beat indica que les qüestions també es poden resoldre amb l'ajuda de les Figures i les Regles i, en general, amb la doctrina donada en tota l'exposició de l'Art.

La introducció a les condicions de l'*Art amativa* (ORL XVII, 151-154) és molt il·lustrativa per comprendre el sentit i la funció d'aquest tipus de llistes de proposicions. Després de la definició de *condició* (vg. *DDL*, 130), Llull diu explícitament que les condicions s'aconsegueixen mesclant els Principis segons la Quarta Figura. També destaca que cada condició és un universal on es poden trobar molts particulars, i que un particular determinat s'ha d'afirmar o negar segons si concorda o no amb l'universal. Quan el particular contradiu la condició, cal afirmar la conclusió oposada, cosa que segons Llull és “regla general en tota la pràctica d'esta art” (152). La força i la universalitat de les condicions deriva òbviament del fet que estan compostes dels Principis de l'Art i que inclouen les seves definicions.²⁵

De fet, segons l'exposició de la Quarta Figura de la *Taula general*, Llull considera que la figura de les combinacions ternàries comprèn totes les anteriors, i que un cop l'usuari sap la teoria de l'Art, pot practicar només amb aquesta figura (ORL XVI, 311). De la mateixa manera, en cada columna de la Taula hi ha significades les

²³ Cal advertir, però, que les distincions o les parts d'aquestes obres on apareixen les qüestions no es limiten a presentar les preguntes vinculades amb les condicions o les proposicions.

²⁴ En el cas de l'*Ars inventiva*, l'*Art amativa* i l'*Arbre de filosofia d'amor* Llull es limita a copiar la formulació de les qüestions, mentre que en les *Flors* i l'*Arbre de filosofia desiderat* afegeix la combinació de lletres que remet a la proposició o les proposicions contingudes en cada cambra.

²⁵ Llull també expressa tot això d'una manera transparent en l'obertura de la tercera distinció de l'*Arbre de filosofia desiderat*: “Aquesta distinció es de preposicions ab les quals hom pot soure qüestions, les quals preposicions son compostes dels comensamens e de les flors del arbre, conservant aquestes preposicions afirmant o negant, so es assaber, que si la affirmativa se concorda ab la preposició, sia solta la qüestió afirmant, e si la afirmació es contra la preposició, sia solta la qüestió per negació. E sapies, fil, que aquesta regla es general en esta sciencia, e per ela es aquesta sciencia general” (ORL XVII, 440).

figures, les definicions i les Regles de l'Art, i gràcies a cada una de les vint cambres de cada columna, pot generar vint raons per resoldre una qüestió (ORL XVI, 356-357).²⁶ Com és de suposar, Llull assegura sovint que les proposicions obtingudes mitjançant la combinació dels Principis de l'Art també permeten respondre les qüestions “pelegrines” que no apareixen explícitament en l'apartat de qüestions, “com sia ço que les flors sien màximes universals, e les qüestions sien de particulars” (*Flors d'amor*, OS II, 515).

Cal fer notar que l'habitud de respondre qüestions a través de condicions derivades dels Principis de l'Art també inclou l'“Arbre qüestionial” de l'*Arbre de ciència*, on Llull acumula qüestions relacionades amb totes les parts dels arbres precedents. En la introducció, el beat explica que les qüestions es resolen o bé remetent al lloc del text on s'exposen els continguts implicats en la pregunta, o bé a través de “màximes condicionades segons les natures dels Arbres, concordant aquella màxima amb la conclusió de la qüestió, afirmant o negant” (OE I, 842). Com es pot observar, les instruccions del pròleg de l'“Arbre qüestionial” són idèntiques a les del pròleg de les condicions de l'*Art amativa*: el criteri general per respondre afirmativament o negativament una qüestió donada és que la seva solució ha de concordar amb el contingut de la màxima —això és, l'universal. Tot i que no hem inclòs aquest text en el repertori, si hom s'entretingués a recollir i ordenar totes les màximes que hi apareixen, bé es podria formar una distinció de condicions, a la qual es podria remetre directament per buscar la solució de les qüestions.

Pel que fa al tercer grup de textos assenyalat, cal destacar que la mescla dels Principis és una aplicació més sistemàtica del mecanisme de combinació binària dels Principis que Llull comença a emprar a partir de 1304 (vg. la descripció de l'*Ars generalis ultima* a l'apèndix 1 i Bonner 2012: 174-179), i que en general no genera proposicions simples sinó unitats un pèl més elaborades i extenses —que malgrat tot Llull anomena també proposicions (vg. la citació h de l'epígraf *proposició* de l'apartat III.2.2). En la introducció de la secció del *Liber de praedicatione* que presenta la “mixtione principiorum” (ROL III, 174-175), Llull exposa que la funció de la mescla és

²⁶ En aquest apartat de la *Taula general*, Llull exemplifica com es poden generar proposicions a partir de les cambres de la Taula. De la cambra de B C D, que pertany a la primera columna, es pot dir “Granea magnifica bonea e duració”, i de la de B C t B, també de la primera, “Diferencia illumina bonea, granea” (357). El beat també especifica que de cada cambra es poden extreure universals i particulars afirmatius i negatius, com ara “Tot be gran es amable en duració. Negú mal gran es amable en duració” i “Alcuna bonea es granea e eternitat. No totes contrarietat son poques en bonea”. Llull empra aquí una terminologia idèntica a la del *Tractatus* de Pere Hispà, que, entre d'altres tipus de proposicions categòriques, distingeix entre proposicions universals i particulars, i afirmatives i negatives (De Rijk 1972: 4-5).

que el predicador pugui trobar arguments i aplicar-los al seu propòsit. És interessant d'observar que el resultat de la mescla es pot aplicar en primer lloc a respondre qüestions: Llull aprofita el capítol de la mescla de la duració —el principi D de la Primera Figura— amb els altres Principis per respondre afirmativament a la qüestió si Déu existeix (ROL III, 282-287).²⁷ Però en el capítol que es titula “De applicatione Artis” —la primera part de la segona distinció, on Llull s'ocupa de la pràctica del sermó—, l'autor estableix que un dels mitjans pels quals el predicador pot investigar i exposar el tema del qual parla, és la mescla dels Principis. Així, la “mixtione principiorum”, en aquest cas, no és només una font de la *inventio* d'arguments per resoldre qüestions particulars, sinó que també actua com a alternativa de la *inventio* retòrica.

2.3.1.3. Altres obres de la fase ternària

Fora de l'àmbit de la combinació i la mescla sistemàtica dels Principis de l'Art, hi ha un conjunt d'obres que a grans trets també empen les formes sentencioses com a fonaments argumentatius i demostratius.

En primer lloc, es poden citar el *Liber de geometria nova* i els *Començaments de filosofia*. Totes dues obres comparteixen dos trets destacats: el primer és l'ús de les conseqüències lògiques, que s'extreuen a partir d'un conjunt de màximes que estableixen les bases de les dues disciplines; el segon, tal com s'ha remarcat a l'epígraf *començament – principium* de l'apartat III.2.2, és la denominació que empen per referir-se a aquestes màximes, que només és represa per un text coetani, el *Dictat de Ramon*. La tria del terme mostra prou clarament que Llull atorga a les proposicions que contenen els textos una funció molt similar, en el seu àmbit d'acció, a la de les condicions derivades de la mescla artística, atès que formen els universals de la disciplina dels quals caldrà derivar els particulars. De fet, encara que els començaments no s'obtinguin a partir de la combinació sistemàtica dels Principis de l'Art, els components del sistema hi són ben presents: al pròleg dels *Començaments de filosofia* Llull informa que investiga l'ens, que és l'objecte d'estudi de la primera part del llibre, a través de les diferents espècies de les Regles de l'Art i també a través dels Subjectes.

²⁷ Aquesta pregunta obre la secció on Llull estudia els Nou Subjectes, que ocupen la quarta columna de l'Alfabet de l'Art breu, mitjançant les Regles.

Poc abans, al pròleg mateix, ha afirmat que el propòsit general de l'obra és estudiar els començaments de la filosofia i les seves conclusions mitjançant els Principis de l'Art i les Regles. Això es pot observar des del primer començament: “Tot ents que sia bo es bo per bontat” (NEORL VI, 7). A banda de les sèries de començaments i conclusions o conseqüències, també hi ha llistes correlatives de qüestions, que es resolen de forma molt semblant a les de les obres de l'apartat III.2.3.1.2: Llull sol remetre als començaments corresponents per solucionar-les.²⁸ Tal com succeïa en les obres que hem analitzat en la secció que acabem d'esmentar, els començaments que inclou en aquests dos textos són “tan generals que en ells son totes coses empledades e significades” (NEORL VI, 184), i per això permeten respondre qualsevol qüestió que el lector es pugui plantejar sobre les disciplines tractades.

Per la seva banda, el conjunt format pel *Dictat de Ramon*, el *Coment* i el *Tractatus compendiosus de articulis fidei catholicae* se situa d'una manera evident en el terreny de la disputa teològica i de la demostració dels articles de la fe per raons necessàries. En el pròleg al poema Llull ho afirma sense embuts: “volem donar ensenyaments / de .vij. articles principals, / los quals, per rahons naturals, / provam per nous començaments” (ORL XIX, 263). El text inclou 102 proposicions, moltes de les quals, tal com ha mostrat Domínguez (1996a: 61-67), utilitzen com a estratègia l'anomenada *demonstratio per hypothesim*. Llull es proposa posar de manifest les conseqüències inconvenients que se seguirien de la negació dels articles de la fe cristiana. Atès que, tal com hem anat veient, Llull estableix repetidament que cal negar aquella conclusió que contradigui els Principis de l'Art i les seves definicions, i afirmar el seu contrari, la falsedat de les conclusions que contenen molts dels díctics del *Dictat* implica necessàriament que els dogmes cristians són veritables.²⁹ Els dos comentaris del poema, un en vulgar i l'altre en llatí, són necessaris per tal de mostrar de quina manera les conclusions de les hipòtesis anunciades entren en contradicció amb principis que no es poden negar.

Per exemple, si analitzem el comentari a la proposició “No pogra Deus lo mon complir / si ab hom no·s volgués unir”, Llull ha d'establir d'entrada un nou principi: “lo compliment del mon es que sia creat a Deu servir”, que ha de ser acceptat per

²⁸ Tot i així, cal precisar que en les qüestions de la primera part dels *Començaments de filosofia* Llull ofereix respostes detallades a tall d'exemple.

²⁹ Ruiz Simon (1999: 216-230) explica que la demostració *per hypothesim* és un procediment present des dels inicis de l'Art i que és el seu principi metodològic fonamental. En l'Art ternària està relacionat amb la Regla B (“*utrum*”).

l'adversari en una hipotètica disputa. A continuació es parafraseja el díptic i es mostra la causa per la qual el món no seria creat per servir Déu si no s'hagués encarnat en Jesucrist (ORL XIX, 312). Domínguez (1996a: 59-61) creu que l'obra, encara que Llull l'adrecés a Jaume II, és un guió per a ús de predicadors. Tot i que, en aquest cas, la forma sentenciosa rimada forma part, molt probablement, de l'estratègia retòrica que el beat utilitza per atraure l'atenció del lector —en primer lloc la del monarca— i impressionar la seva memòria,³⁰ és fora de dubte que les proposicions i els seus comentaris posen a disposició dels usuaris una sèrie d'arguments i estratègies aptes perquè puguin disputar amb els infidels.³¹ Al mateix temps, però, i malgrat que Llull també anomeni *començaments* les proposicions del *Dictat*, en aquest cas cal observar que no es tracta de màximes que continguin únicament universals, com era el cas dels començaments dels *Començaments de filosofia* o les condicions de l'*Art amativa*, per exemple. En general els dístics del *Dictat* inclouen una hipòtesi —un particular, per tant— que Llull vol provar o refutar i, d'una forma molt sintètica i a vegades no diàfana, un universal amb el qual concorden o es contradiuen.

Encara dins els límits de la fase ternària, Llull va escriure el *Liber de praedicationis contra judaeos*, que forma part del corpus homilètic de l'autor. Tal com ja s'ha dit en l'apartat III.2.1, Llull pretén provar que els jueus són en error —com és d'esperar, a través de la demostració, sobretot, de la Trinitat i l'Encarnació— mitjançant la interpretació d'autoritats de l'Antic Testament, preceptes mosaics i *problemata* filosòfics. A la introducció, el beat exposa que, per a cada sermó, en primer lloc aclareix el sentit de l'autoritat, després prova el que s'ha afirmat i finalment l'aplica al propòsit de mostrar que els jueus estan equivocats. Pel que fa als *problemata*, Llull recalca en certes ocasions que són principis acceptats per tots els pobles que creuen en Déu. El vuitè sermó comença de la següent manera: “Deus est principium perfectum. Et hoc concedunt omnes nationes, in Deo credentes” (ROL XII, 24). El dotzè: “Omne illud, per quod Deus magis distat a non esse, oportet in illo esse. Ex eo, quia ista propositio est necessaria et generalis christianis, Iudaeis et Saracenis, et nationibus omnibus

³⁰ El fet que en el *Tractatus les maximas necessarias* es redactin en prosa és un indicatiu, entre d'altres, d'un possible canvi de destinatari.

³¹ No seria difícil que hom plantejés una disputa o una prèdica amb els començaments del *Dictat* com a punts de discussió inicial. En aquest context, la forma sentenciosa, més que establir principis generals que “condicionin” els arguments dels contendents, tindria la virtut de sintetitzar en un enunciat breu i fàcilment memoritzable o bé una hipòtesi de partida o bé la posició d'un dels dos disputants. En aquest sentit, la relació entre les proposicions del *Dictat* i el seu comentari, seria més o menys equiparable a la que manté un proverbi i un exemple —el primer pot funcionar com a síntesi del segon—, si bé en aquest cas no hi deixa d'haver també una dialèctica entre un universal i el seu particular.

credentibus in Deo ipsum perfectum esse. Et cum ista propositione intendimus probare diuinam trinitatem esse” (31). Es tracta de l’habitual estratègia de Llull de fonamentar els seus raonaments i les seves demostracions en principis que els oponents també puguin admetre (vg. Cabré 2000: 14-15). Per tal d’inferir l’existència de la Trinitat o la necessitat de l’Encarnació, Llull extreu conseqüències lògiques que es derivin de forma necessària del principi exposat, sovint amb recursos propis de l’Art —en el sermó dotze Llull comença per enunciar que Déu és la seva bondat, la seva grandesa, la seva eternitat, etc. Així, les formes sentencioses, en aquest cas els *problemata*, tornen a tenir un paper essencial en l’estratègia desplegada per provar la Trinitat o l’Encarnació, atès que són els fonaments primers de l’argumentació, els que enuncien els principis universals amb els quals hauran de concordar els particulars.

2.3.1.4. La lògica de la fase postartística

Les característiques de les obres de la fase postartística —que és la darrera i s’estén des del 1308 fins a la mort de Llull— són força diferents a les de l’etapa anterior. Tal com indica el seu nom, aquesta etapa es caracteritza per un abandonament progressiu de l’Art com a sistema globalitzador que proporciona els mecanismes per respondre de manera general qualsevol qüestió plantejada —cosa que no vol dir que no s’emprin els components de l’Art de forma aïllada quan convé (Bonner 2012: 211-214). Llull aposta per seguir de més a prop les eines demostratives que la lògica tradicional li posa a l’abast, i això vol dir que s’ha d’adaptar als canons aristotèlics vigents. A partir de llavors Llull defensa la veritat de les premisses en termes aristotèlics, i les utilitza per bastir sil·logismes que garanteixin que les seves demostracions produeixen coneixement científic (Bonner 2012: 218).

Aquestes constants es perceben clarament en les llistes de formes sentencioses d’aquesta etapa. Cap d’aquestes llistes està integrada en capítols de condicions, proposicions o mesclament dels Principis de l’Art, ni tampoc estan associades a sèries de qüestions correlatives com en l’etapa anterior. En canvi, la major part d’aquestes sèries de formes sentencioses són aprofitades com a premisses de sil·logismes o, almenys, serveixen de base per provar o refutar determinades tesis. Així, les màximes del *Liber de possibili et impossibili*, que estan dividides en vint apartats, són utilitzades com a premisses de sil·logismes en el *Liber contradictionis*. Pel que fa al *Liber*

disputationis Petri et Raimundi, encara que, tal com assenyala Lola Badia (TOLRL II, n. 56, 143-145), Llull convidi el lector a fer els sil·logismes ell mateix, el destí dels 43 *notabilia* de la tercera part, segons el que exposa el clergue Pere, és també convertir-se en premisses de sil·logismes que demostrin quin dels dos personatges del diàleg és fantàstic.³²

En canvi, als *Sermones contra errores Averrois* Llull refuta les opinions falses dels averroistes, primer mitjançant l'enunciació d'una màxima, i més endavant amb sil·logismes que proven la falsedat de les seves tesis (ROL VII, 247). Aquestes mateixes proposicions averroistes són refutades en la segona distinció del *Liber de syllogismis contradictoriis* per mitjà de deu sil·logismes sobre les qualitats de les dignitats divines que Llull ha desenvolupat prèviament en la primera distinció del llibre. Finalment, els *problemata* del *Liber in quo declaratur quod fides sancta catholica est magis probabilis quam improbabilis*, que segons Llull són proposicions *per se nota*, tenen la funció de provar la fe catòlica. Cal remarcar que la seva forma s'assembla a la d'un entimema i gairebé a la d'un sil·logisme, atès que després de la proposició en si, que actua de premissa major, Llull utilitza fórmules del tipus “et quia fides idem ponit, ergo vera est” (ROL VI, 354).

2.3.2. Altres funcions: exhortació moral, contemplació i devoció

Si deixem de banda les col·leccions de proverbis, només hi ha tres obres del repertori que no es poden situar en cap de les categories de la secció III.2.3.1, atès que la funció principal de les formes sentencioses que contenen no està relacionada amb la necessitat de proporcionar materials per a l'argumentació o per a la resolució de qüestions. Es tracta del *Llibre d'amic e amat*, dels *Cent noms de Déu* i del *Llibre de virtuts e pecats*.

El darrer d'aquests textos és un nou manual de predicació que Llull va escriure el 1313. A diferència de les altres dues obres homilètiques del repertori (el *Liber praedicationis contra judaeos* i els *Sermones contra errores Averrois*), l'objectiu global del llibre no és de caire apologètic, sinó que pretén “fer sermons de virtuts e de vicis [...] en tal manera que hom do conexença de ço que son virtuts e d'aço que son pecats” (NEORL I, 5). En la introducció, Llull informa que tots els sermons tenen com a *thema*

³² Vg. TOLRL II, 48-58, per als diversos significats dels mots *fantasia* i *fantàstic*.

el manament “Ama Deus ton senyor de tot ton cor, de tota ta anima, de tota ta pensa e de totes tes forces” (Dt 6,5; NEORL I, 10), però en els esquemes de sermó que formen el cos del llibre, Llull no el torna a utilitzar.³³ En canvi, Llull encapçala els primers setze sermons del tractat —els que tracten de manera individual una virtut o un vici— amb una mena de proposició causal en imperatiu.³⁴ Aquests enunciats fan de pont entre el *thema* general i la matèria de cada sermó, atès que normalment exhorten el lector a concordar-se amb la voluntat de Déu: “Car Deus ama en tu prudencia, ages prudencia” (NEORL I, 16). A continuació Llull enuncia la definició de la virtut o el vici corresponent, a partir de la qual comença a desenvolupar la matèria del sermó, que sovint també inclou la distinció de diferents categories o tipus de la virtut o el vici en qüestió i la consegüent exemplificació de cada punt.

Així doncs, es pot observar que uns determinats components de l’Art i les seves definicions —a l’Alfabet de l’*Art breu* les virtuts i els vicis ocupen les dues darreres columnes—, en part enunciats de forma sentenciosa, tornen a ser a la base d’una exposició que en aquest cas està orientada a l’exhortació moral. Cal dir, tanmateix, que al pròleg, Llull declara que la seva intenció és mostrar “que son virtuts e que son pecats, e de que son, e per que son, e quants son, e quals son, e en qual temps son, e on son, e con son e ab que son” (NEORL I, 5). Com el lector pot comprovar, Llull anuncia l’anàlisi de la matèria a través de les Regles de l’Art —excepte la primera, la de l’existència—, i per tant, es pot suposar que les proposicions i les definicions de l’inici de cada sermó també han de funcionar com a fonament i suport per inquirir la natura de les virtuts i els vicis.

A l’altre extrem del repertori, el *Llibre d’amic e amat* és un dels productes més singulars del repertori. Més que una col·lecció estricta de formes sentencioses, es tracta del primer recull de semblances o metàfores de la carrera de Llull (Badia et al. 2013: 402), algunes de les quals assoleixen una notable brevetat. Aquestes darreres les podríem considerar semblances narratives sentencioses, que encara que tinguin un to diferent per l’àmbit temàtic en què s’inscriuen, són de natura similar a alguns proverbis narratius o dialògics de l’*Arbre exemplifical*: “Dix l’amat: —Miracle es, contra amor, de

³³ Per a la valoració dels *themata* en la predicació lul·liana, vg. entre d’altres NEORL I, xxiv, Domínguez 1996b i Cabré 2000.

³⁴ En aquesta obra Llull presenta vuit vicis i vuit virtuts: a la sèrie de set virtuts habituals hi afegeix la mentida, i a la dels set vicis, la saviesa. Les proposicions dels primers setze sermons del *Llibre de virtuts e pecats* reapareixen a l’*Art abreuçada de predicació* (1313; Cabré 2000: 16). El tractat conté en total 136 sermons. A la tercera distinció (17-44) es mesclen de forma binària les virtuts, a la quarta els vicis (45-72), i finalment, a la cinquena (73-136), les virtuts i els vicis de forma combinada.

amich qui s'adorm ublidant son amat. Respós l'amich: —E miracle es contra amor si l'amat no desperta l'amich, pus que l'a desirat” (NEORL VIII, 441).³⁵ L'opuscle místic inclòs en el *Blaquerna* és l'única sèrie de semblances amatives que s'escapa de la combinatòria artística, només al costat de les “Altees d'amor” de l'*Arbre de filosofia d'amor*, la primera part de les flors, que presenta 67 aforismes amatius que no depenen de cap mecanisme combinatori sistemàtic.

Tal com diuen Badia et al. (2013: 442), el *Llibre d'amic e amat* és “l'expressió versemblant de l'experiència mística del protagonista del relat”, el qual és requerit perquè escrigui un llibre de vida ermitana. La funció explícita del text és, doncs, oferir materials als contemplatius, “per lo qual puria muntiplicar frevor e devoció en los ermitans” (NEORL VIII, 427). L'augment de la devoció a l'amat i el foment de la contemplació també és, evidentment, un dels objectius de les *Flors d'amor* i l'*Arbre de filosofia d'amor*. A banda d'això, al capítol 88 del *Blaquerna*, s'explica que un missatger papal viatja a terres de sarraïns, on descobreix que hi ha “galiadors e arlots” que prediquen l'Alcorà mitjançant devotes i belles paraules, les quals tenen un fort impacte emotiu en els auditors. També troba un *Llibre d'amic e amat* on hi ha recollides les “cançons de Deu e d'amor” dels homes devots. El missatger decideix traduir aquest llibre i utilitzar-lo perquè “fossen los sermons pus agradables a les gents” (NEORL VIII, 396). L'objectiu és igualment el mateix —promoure la devoció—, però en aquest cas s'aprofita la forma i el llenguatge figurat de les semblances per embellir els sermons.³⁶

La darrera obra d'aquest grup que ens resta per comentar és els *Cent noms de Déu*, de la qual ja hem remarcat la seva important connexió amb les col·leccions de proverbis (apartat III.1.2). Encara que no formi part del terreny de l'amància, atès que es tracta d'una meditació sobre els noms i els atributs de la divinitat i no fa ús de les semblances pròpies d'aquest àmbit, es poden establir algunes similituds amb l'obra que acabem de tractar. En primer lloc, l'estímul de la seva redacció també prové del món musulmà, atès que al pròleg Llull informa que té la intenció de demostrar que, malgrat el que diuen els sarraïns, no és cert que qui conegui els cent noms de Déu, coneix tots els seus secrets: ell pot pronunciar-ne cent i en canvi no ho sap tot. En segon lloc, i a causa de l'estímul inicial, així com en el *Llibre d'amic e amat* emulava les “paraules

³⁵ Vg. l'anàlisi formal dels proverbis de l'*Arbre exemplifical* que presenten una estructura dialògica binària molt semblant a l'apartat IV.2.3.

³⁶ Badia et al. (2013: 443) descriuen breument com Llull utilitza “les sensualitats” per tal de preparar l'ascensió al nivell de coneixement propi de les potències racionals de l'ànima.

d'amor" dels suffs, ara imita, pel que sembla, la prosa rimada àrab (vg. Bellver 2014: 292-293 i la bibliografia a la qual remet). Finalment, més enllà de la voluntat provocadora, en relació amb els musulmans, de pronunciar cent noms de Déu, un dels principals objectius del llibre és també contemplar i conèixer Déu (ORL XIX, 79-81).

Tot i així, tal com Sari (2011: 55-58) ha demostrat, hi ha prou indicis per sostenir que Llull proposa els versos d'aquest llibre com a alternativa a l'ofici de les hores, atès que recomana "dir-los" i portar-los escrits a sobre. A més, quan hom ha acabat de recitar un capítol, ha d'afegir una oració que Llull reproduueix al pròleg i que s'ha de cantar a la manera del *Gloria patri*. La tradició manuscrita revela que efectivament foren utilitzats amb aquest fi.³⁷ Aquestes característiques justifiquen que el text estigui ple d'interrogacions i exclamacions retòriques, apòstrofes, lloances i pregàries, en els quals una primera persona s'adreça a Déu o als seus atributs: "A vos, Deus ver, omnipotent, / me do enaxí simplement, / que de altre no vuyl honrament" (14.8; ORL XIX, 94). Fins i tot hi ha versos que traspuen el to consirós i pessimista propi del *Desconhort*: "Lonc temps ha que eu son procurador / que Crist hagués per tot lo mon honor, / e no trop qui·m sia ajudador" (94.9; ORL XIX, 164).³⁸ Malgrat això, moltes altres unitats del llibre —de fet, la majoria—, estan enunciades en un discurs impersonal que, més enllà de les rimes, no dista gaire del llenguatge de les proposicions de la combinatòria: "Poder, saber e volentat / estan en Deu en unitat / de essencia, natura e deïtat" (9.4; ORL XIX, 90). Fins i tot quan Llull proposa una litúrgia alternativa que permeti als cristians conèixer millor l'essència i els atributs de Déu, la qual es fonamenta en capítols formats per unitats breus que han de substituir els salms de la litúrgia ordinària, ho fa en gran part mitjançant aforismes que es nodreixen dels components de l'Art i enuncien de forma sintètica veritats universals que en bona mesura en deriven.

³⁷ Sari 2011 descriu els continguts del ms. 2 de la Societat Arqueològica Lul·liana —conegut significativament com a "Breviari de dona Blanca"— que a banda dels *Cent noms de Déu*, transmet les *Hores de Nostra Dona* (1292), altres pregàries extretes d'obres lul·lianes, i textos com el *Simbolum Athanasi* o el càntic de Zacaries, relacionats amb els diversos oficis litúrgics.

³⁸ És justament gràcies a passatges com aquest —entre d'altres proves— que recentment Bellver (2014: 296-299) ha proposat que l'obra potser fou escrita més tard del que s'ha suposat, cap a 1294.

2.3.3. Les funcions de les col·leccions de proverbis: una primera aproximació

Després d'haver repassat els usos i els contextos d'aparició de les llistes de formes sentencioses recollides en el repertori, s'imposa una reflexió sobre les relacions i els punts de contacte que es pot establir entre tot el material aforístic analitzat i els proverbis lul·lians. Des d'un punt de vista estructural, les col·leccions de proverbis que va produir la ploma del beat es mostren més properes a les obres que hem examinat en el subapartat III.2.3.2. Això s'explica de manera evident perquè els reculls de proverbis tampoc depenen directament dels mecanismes combinatoris artístics ni dels procediments lògics que el beat va utilitzar durant l'etapa postartística. Tal com es veurà en els capítols corresponents, si deixem de banda els proverbis de l'*Arbre exemplifical*, que omplen determinats espais de l'estructura arbòria pròpia de l'enciclopèdia en la qual s'integren, Llull divideix en capítols temàtics la matèria de les col·leccions en prosa, mentre que en canvi no segueix cap patró sistemàtic en la redacció dels reculls en vers. Així, la taula de capítols dels *Proverbis de Ramon* és molt similar a la dels *Cent noms de Déu* (vg. apartat IV.3.3) o fins i tot, encara que s'hi tractin temes diferents, a la d'obres com el *Blaquerna*, mentre que la dels *Mil proverbis* és propera de la de tractats didàctics com el *Llibre d'intenció*. L'asistematicitat dels *Proverbis d'ensenyament* i dels *Proverbis de la Retòrica nova* s'acosta a la manera de procedir del *Llibre d'amic e amat*.

No obstant això, les definicions del terme que Llull ofereix (vg. cap. IV.3.2 i V.2) són una bona prova de la ductilitat i la flexibilitat amb què el beat maneja el gènere. Per a Ramon, un proverbi és simplement un enunciat breu capaç d'encapsular una gran sentència. La brevetat i l'eficàcia retòrica —en el sentit de recollir una idea de manera sintètica i fàcil de recordar— són els factors clau de la forma, i allò que els confereix utilitat. Atès que Llull no clou el proverbi en cap àmbit concret, a les seves mans el gènere es converteix en una eina amb múltiples possibilitats. Si hi ha un tret que caracteritza els proverbis en relació amb bona part de les formes sentencioses analitzades, és el seu caràcter eminentment didàctic i pedagògic, tant si narren el nucli d'un relat amb els quatre elements de protagonistes —per estimular la intel·ligència del lector—, com si sintetitzen els conceptes clau d'un tema o exhorten el lector a ser prudent i caritatiu. Tot i així, el fet que els proverbis puguin adoptar formulacions de tot tipus, els converteix en una forma que recull bona part de les estructures —com veurem en l'apartat següent— i de les funcions de les altres formes sentencioses.

Així, els proverbis-semblança de l'*Arbre exemplifical* poden ser un útil mecanisme per repassar els continguts de l'enciclopèdia i aprofundir en el coneixement dels “secrets naturals”, però, tal com Llull suggereix en el *Liber de praedicatione* (ROL III, 399-400), també poden ser un instrument adequat per iniciar un sermó.³⁹ Altres proverbis d'aquesta col·lecció podrien funcionar perfectament com a màximes universals o proposicions condicionades pels Principis de l'Art per tal de respondre qüestions o establir el fonament d'una demostració.

Això mateix passa amb els *Proverbis de Ramon*, que recordem que en la seva segona part ofereixen una llista alternativa de les Cent Formes (*DDL*, 89-91). Tal com diu Bonner (2012: 184), les Cent Formes “és el darrer cercle concèntric expansiu, en què Llull mostra la manera com l'Art es pot aplicar a una sèrie ordenada de temes de mostra”. El beat ofereix les definicions de cada concepte i altres materials que ajudin al lector a fer-se càrrec del tema a través d'una selecció d'observacions enunciades generalment de forma sintètica. Sobretot tenint en compte que al pròleg de la col·lecció, tal com ja hem remarcat a l'apartat III.1.2, es preveu que els proverbis es puguin utilitzar en la predicació i la disputació, és evident que els proverbis poden ser útils per prendre'ls com a punts inicials de discussió, fonaments d'argumentacions, principis a partir dels quals extreure conseqüències, màximes generals que permetin identificar l'universal d'un particular, i com a temes d'un sermó o sentències amb les quals sintetitzar un aspecte de la matèria tractada.

Finalment, la darrera part dels *Proverbis de Ramon* i les col·leccions més breus són l'espai reservat al món moral de l'home, a la mescla de les virtuts i els vicis —no sistemàtica, però amb rics mecanismes expressius per mostrar les relacions de concordança i contrarietat entre uns i altres—, i en determinats llocs, a l'aplicació de les realitats morals a les circumstàncies de la vida social i privada dels individus. En aquest context, els proverbis poden ser una simple eina d'autoedificació, però també poden ser útils al predicador que maneja un manual com el *Llibre de virtuts e pecats* i necessita materials per redactar sermons sobre les virtuts i els vicis.

³⁹ El primer mode de la tercera condició dels sermons, “De ordinatione”, és l'*introitu sermonis*: “sermocinator debet incipere suum sermonem per metaphoram vel per proverbium vel exemplum; ita tamen, quod ista conveniant substantiae sive materiae sermonis”. A continuació, Llull utilitza com a exemple un recontament de l'*Arbre exemplifical*, el qual es pot aplicar “ad virtutes cardinales”.

2.4 Modalitats del discurs i estructures bàsiques de les formes sentencioses

Si en l'apartat anterior ens hem fixat en la funció de les llistes de formes sentencioses, en aquesta darrera secció pretenem oferir una classificació de les diverses tipologies d'enunciats que s'observen en el corpus. Malgrat la varietat de fórmules i de contextos, l'estudi de la forma dels enunciats permet detectar identitats i divergències en la factura de les formes sentencioses, i sovint revela que Llull utilitza recursos semblants a l'hora de redactar màximes, proposicions, semblances, versos i proverbis. L'anàlisi d'aquestes qüestions no pot ser exhaustiva, però en el cas de les col·leccions de proverbis serà represa en els capítols dedicats a cada obra. En aquest estudi dedicarem atenció a dos aspectes diferents: en primer lloc, a la modalitat d'enunciació de les formes sentencioses, i en segon lloc a la seva estructura logicosemàntica.⁴⁰

2.4.1. Modalitats d'enunciació

Si tots els textos del repertori pertanyessin estrictament al camp de la lògica, aquest apartat no tindria sentit, atès que es donaria per suposat que les proposicions s'enuncien en el llenguatge impersonal que requereix la universalitat a la qual aspira la disciplina. De fet, Pere Hispà, en el seu *Tractatus*, estableix que dels quatre tipus d'oracions perfectes que hi ha (*indicativa, imperativa, optativa i subiunctiva*), “sola indicativa oratio dicitur propositio” (De Rijk 1972: 3). Més endavant afirma que “propositio est oratio indicativa alterius probativa” (177). Però a banda de les proposicions en indicatiu, les formes sentencioses, fins i tot algunes de les que es troben en contextos lògics o artístics, són enunciadades en altres modes. Tot i així, tenint en compte la quantitat de llistes de proposicions i màximes de tipus general, és lògic que la impersonalitat de la tercera persona d'indicatiu sigui el tipus de discurs més estès en les obres del repertori. A continuació descrivim breument les diferents modalitats d'enunciació de les formes sentencioses.

⁴⁰ L'estudi no s'ha fet a partir del corpus sencer, sinó principalment a partir d'una mostra representativa de les obres que configuren el repertori: a banda de les col·leccions de proverbis, hem analitzat l'*Ars inventiva veritatis*, els *Cent noms de Déu*, les *Flors d'amor e flors d'intel·ligència*, l'*Arbre de filosofia d'amor*, el *Dictat de Ramon*, els *Començaments de filosofia*, el *Liber de praedicationis contra judaeos*, el *Liber in quo declaratur quod fides sancta catholica est magis probabilis quam improbabilis*, el *Liber de possibili et impossibili*, el *Liber de syllogismis contradictoriis*, els *Sermones contra errores Averrois*, el *Liber disputationis Petri et Raimundi* i el *Llibre de virtuts e peccats*.

a) Enunciació impersonal en tercera persona

Aquesta modalitat de discurs és omnipresent a tot el repertori i és pràcticament l'únic tipus d'enunciació de moltes sèries de formes sentencioses, com la del *Liber propositionum*, les condicions de l'*Ars inventiva veritatis* i la *Taula general*, i les proposicions de la majoria de llistes que depenen de la combinatòria artística i també de les de l'etapa postartística. En canvi, comparteix espai amb altres modalitats en la majoria d'obres relacionades amb l'amància, els *Cent noms de Déu*, el *Liber disputationis Petri et Raimundi* i les col·leccions de proverbis. Si bé a causa dels recursos que s'empren en cada context i dels temes tractats, la formulació i la factura de les formes sentencioses enunciatades amb aquest mode pot ser força diversa, en tots els casos són proferides per una veu impersonal que les dota d'universalitat, tant si es tracta d'una proposició rimada del *Dictat de Ramon* ("Deus es ens qui deffora se, no ha mester neguna re", ORL XIX, 268), un començament dels *Començaments de filosofia* ("Neguna forma es feta de materia ni neguna materia de forma", NEORL VI, 76), un proverbí dels *Mil proverbis* ("Parentesch excita a necessitat, audacia, caritat e pietat", 5.10) o un enunciat sentenciós del *Llibre de virtuts e pecats* ("Caritat engenra repós e avaricia engenra trebayl", NEORL I, 267).

La majoria d'aquestes formes sentencioses estan enunciatades en present d'indicatiu, tot i que hi ha determinades estructures, com les proposicions condicionals, que afavoreixen l'aparició d'altres temps verbals ("No pogra esser .j. Deu si deïtat, infinitat e eternitat no·s convertissen", PR, 3.2). Els aforismes de l'amància i els proverbis de l'*Arbre exemplifical* que contenen personificacions, tenen un to particular: "Amic qui fa diferencia enfre los seus bens e los bens de son amat, no ha durable amor" (*Ar. fil. d'a.*, ORL XVIII, 97), "N'Àries, En Taurus e En Gèmini escarneixen los hòmens qui dien que ells saben totes lurs natures" (*AE, OE I*, 834). Tot i així, cal remarcar que fins i tot en contextos lògics o filosòfics, a vegades també s'usen els recursos de la personificació i el llenguatge analògic. Aquest fenomen es pot observar en alguns principis dels *Començaments de filosofia*: "Sens multitut ens formal e final no poden esser vehins", "Propria calitat fa esser senyor e apropiada sots mes", "Tots los ens prenen e cullen de dins lurs propries qualitats les apropiades" (NEORL VI, 8-9). Encara que els "personatges" siguin diferents, aquests enunciatades no són lluny de molts dels proverbis que utilitzen camps analògics semblants als *Mil proverbis* o altres col·leccions (vg. apartat V.4).

b) Narració

El darrer proverbi que hem citat en l'epígraf anterior se situa a la frontera entre l'enunciació impersonal en tercera persona i la narració. Aquesta segona modalitat és pròpia sobretot d'aquells contextos en què Llull recorre a l'ús de semblances i a la personificació. Aquests recursos són emprats en les formes sentencioses relacionades amb l'amància i en els proverbis de l'*Arbre exemplifical*. En general, es narren esdeveniments protagonitzats per les entitats personificades o pels personatges habituals de l'amància —amic, amat, amor, etc.— o s'evoquen els seus estats d'ànim:

1. *Llibre d'amic e amat*: “Ab senyals d'amor se parlaven l'amich e l'amat. E ab temor, pensamens, lagremes e plors, recomptava al amat sos languiments” (48; NEORL VIII, 439).
2. *Art amativa*: “Tant fortment plorava e planyia l'amic per la gran gloria que perdien sos parents per contraria amor, que poder no·l podia consolar ni en gloria reposar” (ORL XVII, 194).
3. *Flors d'amors*: “En minoritat de bonea e d'amor estava l'amar de l'amic, e fo feta discòrdia enfre l'amic e l'amat” (OS II, 507).
4. *Arbre exemplifical*: “Reptà l'àer lo foc com ell sia tan clar e tan luent, que mal faïa com participava ab la terra, qui és negra; e per ço conec lo foc que l'àer havia enveja” (OE I, 804).

Tal com ja va mostrar Pring-Mill (1991 [1976]: 315-317), la transferència semàntica que es produeix, gràcies a la personificació i l'ús del llenguatge analògic, de l'àmbit de les relacions humanes als elements del món natural en el cas de l'*Arbre exemplifical* — però també al de la relació de Déu i els homes en el cas de l'amància—, permet reduir en bona part el grau d'abstracció de la pura exposició conceptual i o bé “transformar la ciència en literatura” o bé evocar en uns termes comprensibles l'experiència mística.⁴¹

c) Enunciació atribuïda, diàlegs i circumstàncies d'enunciació

En aquest epígraf agrupem les formes sentencioses que són atribuïdes a qualsevol mena de personatge, i que en general també apareixen en les obres de l'amància i l'*Arbre exemplifical*:

⁴¹ Als *Proverbis de Ramon* també hi ha un conjunt de proverbis amb caràcter narratiu; vg. l'apartat IV.3.4.

1. Enunciats unipolars: són aquells en què es coneix la identitat de l'enunciador però no s'explicita cap destinatari. Només hi ha un parell de casos als *Proverbis de Ramon*: “Dix Lucifer: qui es aquest qui trenca tant grans cadenes?” (204.9), “Ah, dixeren los àngels: e con nostre cant es multiplicat en granea de bontat, santetat e virtut” (206.20).
2. Enunciats bipolars: es coneix la identitat de l'enunciador i també la del destinatari: “Dirà Jhesu Crist als salvats: Vejats qui havets amat; e dirà als dampnats: Vejats contra qui havets errat” (*PR*, 207.8), “Amat, dix l'amic: on més duren los treballs e les adversitats que·m fas sostenir per amor, més me fa amor amar” (*Flors*, *OS II*, 509).
3. Diàlegs en estil directe: s'estableix un intercanvi dialògic entre dos personatges: “Mayre, jo perdonaria qui·s volia. Fill, mostrats als peccadors la via” (*AE*, *OE I*, 835).
4. Preguntes i respostes: és un tipus concret de la categoria anterior, molt habitual sobretot al *Llibre d'amic e amat* i a l'*Arbre exemplifical*: “Digues, amich —dix l'amat—, hauràs paciència si·t doble tes langors? —Hoc, ab que·m dobles mes amors” (*NEORL VIII*, 431), “Infern —dix Paradís—, què desirats? —Paradís: que negun bé no hajats” (*OE I*, 834).
5. Diàlegs en estil indirecte reportats per un narrador: “L'amic e Amor parlaven de la granea e de la eternitat de l'amat, e dix Amor que si eternitat no fos aitan gran per eternar com per estar, no abastaria eternitat a gran amar” (*Flors*, *OS II*, 507), “Dix l'àer al foc que ell era tan feixuc que portar no·l podia, e·l foc respòs que ell no era feixuc per si mateix, mas per la terra” (*Arbre exemplifical*, *OE I*, 804).
6. Explicitació de les circumstàncies d'enunciació: els proverbis dels “Rams de l'*Arbre exemplifical*” estan inserits en recontaments. A més, gràcies a les preguntes explícites del monjo Guillem, s'infereix que el conjunt de les formes exemplars del llibre s'han d'atribuir a Ramon (vg. apartat IV.2.2.2). El mateix succeeix, evidentment, amb el *Llibre d'amic e amat*, que forma part de la ficció del *Blaquerna* i els seus versicles són escrits pel protagonista. De fet, també caldria atribuir a Ramon —com a personatge de ficció— les condicions i proposicions d'obres com l'*Arbre de filosofia d'amor*, que contenen un pròleg narratiu en què Ramon expressa la voluntat d'escriure el llibre. Tal com veurem en l'apartat IV.1, la ficció autobiogràfica és una de les estratègies retòriques més

destacades que Llull utilitza, a partir de 1295, per legitimar i dotar d'autoritat l'Art.

d) Interrogacions, exclamacions i apòstrofes

Aquests recursos s'utilitzen principalment en l'*Arbre exemplifical*, algunes obres sobre l'amància, els *Cent noms de Déu* i els *Proverbis de Ramon*. En la darrera obra les interrogacions i les exclamacions són un mitjà adequat per remarcar certes contradiccions en les actituds dels homes o per exaltar Déu i la necessitat de servir-lo: “Qui de mal no·s penet, per què reclama?” (72.10), “Com Jhesu Crist haja per home volguda pendre tant greu mort, qual es aquell qui ama més vida que per ell pendre mort?” (203.15), “Ah, con bé viu qui per Deu desira morir!” (203.18). En els *Cent noms*, també serveixen per lamentar-se del fet que Déu és poc honrat i estimat: “Ha, làs! Tant hom ha Deus honrat en est mon, qui·l té desonrat en son saber e volentat!” (68.5, ORL XIX, 141), “A làs! Tant hom veg desviar de sa fi, car no vol honrar Deus, qui pregua hom d'amar” (100.10, ORL XIX, 169). Pel que fa als apòstrofes, són propis d'aquells textos en què apareixen precís i lloances, especialment els *Cent noms* —la majoria de les primeres unitats de cada capítol són apòstrofes— i certes sèries de l'*Arbre exemplifical*, algunes de les quals justament provenen de l'obra anterior: “O essencia paternal, filial, espirital! tu és trina en nombre personal, e estàs una en nombre substancial” (2.2, ORL XIX, 83), “O ens, qui estàs singular en infinir e eternar! a tu tot sol do mon amar” (8.1, ORL XIX, 89), “Jhesus, prenga-us de nos dolor, car tuyt estam quayx en error, e exellats de bona amor” (*Cent noms*, 33.8, 110; i “Proverbis del ram sensual”, pronunciats per l'afat, *AE, OE I*, 818).

e) Discurs en primera persona

Més enllà d'apòstrofes com els que acabem de copiar, que pressuposen, en general, l'existència d'una primera persona que alça la seva veu a Déu, la primera persona és molt poc utilitzada. De tant en tant, sobretot a les col·leccions de proverbis, apareix una primera persona del plural, però molt poques vegades sobresurt la veu personal de l'autor. Hi ha poques excepcions: la primera es troba als *Cent noms de Déu* i ja n'hem posat un exemple a l'apartat III.2.3.2; la segona, en el prov. 1.20 dels *Proverbis de Ramon*, en què Llull, a la manera dels díctics conclusius de cada part del *Dictat de Ramon*, remarca que ja ha provat que Déu ha d'existir necessàriament; la tercera i última, són un parell de proverbis d'aquesta col·lecció i dels *Mil proverbis* en què

l'autor mostra pudor a l'hora de parlar de la luxúria: “Tant leges coses ha en lutzuria, que no les gos nomenar ne escriure” (*PR*, 283.18), “En luxuria ha tantes de legeses que no les gosaria dir devant tots bons homens” (*MP*, 43.11).

f) Amonestació directa

En darrer lloc, amb aquesta etiqueta ens referim al discurs pronunciat per una veu que s'adreça explícitament a una segona persona del singular. Es tracta d'un tipus de discurs propi dels contextos didàctics i parenètics (vg. apartats II.3.2 i V.4), omnipresent en els textos gnòmics i sapiencials. La majoria dels proverbis de les col·leccions en vers, i un bon nombre dels que es llegeixen als *Proverbis de Ramon* i els *Mil proverbis* utilitzen aquesta modalitat d'enunciació. L'única excepció en aquest àmbit és l'*Arbre exemplifical*, on no s'inclouen proverbis d'aquest tipus (vg. apartat IV.2.3). En la resta del corpus sentenciós de Llull, l'amonestació directa també és present en les darreres trenta “altees” de l'*Arbre de filosofia d'amor* (“Si és encarserat, puja membrar e amar lo poder de ton amat”, ORL XVIII, 191), en les formes sentencioses utilitzades al *Llibre de virtuts e pecats* (“Car Deus no ama enveja no ages enveja”, NEORL I, 44) i, sorprenentment, en la majoria de màximes o *notabilia* del *Liber disputationis Petri et Raimundi* (“Vende quidquid habes, et emas bonum et magnum honorem”, TOLRL II, 146). Malgrat aquests darrers casos, la forta presència de l'amonestació directa en les col·leccions de proverbis és un dels trets que els caracteritza en relació amb la resta de llistes sentencioses del repertori. El mode verbal prototípic de l'amonestació és l'imperatiu, però molt sovint també s'utilitza l'indicatiu i, en determinades estructures, el futur.

2.4.2. Estructures logicosemàntiques

En aquest segon subapartat volem posar de relleu les estructures bàsiques que Llull utilitza en la redacció dels seus aforismes. Encara que la formulació de les màximes, les proposicions, els proverbis i els altres tipus de sentències pugui presentar força diferències —normalment a causa de les diverses funcions que presenten i dels termes que solen aparèixer en unes i altres—, hi ha una sèrie d'estructures que es repeteixen de forma constant i que Llull sol emprar en la majoria de casos. En canvi, tal com passava en el cas de les modalitats d'enunciació, hi ha algunes estructures que són més habituals

d'uns contextos concrets i que no són utilitzades en els altres. Seria interessant d'estudiar les proposicions i les màximes lul·lianes des del punt de vista de la taxonomia pròpia de la lògica coetània. Si bé farem algunes observacions puntuals en aquest sentit, aquest objectiu queda fora de l'abast del present treball, i per tant recorrerem a unes categories àmplies que permetin descriure el conjunt de formes sentencioses lul·lianes. En cada una de les quatre categories detectades, identifiquem i exposem els patrons estructurals més habituals que hi estan associats.

a) Estructures d'identificació i de negació

Es tracta de l'estructura més simple i, de fet, la més habitual en la gran majoria d'obres del repertori. Permet establir relacions d'identitat o d'oposició entre dos o més elements. En el camp de la lògica, la proposició categòrica és la unitat més simple i bàsica. La combinació binària de Principis de l'Art genera proposicions d'aquest tipus, com les de la sisena part de l'*Ars generalis ultima*: “Bonitas est magna”, “Bonitas est differens”, etc. (ROL XIV, 76). En canvi, les condicions del primer corondell de la Taula, tal com apareixen a l'apèndix de la *Taula general* (vg. apartat III.2.3.1.2), atès que mesclen tres termes, són ja un pèl més complexes: “Bonea qui à natural diferencia de bonificatiu bonificable bonificar, es gran” (ORL XVI, 518). L'oració relativa que segueix el subjecte inclou una restricció o delimitació a la identificació entre el subjecte i el predicat.

En el camp de la literatura gnòmica i didàctica, les estructures identificatives o negatives també són abundantíssimes, i encara que a vegades es puguin trobar unitats mínimes que posen en relació dos termes simples, com en el cas de les proposicions de l'*Ars generalis ultima*, en els proverbis lul·lians i altres tipus d'aforismes normalment presenten estructures més properes a les de la *Taula*: “Privació de salvació es buydament de tota perfecció” (PR 39.11), “Ira es multiplicació de desgrat en voluntat” (MP 47.1), “Deus es rey ab altetat, e es rey ab humilitat, ab libertat, e caritat” (*Cent noms* 62.2; ORL XIX, 135). Tal com es pot comprovar, l'estructura identificativa se sol utilitzar per definir els conceptes o per enumerar els seus trets. Tenint en compte la universalitat a la qual aspiren, en general, les formes sentencioses, tant si són màximes o *problemata*, com si són proverbis o sentències, no és estrany que apareguin constantment quantificadors del tipus “tot” (*omne*) o “negun” (*nullus*).⁴² Als *Proverbis*

⁴² Vg. la nota 26 d'aquest capítol per al fragment de la *Taula general* en què Lull posava exemples de proposicions universals amb aquestes partícules en oposició a les particulars. Aquest tipus de termes

de Ramon també és molt habitual “sol”: “Tot ens posseit a bontat es bo” (*Com. fil.*, NEORL VI, 8), “Tot prelat qui parla mes de aquest mon que de l’altre es fals” (*MP* 2.16), “Nulla virtus est in minoritate magna” (*Ars inventiva*, MOG V, Int. i, 19), “Nullum posse infinitum est informe” (*Liber in quo declaratur*, ROL VI, 359), “Sol enteniment fa concordança de contrarietat e corrupció” (*PR* 115.16). A banda del patró general X és Y, n’hi ha d’altres que també són molt habituals per mostrar les relacions d’identificació i oposició que s’estableixen entre diversos elements:

1. X v Y⁴³: “Magnitudo concordantiae contradicit magnitudini poenae” (*Ars inventiva*, MOG V, Int. i, 20); “Bonea e Volentat començaren bon amar, ab lo qual l’amic amàs son amat” (*Flors*, OS II, 507); “Sol continent e contengut signifiquen loch” (*Com. fil.*, NEORL I, 7); “Summum posse requirit summum signum” (*Liber in quo*, ROL VI, 357), “Omne possibile appetit quietem (*Lib. de pos.*, ROL VI, 433).
2. En X, Y: “En gloria, qui es amor e d’amor e per amor, estan bondat e virtut amor” (*Art amativa*, ORL XVII, 161); “En Deu diferencia de bonea e eternitat no poria esser bona” (*Taula*, ORL XVI, 518); “En Deus cascuna dignitat / ab altra ha egualtat” (*Dictat de Ramon*, ORL XIX, 171); “In diuina natura nihil est innaturale” (*Liber in quo*, ROL VI, 357).
3. Patrons de concordança i contrarietat: “Concordança e esser se concorden” (*PR* 114.17); “Saviea e falsa amor no’s poden mesclar” (*A. fil. d’a.*, ORL XVIII, 98); “Ens formal e subject se covenen e ens final e object” (*Com. fil.*, NEORL I, 8); “Impossibile est, quod in aeternitate sit aliqua nouitas” (*Lib. de pos.*, ROL VI, 429); “Impossibile est accidens esse sine subiecto” (*Syll. contr.*, ROL VII, 171).⁴⁴
4. X qui v Y, v Z: “Aquel ens qui es Deus appellat, cové que sia sens peccat, sens temps, e sens quantitat” (*Cent noms*, ORL XIX, 82); “Aquell començament qui

eren coneguts com a *syncategoremata* en la lògica medieval. Es diferencien dels *categoremata* pel fet que no poden formar per ells mateixos el terme d’una proposició, és a dir, requereixen de la presència d’un terme categòric (un substantiu, per exemple) per formar el subjecte o el predicat (vg. Kretzmann 1982).

⁴³ Utilitzem les lletres majúscules per representar els diferents termes implicats en cada aforisme i la v minúscula per representar el verb que els uneix. Encara que no indiquem la possible presència de l’adverbi de negació, tal com es percep en els exemples, aquets patrons es poden presentar en forma afirmativa o negativa.

⁴⁴ En les unitats narratives d’obres com les *Flors*, les relacions de concordança i contrarietat s’expressen mitjançant verbs com “despertar”, “lligar”, “prendre”, “encarcar”, “pregar”, “manar”, “clamar”, “plorar”, “repandre”, “acusar”, etc.: “Per ço que l’amic no fugís a l’amat, ligaren Bonea e Amor, ab amar, l’amic a son amat”, “Reprenia l’amic los amadors d’aquest món per ço car no amaven, ab granea, la glòria de son amat” (OS II, 507-508).

es pus prop de fi, es començament d'aquell qui n'es pus luny" (*PR* 116.11); "Amor qui no dura ni es sabuda, no ha poder d'amar" (*A. fil. d'a.*, ORL XVIII, 96).

5. (Aquell) Qui X, Y: la presència d'aquesta estructura és clarament afavorida pels contextos parenètics, i per tant, és pròpia de les col·leccions de proverbis i d'altres obres com els *Cent noms*. En canvi, és pràcticament absent en les obres de caràcter artístic o lògic: "Aquel qui ha simple saber, simple membrar, simple voler en honrar Deu, no pot caer" (*Cent noms*, ORL XIX, 94); "Qui entén e ama mos començaments, ama e conserva mos comandaments" (*Flors*, OS II, 510); "Qui desonra Deus totes creatures desonra" (*PR* 71.2); "Cell qui crea e qui manté, mays fa que cell qui sosté" (*Dictat*, ORL XIX, 271); "Qui be-s penit de son mal far / justícia no-l pot condemnar" (*PdE*, 31); "Qui contra infinitam potestatem peccat, afflictionem infinitam expectat" (*Liber in quo*, ROL VI, 359); "Qui honorat honorabile, honorem acquirit" (*Lib. disput.*, TOLRL II, 144).

En determinats contextos, la coordinació o l'enumeració de dos o més unitats d'aquest tipus permet també establir relacions d'oposició i d'identificació entre més d'un terme. Aquest és un recurs molt emprat al *Llibre de virtuts e pecats*. Per exemple, al sermó 122, que combina la caritat i la glotonia, hi ha una petita sèrie d'enunciats que oposen la virtut i el vici: "Caritat es parenta de humilitat e glotonia de ergul" (NEORL I, 269). Les col·leccions de proverbis estan farcides d'estructures com aquesta (vg. els apartats IV.3.4 i V.4).

b) Estructures de necessitat

En aquesta categoria incloem patrons que estableixen un lligam de causa i/o efecte, o de compatibilitat o incompatibilitat, entre les dues o més entitats que es posen en relació. Les diferents estructures d'aquesta categoria són presents en tot el corpus i són habituals en tots els àmbits.

1. Oracions causals: "Quoniam aliqua magna sapientia est gloria, est sapientia in magnitudine desiderabilis" (*Ars inventiva*, MOG V, Int. i, 19), "Concordansa e egualtat estan en Deu simplicitat per natura de trinitat (*Cent noms*, ORL XIX, 94); "Per ço cor ha diferència enfre bonea e saviea, és bonea entel·ligible accidentalment, e saviea bonificable" (*Flors*, OS II, 516); "Beneix Deus car es bo e fa bé" (*PR* 73.3); "Com sens diferència no pusquen esser concordança ne

contrarietat, cové que diferencia sia ens primer a concordança e a contrarietat” (*Com. fil.*, NEORL VI, 146); “Pus que ton amat ha alta memorabilitat, ajes alt membrar; e pus que ha alta entelligibilitat, ages alt entendre; e pus que ha alta amabilitat, ajes alt amar” (*Ar. fil. d’a.*, ORL XVIII, 192), “Bonitas per maioritatem habet rationem maioritatis. Et sic bene et maiorifice est ratio bono, quod agat bonum maiorificatum”⁴⁵ (*Lib. praed.*, ROL III, 176); “Quia possibile est de genere magnitudinis, impossibile non est de genere eius” (*Lib. de pos.*, ROL VI, 429)

2. Oracions consecutives: “Tant es vertut bona e en gran quantitat, que tot hom la pot aver a sa volentat, e qui mays n’a, mays està en Deu honrat” (*Cent noms*, ORL XIX, 103); “Tant és bo lo poder d’amor, que l’amic fa estar pres per amar” (*Flors*, OS II, 507); “De corrupció de materia se segueix corrupció de forma” (*PR* 126.18); “Si negun ens pot esser .i. sens unitat, segueix-se que pluralitat sia per altre pluralitat” (*Com. fil.*, NEORL I, 12).
3. Oracions finals: “Estava amar en lo mig de bondat e vertut, per ço que fossen en amor e d’amor” (*Art amativa*, ORL XVII, 162); “Ressucitaran li bo e·l mal, per so que·l poder divinal fassa sobre·l córs natural” (*Cent noms*, ORL XIX, 113); “Diferència entrà ab Bonea en la volentat del amic, per ço que fos plena de bons e destints concrets, ço és a saber, amatiu, amable e amar” (*Flors*, OS II, 507); “Sovén beneix Deus per ço que suvín l’ams” (*PR* 73.14).
4. Oracions condicionals: “Si veritas posset esse causa majoritatis sine magnitudine, posset utique consistere in falsitate & minoritate” (*Ars inventiva*, MOG V, Int. i, 20); “Si no fosses Deus en obrant, e que fosses Deus en estant, fores menor Deus en amant” (*Cent noms*, ORL XIX, 82); “Si no fos color, res no fóra visible” (*PR* 105.2); “Si vols aver alta bontat, ajes alt bonificar; e si vols aver alt poder, ajes alta amor e amar” (*Ar. fil. d’a.*, ORL XVIII, 192); “Si són molts deus, no han ab que / se pusquen convenir en re” (*Dictat*, ORL XIX, 267); “Si tu vols esser de tu teu / primerament sies de Deu” (*PdE*, 5).
5. Estructures de dependència o incompatibilitat: les dues primeres del grup que presentem a continuació són molt utilitzades per Llull en pràcticament totes les

⁴⁵ La mescla dels Principis sempre genera estructures de tipus causals, atès que es fa a partir de les definicions *per agentiam*. Així, com que la bonesa és allò que fa bé, és a causa d’ella que la grandesa és bona. Un altre exemple de l’*Ars generalis ultima*: “Bonitas per veritatem est uera. Et sic bene et uere est ratio bono, quod agat bonum uerum” (ROL XIV, 121).

l·listes, atès que li permeten establir relacions de concordança i contrarietat amb molta simplicitat:

- i. Amb X, Y: “Diferencia ab contrarietat no pot esser en eternal bontat” (*Taula*, ORL XVI, 52); “Ab gloria ha cascuna raó delectació per son actu” (*PR* 112.5); “Ab no ens no pot esser negun ens” (*Com. fil.*, NEORL VI, 11); “Amb virtuts tots pecats combat / per ço que no sies sobrat” (*Prov. de la RN*, TOLRL I, 161).
 - ii. Sense X, Y: “No pot esser fi en complir sens complement, complit e unir en qui no·s pusquen consumir” (*Cent noms*, ORL XIX,169); “Sens diferencia de bonificant bonificat e bonificar no pot esser fin d’amant amat e amar” (*Taula*, ORL XVI, 52); “Sens gran vertut d’amor, negun amic pot grans trebays sostenir per amor” (*Ar. fil. d’a.*, ORL XVIII, 96); “Nulla magnitudo est magna sine magnis correlatiuis” (*Lib. de pos.*, ROL VI, 429).
 - iii. Contra X, Y: “No és negun bo contra bona amabilitat” (*Flors*, OS II, 507); “Nulla potestas contra finem bonitatis est bona” (*Liber in quo*, ROL VI, 359).
 - iv. Extra X, Y: “Extra singularitatem impossibile est inuenire unitatem infinitam” (*Lib. de pos.*, ROL VI, 433); “Extra potestatem diuinam non est posse” (*Liber in quo*, ROL VI, 357).
6. Oracions temporals: “Deus castiga hom peccador can li fa membrar la dolor que volc sofrir per gran amor” (*Cent noms*, ORL XIX, 123); “Con cau la pluja sobre les plantes, multipliquen més en color vert que en outra color” (*PR* 155.16); “Con pujaràs en lo bel lit sejournar e durmir, consira que del lit devalen los homes morts, e van dejús la terra estar e pudrir” (*Ar. fil d’a.*, ORL XVIII, 190); “Cum te deliquisse cogitabis, honora oculos tuos cum lacrimis” (*Lib. disput.*, TOLRL II, 146).
7. Estructures correlatives: “On mais l’amic entén son amat, mais ha la sua volentat vertut en amar” (*Flors*, OS II, 510); “Segons que es gran lo subject de moviment, es gran la concordança de potencia e d’object” (*Ar. fil. des.*, ORL XVII, 447); “Menoritat aitant quant es major, es menor” (*PR* 121.15); “A pus noble offici, pus perfet home” (*PR* 274.3); “A gran penitencia, gran passió” (*MP* 22.3); “Quod plus ualet, plus potest” (*Liber in quo*, ROL VI, 356).

c) Estructures comparatives

Les fórmules comparatives de superioritat són una altra de les estructures més usuals i esteses de tot el corpus. En canvi, Llull no utilitza mai la comparació d'inferioritat.⁴⁶ La d'igualtat no apareix en tots els textos, però sí que té una alta presència en les col·leccions de proverbis i obres com els *Cent noms*, les *Flors* o el *Dictat de Ramon*. En els *Proverbis de Ramon* i en algun altre llibre també és força habitual llegir comparacions i analogies començades per la partícula “Enaixí...”. Dins de les estructures comparatives també hem de comptar la fórmula de comparació que en anglès es coneix com a *better-than* (vg. Perry 1993: 40-44), i que només es troba en contextos didàctics —col·leccions de proverbis, *Dictat de Ramon* i *Cent noms*:

1. Comparació de superioritat: “Vertut de bon amar és pus amable que vertut de bon sentir” (*Flors*, OS II, 506); “Major festa faràs a Deu per bona cogitació que per bell sò” (*PR* 209.16); “Mays es cell qui es e qui fa, / que cell qui es e res no fa” (*Dictat*, ORL XIX, 268); “Tot ents natural pot mes de sa specia que d’altre”, (*Com. fil.*, NEORL VI, 8); “Ama mes bon cosí que mal fill” (*MP* 5.4); “Plus potest possibile per bonitatem, quam malitia per impossibilitatem” (*Lib. de pos.*, ROL VI, 429); “Omne bonum est magis bonum existendo et agendo quam existendo tantum” (*Contra judaeos*, ROL XII, 34).
2. Comparació d'igualtat: “Sicut impossibile esse contrarietatem in infinita gloria, sic & in aeternitate” (*Ars inventiva*, MOG V, Int. i, 23); “Axí com Deus es singular en infinitat, cové que sia singular en eternitat, per so que en él agen egualtat” (*Cent noms*, ORL XIX, 89); “Veritat aitanta ha de entel·ligibilitat per saviea, com ha de amabilitat per volentat” (*Flors*, OS II, 519); “Enaxí es falsetat privat hàbit de veritat, com ceguetat de visió” (*PR* 111.12); “Aytant se cové comensar amar d’amor, com entendre de saviea” (*Ar. fil. d’a.*, ORL XVIII, 98).
3. *Better-than*: “Mays val vertut que aur ni parent, car ab vertut hom se defén del enemic e de turment” (*Cent noms*, ORL XIX, 103); “Mes val nomenar lo nom de Deu ab reverencia, que haver tots diners” (*PR* 210.16); “Mays val un hom deyficar, / que mil milia mons crear” (*Dictat*, ORL XIX, 269); “Mes val consciencia en ta anima que delit en ton cors” (*MP* 21.17); “Més val a tort sies blasmat / que si a tort eres lloat” (*Prov. de la RN*, TOLRL I, 159).

⁴⁶ La negació d’una fórmula comparativa de superioritat no la considerem d’inferioritat.

d) Estructures superlatives

Les oracions superlatives són ben presents en la literatura sapiencial (vg. Bizzarri 2001: 44). En el corpus sentenciós lul·lià, tot i que no són ni de bon tros tan habituals com les comparatives, tenen una presència destacada en les col·leccions de proverbis. També n'hi ha en obres com els *Començaments de filosofia*, l'*Arbre de filosofia d'amor* o el *Liber disputationis Petri et Raimundi*, però en molt menor grau:

1. Negun X v més/major que Y: “Negun nom ha major vertut que aquell de Jhesu Crist” (*PR* 35.4); “De negun ens creat es major fretura que de temps” (*Com. fil.*, NEORL VI, 10); “Neguna diferencia d'amor es major que aquella qui es de voler e d'amar” (*Ar. fil d'a.*, ORL XVIII, 101).
2. No hi ha major X que Y: “No pot Deus crear major bontat que aquella de Jhesu Crist” (*PR* 35.11).
3. El major X és Y: “Lo major enemich que ha pobresa es temprança” (*MP* 15.10); “La major contrarietat d'amic e d'amat es peccat” (*Ar. fil. d'a.*, ORL XVIII, 102).
4. “Honora Deum super omnia” (*Lib. disput.*, TOLRL II, 142).

3. BREU RECAPITULACIÓ

En aquest capítol hem contextualitzat les col·leccions de proverbis en el marc de l'obra i l'evolució del pensament de Llull. Hem mostrat que s'inscriuen en un període que, a causa d'una sèrie de transformacions que afecten l'Art en el pas de l'etapa quaternària a la ternària, afavoreix enormement l'aparició de materials sentenciosos i aforístics. L'establiment d'un repertori d'obres en què s'utilitzen formes sentencioses, l'anàlisi de la terminologia utilitzada en aquestes obres, l'exploració de les funcions que les llistes d'aforismes presenten i la descripció de les modalitats del discurs i les estructures bàsiques de les formes sentencioses, ens ha permès d'examinar aquest conjunt de textos amb un cert detall, d'establir les constants que s'hi detecten i que autoritzen a tractar-los com una família textual, i sobretot, de començar a identificar quines són les similituds i les diferències que les col·leccions de proverbis presenten en relació amb els altres materials del corpus.

L'estreta vinculació que existeix entre l'auge de les formes sentencioses i els nous mètodes de demostració i d'argumentació que Llull emprà a partir de 1290, marca

de manera evident el caràcter de bona part de les sèries d'aforismes recollides en el repertori. Especialment en el subcapítol III.2.3.1 hem comprovat que una gran majoria de les llistes de formes sentencioses censades estan íntimament relacionades amb la necessitat d'oferir un corpus de proposicions d'abast universal que permetin resoldre qualsevol qüestió particular que es pugui plantejar. Una part d'aquests materials està més específicament orientada a fonamentar la demostració dels dogmes cristians. Tot i així, i encara que el nombre de textos que s'escapen d'aquesta orientació sigui més aviat petit, Llull també emprà col·leccions de formes sentencioses en terrenys com el de l'exhortació moral, el foment de la contemplació i la devoció, o fins i tot l'intent d'establir una litúrgia de les hores alternativa basada en la contemplació dels atributs o noms divins.

En aquest context, les col·leccions de proverbis formen un subconjunt clarament delimitat d'aquesta família textual que hem anomenat *formes sentencioses*. Atès que, com veurem en els capítols següents, cada una d'aquestes col·leccions presenta unes característiques pròpies que, al seu torn, la distingeixen de la resta de col·leccions, les interseccions que es poden establir entre els textos del repertori i el corpus proverbial lul·lià depèn dels trets de cada recull. Les dues col·leccions escrites el 1296, l'*Arbre exemplifical* i els *Proverbis de Ramon*, són les que s'interrelacionen d'una manera més evident amb altres textos del repertori, d'entrada perquè molts dels proverbis que contenen són, en molts casos, més semblants a les proposicions i les condicions d'obres artístiques que no pas als proverbis dels reculls gnòmics coetanis. Però també perquè, malgrat que tinguin una orientació clarament persuasiva i didàctica, alguns d'ells també poden ser utilitzats com a fonaments d'argumentacions o demostracions. En canvi, les altres col·leccions de proverbis, els *Mil proverbis*, els *Proverbis de la Retòrica nova* i els *Proverbis d'ensenyament*, se situen en un espai més allunyat, que en tot cas s'ha de posar en relació amb els textos de caire parenètic del repertori, com el *Llibre de virtuts e pecats*.

IV. EL PROVERBI I L'ENCICLOPEDIÀSME: L'ARBRE EXEMPLIFICAL I ELS PROVERBIS DE RAMON

1. EL CONTEXT HISTÒRIC: L'ACTIVITAT DIPLOMÀTICA A LA CORT PAPAL, LA DIVULGACIÓ DE L'ART I L'ESPERIT ENCICLOPÈDIC

Durant el període 1294-1296 —immediatament posterior a la primera experiència missionera al nord d'Àfrica—, la vida de Llull va estar dominada per una intensa activitat política a la cort papal.¹ Primer a Nàpols, ciutat on va residir l'ermità Pietro de Morrone, elegit pontífex el juliol de 1294 amb el nom de Celestí V. El seu perfil va generar grans expectatives en un sector de l'Església, especialment entre els franciscans espirituals, que reivindicaven l'ideal de pobresa evangèlica dels temps dels Apòstols (OS II, 503; Domínguez & Gayà 2008). A banda que Llull degué sintonitzar amb aquestes aspiracions, sembla que al beat li van arribar informacions de l'interès de Celestí V per promoure una croada, cosa que indubtablement el degué esperonar a incrementar els seus esforços per influir en la seva política missionera (Perarnau 1982a: 15-16). Sigui com sigui, Llull li adreçà una *Peticció*, al costat de les *Flors d'amor e d'intel·ligència*, i potser també la *Disputació dels cinc savis*. En el primer d'aquests textos, Llull insistia en l'obligació del papa i les altes dignitats eclesiàstiques a obeir la voluntat de Déu i de promoure la conversió universal al cristianisme, alhora que instava Celestí V a recollir fons per organitzar una croada i fundar escoles de llengües (Perarnau 1982a: 11-12).

És sabut que Celestí V va dimitir al desembre de 1294 i que, a principis de 1295, Bonifaci VIII va ser coronat papa a Roma. Llull es va traslladar a aquesta ciutat i va enviar una segona petició al nou pontífex, pràcticament idèntica a l'anterior. La *Vita coetanea* testimonia els afanys de Llull per dur a bon port les seves gestions i el seu fracàs subsegüent: “Et quamuis multas angustias, frequenter sequendo summum pontificem, pateretur, ab intento siquidem nullatenus desinebat, sperans, ut indubitanter

¹ Malgrat el fracàs final de l'expedició a Tunis, Llull no va desistir dels seus afanys evangelitzadors. El febrer de 1294 va rebre permís per predicar als musulmans de la colònia de Lucera i, uns mesos més tard, al maig, per instruir els sarraïns captius del Castell dell'Ovo, a Nàpols (Llull 2013: 82-83; Hillgarth 2001: doc. 31 i 32, 66-67).

ipsum exaudire dignaretur, qui non pro bono proprio uel praebenda, sed incessanter pro bono catholicae fidei supplicabat publico” (Llull 2013: 82-84). Hom ha interpretat sovint el *Desconhort*, un poema en alexandrins redactat a Roma el 1295, com una obra de descàrrec en la qual Llull exorcitza la seva frustració i aflicció, i es queixa del poc suport i col·laboració que ha rebut fins al moment. L’inici del pròleg de l’*Arbre de ciència*, escrit just a continuació, documenta el mateix estat d’esperit: “En desconhort e en plors estava Ramon sots un bell arbre, e cantava son desconhort, per ço que alleujàs un poc sa dolor, la qual havia per ço car no podia haver acabat en la cort de Roma lo sant negoci de Jesucrist, e la pública utilitat de tota la crestiantat” (*OE I*, 555).

Més enllà de l’anècdota biogràfica lligada a la manca d’èxit dels objectius lul·lians a la cúria papal, el que és certament rellevant en aquestes dues obres és l’ús de la ficció autobiogràfica com a mitjà de legitimació de l’Art i del projecte lul·lià (vg. Badia 1995, Bonner 1998 i Friedlein 2011: 177-257). Tal com assenyala Bonner (2002a: 128), una de les principals crítiques que l’ermità del *Desconhort* adreça a Ramon és que el seu saber no és prou conegut i que no ha fet prou per difondre’l (estrofa 21, Llull 2004: 21). Després de l’amarga experiència de la primera estada a París, on l’Art no va rebre l’atenció ni la comprensió que esperava, Llull va emprendre la reformulació i la simplificació estructural del sistema —alguns dels resultats de la qual hem exposat en el capítol anterior—, que no es va culminar de fet fins a la redacció de la *Taula general* (gener de 1294). Llull va complementar el text amb una sèrie d’obres satèl·lit escrites poc després com la *Lectura compendiosa Tabulae generalis* (1295) i la *Lectura super tertiam figuram Tabulae generalis* (1294-1296) o aplicacions del sistema com l’*Art de fer e solre qüestions* (1294-1295).

Així doncs, quan Llull decidí escriure el *Desconhort*, i poc després l’*Arbre de ciència* i els *Proverbis de Ramon*, la reforma de l’Art ja era un fet i les estructures de l’etapa ternària ja s’havien consolidat. En l’article citat, Bonner afirma que una de les raons per les quals el beat va introduir, per primera vegada en la seva carrera, informacions autobiogràfiques en aquestes dues obres, fou justament perquè fossin un dels mitjans pels quals Llull pogués resoldre el problema posat de relleu per l’ermità. La ficció autobiogràfica permet presentar l’Art com un nou saber que Ramon, humil i infatigable servidor de Déu des de la seva conversió a la penitència, ha rebut per inspiració divina. No es tracta simplement de netejar la cara a l’Art i donar-li una fesomia més fàcilment acceptable per als mestres de París, sinó que Llull pren consciència que també cal dissenyar noves estratègies persuasives per tal de dotar l’Art

d'autoritat i reforçar les seves tesis davant de prelats, reis i intel·lectuals.² Bonner 2002a també remarca que una altra finalitat de la ficció autobiogràfica és mostrar el nou saber trobat per Llull sense utilitzar de forma explícita els mecanismes de l'Art. De fet, aquest és el repte principal que el monjo que troba Ramon al pròleg de l'*Arbre de ciència* li planteja: que escrigui un llibre que faci accessible la seva Art, atès que “trop era subtil a entendre” (OE I, 555), i que permeti accedir al coneixement de totes les ciències amb garanties:

E encara, que les altres ciències que han fetes los antics savis qui són passats, són així greus d'entendre e requiren tan long temps a aprendre, que a penes ne pot hom venir a neguna fi. E encara, molts són los dubtes que los uns savis han contra los altres. Per què ell lo pregava que faés un libre general qui ajudàs a entendre les altres ciències; car enteniment confús porta gran perill e privació de gran devoció a honrar Déu e amar e servir, e a procurar salut a son proïsme (OE I, 555).

Per tant, l'*Arbre de ciència* es presenta d'una banda com una versió accessible de l'Art, i de l'altra, com a conseqüència d'això —tenint en compte que l'Art és un sistema epistemològic general que permet deduir els principis de qualsevol disciplina científica o filosòfica—, com una obra que transmet un mètode apte per comprendre qualsevol ciència, sigui o no tractada de forma explícita. Cal destacar també que el monjo demana un llibre que no només permeti eludir els errors i els dubtes que els savis antics han introduït, sinó sobretot que abregui considerablement el temps necessari per aprendre el saber acumulat per la tradició.

L'abast general i global, i el caràcter compendiós són dos dels trets que caracteritzen l'*Arbre de ciència*. Tal com mostra Badia (2002: 3-4), quan Llull va començar a escriure als anys setanta del s. XIII, la majoria de compilacions enciclopèdiques ja havien estat escrites, com els *specula* de Vicent de Beauvais o les enciclopèdies naturals de Bartomeu l'Anglès, Tomàs de Cantimpré i Alexandre Neckam.³ Paulmier-Foucart (1991: 201) descriu el monumental *Speculum maius* de Vicent com un immens florilegi compost a partir de textos d'autors religiosos i profans, filòsofs, poetes i historiadors, els quals són de fet per al compilador els veritables autors

² Bonner (1998: 54-55) destaca que Llull no és l'únic autor laic del període a utilitzar la revelació com a font d'autoritat per a les seves obres o idees. També ho va fer Arnau de Vilanova, entre d'altres. Pel que fa als trets literaris i morals del personatge Ramon del *Desconhort*, vg. sobretot Friedlein (2011: 229-257).

³ Le Goff 1994 explora les causes que van fer del s. XIII “un siècle d'encyclopédisme” i proposa de parlar d'un s. XIII que abraça tota la segona meitat del XII i exclou, en canvi, les dues o tres darreres dècades del XIII. Per a una visió de conjunt de les “petites encyclopédies” (Neckam, Bartomeu Anglès, Cantimpré i el *Compendium philosophiae*) vg. Michaud-Quantin 1966.

de l'obra.⁴ En un altre treball (Paulmier-Foucart & Duchenne 2004: 87-93), la mateixa investigadora assenyala que l'*Speculum historiale* conté 1080 florilegis, la majoria d'autors cristians, però també alguns d'escriptors pagans. Pel que fa als primers, el compilador ofereix *abrévés* que serveixin al lector per fer-se una idea general de les obres antologades. Així, a diferència dels textos dels autors pagans, no només s'escullen fragments aptes per a l'edificació moral. De fet, tal com assenyala Voorbij (2000: 40), una de les finalitats de l'enciclopèdia de Vicent de Beauvais és convertir-se en un substitut abreujat de llibres complets i fins i tot d'una biblioteca sencera. Jacqueline Hamesse ha destacat a diferents llocs que una de les finalitats habituals dels florilegis filosòfics medievals és la de substituir les obres completes, que no sempre eren fàcils d'adquirir (vg. p. ex. Hamesse 1994a: 481).

La queixa del monjo que interacciona amb Ramon al pròleg de l'*Arbre de ciència* i la proliferació de compilacions del saber a partir de mitjans del s. XII, són una bona prova del grau de complexitat i extensió al qual havia arribat la tradició intel·lectual occidental, però també revelen que s'havia produït una notable ampliació i diversificació del públic interessat en les diverses branques del coneixement. Un altre indicatiu evident d'aquesta segona qüestió l'aporten les traduccions d'enciclopèdies llatines a diverses llengües vernacles a partir de la segona meitat del s. XIII. D'altra banda, Llull no és l'únic autor que crea compendis originals en vulgar: Matfre Ermengaud va escriure el seu cèlebre *Breviari d'amor* entre 1288 i 1291 i Brunetto Latini, als anys seixanta del s. XIII, ja havia redactat el *Tresor*. L'obra del jurista de Besiers té un caràcter singular perquè una de les seves finalitats principals és legitimar l'amor cantat pels trobadors, i per fer-ho, Matfre parteix de la idea que el principi fonamental de la creació és l'amor.⁵ En canvi, el *Tresor* és una enciclopèdia que se centra en la filosofia pràctica, especialment en la política. Segons Beltrami (1994: 313-317), el projecte educatiu de Brunetto s'adreça en primer lloc al "podestà". El remarcable èxit que van assolir tots dos textos demostra l'interès de les noves classes urbanes i del públic laic en general pels repertoris del saber que els proporcionen coneixements enciclopèdics adaptats als seus propis interessos i necessitats.

⁴ Paulmier-Foucart remarca que al capítol quart del *Liber apologeticus* —el pròleg general a l'enciclopèdia—, Vicent simplement es considera autor de l'ordre de l'*Speculum*. No cal dir que aquesta afirmació coincideix amb la caracterització del *compiler* que Bonaventura ofereix al seu comentari dels *Libri sententiarum* (vg. Minnis 1988: 94-95).

⁵ Per a una anàlisi del *Breviari* des del punt de vista de l'enciclopedisme vg. Cherchi 1994. Per a la seva transmissió i difusió, es pot consultar Ricketts 2010.

Més enllà de la incidència que hagi pogut tenir l'humanisme del s. XII en el desenvolupament de la tasca enciclopèdica (Le Goff 1994: 28), sembla que la majoria de productes d'aquest tipus estan molt lligats a la instrucció fonamental i sovint estan relacionats amb les tasques pastorals dels clergues, especialment els dels ordes mendicants. L'anàlisi de Voorbij 2000 posa de manifest que si d'una banda hi ha enciclopèdies, com la de Vicent de Beauvais o el *De proprietatibus rerum* de Bartomeu l'Anglès, destinades a un públic força general, l'alta presència de moralitzacions i al·legoritzacions en els *De naturis rerum* d'Alexandre Neckam i de Thomas de Cantimpré indica que foren concebuts més aviat com una eina de suport per a la predicació. Berlioz & Polo de Beaulieu 1994 també subratllen el caràcter pràctic i l'orientació pastoral d'aquesta mena de textos, trets que els diferencien de les summes teològiques contemporànies. Aquests investigadors, a més, mostren que els compiladors d'*exempla* van utilitzar profusament les enciclopèdies per compondre les seves col·leccions.

En aquest context, l'*Arbre de ciència* lul·lià presenta diversos trets destacables. En primer lloc, Fumagalli (1981: 47-48) va descriure el text de Llull com una enciclopèdia dinàmica i projectual, oposada a l'estàtica: no pretén transmetre un repertori exhaustiu del saber, sinó que té la intenció de mostrar com es poden deduir els particulars a partir d'uns principis generals. Badia (2002: 2) va recollir i destacar la rellevància d'aquesta perspectiva d'anàlisi. El caràcter projectual de l'*Arbre de ciència* és patent en el seu pròleg, tal com hem vist més amunt.⁶ Un altre aspecte que singularitza l'enciclopèdia és l'envergadura de les dues parts finals, l'*Arbre exemplifical* i l'*Arbre qüestional*. A priori hom podria creure que es tracta de dues seccions subalternes i complementàries, de les quals es podria prescindir, però el fet que ocupin un 50% del total de l'obra obliga a tenir-les molt en compte (Bonner 2002b: 31-32). Les qüestions, que també tenen molta importància en les diferents versions i aplicacions de l'Art, no només permeten repassar els continguts dels catorze arbres que exposen la matèria de l'obra, sinó que proporcionen les eines necessàries per respondre molts altres dubtes que no són inclosos al llibre:

⁶ Bonner (2002b: 33) també remarca que l'*Arbre de ciència* no és una base de dades com altres enciclopèdies coetànies, atès que l'objectiu de Llull és mostrar que existeixen uns principis bàsics que actuen en cada nivell de la creació. Aquesta intenció es manifesta sobretot en el títol: Bonner crida l'atenció sobre els dos substantius singulars que Llull va triar. No són els "arbres de la ciència" ni "l'arbre de les ciències", perquè només hi ha una sola ciència amb els mateixos principis.

E aquest procés proposam tenir per ço que donem doctrina a solvre les qüestions peregrines qui poden ésser fetes segons les natures dels altres arbres, la qual doctrina darem en les solucions de les quatre mil qüestions que en aquest arbre proposam posar, car segons que aquelles solvrem, poran los hòmens qui sabran aquesta ciència, solvre les qüestions peregrines (*OE I*, 842).

Més enllà de les enciclopèdies, el s. XIII és protagonista d'un increment molt notable en la compilació d'instruments de treball intel·lectual de natura utilitària i de la creació de nous sistemes de recerca, recopilació i indexació de la informació. D'una banda, aquest fenomen està relacionat amb la creixent demanda generada per l'activitat dels predicadors, la qual va rebre un impuls important a partir de la celebració del concili IV del Laterà de 1215 (Rouse 1981: 132-133; Goering 1992: 58-67). De l'altra, la confecció de noves eines de consulta fou especialment motivada pel desenvolupament de les institucions escolars, la creixent especialització i professionalització dels intel·lectuals, i l'increment del nombre de textos estudiats a les universitats, sobretot gràcies a les traduccions de textos àrabs i grecs (Rouse 1981: 135-136; Weijers 1991: 9-14). Malgrat que determinats tipus d'obres estiguin destinats de forma més específica —tal com hem vist en el cas d'algunes enciclopèdies— a un sector determinat —per exemple els reculls d'exemples o les vides de sant, adreçades especialment als predicadors—, instruments com les concordances bíbliques o patrístiques, les recopilacions de *distinctiones* o els florilegis d'autoritats podien fer servei a tota mena d'intel·lectuals. Cal afegir que la recepció d'alguns d'aquests gèneres transcendeix l'àmbit estrictament clerical i l'ensenyament universitari. Florilegis com el *Manipulus florum* també fou utilitzat per escriptors laics (vg. n. 79 del cap. II), i Taylor 2010b mostra que molts reculls d'exemples, especialment les seves traduccions vulgars, nodriren la lectura privada del públic laic.

En resum, l'*Arbre de ciència* i els *Proverbis de Ramon* foren escrits en una etapa en què Llull, esperonat per les circumstàncies que afectaren el papat, va centrar-se en la gestió dels seus projectes a la cort pontifícia i va tractar d'aconseguir que les seves demandes fossin escoltades i assumides per l'apostoli. Les peticions adreçades a Celestí V i Bonifaci VIII, i obres com les *Flors d'amor i flors d'intel·ligència* i el *Llibre dels articles de la fe*, són un testimoni de la tenacitat de Llull per convèncer la cúria romana de la necessitat d'emprendre els projectes que els proposava. Al mateix temps, assistim a una recerca creativa de noves formes d'expressió que permetin a l'autor guanyar-se la credibilitat dels seus interlocutors i transmetre l'Art d'una manera més eficaç. La

descoberta de la ficció autobiogràfica, l'aprofitament del gènere enciclopèdic per oferir una versió accessible de l'Art i l'explotació de les formes breus, especialment dels proverbis, s'han de situar en aquest context. La tria d'aquests dos darrers gèneres està clarament motivada per l'enorme difusió que l'enciclopedisme i les eines de consulta o de formació com els florilegis de citacions havien assolit, una difusió vinculada en bona part al notable increment de l'activitat pastoral dels clergues, a la millora general de l'educació i a l'accés creixent de les classes laiques a nivells més alts de formació. L'aproximació de Llull a aquestes vies de transmissió del coneixement, sempre marcada per la divulgació de l'Art i els seus objectius missioners, és, tal com veurem tot seguit, necessàriament alternativa i personal.

2. ELS PROVERBIS DE L'ARBRE EXEMPLIFICAL (1295-1296)

2.1. *Les dues modalitats de l'exemple: recontaments i proverbis*

Les singularitats de l'enciclopèdia que Llull va escriure el 1295 justifiquen que Badia (1999: 15) s'hagi expressat amb contundència pel que fa a la seva relació amb l'enciclopedisme coetani: “la distància que separa l'*Arbre de ciència* de les enciclopèdies llatines i romàniques del segle XIII és considerable, fins al punt d'una alteritat radical, si tenim en compte la supressió de les autoritats i la segona part literària de l'obra”. És aquesta alteritat radical la que en bona mesura propicia que la mateixa estudiosa pugui considerar l'*Arbre de ciència* el producte més destil·lat de l'anomenada “nova literatura” o “literatura alternativa” lul·liana, atès que “el saber i la seva expressió plaent convergeixen” (p. 12). L'*Arbre exemplifical* és el punt en què es produeix la fusió entre la voluntat d'exposar la doctrina referent a la matèria desenvolupada al llarg de l'enciclopèdia, per tal que el lector tingui la possibilitat de “conèixer los secrets naturals e sobre natura”, i la voluntat de fer-ho mitjançant eines persuasives que permetin “haver moralitats bones e solaç e amistat de les gents” (*OE I*, 799). Llull és conscient de la utilitat d'aquests mecanismes per a l'elaboració dels sermons, un gènere que necessita materials exemplars per transmetre la doctrina i captar l'atenció de l'auditori, i no només ho remarca al pròleg de l'*Arbre exemplifical*, sinó també a l'apartat del pròleg general en què presenta les diverses seccions de l'obra: “Per l'Arbre exemplifical entenem los exemplis que hom pot donar e recontar dels arbres damunt dits, e a encercar

e mostrar les natures e les propietats d'aquelles; e aquest arbre és molt bo a preïcar” (OE I, 556).

Al capítol anterior ja hem assenyalat que una de les innovacions importants que introdueix l'*Arbre exemplifical* en les obres d'expressió literària de Llull és el desdoblament de l'exemple en recontaments i proverbis. Totes dues formes són generades “segons les natures dels arbres” (OE I, 799). Llull no és l'únic autor que anomena *exemple* el proverbi. Ultra el que hem dit a l'epígraf corresponent de l'apartat III.2.2, Juan Manuel també utilitza aquest terme per referir-se tant a les narracions de la primera part de *El conde Lucanor* com als proverbis de les parts II-IV. En la introducció de la segona sèrie de proverbis, la part III, Patronio s'adreça a Lucanor en aquests termes:

Sabet que non es menos el aprovechamiento et el entendimiento deste [el llibre dels proverbis] que del otro [el llibre dels exemples], antes es muy mayor para quien lo estudiare et lo entendiere, ca en el otro ay cincuenta enxienplos et en este ay ciento. Et pues en el uno et en el otro ay tantos enxienplos... (Serés 1994: 241-242).

En canvi, en el pròleg a la part IV, Juan Manuel els anomena *proverbis*: “Et pues en la segunda parte ha cient proverbios...” (251).⁷ Encara que el primer exemple de les Arrels de l'*Arbre exemplifical* està encapçalat per una semblança o metàfora breu que Llull anomena proverbi, similar a d'altres que també estan lligades a narracions posteriors, els recontaments i els proverbis es distribueixen per seccions de forma regular i simètrica. Així, les Arrels, les Branques, les Fulles i els Fruits contenen recontaments, mentre que el Tronc i les Flors contenen proverbis. La quarta part, els Rams, que se situen al centre de l'*Arbre*, combina les dues formes exemplars mitjançant la inclusió de proverbis a l'interior dels recontaments. Així, per regla general, cada una de les set seccions del recull proposa o bé recontaments o bé proverbis que, tal com va mostrar Pring-Mill 1991 [1976], transformen les notícies científiques dels catorze arbres anteriors en literatura, sobretot gràcies al procediment retòric de la personificació. Amb l'excepció de les Arrels, que inclou divuit recontaments, un per a cada principi de la Primera i la Segona Figura de l'Art ternària, les altres parts de l'*Arbre* es desenrotllen en catorze seccions, una per a cada arbre, tot i que sovint n'hi ha alguna més a causa de certes subdivisions —p. ex., l'Arbre humanal és un arbre doble, Arbre corporal i Arbre

⁷ A la introducció, Serés (p. xlix) diu a propòsit del terme *enxiemplo*: “en la época de don Juan Manuel este término designaba más el concepto de ejemplaridad que sus distintas manifestaciones concretas o genéricas: proverbios, sentencias, cuentos, etc.”.

espiritual, igual que l'Arbre moral, que conté l'Arbre de les virtuts i el dels vicis (vg. el quadre de Badia et al. 2013: 462-463 i Hauf 2002: 307-308).

És evident que l'esquema compositiu de l'*Arbre exemplifical* permet tractar les dues formes de manera separada i, per tant, dota el proverbi d'una gran autonomia en relació amb l'exemple. Les seccions del Tronc i les Flors presenten generalment llistes temàtiques de deu proverbis que estructuralment no depenen de cap narració o unitat més extensa. Si a aquesta constatació s'hi suma la interrelació de les dues modalitats en algunes parts dels rams i l'ús de proverbis, semblances i diversos tipus de fórmules sentencioses en les seccions que contenen recontaments, és fàcil adonar-se de la capacitat de Llull per treure el màxim rendiment de les potencialitats retòriques de cada forma i de la riquesa amb què les sap combinar. No cal dir que el beat no és original a l'hora de reunir en un mateix recull proverbis i exemples, atès que és habitual que les dues formes convisquin i s'interrelacionin en contextos didàctics i sapiencials. És de suposar que Llull es degué inspirar en les nombroses col·leccions que integraven narracions, proverbis i altres procediments didàctics, moltes d'elles d'origen oriental, que circulaven a l'occident medieval en aquella època.⁸ És prou sabuda la capacitat d'un proverbi o d'una sentència de sintetitzar d'una manera abstracta i universal la moral o el resultat d'una narració més extensa; i al contrari, l'exemple sol ser utilitzat per il·lustrar i aclarir una veritat general o per ensenyar de forma aplicada allò que primer s'ensenyava teòricament. Bizzarri 2009 mostra que la literatura de sentències i la literatura exemplar, encara que tinguin línies d'evolució específiques, tenen una finalitat comuna, i valora l'aportació de diferents gèneres —les biografies exemplars, els diàlegs, la predicació— que van afavorir els contactes i la interrelació de les dues formes.

En el cas de Llull, Cabré, Ortín & Pujol (1988: 140) ja van assenyalar que el beat té un "concepte operatiu" de la narració i la sentència, les quals responen respectivament a la "fórmula de desplegament" i a la "fórmula de concentració". El fet que molts proverbis reproduïxin diàlegs o interaccions entre diverses entitats personificades, tal com succeeix també en els recontaments, impedeix que la narrativitat i la concreció siguin un tret de l'exemple, i la impersonalitat i l'abstracció caracteritzin de forma exclusiva els proverbis. Tal com veurem en l'anàlisi que oferim en els apartats

⁸ Una de les més difoses, la *Disciplina clericalis* de Pedro Alfonso, és la que millor exemplifica la varietat de formes que els compiladors d'aquest tipus de textos solen recollir. En el pròleg, l'autor informa que ha compost el llibre "partim ex proverbiiis philosophorum et suis castigationibus, partim ex proverbiiis et castigationibus Arabicis et fabulis et versibus, partim ex animalium et volucrum similitudinibus" (Alfonso 1948: 2).

posteriors, l'estructura dels proverbis del Tronc i les Flors de l'*Arbre exemplifical* sol diferir de la de les semblances que de tant en tant encapçalen algun dels exemples inclosos a les altres parts. Aquestes darreres són habitualment un esquer per al lector i tenen un fort caràcter enigmàtic que el recontament posterior sol il·luminar —sempre i quan, és clar, el lector estigui familiaritzat amb els continguts de l'enciclopèdia. Encara que en algunes ocasions els proverbis dialogats i narratius presentin estructures semblants a les d'aquestes semblances —i que segurament Llull, o el lector mateix, també els podria fer servir com a punts de partida per a nous recontaments—, s'observa una clara preocupació perquè els proverbis tinguin entitat per ells mateixos i puguin funcionar de manera independent.

Així, l'*Arbre exemplifical* es podria descriure com un recull on se superposen i s'encavalquen col·leccions d'exemples i col·leccions de proverbis. Un cas comparable seria el de *El conde Lucanor* de Juan Manuel, però, com ja va destacar Hauf (2002: 307-308), Llull no disposa una i altra forma en un grau creixent de dificultat intel·lectual, tal com va fer l'infant castellà,⁹ sinó que les alterna. Si bé és cert que Llull remarca sovint, en altres llocs, la possible obscuritat de les màximes i els enunciats sentenciosos,¹⁰ tenint en compte la seva predilecció per les semblances i els exemples exigents des d'un punt de vista intel·lectual, no es pot afirmar que els apartats amb proverbis presentin una major dificultat de comprensió que els dels recontaments. Aquesta observació es pot sostenir si hom té en compte, a més, que Llull exposa poques vegades de manera explícita la conclusió d'un exemple, i que, com hem exposat fa un moment, l'abstracció i la concreció no són trets que es puguin adscriure de forma directa al proverbi i l'exemple, respectivament.¹¹

⁹ L'obra de Juan Manuel està dividida en cinc parts: la primera inclou els cinquanta exemples que Patronio explica al comte, els quals són sintetitzats al final per una màxima en vers. Les tres parts següents corresponen a les tres sèries de proverbis, pronunciades també per Patronio i ordenades segons el seu grau de dificultat. En els pròlegs a aquestes tres parts s'insisteix en el caràcter "oscuro" dels proverbis, que s'oposen al "fablar declarado" dels exemples de la primera part (Serés 1994: 225-228, 241-243, 251-253). La cinquena part és un tractat moral. Per a una anàlisi dels proverbis i dels procediments retòrics que Juan Manuel utilitza per aconseguir l'obscuritat de la dicció, vg. entre d'altres Cherchi 1984 i Nigris 2009.

¹⁰ Dos casos que ja han estat mencionats en altres parts d'aquest treball: les màximes que responen certes preguntes de l'"Arbre qüestionar" (*OE* I, 842-843), l'obscuritat de les quals cal vèncer amb la relectura dels passatges corresponents de l'enciclopèdia; i les proposicions del *Dictat de Ramon*, que requereixen "ensenyador" i són exposades al *Coment del Dictat* (vg. apartat III.2.3.1.3).

¹¹ Vg. a més les reflexions de Hauf (2002: 311), que exposa que els recontaments lul·lians, igual que els versicles del *Llibre d'amic e amat*, "pressuposen un considerable esforç de comprensió o d'assimilació prèvia de la doctrina lul·liana" i que Ramon no fa concessions al monjo Guillem i no satisfà les seves demandes de més aclariments.

2.2. Proverbis i formulacions sentencioses en els exemples de l'Arbre exemplifical

2.2.1. Els proverbis dels Rams

L'anàlisi dels proverbis i els diferents tipus de fórmules sentencioses que depenen o apareixen inserits en el si dels recontaments és necessària per comprendre la diversitat de funcions que poden assumir en l'arquitectura compositiva dels exemples. Aquest examen desborda pròpiament la valoració dels enunciats que Llull denomina explícitament *proverbis*, atès que la lectura dels recontaments posa de manifest que Ramon utilitza fórmules sentencioses no només en l'obertura d'alguns exemples sinó també en la conclusió i en diversos punts de l'argumentació o la narració.

Tanmateix, aquest estudi ha de començar pels tres recontaments dels Rams que inclouen llistes de proverbis i que presenten la particularitat, en relació amb els proverbis del Tronc i les Flors, que s'especifiquen les circumstàncies concretes en què han estat enunciats. La gran majoria d'aquestes sentències, tal com indica Hauf (2002: 308-309), són préstecs dels *Cent noms de Déu*, i per tant, són proverbis rimats. El primer és l'exemple del Ram Vegetal (*OE I*, 818). Es tracta d'un recontament protagonitzat per quatre principis físics —generació, corrupció, privació i renovació— que es troben en un pomer.¹² Tot i així, els proverbis no són enunciats directament per cap d'aquestes personificacions, sinó per la dama que apareix en una narració introduïda per privació, la qual pren consciència de la corruptibilitat de la seva bellesa corporal. Curiosament, dels deu proverbis que pronuncia la dama, només el primer i part del segon provenen dels *Cent noms* —corresponen respectivament a la primera i, de forma parcial, a la cinquena unitat del cap. 32 de l'obra (*ORL XIX*, 109). Els altres són també rimats, però només tenen dos versos. Encara que no sempre siguin del tot regulars des d'un punt de vista mètric, són de factura molt similar als *Proverbis de la Retòrica nova* i als *Proverbis d'ensenyament*. El següent exemple, el del Ram Sensual (*OE I*, 818-819), escenifica un diàleg entre els ulls, les orelles i l'afat. Ramon explica que els ulls “anaren peregrinatge veer una bella dona”, la qual és bona i casta segons l'afat. Els tres

¹² En els Rams de l'“Arbre vegetal”, Llull afirma que “e-ls rams qui són de la natura vegetal, no-s poden veer ni tocar, e són significats pus fortment per generació, corrupció, privació e renovellament, que per les altres formes” (*OE I*, 592). La generació, la corrupció i la privació formen part de la llista de Cent Formes que Llull exposa a l'*Arbre de ciència* en diferents ocasions (vg. *DDL*, 73-74 i 88-89).

membres sensitius es mostren del tot complaguts per la concordança de la bellesa de la dona i la seva bondat, i llavors els ulls i les orelles pregunten l'afat que pronunciï "belles paraules". Les paraules en qüestió són les deu unitats del cap. 33 dels *Cent noms* (ORL XIX, 110), que tracta de Jesucrist.

En tots dos casos, la introducció de les sèries de proverbis suspèn de manera momentània la narració. En l'exemple del Ram Vegetal els proverbis contribueixen a fixar l'experiència de la dama i n'amplifiquen les significacions. Es configura com una petita col·lecció temàtica sobre la prevalença de la bondat i les virtuts espirituals sobre la bellesa corporal, que és temporal i passatgera. La clau de l'exemple i de la relació analògica que Llull estableix entre els dos nivells narratius, el de la dama i el dels principis de la potència vegetativa, es pot trobar de manera diàfana en el proverbí 6: "Foll és qui bellea serveix en negun cors, qui tost podreix". El contingut moral de l'exemple, que es posa de manifest en la conversió de la dama i el canvi del mirall "corporal" pel "mirall de bondat", parteix, tal com mostren Cabré, Ortín & Pujol (1998: 153) de la constatació "que la naturalesa humana també és «vegetal», val a dir corruptible (cosa que no suposa ni tan sols un salt analògic). D'on que prengui la paraula «privació», ja que és l'encarregada natural de recordar-nos que podem descobrir en la mancança un valor positiu i, al capdavall, regenerador". Pel que fa a l'exemple del Ram Sensual, les paraules de l'afat podrien semblar a primer cop d'ull més sorprenents, atès que Llull ha evocat a l'inici del recontament una trobada amorosa: els ulls peregrinen a veure una dama bella, però que és alhora casta i bona. Les paraules plaents a escoltar no tenen res a veure amb una requesta d'amor o una lloança de la bellesa de la dama, atès que, tal com es pregunten els ulls al final de l'exemple, "¿E quals paraules són tan belles com paraules de Jesucrist?".¹³

La interpolació de deu proverbis en un i altre exemple recorda certs procediments de la narrativa sapiencial, en què sovint l'acumulació de sentències de natura abstracta retarda el desenvolupament de l'acció i funciona com a suport de la posició o de l'argumentació d'un personatge.¹⁴ Però també es pot relacionar amb el

¹³ Es podria arribar a pensar que la dona bella, bona i casta és la Mare de Déu. En qualsevol cas, aquest exemple posa de manifest que, tal com va assenyalar Badia (2002: 14), l'*Arbre exemplifical* culmina el procés de purificació de la literatura "from any residual sin [...] Indeed there are no traces of the lustful undertones inherent in poetry nor of the gratuitousness of the «exemples de romans»".

¹⁴ Per posar un exemple, en el capítol IX de la versió castellana del *Calila e Dimna*, es narra la història del gat i el ratolí (Cacho Blecua & Lacarra 1984: 267-271), que il·lustra la necessitat de col·laborar puntualment amb l'enemic en cas que hom es vegi amenaçat per un perill que també l'afecta a ell. Al final de l'exemple, el gat vol agrair al ratolí que l'hagi salvat del caçador i li demana que s'acosti. El ratolí no se'n refia i respon al seu enemic natural mitjançant una sèrie de màximes: "Dixo el mur: —El

costum de molts compiladors de reculls gnòmics d'emmarcar les màximes i sentències en un determinat context d'enunciació, que permet conèixer la identitat de l'enunciador i sovint les circumstàncies que motiven el seu parlament (vg. el cap. II.3.3.2). En aquest context, normalment els proverbis són atribuïts a figures d'autoritat, especialment savis i filòsofs, però la inserció de màximes en unitats narratives fa possible que la nòmina de personatges que assumeixen la funció de transmissors del saber es pugui ampliar.

És evident que el reaprofitament dels versos dels *Cent noms* en els exemples dels Rams els situa en un context d'aplicació pràctica que explota o exemplifica una de les seves possibles funcions. Al cap. III.2.3.2 hem vist que els *Cent noms* estaven concebuts en bona mesura com una litúrgia alternativa, i part de la tradició manuscrita testimonia que foren utilitzats amb aquesta finalitat. En l'exemple del Ram Sensual, el capítol sobre Jesucrist dels *Cent noms*, que en primera instància hauria de nodrir l'oració d'un fidel laic, es proposa com a model de discurs bell i plaent, agradable als sentits, en clara oposició a “les paraules leges” que les orelles estan fatigades de sentir i que produeixen vergonya als ulls. Ràpidament vénen a la memòria, d'una banda, les dures paraules de Llull contra els joglars al cap. 118 del *Llibre de contemplació*, “que moven lo coratge de les fembres a puteria e que facen falsia e traïció a llurs marits” (Llull 2009: 137), i de l'altra, la seva contrapart al cap. 359 de la mateixa obra, en què Llull exclama que “lo pus bell e el pus vertuós vocable que hom pusca nomenar és nomenar Jesucrist; car qui nomena Jesucrist nomena vostra essència divina gloriosa e nomena la vostra santa humanitat, que val molt més, sens tota comparació, que no fan totes quantes creatures són” (Llull 2009: 341). Justament, el darrer versicle dels *Cent noms* diu: “Jesús, tu es bo a nomenar, a entendre e recordar, e és bon a enamorar” (*OE I*, 819). Si tenim en compte la teoria sobre la bellesa metafísica del llenguatge, tal com s'exposa a la *Retòrica nova* (TOLRL I, 110-115),¹⁵ és patent que els proverbis que provenen dels *Cent noms* compleixen les condicions perquè puguin ser considerats retòricament bells i

que non sabe traer su fecho con sus enemigos et con los amigos faze mal a sí et mátese. Et la enemistad et la amistad han lugar, do deve el entendido usar dellas segunt deve. Et el omne entendido non deve poner su amor con el omne que era su enemigo, si non fuere en ora de cuita. Ca los fijos de las bestias siguen a sus madres mientras han de mamar dellas, et quando las pueden escusar, fuyen dellas. Et el enemigo, quando se torna amigo por esperança de algunt pro, después que lo acaba, tórnase a su enemistad, así como faze el agua quando la escallienta el fuego, que si se parte del fuego, tórnase a su friurea. Et tú eres mi enemigo natural et tú a mí otro tal” (271).

¹⁵ Per a una anàlisi d'aquesta qüestió vg. la “Introducció” a TOLRL I (p. 49-53 i 63-74), Badia (1992: 79-85) i Rubió (1985 [1959]: 217-226).

ordenats: ofereixen un model de poesia que proporciona un gaudi sensual honest, ajustat al fi de l'activitat dels sentits corporals.¹⁶

El tercer exemple en què hi ha proverbis inserits és el del Ram Imperial (*OE I*, 821-823). L'anècdota del recontament submergeix el lector en un univers de clares ressonàncies sapiencials: un rei demana al seu consell quines són les condicions més importants que el monarca ha de posseir per governar correctament els seus súbdits. La reunió de savis que aconsellen un monarca és un motiu sapiencial força estès. En el cap. II.3.3.2 s'ha mostrat que aquest procediment és habitualment utilitzat en les col·leccions gnòmiques que es proposen sobretot com a espills de prínceps o de cort. En el pròleg al *Libro de los doze sabios*, el rei Ferran III és citat explícitament com a promotor d'una reunió de dotze savis que l'han d'assessorar en matèria espiritual i temporal. El resultat de la reunió és el llibre que ve a continuació, adreçat en primer lloc al rei i als seus fills. La primera part del tractat reproduïx "las virtudes que todo rey o regidor de reino deve aver en sí, e qué tal deve de ser" (Gómez Redondo 1998: 255). Les principals virtuts o condicions d'un bon rei, segons l'exemple lul·lià, són set: "e·l seu consell respòs, e dix que enfre les altres condicions que rei devia haver, devia haver set condicions principals, ço és a saber, justícia, saviea, caritat, poder, temor, honor, libertat" (*OE I*, 821). Aquestes condicions són els set rams de l'"Arbre imperial" (*OE I*, 667-669). És interessant remarcar que el governant demana al seu poble si "consent" que assumeixi aquestes condicions, i només després que el poble ho accepti, les fa escriure a la porta del seu palau.¹⁷

La inscripció de les condicions recorda la del palau dels Deu Manaments del cap. 42 del *Blaquerna* (NEORL VIII, 205-210), on hi ha escrits els deu manaments i una nota sobre el seu exili del món i el seu desconsol. La noblesa dels residents del palau és significada pel fet que les paraules són inscrites en or i argent. Al final de l'"Ajustament de .III. filosoffs", una de les seccions del *Llibre de doctrina*, Joanici —

¹⁶ Cal recordar que, de fet, en el pròleg dels *Cent noms*, Lull confessa que aspira a escriure un dictat més bell que l'Alcorà (ORL XIX, 79-80). És indubtable que la forma escollida, potser propera a la prosa rimada àrab, és un dels mitjans que embelleixen el discurs, però Lull confia sobretot en la "matèria" que deriva dels dogmes cristians per superar el text sagrat de l'islam.

¹⁷ Són aquestes virtuts les que permeten que el rei sigui "bo e amic de son poble", és a dir, que hi hagi concordança entre el regidor i els seus governats. Sense aquesta amistat és impossible que l'arbre doni el seu fruit, que "és pau de gents, per ço que en pau pusquen estar, e Déus membrar, entendre e amar, honrar e servir" (*OE I*, 673). De fet, les condicions, i per tant els proverbis que les concreten, tenen una dimensió legal, atès que són l'objecte d'un contracte que el rei estableix amb el seu poble: "E adoncs lo rei respòs, e dix que ell volia haver aquelles condicions, e pregà son poble que fos enemic de tot home que li consellàs neguna re qui fos contra aquelles condicions; e·l poble ho atorgà, e carta fo feta entre lo rei e·l poble d'aquell empeniment". Per a la relació de la tradició gnòmica amb els textos legals, vg. p. ex. Bizzarri (2011: 162-163).

que s'ha d'identificar amb el compilador del *Kitab adab al-falasifa*, Hunayn Ibn Ishaq— diu que les paraules dels filòsofs també foren escrites en or i argent, i posades “en los altars e en los juntaments dels testimonis, e lexaren-les a lurs dexebles, e estojaren-les los reys en lurs arques on tenien estojats los llibres de les sapiencies” (Solà-Solé 1977: 54).¹⁸ Si bé a l'exemple del Ram el rei no fa escriure les condicions en or i argent, el seu valor a l'hora de guiar les tasques de govern i la relació del rei amb els seus súbdits s'evidencia en la funció de recordatori i criteri de conducta que adquireixen: “e com nengú lo pregava contra aquelles condicions, ell lo faïa legir en elles, qui eren escrites en les portes del palau, e faïa aquells penedir dels precos que li faïen o morir a mala mort”.¹⁹

A diferència del que succeeix en el *Libro de los doze sabios*, el text de les virtuts reials no prové directament de les recomanacions del consell, sinó que és pres, de manera explícita, del *Llibre dels cent noms de Déu* —l'autoria del qual no és especificada en el marc de l'exemple. Ramon introdueix set sèries de proverbis, que coincideixen amb les set condicions establertes pel consell, i que provenen, en aquest ordre, dels cap. 28, 23-24, 22, 72, 68 i 13 dels *Cent noms*. La recontextualització dels versos d'aquesta obra en el recontament de l'*Arbre exemplifical*, permet comprovar que, a banda de les funcions que ja hem assenyalat, també són aptes per constituir un breu regiment de prínceps que, per extensió, ha de ser útil a tots els membres de la societat.

2.2.2. Proverbis i formulacions sentencioses en l'obertura dels recontaments

En els exemples de les Arrels, les Branques, els Rams, les Fulles i els Fruits, Llull recorre sovint a materials proverbials per introduir les narracions —tant si és la narració-marc de l'exemple com si és un relat pronunciat per un dels personatges. En general, aquestes fórmules sentencioses rarament poden funcionar de manera autònoma i la seva immensa majoria serveixen per impactar l'interlocutor o despertar-li la curiositat. Potser l'única excepció a aquesta regla són aquells enunciats que contenen

¹⁸ Vg. el fragment corresponent de *Buenos proverbios* a Bandak (2007: 118).

¹⁹ Louis (1998b: 235-238) fa un repàs de la documentació anglesa conservada que posa de manifest que les inscripcions de proverbis i sentències en els edificis no és una pràctica exclusiva de la ficció. L'estudiós mostra que foren sobretot les classes aristocràtiques les que van inscriure màximes en les parets dels seus edificis, tot i que també posa l'exemple d'un monestir augustinà. Un dels objectius d'aquesta pràctica és justament la memorització i la repetició dels aforismes, cosa que revela la consideració i el respecte que hom mostrava per aquesta classe de discurs.

una síntesi del recontament posterior. El que encapçala el cèlebre primer exemple de les Arrels, analitzat per Robert Pring-Mill 1991 [1976], és l'únic que Llull anomena *proverbi*: “Lo foc vol que la sua calor sia bona en l'aigua per ço que la sua bonea haja gran virtut; e per ço dix l'aigua a l'àer que la membràs en la sua malaltia. E adoncs lo monge pregà Ramon que li esposés aquell proverbi” (*OE I*, 799). Tal com va assenyalar Jordi Rubió (1985 [1957]: 292), es tracta d'un proverbi en forma de semblança. L'obscuritat de la seva formulació —més enllà del fet que vehicula continguts científics relacionats amb la teoria elemental medieval— deriva en bona part del lligam que estableix, a través d'una locució consecutiva (“per ço”), entre dos fets aparentment desconnectats. En aquest cas, la voluntat del foc de transmetre la seva calor a l'aigua per tal que la seva bondat tingui gran virtut és la causa que l'aigua s'adreça a l'aire per dir-li que la recordi en la seva malaltia.

El recontament posterior, que Ramon explica a demanda del monjo, funciona a mode d'exposició i proporciona les informacions necessàries per lligar les dues accions: l'aigua, que és enemiga del foc i en canvi es concorda amb l'aire en la humitat, insta l'aire a rebel·lar-se contra la senyoria del foc, perquè és a través seu que li arriba la secor de la terra, la qualitat contrària a la humitat. És aquesta la causa de la malaltia de l'aire, atès que la secor de la terra martiritza la seva humitat. Tot i així, el proverbi només sintetitza o al·ludeix al plantejament del recontament, ja que aquest darrer també conté la resposta de l'aire, que es nega a trencar la relació de vassallatge que l'uneix amb el foc. Malgrat la dificultat de trobar la clau que vincula els dos fets presentats en el proverbi, un lector avesat i instruït en aquest joc, com el Fèlix de les darreres parts del *Llibre de meravelles*, pot ser capaç de superar l'obscuritat del proverbi-semblança, que funciona en el fons com una mena d'endevinalla.²⁰

A primer cop d'ull, sorprèn que en el Tronc i les Flors hi hagi poquíssims proverbis que reproduïxin aquesta mateixa estructura. Als proverbis del Tronc Elemental, només el nou i el deu (*OE I*, 804) presenten una relació de causa efecte entre dos fets amb el mateix procediment. El novè exposa, en certa manera, una situació oposada a la de l'exemple de les Arrels: “Deïa lo foc que ell era pus fort que l'aigua en lo fenoll, e l'àer respòs que l'aigua era pus fort que ell en la letuga; e per açò conec lo foc que l'àer poc l'amava”. En aquest cas, el lector també es pot trencar el cap per identificar la raó per la qual el foc s'adona que l'aire no l'estima, però cal cridar

²⁰ Per a una avaluació de les similituds i les diferències de l'estructura d'una endevinalla i un proverbi, vg. Dundes (1981 [1975]: 50-51).

l'atenció sobre el fet que el segon membre del proverbi presenta una constatació del foc i no una demanda com la que l'aigua adreça a l'aire en l'exemple anterior. El proverbi té una estructura molt més tancada que no pas el primer. El desè proverbi del Tronc Elemental té una disposició idèntica.

En la Flor Humanal Espiritual hi ha dos proverbis més que presenten aquesta mateixa estructura, el primer i el tercer. El tercer diu així: “En l'una mà de l'amat viu l'enteniment una espasa e en l'altra una flor, e per açò dix a la voluntat que hagués paor e que a misericòrdia trametés esperança” (OE I, 833). La pregunta corresponent de l'“Arbre qüestional” a aquest proverbi demana com signifiquen les coses visibles les invisibles (OE I, 1002) i hi remet directament. Sembla que en aquest cas el venciment de la possible obscuritat és més senzill, atès que la relació analògica entre l'espasa i la justícia de Déu, d'una banda, i la flor i la misericòrdia de Déu, de l'altra, és relativament evident i és apuntada a l'“Arbre qüestional”.

Tornant a les semblances que encapçalen algunes narracions, l'estructura del proverbi del primer recontament de les Arrels la tornem a trobar en els exemples de la Branca Elemental i la Branca Vegetal. En aquests dos casos, però, s'hi observa una diferència important que augmenta el seu grau de dificultat: el lligam entre els dos fets que es relacionen és de natura analògica; és a dir, que el segon membre del proverbi presenta una conseqüència que no se situa en el mateix pla de significació que el primer: “L'apetitiva, retentiva, digestiva e expulsiva s'encontraren en temprança; e per açò reptà la mort lo dia” (OE I, 809). El monjo, com fa habitualment, demana a Ramon que li exposi la *semblança*. El recontament torna a fornir les dades necessàries per poder vincular els dos fets. S'hi narra l'intent de traïció de la mort, que es vol fer passar per amiga del dia per tal de poder destruir la vida. Com que el dia se n'adona, fa veure que consent al prec de la mort, però el seu objectiu real és atacar la nit. El dia enganya la mort i li demana que es facin amics en la temprança “de les branques de l'arbre vegetal”, que no són altres que les quatre potències enumerades a la semblança. Atès que la temprança és contrària a la mort —i concorda amb la vida i el dia—, la mort és destruïda, i és en aquest moment que aquest personatge reptà el dia i es queixa que l'hagi traït. Així, el proverbi també és en aquest cas un avançament del que succeirà al recontament. Tanmateix, tenint en compte el salt de nivell de significació que hi ha entre un i altre membre, i les poques dades que proporciona el proverbi, el grau

d'obscuritat és més alt, fins al punt que pràcticament és impossible endevinar la vinculació entre els dos fets si no es llegeix el recontament.²¹

Aquesta darrera semblança es pot interpretar, de fet, com una de les modalitats del procediment que Llull emprà més sovint a l'*Arbre exemplifical* per introduir les narracions, que consisteix a relacionar per analogia dos elements de nivells ontològics diversos. Hauf (2002: 314-331) ja va estudiar en detall aquests mecanismes i va mostrar que el beat els hereta en bona part de la tradició narrativa oriental.²² Aquests mecanismes s'activen en un marc dialògic en què generalment hi ha un personatge docte que ensenya i un segon que esdevé el seu deixeble. El fet que Llull mantingui aquesta convenció a través de les figures de Ramon i el monjo és un indicatiu de la vinculació de l'*Arbre exemplifical* amb aquesta tradició narrativa.²³ No obstant això, el més habitual és que siguin els mateixos protagonistes de les narracions els que utilitzin aquests procediments per introduir nous relats. L'exemple del Ram Celestial comença d'aquesta manera: "Reconta's que En Saturnus e En Júpiter pregaren lo Sol que digués a Déu que ells lo pregaven que mesés enfre ells mijà, car complexions contràries no podien haver repòs; e·l Sol dix que ells no sabien ço que Déus respòs a l'ermità. —E com fo això? —digueren en Saturnus e En Júpiter" (*OE I*, 823). Es pot apreciar l'estructura que posa de relleu Hauf: en el context d'un diàleg entre dos personatges, una de les parts introdueix una al·lusió a un exemple en forma d'enunciat proverbial que manté una relació d'analogia amb la situació o el contingut del diàleg. L'al·lusió provoca la curiositat o la sorpresa de l'interlocutor i la subseqüent interrogació, gràcies a la qual es desencadena la narració.

L'ús d'aquesta al·lusió de caràcter analògic és general en la majoria de col·leccions d'*exempla* que disposen d'una estructura dialògica. Així, a l'inici de cada capítol de la versió castellana del *Kalila*, el lector presencia un diàleg entre el rei i el

²¹ L'obertura de la quinzena unitat narrativa de les Arrels, si bé presenta un primer membre força més elaborat, és d'una natura molt similar (*OE I*, 803). En el cas de la semblança que obre l'exemple del Ram Imaginal (*OE I*, 819), hi ha un diàleg entre el *visus* i el *gustus* que també funciona, a grans trets, com a síntesi del recontament, i que no es pot desxifrar sense el context de la narració.

²² L'aportació de Hauf deriva de la comparació de l'estructura narrativa dels exemples de l'*Arbre exemplifical* amb la de les narracions del *Directorium humanae vitae* de Joan de Càpua, una de les traduccions llatines del *Kalila wa-Digma*. L'estudiós atorga una certa importància a la tradició provinent d'aquesta col·lecció àrab perquè és la font més plausible d'un dels pocs exemples identificables del recull lul·lià —es tracta del famós relat de l'ocell i les símies, que apareix a la Branca Imperial (*OE I*, 813), però també, amb variacions, al cap. 52 del *Blaquerna* (NEORL VIII, 244-245) i en el *Llibre de les bèsties* (*OS II*, 158). Llinarès 1987 va analitzar aquestes tres versions i les seves diferències.

²³ Tot i així, els dos personatges només apareixen en onze exemples. El monjo demana de forma sistemàtica que Ramon exposi les semblances o expliqui les narracions a les quals al·ludeix. Cal dir que el diàleg entre un mestre i un deixeble és un procediment didàctic molt divulgat també a occident.

filòsof que pertanyen al marc general de l'obra. El rei demana al filòsof que li posi un exemple sobre un determinat tema de caire general. En primer lloc, el filòsof exposa una reflexió sobre la qüestió, però ràpidament utilitza la fórmula analògica que genera la interrogació del rei.²⁴ *El conde Lucanor* reproduïx una estructura similar, però la proposta de l'exemple per part de Patronio sempre respon a un problema concret plantejat pel comte.²⁵ Una de les raons de la dificultat intel·lectual que plantegen els exemples lul·lians és justament la desaparició d'aquest marc inicial que situa el lector en el tema general de la unitat exemplar i que les narracions contribueixen a establir i a desenvolupar, sovint amb una notable complexitat.

El diàleg entre Ramon i el monjo només es presenta en tres classes de situacions. En primer lloc, quan el primer proposa un proverbi o una semblança com els del primer exemple de les Arrels i els casos similars que hem analitzat.²⁶ En segon lloc, el monjo interroga Ramon quan introdueix un enunciat proverbial de caràcter analògic desvinculat d'un diàleg previ. Aquesta modalitat és present en diversos exemples de les Branques. El de la Branca Celestial comença d'aquesta manera: “—Maleí l'astrologia son mestre. —Ramon —dix lo monge—, e com fo això?” (*OE I*, 814).²⁷ En general, aquesta fórmula d'introducció evoca o avança el resultat de l'acció del recontament, però sense vincular-lo a un diàleg o una narració prèvia. L'exemple de la Branca Celestial està format per una única narració i, per tant, per un únic nivell de significació. En el cas de l'exemple de la Branca Divinal, Ramon més aviat reproduïx una afirmació que el posterior recontament contextualitza: “Dix fi que neguna res no valia sens ella. —Ramon —dix lo monge—, e com fo això?” (*OE I*, 817). Els altres exemples funcionen de la mateixa manera, però la primera narració, introduïda mitjançant la fórmula descrita, sí que es vincula a relats posteriors, sovint explicats directament per Ramon. Finalment, en dos exemples de les Fulles el monjo prega Ramon que li doni

²⁴ Per exemple, a l'inici del cap. 3 el rei prega al filòsof que li doni “enxemplo de los dos que se aman et los departe el mesturero, falso, mentiroso, que deve ser aborreçido commo la viganbre”. El filòsof respon de la següent manera: “Señor, quando acaesçe a dos omnes que se aman qu' el falso mesturero anda entre ellos, van atrás, et depártese et corrómpese el amigança que es entre ellos. Et esto semeja lo que acaesçió al león et al buy [sic]” (Cacho Bleuca & Lacarra 1984: 122).

²⁵ En el primer exemple del llibre, Lucanor exposa a Patronio que un amic seu li ha confessat que vol marxar de la seva terra i confiar-li totes les seves possessions (Serés 1994: 15-16). A priori, el comte creu que aquesta decisió el beneficia, però Patronio l'adverteix que molt probablement el seu amic el vol posar a prova. Llavors assegura que “parece que vos contenció con él commo conteció a un rey con un su privado”. L'exemple que es narra a continuació posa de manifest que Patronio tenia raó i provoca el canvi de mentalitat de Lucanor. D'altra banda, el procediment també és utilitzat, per exemple, a la versió hebrea medieval del *Barlaam i Josafat* (vg. Calders 1987: 126 i 137).

²⁶ Els altres casos són la unitat quinze de les Arrels (*OE I*, 803), l'exemple de la Branca Vegetal (*OE I*, 809) i l'exemple del Ram Imaginal (*OE I*, 819).

²⁷ El mateix sistema és emprat a la Branca Eivernal, la Maternal, la Cristinal i la Divinal.

explicacions suplementàries. Si en el del Lloc Apostolical (*OE I*, 828-829) el mestre hi accedeix, en el de l'Hàbit Cristinal “Ramon dix al monge que aquell exempli era escrit, e que·l legís tantes vegades tro que l'entengués, com sia ço que l'hàbit de ciència viva de molts retornaments” (*OE I*, 830-831).

L'anàlisi de les intervencions dels dos personatges del marc general de l'obra posa de relleu que la iniciativa del procés d'aprenentatge i de l'exemplificació sempre recau en Ramon —al contrari del que passa al recull de Juan Manuel o al *Kalila*—, i que el monjo només pregunta quan no entén alguna cosa del que exposa el mestre. L'aparició de les dues figures és afavorida per aquelles fórmules d'introducció de l'exemple que dificulten que siguin els mateixos personatges de les narracions els que estimulin la curiositat dels seus interlocutors i insereixin directament els nous recontaments. Malgrat això, aquesta darrera possibilitat és la més habitual al recull. Tenint en compte l'enorme varietat de personatges que habiten l'*Arbre exemplifical*, l'habilitat del beat per establir analogies entre situacions aparentment desconnectades i la vinculació dels exemples amb els continguts enciclopèdics dels arbres anteriors, s'entén la perplexitat del monjo i les seves queixes per l'excessiva subtilitat de les semblances.

2.2.3. Formulacions sentencioses a l'interior i a la conclusió dels exemples

El recurs a una frase de caire proverbial o sentenciós per cloure i resumir un recontament no és gaire freqüent en l'*Arbre exemplifical*, però malgrat això se'n detecten alguns casos. A la sisena unitat narrativa de les Arrels (*OE I*, 800-801) —que correspon al sisè Principi de la Primera Figura, la voluntat— es pot llegir una conversa entre el foc i l'aire. El primer demana al segon si l'estima tant com estima l'aigua, però l'aire es queixa i li retreu que “poc sabia de natura d'amar”. Tot i que en un primer moment l'aire es mostra reticent davant les súpliques del seu interlocutor, que demana insistentment que li mostri què és natura d'amar, al final hi accedeix i introdueix un recontament protagonitzat per la voluntat i la saviesa. El motiu del relat és el rebuig de la voluntat a la saviesa, que s'explica pel fet que la darrera “menava ab si ira, qui és enemiga de la voluntat”. El narrador precisa que, encara que la voluntat és conscient que la saviesa la pot ajudar a trobar la memòria —la cerca per tal que li remembri el seu amic—, prefereix no tenir-hi tractes. Quan la saviesa reprèn la voluntat per la

complicitat que té amb la memòria, la voluntat s'excusa i conclou “que molt major plaer sentia en donar sa semblança sens passió, que en pendre semblança d'altre ab treball”. Aquest enunciat final és la raó, expressada mitjançant una estructura comparativa típicament gnòmica (vg. apartat III.2.4.2), que permet entendre la resposta de l'aire a la pregunta del foc i trobar la clau de l'exemple: l'aire estima més l'aigua perquè li pot comunicar la humitat, la seva qualitat pròpia, sense que aquesta oposi resistència —de la mateixa manera que la voluntat dóna la seva semblança a la memòria sense passió perquè mantenen una relació presidida per la concordança. En canvi, tot i que el foc li pugui traspasar la calor, la seva qualitat apropiada —tal com la saviesa podia ajudar la voluntat a trobar la memòria—, aquest benefici no compensa el patiment produït per la recepció de la secor de la terra, que és la qualitat contrària a la seva humitat —tal com la ira de la saviesa mortifica la natura de la voluntat.

El setzè exemple de les Arrels (*OE I*, 803) es culmina amb una màxima filosòfica, pronunciada per un dels personatges d'una narració inserida per l'aire i la terra i adreçada a l'aigua, que fixa el principi pel qual els dos primers elements no poden accedir als pres de l'aigua.²⁸ En d'altres ocasions, com a les dues primeres unitats de les Arrels, els exemples també es resolen amb una declaració conclusiva, si bé els enunciats que exerceixen aquesta funció són més llargs i s'allunyen del to sentenciós.

La inserció de sentències a l'interior dels exemples tampoc és gaire abundant, però de tant en tant els personatges de les narracions se'n serveixen en les seves disputes o en els seus propis relats. Si deixem de banda les fórmules d'introducció de narracions ja analitzades, la funció més habitual que assumeixen és la d'enunciar principis generals que corroboren un fet particular, expliquen la causa d'un determinat fenomen o sintetitzen una posició. A l'exemple de la Branca Apostolical, protagonitzat per honrament i saviesa, després que els dos personatges hagin assistit a una lluita entre dos gossos i dos llops, la saviesa enuncia una màxima que sintetitza, al seu parer, la conclusió moral que cal extreure'n: “E adoncs dix saviea a honrament que bona era caritat en companyia” (*OE I*, 813). El contingut d'aquesta màxima és de fet la causa que saviesa decideixi abandonar la companyia d'honrament, atès que el darrer només

²⁸ Els altres exemples que presenten formulacions proverbials conclusives són la Branca Sensual, la Celestial —que repeteix, de fet, el resultat de l'acció anunciada a l'inici (vg. l'apartat anterior)—, el Fruit Sensual i el Fruit Humanal. En l'exemple del Fruit Celestial, hi ha un proverbi que sintetitza la moral d'un relat introduït per un dels personatges de la narració-marc: “car en una ciutat no estan bé dos reis” (*OE I*, 838).

s'estima a ell mateix. En la narració inserida que conté l'exemple del Fruit Humanal (*OE I*, 837), l'arquebisbe que hi apareix respon a uns canonges que l'amenacen de matar-lo que "santedat fa prelat e no honrament, jatsia ço que santedat no men tantes bèsties per la carrera com fa honrament". Posteriorment el narrador afegeix una nova màxima que la santedat adreça a honrament: "E adoncs dix santedat a honrament que ella valia més ab pau que honrament ab treball".²⁹

En alguna ocasió, la màxima o la sentència inserida també té la funció de provocar sorpresa o meravella en l'interlocutor del personatge que l'enuncia. És el cas de la resposta de l'aigua a l'aire en la tercera unitat de les Arrels (*OE I*, 800). L'aire li ha recomanat que, atès que han fet companyia, no es faci amiga també de la terra, perquè ningú dura gaire entre dos contraris. Però l'aigua assegura que "aquella duració és gran qui dura per acció e per passió en concordança". Aquesta rèplica deixa astorat l'aire, al qual li sembla impossible que la companyia d'acció i passió pugui durar pel fet que són contraris. En aquest punt l'aigua inicia el relat de la narració que ha d'aclarir el significat de la màxima.³⁰

2.3. *Els proverbis del Tronc i de les Flors*

La segona i la penúltima secció de l'*Arbre exemplifical* contenen un conjunt de proverbis que, si el comparem amb les col·leccions de proverbis que Lull redactarà posteriorment, es caracteritza per l'heterogeneïtat formal i per l'àmplia gamma de modalitats d'expressió utilitzades per vehicular els continguts científics dels Arbres i les seves aplicacions morals. Les llistes de proverbis d'aquestes seccions —al costat de les sentències dels Rams— són el producte gnòmic més creatiu de Ramon, i també el que exemplifica amb més claredat l'enorme ductilitat i la destacada polifuncionalitat que adquireix el proverbi en mans de Lull. Hauf (2002: 310) ja va subratllar que la combinació de la brevetat i la varietat proporcionava als proverbis lul·lians

una bellesa funcional, certament polivalent, d'una sorprenent i plàstica eficàcia en els seus objectius d'afirmació o plantejament sintètic d'un tema-problema, lliçó concentrada, endevinalla o aparent paradoxal, pregunta-resposta en forma de diàleg,

²⁹ Hi ha altres enunciats amb funcions semblants al tercer i desè exemple de les Arrels, al Ram Humanal i al Fruit Cristinal.

³⁰ A l'exemple setè de les Arrels, que fa dialogar l'aigua amb la pedra i el ferro, hi ha un esquema similar (*OE I*, 801).

disputa o tensó, etc. i també d'exclamació o fervent jaculatòria-oració, ben remarcables per la seva intensitat i concreció epigramàtica.

En efecte, gràcies en bona part a l'ús de la personificació, Llull amplia de manera considerable les possibilitats expressives i la funcionalitat del proverbi. En aquest sentit, aquestes seccions de l'*Arbre exemplifical* constitueixen un recull de proverbis atípic en relació amb la tradició gnòmica en vulgar coetània, atès que no es limiten a transmetre un corpus d'observacions pràctiques i morals posades en boca d'una figura tutelar, ni tampoc a proporcionar una selecció de proverbis vulgars per a ús de predicadors, ja siguin enunciats de forma impersonal mitjançant una sentència o com una injunció adreçada de forma directa al lector. De fet, l'*Arbre exemplifical* és l'única col·lecció de proverbis de Llull on aquest darrer tipus de discurs és totalment absent. Tot i així, tal com van assenyalar Cabré, Ortín & Pujol (1988: 156), els proverbis d'aquesta obra tenen una "funció moralitzadora comuna". Hi ha força casos en què aquesta funció moralitzadora se situa en primer terme. Un cas ben clar és el segon proverbi de les Flors de l'Arbre Elemental: "Aquell foc és bo qui crema los heretges" (*OE I*, 831). Aquest proverbi tindria, segons la classificació proposada pels autors acabats d'esmentar, un valor admonitori directe (156-157). En certs proverbis dialogats o narratius que inclouen una semblança, encara que calgui fer un petit esforç d'interpretació, el valor moralitzant sovint també és força explícit, com en el següent enunciat del Tronc Vegetal: "Dix la poma al fem que ell podia, e dix lo fem a la poma que ella era son parent" (*OE I*, 805). Les preguntes corresponents de l'"Arbre qüestionari" sovint contribueixen a extreure el suc de cada aforisme. La qüestió associada al proverbi que acabem de reproduir és la següent: "Humilitat, ¿com reprèn los hòmens ergulloses?" (*OE I*, 859). Encara que ni al proverbi ni a la qüestió s'expliciti, és evident que l'aplicació moral se sosté en l'activitat de principis naturals com la generació i la corrupció.³¹

La relació que sovint s'estableix entre un proverbi i la seva qüestió és similar a la vinculació analògica que mantenen dues o més narracions en els exemples de les altres parts de la col·lecció. Això succeeix fins i tot amb màximes com les que es troben als proverbis del Tronc Celestial (*OE I*, 808). Es tracta de deu proverbis enunciats en

³¹ Malgrat el que s'acaba de dir, hi ha reculls coetanis que també inclouen proverbis dialogats en què es fa ús de la personificació. Sense anar més lluny, a les *Paraules e dits* de Jafudà Bonsenyor es llegeixen sentències com aquesta: "Un esperver repta lo gayl perque fugia d'hom con lo volia pendre, e dix lo gayl: si tu veyes .ii. esperves en un ast mes fugiries que yo" (Llabrés 1889: 69). L'originalitat de Llull és aplicar aquest recurs de forma sistemàtica a molts conceptes que provenen de les primeres catorze parts de l'*Arbre de ciència*.

forma impersonal i en un llenguatge estrictament filosòfic: “De moltes formes incorrompibles se segueix cors incorrompible”, “De formes qui sien primeres en moviment se segueix primer movable”. La qüestió que remet a aquest segon proverbi el posa en relació amb els continguts de l’Arbre imperial: “Demanaren a l’espasa del rei d’on venia ni on anava” (OE I, 862). En d’altres casos, en canvi, el contingut científic és el que es destaca i, per tant, la qüestió no depassa l’àmbit d’estudi d’un determinat arbre, com en el del tercer proverbi del Tronc Angelical: “Negun àngel ha primer ni darrer”, vinculat a la pregunta: “Demanà l’ermità a l’àngel si com se movia d’un loc a altre passava per mijà” (OE I, 862).

A l’apartat III.2.4.1 hem ofert una classificació general de les modalitats d’enunciació de les formes sentencioses lul·lianes, en la qual ja hem mostrat uns quants exemples presos de l’*Arbre exemplifical*. En aquesta exposició hem pogut constatar que el recull comparteix recursos especialment amb les obres de l’amància —el *Llibre d’amic e amat*, les *Flors*, l’*Arbre de filosofia d’amor*, etc.—, atès que també s’hi utilitza el llenguatge al·legòric, i en menor grau amb els *Proverbis de Ramon* i els *Cent noms de Déu*. És comprensible que els proverbis de l’*Arbre exemplifical* que més han cridat l’atenció i l’interès dels analistes siguin els que sintetitzen una petita narració o presentin diàlegs o debats entre una llista molt nodrida de personatges. Aquestes semblances ocupen bona part de les dues seccions proverbials del recull.³² Existeix una gradació que s’estén des de la narració pura (1) o l’evocació d’estats d’ànim (2), fins al diàleg en estil directe (3), passant pel diàleg reportat (4), l’intercanvi de preguntes i respostes (5), les interpel·lacions (6) i la mescla d’acció i diàleg (7).

- (1) Los ulls veeren una bella dona qui vestia bells vestiments, e imaginació imaginà la camisa de la dona. (OE I, 806)
- (2) Plaer volc haver l’aigua com lo foc l’havia membrada en estiu, tro que pensà que·l foc la membrava per ço que la destravia. (OE I, 804)
- (3) Ah humanitat! Tot lo món t’he creat. Ah deïtat! Tot lo món en mi has recreat. (OE I, 835)
- (4) Desirava granea que·l prelat fos de gran linatge; e dix saviea que més val ella en judici que granea en linatge. (OE I, 807)
- (5) Maire, què us dien li pecador? Fill, dien que vós sots perdonador. (OE I, 835)

³² Concretament, es troben al Tronc Elemental, al Vegetal, al Sensual, a l’Imaginal, a l’Humanal, al Moral, i a part de l’Imperial (prov. 1-3, 13), l’Apostolical (1-2, 5-6) i el Divinal (1-5). També a les Flors de l’Arbre Vegetal (prov. 1-3, 5, 7), del Sensual (1-8), de l’Humanal Espiritual (1-10), del Moral Virtual (1-3), del Celestial (6), i de manera íntegra, de l’Eviternal, el Maternal, el Cristinal i el Divinal.

(6) Mal príncep, dix granea, ¿e per què·m tenets ociosa en bontat? (OE I, 807)

(7) La terra tocà la contrarietat del foc e de l'aigua, qui s'enfelloní contra la terra, la qual dix a contrarietat que mal tocar la faïa. (OE I, 804)

En l'apartat IV.2.2.2 ja hem vist que només una petitíssima part d'aquests proverbis reproduïxen estructures similars a les de les semblances que encapçalen alguns recontaments de les altres parts de l'*Arbre exemplifical*. Algunes estructures narratives i, sobretot, el debat o el breu intercanvi entre dos personatges, afavoreixen el binarisme o el patró paral·lelístic, tan característic de les formes gnòmiques. Com és lògic d'esperar, Llull se serveix d'aquest mecanisme retòric principalment com a instrument per posar de manifest les relacions de contrarietat o de concordança —d'identitat o d'oposició— que s'estableixen entre dos elements. El motlle sintàctic més habitual és la coordinació. La conjunció copulativa uneix sovint dues proposicions que s'oposen mútuament o que presenten realitats contràries: “Deïa lo foc mal de la terra per ço car es negra, e deïa'n bé per ço car es seca” (OE I, 804), “Dix l'ase que ell volia dormir, e dix son senyor que ell volia anar” (OE I, 806).

Es podria dir que l'estructura mateixa i la seva evolució adquireixen un paper didàctic i il·lustratiu destacat, en el sentit que en els primers Arbres (l'Elemental, el Vegetal, el Sensual, etc.) gairebé sempre es posen de relleu les relacions de contrarietat que existeixen en el món natural. En el Tronc Elemental, l'oposició entre el foc i l'aigua és el motiu principal de la sèrie. Pràcticament la meitat dels quaranta proverbis d'aquesta part presenta microdiàlegs entre els dos elements, en els quals cada un dels dos interlocutors mostra els efectes de la seva natura i activitat. La lectura conjunta d'aquests debats provoca la impressió que hom assisteix a una mena de justa en què l'aigua i el foc addueixen constantment els seus mèrits i la seva superioritat, al mateix temps que tracten de contrarestar els del contrari: “Dix l'aigua al foc que en infern ella és molt desijada per los damnats, e·l foc dix a l'aigua que justícia és la sua muller”, “Dix lo foc que ell cavalca sobre l'aigua en lo pebre, e dix l'aigua que ella cavalca sobre·l foc en la càmfora” (OE I, 805).

En el Tronc Vegetal i el Sensual es llegeixen proverbis amb una estructura pràcticament idèntica als que acabem de mencionar, si bé en aquest cas els debats s'estableixen entre les cireres i les figues, la poma i el fem, la canyella i les faves, el cavall i el cavaller, el ca i el gat, etc. A primer cop d'ull, sovint no fa l'efecte que cada un dels dos termes hagi de posseir necessàriament un valor negatiu i positiu

respectivament, però quan hom acudeix a les preguntes corresponents de l'“Arbre qüestionari” hi ha tendència a marcar la resposta o intervenció del segon interlocutor com a positiva. Així, si prenem com a exemple el primer dels dos proverbis del Tronc Elemental que acabem de transcriure, serveix com a resposta a la següent qüestió: “A home geperut adoncs com se loa, com li deu hom respondre?” (OE I, 859). L'actitud de l'aigua, que es vanta que la desitgin els condemnats a l'infern, és comparada a la d'un geperut vanagloriós que no percep les seves tares. La pregunta és interessant perquè recomana utilitzar aquest proverbi en un context situacional determinat: blasmar l'autolloança d'aquell que no s'adona dels seus propis defectes.

Un altre exemple el forneix el proverbi 27 del Tronc Elemental: “Dix l'aigua que ella era sàvia per ço car ajusta moltes coses, e·l foc dix que ell era liberal per ço car dava moltes coses”. La lectura literal de la semblança simplement informa que l'aigua i el foc posseeixen, respectivament, dues virtuts de signe oposat: la primera és sàvia perquè té instint de conservació; el segon és liberal perquè té natura difusora. La qüestió associada al proverbi, en canvi, apunta indiscutiblement cap a una interpretació binària: “Los hòmens avars, ¿per què són ergulloses?” (OE I, 859). L'actitud de l'aigua és equivalent a la de l'avar que es complau en la seva conducta viciosa.

En altres ocasions, els indicis de la superioritat de la resposta són més clars. És el cas del segon proverbi del Tronc Vegetal: “Dix la cirera a la garrofa que ella era torta e negra, e dix la garrofa a la cirera que ella era tost podrida” (OE I, 805). La resposta de la garrofa posa en evidència que la bellesa material de la cirera és temporal perquè és corruptible. La qüestió vinculada a aquest proverbi subratlla que és l'adequació al fi allò que confereix valor i bellesa i no pas l'aparença formal: “La muller del ferrer, qui·s pinta sa cara, ¿per què escarneix les mans de son marit, qui són negres?” (OE I, 859). Encara que siguin negres, les mans del ferrer són valuoses perquè són un signe de la seva feina i revelen que s'ajusta al fi del seu ofici, tal com les garrofes. El blasme de la muller del ferrer, com el de la cirera, indica que el seu ordre de valors està capgirat i que atorga erròniament més dignitat a allò que és perible que a allò que és permanent.

En canvi, les oracions coordinades que contenen determinats proverbis del Tronc Imaginal mantenen generalment relacions de causa efecte, atès que es vol posar de relleu que la imaginació actua a partir de les dades sensibles que rep dels senys corporals: “Un home pregà lo rei que·l feés jutge d'una ciutat, e·l rei imaginà injúria” (OE I, 806). El segon proverbi de l'apartat uneix dues construccions coordinades

mitjançant una analogia: “La cabra viu lo lop, que null temps no l’havia vist, e hac paor; e un hom viu pintar sa muller e hac gelosia”.

En el Tronc Humanal i el Moral, les oposicions s’estableixen entre els sentits corporals i les potències racionals, el cos i l’ànima, i el vici i la virtut. En els proverbis del Tronc Humanal, els intercanvis de preguntes tenen la funció d’evidenciar que l’ànima i les seves potències són senyores del cos i els seus sentits. Per això, les respostes en forma d’una nova qüestió, que es posen en boca dels segons, tenen un caràcter paradoxal i revelen la hipocresia de les primeres: “Boca, dix l’enteniment, per què mentits? Enteniment, dix la boca, e per què vós m’ho consellats?” (OE I, 806). Succeeix una cosa similar amb els diàlegs entre la virtut i el vici del Tronc Humanal, si bé en aquest cas el segon també respon a vegades amb una simple oració enunciativa: “Vici, dix virtut, e qui és ton pare? Virtut, dix vici, la vostra privació és ma mare” (OE I, 806-807). Tant aquesta contestació com les següents posen el dit a la nafra: atès que el vici és l’absència de virtut, el vici pot actuar quan la virtut està ociosa. Els diàlegs corresponents a l’Arbre Humanal i a l’Arbre Moral reproduïen de manera concisa i pedagògica la natura doble dels dos arbres i mostren molt eficaçment quin tipus de relacions han de mantenir les entitats que pertanyen a una i altra part.

Finalment, els proverbis dialogats reapareixen al Tronc Divinal. En les cinc primeres unitats d’aquest apartat, s’encadenen oracions coordinades que reflecteixen la concordança plena i la convertibilitat dels Principis de la Primera Figura en Déu —el Subjecte denotat per B en l’Alfabet de l’Art ternària—: “Dix bonea que ella volia bonificar qui fos Déu, e dix poder que ell lo li podia donar, e dix voluntat que ella·l volia amar, e dix saviea que ella·l podia saber, e dix eternitat que ella·l podia eternar”. En l’esglaió més alt de l’escala de l’èsser, tenint en compte que la contrarietat és un dels Principis de l’Art ternària que no es pot aplicar a la divinitat (Bonner 2012: 141), el binarisme i el paral·lelisme antinòmic desapareixen. El seu lloc l’ocupa el diàleg multilateral i harmoniós de les virtuts divines expressat en una cadena de cinc membres que es podria ampliar a la resta de Principis de l’Art —i probablement, a tots els altres noms imaginables de Déu. Així, l’evolució de l’estructura que hem analitzat segueix el mateix ritme de l’èsser i es transforma a mesura que el lector va recorrent els Subjectes de l’Art, que són a l’origen de l’arquitectura de l’*Arbre de ciència*.

A banda de la coordinació, la comparació també és un mitjà adequat per manifestar l’oposició binària entre dos entitats: “Dix l’aigua al foc que més valia la sua fredor en estiu contra les febres que han los hòmens malalts, que la sua calor en hivern

contra la fredor que han los hòmens sans” (OE I, 804). En altres ocasions, els efectes nocius de l’acció dels personatges negatius sobre els positius s’expressa mitjançant verbs com “prendre”, “encarcerar” o “exiliar”: “La follia del mal príncep pres e encarcerà la saviea del seu poble”, “La voluntat del mal príncep exilà amar de la voluntat del seu poble” (OE I, 807). Sovint s’explicita la causa d’un determinat fet, prec, demanda o retret: “L’àer pregà lo foc que no l’escalfàs massa, car si massa l’escalfava, l’aigua no volria pendre d’ell humiditat” (OE I, 804), “Dix la somera a l’ase que no contrastàs ab son senyor, car poder e art vencen totes coses” (OE I, 806), “Sentí l’home amargor en la poma dolça per ço que l’enteniment entengués malaltia e que la voluntat amàs sanitat” (OE I, 832). Cal destacar en darrer lloc que Llull explota de tant en tant, sobretot en les respostes dels proverbis dialogats, una certa comicitat. Aquest tret és observable, per exemple, en alguns dels intercanvis dels proverbis del Tronc Humanal, en els quals els sentits corporals responen a les demandes de les potències racionals amb un to displicent i provocatiu: “Boca, dix la voluntat, per què trop menjats? Voluntat, dix la boca, e per què vós no’m tancats?” (OE I, 806). La resposta del foc en el darrer proverbí del Tronc Elemental pretén ridiculitzar el seu adversari: “Dix l’aigua que·l vi faïa parlar los hòmens en va, e·l foc dix que les bèsties pixaven aigua” (OE I, 805).

Bona part de les darreres seccions del Tronc i dels primers apartats de les Flors contenen proverbis que s’acosten més a la forma que tindran la majoria dels *Proverbis de Ramon* i dels *Mil proverbis*. La personificació perd protagonisme i desapareix totalment la narrativitat. Si els temps verbals que dominaven en la primera classe de proverbis que hem estudiat eren el pretèrit imperfecte i el pretèrit perfecte, ara és el present d’indicatiu el temps més habitual —i el condicional en les estructures hipotètiques. Algunes de les sèries que només contenen proverbis d’aquest tipus estan formades exclusivament per màximes o axiomes filosòfics, com el Tronc Celestial, l’Angelical o l’Eternal. Pràcticament tots els proverbis del segon comencen pel sintagma “Negun àngel...” i estableixen trets universals que s’han d’atribuir a aquesta criatura. Passa el mateix en certes seccions de les Flors, com la Imaginal, la Imperial, les dues seccions de la Flor Apostolical, la Celestial i l’Angelical.

A diferència dels proverbis narratius, la màxima té un caràcter molt més denotatiu i, per tant, unívoc i no polisèmic, atès que normalment presenta dades d’abast general o universal. Aquesta diferència es pot apreciar en el tipus de pregunta que cada classe de proverbí selecciona. En la Flor Sensual es llegeixen proverbis de tots dos tipus. El tercer és una semblança: “Atrobà lo mul lo cavall e l’ase; saludà lo cavall e no

volc saludar l'ase" (OE I, 832). La qüestió corresponent és la següent: "Ramon, ergull ¿com és conegut?" (OE I, 1001). En canvi, el vuitè és una màxima: "Neguna aigua sent calor ni neguna visibilitat és vista", i la pregunta associada no té caràcter analògic: "Demanà l'ermità a Ramon, per què visibilitat no pot ésser sentida" (OE I, 1001). Tot i així, la presència d'una entitat concreta, com el pebre o el vi, encara que no sigui personificada, permet el salt cap a la moralització, l'al·legorització o la generalització. És el cas del novè proverbi de les Flors de l'Arbre Vegetal: "Lo vin és pus fort en la bóta que en la copa, e és pus prop a la sua fi en la copa que en la bóta" (OE I, 832). Aquest proverbi funciona com a resposta a la següent qüestió: "Ramon, lo particular ¿com és pus prop a la fi que l'universal? E l'universal ¿com està major que-l particular?" (OE I, 1001).³³ Així, les llistes de màximes condensen en un petit nombre d'unitats els ensenyaments de cada secció que Llull creu més importants i fa l'efecte que adquireixen de manera preferencial una funció expositiva —combinada amb observacions parenètiques en els arbres relacionats amb la filosofia moral.

2.4. Recapitulació

L'*Arbre exemplifical* en general, i els proverbis que conté en particular, són un producte certament singular. Hauf (2002: 322-331) va descriure algunes innovacions del recull en relació amb la narrativa exemplar oriental, entre les quals destaquen la major flexibilitat estructural dels exemples lul·lians, l'espectacular ampliació de la gamma de personatges que hi apareixen, l'emfasització en la necessitat d'aprenentatge del deixeble i l'absència d'una conclusió o moral clara en els recontaments. El procés de "transmutació de la ciència en literatura" que es desplega converteix la col·lecció en una art de generar exemples aptes per repassar els continguts de l'enciclopèdia, per estimular l'enginy i la intel·ligència del lector, també per complaure'l i divertir-lo, i finalment per furnir el predicador d'un material que, tal com es posa de manifest en el *Liber de praedicatione* (vg. apartat III.2.3.3), pot fer servir per iniciar el seu sermó. Considerat de manera autònoma, l'*Arbre exemplifical* és una col·lecció de narracions i proverbis de caràcter

³³ Vg. malgrat això el proverbi del Tronc Celestial citat a l'inici d'aquest apartat, que és una màxima filosòfica i la qüestió a la qual va associada és de caire analògic. Desbordes (1979: 76) exposa que els proverbis "concrets" mostren una capacitat molt superior d'adaptació contextual que les sentències "abstractes", atès que ben sovint aquestes darreres emeten o exposen veritats relacionades amb categories morals circumscrites a una època determinada, mentre que els primers proposen una imatge o un exemple per identificar experiències o observacions d'una major tendència transcultural.

enciclopèdic que es podria posar en relació amb els productes híbrids, a mig camí de l'enciclopèdia i la compilació d'exemples, que analitzen Berlioz & Polo de Beaulieu (1994: 191-193). Es tracta d'obres escrites sobretot entre la segona meitat del s. XIII i el s. XIV que, segons aquests investigadors, transmeten d'una banda coneixements enciclopèdics —a vegades centrats en disciplines o àmbits precisos— i de l'altra desenvolupen una retòrica de la persuasió fonamentada en els *exempla*.

Un d'aquests textos és el *Dialogus creaturarum*, d'autor anònim, escrit a principis del s. XIV a Milà i traduït més tard al francès i a l'anglès. De la mateixa manera que els proverbis narratius i dialogats de l'*Arbre exemplifical*, el principal recurs literari de l'obra és la personificació, atès que recull 122 diàlegs entre diverses criatures i entitats de l'univers natural: astres i fenòmens meteorològics, els quatre elements i el seu medi —el cel, el vent, el mar, el riu, la vall, les muntanyes—, pedres i metalls, plantes, una llarga llista d'animals reals i mitològics, i finalment l'home i la dona, i la vida i la mort.³⁴ Els capítols combinen exposicions breus dels trets de les entitats que protagonitzen el diàleg, la narració de l'exemple-diàleg i l'addició d'altres relats, autoritats i materials gnòmics que completen i confirmen el sentit de la narració principal, que sempre és explícit. El novè capítol del recull, per exemple, inclou un diàleg entre el foc i l'aigua, i recorda els debats lul·lians en què intervenen aquests personatges perquè també parteix de la seva relació de contrarietat (Grässe 1880: 147-148): el foc vol prevaldre sobre totes les coses que hi ha a la terra i també sobre l'aigua, i per això li demana que pugui entrar en ella i glorificar-la. L'aigua, que informa que el foc és el seu contrari, s'adona de l'engany del seu contrincant i decideix humiliar-lo. El narrador no s'estalvia detalls humorístics, atès que l'aigua s'acaba pixant sobre el foc. L'objectiu del relat és exemplificar que hom no ha de retornar mal per mal, i per això l'aigua es compadeix del foc, evita que s'extingeixi del tot i conclou: “Deo damus dulcem sonum reddendo pro malo bonum”. A continuació s'addueix una autoritat de Jeroni, un exemple d'Alexandre i un proverbí salomònic (Pr 16, 32) per corroborar aquest principi de conducta i fer-lo arrelar en l'esperit del lector.

Si bé les diferències entre el *Dialogus creaturarum* i el recull lul·lià són més que evidents, la seva comparació ens pot ajudar a comprendre millor com Ramon va aprofitar certs estímuls que potser va trobar en la tradició enciclopèdica i didàctica del

³⁴ La llista de Hauf (2002: 324) posa de manifest que el ventall de personatges de l'*Arbre exemplifical* és encara més llarg, atès que també inclou temps verbals, figures geomètriques, instruments i objectes, els sentits corporals i les potències de l'ànima, els Principis de l'Art, vicis i virtuts, etc.

seu temps. El fet que la moralització i l'al·legorització de dades científiques siguin presents en determinades enciclopèdies, tal com hem vist en la introducció d'aquest capítol, i que llibres com el que hem analitzat converteixin els objectes d'estudi de la filosofia natural en protagonistes d'exemples i diàlegs, posen de manifest que l'operació retòrica de Llull s'inscriu en un context marcat per l'exploració de les possibilitats pedagògiques, persuasives i parenètiques que la síntesi científica pot oferir. La troballa de Ramon és haver ideat un recull exemplar que dobla l'estructura de l'enciclopèdia de la qual depèn i permet generar de manera quasi mecànica un nombre il·limitat d'exemples a partir dels continguts de cada secció de l'obra. D'altra banda, la confluència de proverbis i exemples també és visible en el *Dialogus creaturarum*, però com la majoria de reculls, les dues formes comparteixen un mateix espai. Creiem que l'anàlisi dels proverbis del Tronc i les Flors de l'*Arbre exemplifical* ha posat de manifest que, encara que el proverbi es pugui interpretar com la versió concentrada del recontament, els aforismes tenen una lògica interna pròpia i un significat complet que els dota d'un valor didàctic i persuasiu ple, no subordinat a l'exemple. En aquest sentit, l'autonomia que el proverbi adquireix en aquestes dues seccions és un dels trets més rellevants del recull i el singularitza, entre moltes altres coses, enmig de les col·leccions coetànies. A més, la diversitat de recursos emprats i la multifuncionalitat són dos trets que hem remarcat en repetides ocasions i que converteixen el proverbi de l'*Arbre exemplifical* en una eina de comunicació altament versàtil i eficaç.

3. ELS PROVERBIS DE RAMON (1296)

Els *Proverbis de Ramon* és, amb diferència, la col·lecció de proverbis més extensa i ambiciosa que va escriure Llull, i representa el punt àlgid de la seva dedicació al gènere. Els seus més de sis mil proverbis transmeten en petites dosis informacions rellevants sobre més de tres-centes matèries, relacionades amb la teologia, la pastoral, la física, la psicologia, l'ètica, l'educació, etc. L'àmbit d'actuació dels *Proverbis de Ramon* supera, per tant, com en el cas de l'*Arbre exemplifical*, els límits habituals de la literatura gnòmica, tal com l'hem definit a l'apartat II.3.2. Tot i així, ho fa amb uns recursos lleugerament diferents. D'entrada, la innovació més evident és que el proverbi ha assolit la seva autonomia completa i esdevé, en el nou context, l'únic canal de difusió dels coneixements que conté el llibre. En aquest sentit, els *Proverbis de Ramon* es beneficien

de l'experiment reeixit de l'*Arbre exemplifical*, però segueixen el camí obert per obres com les *Flors d'amor i d'intel·ligència* i els *Cent noms de Déu*. En conseqüència, els proverbis de la nova col·lecció presenten característiques diferents als del recull anterior. L'*Arbre exemplifical* era un espai reservat exclusivament a la literatura i la persuasió, atès que es presentava en forma d'apèndix d'una extensa enciclopèdia. En canvi, als enunciats del nou recull els pertoca exposar per ells mateixos uns continguts molt similars als que contenia l'*Arbre de ciència*, i per tant, tal com veurem en els propers apartats, la narració i el diàleg perden el protagonisme que havien tingut en aquesta col·lecció. Malgrat tot, el llibre és també una eina didàctica de primer nivell i mostra una orientació retòrica i persuasiva evident. La tria del mot *proverbi* per denominar els enunciats que conté el recull, a banda d'assenyalar una clara continuïtat amb l'*Arbre exemplifical*, així ho indica. No obstant això, pels objectius expressats en el pròleg, pel tipus de proverbis que conté i per l'abast temàtic de la col·lecció, els *Proverbis de Ramon* s'allunyen dels reculls gnòmics i narratius amb els quals es podia posar en relació l'*Arbre exemplifical*, i s'apropen, en canvi, als grans florilegis de sentències o d'autoritats que, encara que en general evidenciessin una orientació fonamentalment moral, en alguns casos cobrien un ventall de matèries similar al de la col·lecció lul·liana (vg. apartat II.3.3.4).

3.1. Aclariment sobre la data de redacció del recull

En general, la majoria d'autors admeten que els *Proverbis de Ramon* van ser escrits a Roma el 1296, poc després que Llull completés l'*Arbre de ciència* —l'enciclopèdia és citada al tercer proverbi del cap. 247. Tot i així, en el colofó de l'únic manuscrit català complet que ha conservat l'obra —l'Hispan. 59 de la Bayerische Staatsbibliothek de Munic, de principis del s. XIV— només apareix el lloc de redacció del llibre i no pas la data. En canvi, la majoria de còpies medievals en llatí que transmeten el text afegeixen un comentari al colofó on s'indica que l'obra fou acabada el 1299: “Anno Domini millesimo ducentesimo nonagesimo nono perfectus est iste liber in vigilia sancti luce” (ms. 337 de la Biblioteca Riccardiana de Florència, f. 137r). Una petita part dels especialistes que han examinat aquesta qüestió, entre els quals destaca Miquel Batllori, han donat crèdit al colofó de la versió llatina. De fet, l'historiador justifica un viatge llampec a Roma aquest any només a partir d'aquesta dada (Batllori 1993a [1943]: 239-

240), abans que el beat visités la cort de Jaume II a Barcelona i tornés a la seva illa natal.³⁵ Encara que Batllori reconegui que la majoria de lul·listes moderns, des del pare Pasqual fins a Rubió i els germans Carreras i Artau, considerin que l'obra ha d'haver estat redactada el 1296, cita l'opinió de Longpré (1926: col. 1108) segons la qual no seria impossible que Llull hagués passat per Roma l'octubre de 1299. Els catàlegs d'Ottaviano (1930: núm. 76, p. 53) i Glorieux (1933: núm. ce, p. 158) són els únics després del de Longpré que reproduïxen aquesta data.

Més enllà de l'absència de data al colofó del manuscrit muniquès i de la impossibilitat de provar la hipòtesi del viatge llampec a Roma, Platzeck (1962-1964: II, p. 30*-31*) ja va posar de manifest que era impossible que Llull hagués escrit els *Proverbis de Ramon* el 1299 perquè l'obra és citada a l'*Arbre de filosofia d'amor*, un text datat l'octubre de 1298.³⁶ Més recentment, Gómez Llauger (2012: 1121-1122) ha assenyalat que el *Liber de potentia, obiecto et actu* (1296) també conté una referència al recull de proverbis —al costat de mencions de la *Taula general* (1294), *Lo sisèn seny* (1294), l'*Arbre de ciència* (1295-1296), el *Liber de articulis fidei* (1296) i el *Novell llibre d'ànima racional* (1296?). Atès que el *Liber de potentia* no és citat en obres lul·lianes posteriors, Gómez Llauger no pot establir el *terminus ante quem* de la redacció de l'obra, però conclou que el més versemblant és que fos escrita entre l'estiu i la tardor de 1296. Una cosa similar succeeix amb el *Novell llibre d'ànima racional*. López Alcalde (2010: 349-350) informa que la tradició manuscrita en llatí del text transmet la data de 1294,³⁷ però atès que l'obra inclou referències a les mateixes obres que el llibre anterior, llevat dels *Proverbis de Ramon*, és impossible que Llull l'hagi escrit abans de l'estiu de 1296.

Estrictament parlant hauríem de situar el *terminus post quem* dels *Proverbis de Ramon* l'abril de 1296 —data de finalització de l'*Arbre de ciència*— i el *terminus ante quem* els darrers mesos del 1296 o, a tot estirar, els primers del 1297 —abans que Llull

³⁵ Batllori creu que tots els manuscrits dels *Proverbis de Ramon*, inclosos els catalans, duen la data al colofó, cosa que acabem de veure que no és així. Riquer (1964: I, 228) reproduïx la idea de Batllori del viatge llampec.

³⁶ La referència als *Proverbis de Ramon* apareix concretament al relat al·legòric anomenat "Accidents d'amor", que clou la cinquena part de l'obra, la de les "Fulles" (ORL XVIII, 172): "Amat, en lo capítol d'oració, qui es en .j. libre que he fet de *Proverbis*, per vostra amor, se lig que qui demana gran be, deu aver gran amor a la bondat del senyor a qui demana gran be; e ligse, en un altre proverbí, que qui demana a son amat duració de gran be, que fassa durar sa oració". Es tracta dels proverbis cinquè i sisè, lleugerament modificats, del cap. 234 de la col·lecció.

³⁷ Tal com succeeix en el cas dels *Proverbis de Ramon*, el colofó de l'únic manuscrit que ens ha conservat el text català —l'Hisp. 52 de la Bayerische Staatsbibliothek— tampoc conté la data de la tradició llatina. Fidora 2007 ha demostrat que la versió llatina és una traducció de la catalana.

abandonés Roma i marxés primer a Gènova i després a París. Sembla altament probable que Llull redactés els *Proverbis*, el *Novell llibre d'ànima racional* i el *Liber de potentia* durant la segona meitat de l'any 1296, just després de l'*Arbre de ciència* i del *Llibre dels articles de la fe*. Totes tres obres són escrites seguint els principis de la *Taula general*, contenen una sèrie d'autoreferències semblants i, per bé que citin Roma com a lloc de composició, no especifiquen l'any de redacció.³⁸ És segur que el *Liber de potentia* fou la darrera obra de les tres que Llull escrigué, però no es pot saber amb seguretat si els *Proverbis de Ramon* precedeixen o segueixen la redacció del *Novell llibre d'ànima racional*.

3.2. El pròleg dels *Proverbis* de Ramon i la intencionalitat de la col·lecció

Malgrat la seva brevetat, l'anàlisi detallada del pròleg dels *Proverbis de Ramon*, aporta molta informació sobre els objectius que van guiar Llull a redactar el volum i sobre els trets que singularitzen la col·lecció lul·liana en relació amb obres semblants del mateix període. Transcrivim el text complet perquè el lector pugui seguir amb més facilitat el comentari posterior:

Deus, ab vostra vertut comencen los *Proverbis de Ramon*.

Com proverbi sia breu preposició qui conté en si molta sentència, per açò volem gran sciencia e contemplació significar e mostrar per proverbis, seguint la doctrina de la *Taula general*; e volem fer molts proverbis per ço que per ells molta doctrina donem.

Aquest libre es molt útil a conèixer e amar Deu, sí matex e son pruisme, e mostra les natures de les substancies e de lurs accidents, e encara ensenya a conèixer morals vertuts e vicis. E esta materia es útil a preicació allegant en preicació los proverbis. Açò matex de disputació.

Car aquest libre es difús per proverbis, e proverbi es dispost a esser leugerament habituat e membrat, per açò es aquest libre dispost a esser leugerament habituat en membrant, entenent e amant.

Departit es aquest libre en .iij. parts: la primera part es dels proverbis qui son dels .C. Noms de Deu, dels quals havem ja fet .j. libre, e mostram la natura de Deu e les sues obres, e ells applicam a moralitats; la segona part es dels proverbis

³⁸ A banda de l'*Arbre de ciència*, els *Proverbis de Ramon* també citen la *Taula general* —en el pròleg i en el cap. 125— i els *Cent noms de Déu* —en el pròleg. En canvi, no inclouen cap referència al *Llibre dels articles de la fe*. La falsa datació dels colofons de les versions llatines del *Novell llibre d'ànima racional* i dels *Proverbis* és si més no una coincidència curiosa. Pot ser que en el cas d'aquestes tres obres, Llull, que havia començat a datar de manera més o menys sistemàtica les seves obres a partir de 1292, i que havia datat amb precisió l'*Arbre de ciència* i el *Llibre dels articles de la fe*, no li semblés necessari concretar l'any de redacció a causa de l'alt nombre d'autoreferències que contenen.

naturals per los quals hom ha conoxença de les natures de les creatures; terça part es dels proverbis morals qui ensenyen les virtuts e·ls vicis. E cascuna part departim en .C. róbriques, e cascuna róbriqua en .xx. proverbis (ORL XIV, 1-2).

En primer lloc, no ens pot passar per alt la invocació que encapçala el text —present en l'únic manuscrit català conservat i en molts dels còdexs llatins—, que conté el títol de la col·lecció. Encara que l'any 1516 Lefèvre d'Étaples va estampar una edició de l'obra amb el títol *Proverbia Raemundi*, des dels temps de l'*Electorium* de Tomàs Le Myésier hi ha hagut la tendència a anomenar l'obra simplement *Liber proverbiorum* (ms. lat. 15450 de la BNF, f. 89va). Altres catàlegs lul·lians van optar per fórmules que feien referència a la quantitat de proverbis que conté la col·lecció, com *Liber six mile proverbiorum* o *Sis mília proverbis* (vg. la llista de títols alternatius a la fitxa de l'obra de la Llull DB). Malgrat això, convé tenir en compte les connotacions que un títol com el que Llull va triar podia suggerir en la ment dels lectors contemporanis. La col·lecció de proverbis és una de les primeres obres en què el nom Ramon apareix al títol. Recordem que la creació del personatge de Ramon, protagonista del *Desconhort* i del pròleg de l'*Arbre de ciència*, és molt recent.³⁹ L'adjunció del nom al substantiu *proverbis* proporciona un títol que emula, o com a mínim recorda, el de la col·lecció de proverbis per antonomàsia: els *Proverbia Salomonis* —també coneguda com a *Parabolaes Salomonis*.⁴⁰

Tot i així, en època del beat, el terme havia estat ja profusament utilitzat per denominar els extractes i les citacions d'autors clàssics i d'autoritats cristianes. Un altre dels texts gnòmics més difosos a l'edat mitjana, que hem descrit breument a l'apartat II.3.3.1, són justament els *Proverbia Senecae*, que transmetia part de l'antiga col·lecció atribuïda a Publili Sirus i materials relacionats amb el filòsof cordovès, però generalment apòcrifs. Al s. XI, Otló de Sant Emmeran escriu el *Libellus proverbiorum*, un recull que s'inspira de forma explícita en la col·lecció de sentències pseudosenequiana i que es compon d'extrets de textos sagrats però també de fonts paganes. Estudiosos com Olsen 1982, i més recentment Callejas 2011, han posat de manifest que el terme *proverbia* és un dels mots que els compiladors de florilegis

³⁹ Un repàs de la llista de títols de les obres lul·lianes posteriors mostra l'assiduitat amb què Llull situa el nom en els encapçalaments dels seus textos: *Declaratio Raimundi* (1298), *Dictat de Ramon* (1299), *Oracions de Ramon* (1299), *Excusatio Raymundi* (1308-1309), etc.

⁴⁰ Vg. l'apèndix en línia de Hallik 2007 consultable a l'adreça <<http://www.boehlaververlag.com/978-3-412-02306-5.html>> (consultat el 15 d'abril de 2015). Recordem que les primeres atestacions del mot *proverbi* en català estan relacionades justament amb la col·lecció salomònica (vg. l'inici de l'apartat II.2.1).

utilitzen sovint per anomenar els extractes seleccionats. Per exemple, el ms. 749 II de la Biblioteca Municipal de Douai, de la segona meitat del s. XII, conté un florilegi titulat *Proverbia ex diuersorum auctorum libris in unum collecta moribus instruendis uitisque destruendis proferenda*. Segons Callejas (2011: 41-42), el terme també encapçala bona part de les seleccions de fragments d'autors clàssics, i de fet és el més utilitzat al manuscrit, per davant d'*exempla*, *sententiae*, *dicta* i *versus*. Una de les seccions que inclou el florilegi són els *Proverbia iuuenali(s)*.⁴¹ Un altre exemple es troba en l'incipit d'una còpia del *Florilegium Gallicum* —un dels florilegis clàssics més remarcables del s. XII i de tota l'edat mitjana— continguda en el ms. Diez 60 de la Deutsche Staatsbibliothek de Berlín: “Incipiunt flores auctorum / Bona priscorum prouerbia philosophorum / Que, quia nostrorum sunt edificatio morum / Et quia delicie sunt omni philosophie / Tam sunt scribenda memori quam corde tenenda / Esset enim magnum cunctis ea perdere dampnum” (Delhaye 1988: 109; Fernández de la Cuesta 2008: 153-154). D'altra banda, William de Montibus (ca. 1140-1213) és autor d'un “florilegium, or an encyclopedia of quotations, for use by preachers, teachers, and students” (Goering 1992: 334), recopilat a partir de fonts bíbliques, litúrgiques, patristiques, eclesiàstiques i clàssiques, tot i que també conté, segons Joseph Goering, proverbis populars. Els tres manuscrits que han conservat l'obra, de la primera meitat del s. XIII, coincideixen a titular-la *Proverbia* o *Liber proverbiorum*. Al ms. Q.B.17 del Jesus College de Cambridge es llegeix l'incipit següent: “Incipiunt prouerbia et alia uerba edificatoria a magistro Willelmo Lincolniensis ecclesie cancellario in ordinem disposita” (Goering 1992: 338).

És clarament observable el salt que separa l'incipit del florilegi de William de Montibus de la invocació que encapçala el pròleg del recull lul·lià. En el primer, l'autor de la compilació és només el responsable de l'ordre dels fragments seleccionats. En el segon, Ramon és invocat com a autor directe dels proverbis que inclou la col·lecció. En general, com ha quedat reflectit en diversos capítols d'aquest treball, tant els gèneres sapiencials i gnòmics, com els compendis i els florilegis, són el regne de la compilació. Molt recentment, Taylor (2014b: 102) ha assenyalat, justament, en concloure una breu anàlisi de la literatura gnòmica medieval en català, “que hom pot reivindicar l'originalitat de Llull, l'autor català més prolífic de llibres de proverbis, però la resta dels textos sapiencials catalans —com en altres llengües— pertanyen, com s'ha vist, a

⁴¹ Callejas creu que la tria del mot *proverbium* per designar els extractes de Juvenal revela que l'objectiu del recull és didàctic i exemplificador.

l'àmbit del traductor i del compilador". El títol de la col·lecció del beat revela de manera evident que Llull s'atorga una posició que els reculls de proverbis i els florilegis de sentències anteriors i coetanis només reserven als savis, filòsofs i poetes antics, així com a les autoritats bíbliques i patrístiques. Un dels pocs casos en què una col·lecció de proverbis medievals va associada de forma directa al nom del seu autor o recopilador són els *Proverbia magistri Serlonis* (1150-1170), de Serlo de Wilton (vg. Morawski 1922: 492-499, Friend 1954 i Schulze-Busacker 2005: 275-277). Tot i així, es tracta d'un recull d'unes característiques molt diferents als proverbis lul·lians —té una tradició textual molt heterogènia, només està format per seixanta proverbis, és un recull bilingüe vinculat a l'educació bàsica— i no es pot considerar una col·lecció d'autor.⁴² Per tant, Ramon s'ha de situar darrere de la fila de Salomó, Sèneca, Juvenal i totes les altres autoritats, no pas al costat d'Otló, William de Montibus i els altres compiladors, coneguts o anònims, que ofereixen antologies de citacions ordenades segons els criteris que els semblen més adequats.⁴³

Aquesta diferència fonamental dels *Proverbis de Ramon* amb la tradició amb què estan vinculats s'ha de posar en relació, és clar, amb el fet que les sentències que integren la col·lecció segueixen, com Llull informa en el primer paràgraf del pròleg, “la doctrina de la *Taula general*”. L'observació explícita que la matèria del recull deriva o és subsidiària dels Principis i els mètodes de l'Art tal com són explicats en aquesta obra, que és la seva realització vigent. La menció de la *Taula*, per tant, funciona de manera evident com un substitut de les *auctoritates* dels florilegis i els reculls gnòmics, els quals constitueixen de fet la seva font d'autoritat. Recordem que per a Vicent de Beauvais, com hem dit en el primer apartat d'aquest capítol, els veritables autors de la seva compilació són precisament els responsables de les sentències que ell ha seleccionat i ordenat curosament.

El fet que Llull invoqui una font d'autoritat escrita per ell mateix amplia de manera notable la noció d'autoria i d'autoritat habitual en el si del gènere. Tal com va mostrar Minnis 1988, només els antics eren considerats veritables *auctores*, i no cal dir que la Bíblia era de forma inqüestionable la referència més important. Les opinions dels

⁴² A més, segons la llista de manuscrits que ofereix Friend (1954: 181-183), només n'hi ha un que testimonia aquest títol (Oxford Digby 53).

⁴³ Un reflex d'aquesta diferència d'estatus en relació amb l'obra és el vocabulari que Ramon utilitza per descriure la seva feina. Rouse & Rouse (1982: 169-170) i Hamesse (1990: 216-218) assenyalen que els compiladors es refereixen a la tasca de selecció d'extractes amb verbs com *colligere*, *excerpere*, *compilare*, *reducere* o *deflorare*. En canvi, l'ús del verb *fer* al primer paràgraf del pròleg mostra de manera diàfana que Ramon es presenta com el creador dels proverbis: “e volem fer molts proverbis per ço que per ells molta doctrina donem”.

mestres universitaris contemporanis, en canvi, eren matèria de dubte i de discussió i en cap cas es podien posar al mateix nivell que les autoritats patristiques. Encara que l'escolàstica hagués desenvolupat, des del s. XII, mètodes i criteris per valorar críticament el contingut de les *auctoritates* i conciliar les possibles discrepàncies detectades (vg. Colish 1994a: 44-47, 77-90), la jerarquia no era ni molt menys contestada. Rouse & Rouse (1979: 121) van observar que al *Manipulus florum* (in. s. XIV) de Tomàs d'Irlanda l'ordre d'aparició dels autors segueix estrictament la jerarquia d'autoritats seguida habitualment pels escriptors cristians: d'entrada els pares de l'Església, a continuació els autors eclesiàstics, i finalment els autors antics pagans. El canvi d'actitud de Ramon es pot posar en relació, en primer lloc, amb la vernacularitat. Bolduc 2007 ha posat de relleu la flexibilitat amb què Matfre Ermengaud utilitza al seu parer la noció d'*auctoritas* al *Breviari d'amor*. Matfre no només mostra una gran familiaritat amb les autoritats cristianes i paganes pròpies de la cultura escolàstica, sinó que “broadens the category of authority by including not only pagan scientists, but also current day vernacular, secular sources” (52). Les fonts seculares i vernaculars coetànies són evidentment els poemes dels trobadors, que Ermengaud cita especialment en el *Perillos tractat*. Segons Bolduc (2007: 55), “he treats these contemporary secular writers as Aquinas treats canonical, past authors: as auctoritates”.

Els objectius de Matfre tenen poc a veure amb els de Llull, atès que tracta justament de convertir els poetes occitans en autoritats en matèria d'amor, prèvia expurgació de tot allò que no s'adeqüi a la doctrina cristiana sobre aquesta qüestió. Ramon és molt lluny d'aquesta operació, però més enllà de les afinitats didàctiques entre les dues empreses, Llull i Ermengaud coincideixen en l'obertura de l'*auctoritas* a fonts vernacles alienes a l'univers escolàstic. La radicalitat del beat en aquest aspecte és, però, molt acusada, atès que reivindica com a font d'autoritat un mètode desenvolupat per ell mateix que, a més, substitueix de forma completa les autoritats habituals i és proposat, per tant, com a “autoritat alternativa” (Bonner 1993). Si bé Buridant (2011: 249-251) recopila algunes proves que permeten demostrar que determinats autors medievals no haurien tingut cap problema a utilitzar proverbis de creació pròpia quan ho requerien les circumstàncies,⁴⁴ es fa molt difícil trobar a la baixa edat mitjana una col·lecció de l'abast dels *Proverbis de Ramon* que es presenti en conjunt com a obra

⁴⁴ Un exemple l'aporta Morenzoni (2009: 149): “À ma connaissance, le seul clerc qui précise dans un sermon se servir d'un dicton de son cru est Jean d'Orléans, chancelier de l'Université [de Paris]”. D'altra banda, Zink (1976: 272-273) detecta en alguns sermons en vulgar fórmules proverbials creades expressament per a una circumstància concreta.

directa de l'autor. Així, tal com Llull és responsable de novel·les, poesies i enciclopèdies alternatives, es pot considerar que els *Proverbis de Ramon* són una mena de florilegi enciclopèdic alternatiu.

L'inici del pròleg pròpiament dit coincideix amb la definició del proverbi, que s'addueix ràpidament com a justificació de la primera finalitat del recull. La definició té un caràcter instrumental, en el sentit que a Llull li interessa només allò que la forma li permet aconseguir, però la seva aparició al començament de la introducció revela la importància que el beat li atorga. Tal com s'ha posat de manifest a l'apartat II.2.1, el lloc habitual on s'enuncien definicions del terme *proverbi* són els tractats de retòrica, encara que no puguem oblidar tampoc les obres lexicogràfiques ni l'exegesi dels llibres sapiencials bíblics (Taylor 1992: 19). La definició que proposa Llull no s'allunya gaire de les que un lustre després redactarà per a la *Retòrica nova* i per als *Mil proverbis*. L'única diferència significativa és que no recorre a mots com *sermo* o *instrument* per descriure el proverbi —els termes que es llegeixen a les dues obres mencionades, respectivament—, sinó a *proposició*.⁴⁵ La consulta de Hallik 2007, que repassa tota la teoria retòrica sobre el proverbi i la sentència des de l'antiguitat fins als s. XIII-XIV, permet comprovar que aquest mot no és utilitzat cap vegada en les definicions documentades (vg. les llistes de les p. 453-460). Encara que a l'entrada *proposició* de l'apartat III.2.2 hem pogut observar que el sentit del terme i el seu ús són força flexibles en l'obra de Llull, la seva aparició confereix a la definició un aspecte tècnic i lleugerament acostat al llenguatge lògic, sobretot si la comparem amb la dels *Mil proverbis*. Més enllà d'aquestes consideracions, el que és interessant de remarcar és que la presència de la definició en l'obertura del pròleg situa la col·lecció en el terreny de l'eficàcia retòrica, tal com passa també en els *Mil proverbis*. En aquest cas Llull no privilegia, com farà més tard, la funció embellidora del proverbi i la seva utilitat per encetar un parlament, però sí que fa explícita la utilitat de la forma com a eina d'argumentació i de persuasió. La gran virtut del proverbi és precisament la seva capacitat de condensar “molta sentència” en poques paraules.

És necessari, també, cridar l'atenció sobre el doblet lèxic “significar i mostrar” de la primera frase del pròleg. Llull pretén ensenyar “ciència i contemplació” mitjançant els proverbis, i això inclou mostrar-les, és a dir, transmetre uns continguts determinats,

⁴⁵ Vg. l'apartat V.2 per a les definicions de la *Retòrica nova* i els *Mil proverbis*, i per a la seva comparació amb les de la tradició retòrica; i també per a una anàlisi més detallada de l'excepcionalitat que suposa que Llull defineixi el concepte en el pròleg d'una col·lecció de proverbis.

però també significar-les. En aquest context, la significació que aporten els proverbis del llibre pot estar relacionada, d'una banda, amb la voluntat de sintetitzar en llistes de principis breus els punts fonamentals de cada matèria i, de l'altra, amb la possibilitat que aquestes llistes tinguin una funció exemplar: el lector pot aplicar el mateix mètode de condensació del saber a altres disciplines o conceptes. Així, l'ús d'aquests dos verbs suggereix que la col·lecció està pensada alhora com a compendi de coneixements i com a model: tal com succeeix en l'*Arbre de ciència*, Llull no recopila exhaustivament totes les dades que podria posar a disposició del lector, sinó que més aviat proposa i exemplifica un mètode d'anàlisi i d'exposició del saber.

El segon paràgraf del pròleg enuncia les funcions i les possibles aplicacions del recull. Ramon estableix d'entrada tres finalitats que a grans trets podem associar amb cada una de les tres parts del llibre —descrites al darrer paràgraf. En primer lloc, s'exposa el que podríem interpretar com l'horitzó global de l'obra, però que està especialment lligat amb la seva primera secció: “Aquest llibre es molt útil a conèixer e amar Deu, sí matex e son pruisme”. A continuació, Ramon fixa dues finalitats més concretes que es vinculen de manera respectiva a la segona i la tercera part de la col·lecció: “e mostra les natures de les substancies e de lurs accidents, e encara ensenya a conèixer morals vertuts e vicis”. L'objectiu dels *Proverbis de Ramon*, per tant, és procurar que el lector conegui i estimi millor Déu (contemplació), conegui les substàncies i els accidents (filosofia natural), i conegui les virtuts morals i els vicis que s'hi oposen (filosofia moral). El paràgraf es clou amb una interessant observació sobre la possible aplicació del recull: “E esta materia es útil a preicació allegant en preicació los proverbis. Açò matex de disputació”. Al tercer paràgraf, Llull retorna sobre les virtuts de la forma i remarca que el llibre és “dispost a esser leugerament habituat en membrant, entenent e amant” justament pel fet que és “difús per proverbis, e verbi es dispost a esser leugerament habituat e membrat”.

Segons Taylor (2014b: 97), aquestes indicacions revelen que la col·lecció admet dues formes de lectura: la primera, posada de manifest per les consideracions del tercer paràgraf, seria de tipus passiu i estaria relacionada amb “la *lectio* monàstica, acompanyada de meditació”; la segona s'explicita al segon paràgraf —l'ús dels proverbis en la predicació i la disputació— i és de tipus actiu i instrumental. Pel que fa a la primera dimensió, la facilitat de retenció i de memorització que proporcionen els enunciats breus com el verbi, la sentència o les citacions —una facilitat que prové, en bona mesura, de la seva general brevetat—, és remarcat per molts autors, i és un lloc

comú dels pròlegs dels florilegis. Falmagne (2007: 106-108) detecta al·lusions a aquesta qüestió en una trentena dels 120 pròlegs de florilegis o compilacions anteriors a 1300 documentats. L'investigador remarca que alguns autors tracten de presentar les unitats que formen part del florilegi de manera que siguin fàcils de retenir. Al pròleg del *Libellus proverbiorum* d'Otló es llegeix el següent: "Et quam jucundum ac suave videri debet unicuique ut aliqua sententiae brevissimae verbula, per quae emendari valeat, in mente memoriaque sua jugiter teneat" (PL 146, col. 299C). D'altra banda, la importància dels ordes monàstics en la transmissió i la producció de determinats reculls gnòmics i d'un bon nombre de florilegis, tant d'autors cristians com d'autors clàssics, ha estat sovint remarcada. L'autor pagà més llegit en els monestirs fou sens dubte Sèneca, i col·leccions de sentències com el *Liber de moribus* o els *Proverbia Senecae* van tenir un paper important en la transmissió del llegat senequià i pseudosenequià.⁴⁶ Els primers florilegis amb taules alfabètiques sistemàtiques, com les *Flores paradysi* i el *Liber exceptionum*, de la primera meitat del s. XIII, van ser elaborats en monestirs cistercencs (Rouse & Rouse 1979: 126-147, Falmagne 1997: 125-132). L'interès dels ordes monàstics per aquest tipus de productes es justifica per la voluntat d'oferir als seus membres textos morals i espirituals que alimentin la seva pregària i modelin la seva conducta moral. Per això, sobretot en relació amb els textos no cristians, la tasca de selecció duta a terme pels compiladors està orientada a recollir només els fragments essencials de cada autor, els quals han de ser breus, fàcilment memoritzables i expurgats de qualsevol idea inconvenient.

Tot i així, l'al·lusió a la memòria no s'ha de relacionar exclusivament amb la lectura ruminativa pròpia de la cultura monàstica, atès que la brevetat del proverbi i de formes similars és totalment adequada per altres contextos en què també cal estimular la memòria del receptor. Un d'aquests àmbits és evidentment l'escola i la formació intel·lectual (vg. l'apartat II.3.3.3). En l'ensenyament de la medicina, per exemple, els aforismes també són un bon mètode, no pas per ensenyar un corpus de coneixement complet, sinó justament per fomentar la memòria dels deixebles. És interessant el pròleg del *Revocativum memoriae* de Joan de Saint-Amand, un mestre parisenc de la fi del s. XIII. L'autor hi explica que ha triat aquest títol perquè l'obra permet conèixer els principis generals de la medicina que donen accés als casos particulars i gràcies als quals el saber es pot recordar. A la segona part, que és anomenada *Concordantiae*,

⁴⁶ Per a la transmissió dels opuscles apòcrifs de Sèneca, vg. Meersseman 1973; per a la tradició concreta dels *Proverbia Senecae*, vg. Round 1972.

s'ofereix, mitjançant *propositiones notabiles* extretes de les autoritats mèdiques que són objecte d'estudi, l'essencial del que un metge ha de saber sobre tots els dominis de la seva especialitat. Les *propositiones* estan comentades i es disposen en ordre alfabètic (Jacquart 1994: 262-268).

Més enllà dels usos relacionats amb l'aprenentatge i la meditació del text, Llull també adreça la col·lecció als sectors socials que són capaços de predicar i disputar. La previsió que l'obra pugui ser emprada en aquests àmbits posa de manifest que l'autor la concep en part com una possible eina de consulta adequada per a aquells que necessiten arguments per fonamentar les seves tesis o formulacions condensades per sintetitzar una explicació o il·lustrar un problema. Ramon fa servir dues vegades en el segon paràgraf del pròleg la paraula *útil*, fet que posa de relleu la seva voluntat que el compendi sigui funcional.⁴⁷ Tal com posa de manifest Malley (1989: 7) les tres tasques més importants que incumbeixen els mestres escolàstics són *legere*, *disputare* i *praedicare*. Tenint en compte que, tal com s'ha mostrat a l'apartat IV.1, una part important dels florilegis i els altres instruments de treball desenvolupats al llarg del s. XIII, estan relacionats, encara que no sigui de forma exclusiva, amb l'activitat intel·lectual i pastoral dels clergues, caldria preguntar-se si una de les intencions de Llull no era precisament la de proposar a aquest grup la seva pròpia versió d'una de les eines de treball que utilitzaven. En el cas del primer àmbit, el de la predicació, els *Proverbis de Ramon* entronquen directament amb una de les finalitats declarades del seu antecedent, l'*Arbre exemplifical*, i de forma paral·lela, amb la voluntat de fonamentar la predicació en "raons necessàries". És conegut el passatge del *Liber de praedicatione* en què Llull distingeix dos modes de *probatione* dels sermons: *per credere* i *per intelligere* (ROL III, 402-403; vg. també Cabré 2000: 14). En el primer mode, de tipus positiu, el predicador al·lega autoritats dels sants, mentre que en el segon, si utilitza una autoritat bíblica com *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram* (Gn 1,26), l'ha de reduir *ad necessitatem*. A banda d'això, en l'apartat sobre la forma dels proverbis veurem que els mecanismes analògics no han estat pas bandejats del tot, i que, per tant, les dades científiques poden ser objecte de lectures moralitzants o al·legòriques.

⁴⁷ Hamesse (1990: 223) assenyala que els mots *utilis* i *utilitas* són molt emprats en els pròlegs dels florilegis, i afegeix que la via per assolir la *utilitas* és la *brevitas*. Rouse & Rouse (1982: 174-176) informen que són els florilegis d'entorn escolar els que invoquen més sovint el concepte de la *utilitas*, el qual està vinculat a les nocions d'ordre i sistema. Aquests florilegis poden tenir diversos usos, entre els quals la predicació i la disputació, perquè es conceben com a materials auxiliars per a altres activitats.

De fet, l'anàlisi dels capítols 247 i 248 de la col·lecció, que tracten justament aquests dos temes —la predicació i la disputació—, és molt il·lustrativa. En el primer, dedicat a la predicació, cal fixar-se per començar en el tercer proverbi: “Preicador deu liurar doctrina segons les obres naturals, de les quals havem parlat en l’*Albre de Sciencia*”. A continuació hi ha una selecció —breu però molt representativa— de dades extretes d’aquesta obra i ordenades seguint la seva estructura: els prov. 4-6 mostren les relacions de concordança i contrarietat dels elements a través de l’exemple del foc; els prov. 7-9 tracten de les plantes, el desè i l’onzè de la potència sensitiva, i el dotzè de la imaginativa; els prov. 13-16 expliquen el funcionament de les potències racionals, mentre que el núm. 17 defineix la virtut i el vici. Finalment, els prov. 18 i 19 completen l’ascens per l’escala de les criatures, atès que aporten informacions sobre el bon i el mal àngel, i sobre l’encarnació de Déu. Encara que no hi hagi una correspondència completa entre aquests proverbis i totes les parts de l’enciclopèdia, tots els Subjectes de l’Alfabet de l’Art ternària hi són presents llevat de D, que correspon al cel. El darrer proverbi, el vintè, retrata algunes qualitats del bon predicador: “Bon preicador preica ab exempli e ab doctrina, e està més a utilitat dels oidors que a la sua”.

Per bé que els aforismes d’aquest capítol siguin de tipus informatiu i no utilitzin els recursos literaris dels proverbis narratius i dialogats de l’*Arbre exemplifical*, no es fa difícil d’imaginar com es podrien al·legar en la predicació en qualitat d’arguments comparatius. La dada aportada pel prov. 8 (“La planta en tot quant fa segueix la fi per que es, e fa tot quant fa per lo fruyt”), per exemple, és directament aplicable a qualsevol situació en què hom no s’ajusta al fi que li és propi: sense anar més lluny, un predicador que no seguís les directrius del prov. 20 i que posés el seu propi benefici per davant del de l’auditori. Si acudim de nou al *Liber de praedicatione*, es pot comprovar que Llull preveu cinc modes d’investigació de la matèria del sermó, tots de caire artístic: *per flores*, *per mixtionem principiorum*, *per regulas*, *per novem subiecta* i *per virtutes et vitia* (ROL III, 401-402). En el cap. 247 dels *Proverbis de Ramon*, Llull privilegia el quart d’aquests modes, el que es fonamenta en l’estudi dels Nou Subjectes. Aquesta orientació afectaria sobretot la matèria natural de la segona part de la col·lecció, però en el fons també inclouria els proverbis teològics de la primera i els morals de la tercera. Els darrers, però, al mateix temps estarien relacionats, evidentment, amb el cinquè mode enunciat. Pot ser que la recomanació d’aquest mètode, que ocupa pràcticament tot el capítol, estigui vinculada al doble objectiu, expressat al pròleg de l’*Arbre de ciència*, d’escriure un llibre general, apte per aprendre qualsevol tipus de ciència, i de fer

accessible l'Art sense recórrer als seus complexos procediments relacionals. El lligam del capítol amb l'*Arbre de ciència* establert en el prov. 3 abona aquesta hipòtesi. Cal dir que és una llàstima, pensant en els nostres interessos, que Llull no inclogui en l'exposició cap petita indicació sobre on i com es poden utilitzar els proverbis en el sermó.

Pel que fa al capítol 248, sobre la disputació, es pot dividir en dues parts. En la primera, a més de donar la definició del concepte —la disputa és una “contrarietat espiritual” entre dos oponents manifestada per la paraula (prov. 1)—, Llull estableix el mètode adequat que haurien de seguir els disputants. El segon proverbí enuncia un principi general: “Disputació requer orde artificial qui sia ymage del natural orde de les potencies del cors e de l'ànima”. En el tercer s'exposen dos mètodes diferents, que s'assemblen molt als dos modes *de probatione* del sermó del *Liber de praedicatione*: el primer és “per auctoritat” i “requer santedat”, mentre que el segon és “per necessitat” i “requer raó”. El quart estableix el principi que les autoritats dels sants no poden ser contràries a la raó, i el cinquè ha fet fortuna perquè formula d'una manera diàfana i sintètica el rebuig de Llull a la disputa basada en autoritats: “Disputar per auctoritats no ha repòs”. En els prov. 7-8 es fixa una altra de les regles fonamentals de la disputa tal com l'entén i la practica Llull: els adversaris han de “consentir als primers començaments e seguir la conseqüència d'aquells”, tenint en compte que aquests començaments són els “pus semblants a Deu”. Per la seva banda, els prov. 9-20 tracten diferents qüestions relacionades amb el desenvolupament de la disputa i l'actitud dels participants. Llull recorda que s'ha de tenir sempre present el fi de la disputa, que és “encalçar falsedat i atorgar veritat” (prov. 16-17). Justament per això, el que atorga veritat al seu contrari és humil i no és vençut; en canvi, el que fa trampa o no reconeix que el seu oponent té raó és derrotat (prov. 12-15). L'amistat “comuna” entre els disputants refrena la “contrarietat particular” (prov. 9), i això s'aconsegueix parlant de forma cortesa (prov. 20). Es desaconsella disputar amb l'home orgullós o amb el que sosté pertinàçment opinions errònies (prov. 10-11) i s'adverteix que la ira és negativa perquè torba l'enteniment (prov. 19). L'observació del prov. 18 és interessant en referència al nostre tema, atès que Llull recomana que “deu hom breument preposar e respondre”.

Encara que el capítol exposi moltes informacions sobre el desenvolupament de la disputa i sobre la relació que han de mantenir els contendents, no hi ha cap referència a les circumstàncies concretes en què s'hauria de produir ni, per tant, al tipus de disputa

i a les figures que hi poden prendre part. Atès que els principis i les regles transmeses són generals i coincideixen amb les que el mateix Llull exposa o aplica en altres llocs de la seva obra, i que el conjunt de la col·lecció engloba una àmplia gamma de temàtiques, sembla clar que el beat no limita aquesta possible aplicació dels *Proverbis de Ramon* a cap context específic. Els materials que forneix la col·lecció poden ser aptes per a la disputa interreligiosa de caire apologètic —probablement, de manera especial, els primers cent capítols del recull—, però segurament també es poden aplicar en un context escolar o en una disputa sobre diferents qüestions de teologia, filosofia natural o filosofia moral.

Si es tenen en compte les aplicacions que preveu el pròleg, els *Proverbis de Ramon* podrien haver estat concebuts també, almenys en part, amb la voluntat que assumissin funcions semblants a les de determinats florilegis escolars coetanis. Un dels més difosos fou, tal com ha mostrat en diversos treballs Jacqueline Hamesse, les *Parvi flores* —també conegut, sobretot en la tradició impresa, com a *Auctoritates Aristotelis*.⁴⁸ Es tracta d'un florilegi eminentment filosòfic que recull al voltant de tres mil citacions. Un dels pròlegs de l'obra, el que sol acompanyar les edicions impreses, s'adreça a dos tipus de públics: els estudiants de les facultats d'arts i els predicadors. Els colofons d'alguns manuscrits testimonien que el florilegi fou utilitzat, efectivament, com a manual de filosofia a les facultats d'arts. A més, en determinats manuscrits, el recull és seguit pel *Compendium theologiae* d'Hugues Ripelin, cosa que demostraria el seu objectiu pedagògic (Hamesse 1994b: n. 8, 300). Les citacions s'agrupen segons els seus textos d'origen, majoritàriament llibres d'Aristòtil i comentaris posteriors, que estan disposats seguint un ordre temàtic —en primer lloc hi ha la *Metafísica*, a continuació la *Física* i obres com el *De caelo et mundo* i *De generatione et corruptione*; més endavant els llibres de caire ètic i polític, etc. Malgrat les grans diferències que el separen dels *Proverbis de Ramon*, el florilegi conté, en general, proposicions molt breus que sovint presenten formulacions molt semblants als proverbis lul·lians: “Contra negantem

⁴⁸ El text ha estat estudiat i editat, a partir de la quarantena d'edicions incunables conservades, a Hamesse 1974. Si bé en aquest treball l'autora aporta arguments per defensar la possible autoria de Marsili de Pàdua, a Hamesse 1994b l'atribueix al franciscà Johannes de Fonte. El recull hauria estat escrit entre 1267 i 1325. Malgrat un dels seus títols, el florilegi no conté només citacions d'Aristòtil —tot i que evidentment les de l'Estagirita són les més abundants—, sinó que també n'hi ha de Sèneca, Boeci, Plató, Apuleu, Porfiri i Empèdocles.

principia non est disputandum”, “Omnis forma accidentalis in concreto duo significat, scilicet formam et subjectum” (Hamesse 1974: 140).⁴⁹

Molts dels manuscrits que transmeten les *Parvi flores* contenen també una taula de matèries que permet accedir als materials del recull amb més rapidesa i facilitat. Els índexs i les taules són un dels recursos desenvolupats al s. XIII per millorar el maneig dels textos i la recerca d'informació. Parkes (1976: 123) explica que, encara que l'ús de títols o encapçalaments de capítol és una pràctica antiga, el costum d'agrupar-los i presentar-los en forma tabular és propi del s. XIII. La immensa majoria de manuscrits que reporten el text dels *Proverbis de Ramon* contenen, generalment a l'inici, una taula dels capítols de les tres parts de l'obra. L'examen del manuscrit més antic que ha conservat el recull, el ms. Hisp. 59 de la Bayerische Staatsbibliothek de Munic,⁵⁰ revela que Lull, a banda de la taula de rúbriques, també utilitzava diversos recursos que permetien el lector llegir el text i cercar la informació amb una certa facilitat: numeració dels capítols al marge en xifres romanes, títols en vermell i caplletres de tres línies d'alçada a l'inici de cada capítol, i ús de calderons —alternats en blau i vermell— per separar els proverbis (vg. la làmina 1 de l'apèndix 3). Aquesta preocupació ha d'estar vinculada amb la voluntat de posar a disposició del públic un recull que pugui funcionar com a eina de consulta útil per al predicador, per al mestre, per a l'estudiant i per a l'apologeta.

Tot i així, s'observa una distància considerable entre la proposta de Lull i els reculls coetanis que empen els mecanismes més sofisticats per facilitar l'accés a la informació. D'entrada, l'ordre alfabètic, que en una primera etapa és aplicat a les taules de matèries que acompanyen florilegis com les *Flores paradysi*, durant el s. XIV, sobretot a partir de l'exemple del *Manipulus florum* i l'*Alphabetum narrationum* d'Arnau de Lieja, s'aplica directament a l'organització de les unitats, tant en els reculls d'exemples com en els florilegis d'autoritats. Ramon no es va mostrar mai atret per aquesta possibilitat d'organitzar la matèria. Als *Proverbis de Ramon* tampoc trobem altres mecanismes que ajudin a cercar la informació, com per exemple les referències creuades, ni per descomptat un sistema de símbols que permeti identificar cada una de

⁴⁹ Hamesse (1994a: 495-496) informa que el florilegi també fou utilitzat per papes. Joan XXII posseïa unes *Auctoritates Aristotelis*, mentre que Pierre Roger, futur Climent VI i successor de Joan XXII, va copiar ell mateix el text del florilegi. A banda d'això, intel·lectuals com Bonaventura i Alexandre de Hales també el van manejar (Hamesse 1974: 13).

⁵⁰ Per a una descripció d'aquest còdex vg. Perarnau (1982b: 56-59) i la Lull DB. Es tracta d'un volum d'inicis del s. XIV que forma part del catàleg de manuscrits de primera generació (Soler 2010: 198)..

les unitats textuais que formen part del recull. Tots aquests elements indueixen a pensar que la intenció de Llull és crear un instrument didàctic que pugui ser útil a diferents tipus de públic i que, per tant, no estigui orientat exclusivament als professionals de la predicació. Cal tenir present, però, que els 302 capítols que conté el recull, a banda de tocar un ventall força ampli de disciplines, constitueixen un cabal important d'informació ben classificada que supera, pel que fa al nombre de matèries, a florilegis monumentals com el *Manipulus florum* de Tomàs d'Irlanda o els *Proverbia* de William de Montibus, que en contenen 266 i 281 respectivament.⁵¹

La darrera qüestió que hem analitzat està emparentada amb la divisió i l'organització dels continguts dels *Proverbis de Ramon*. En el darrer paràgraf del pròleg, Llull exposa com ha classificat i ordenat la matèria. Primerament anuncia la divisió tripartida de la col·lecció: la primera part “es dels proverbis qui son dels .C. Noms de Deu [...] la segona part es dels proverbis naturals [...] terça part es dels proverbis morals”. Es pot comprovar que Llull corrobora allò que ja ha avançat en el segon paràgraf. Finalment, informa que cada part conté cent rúbriques, i que cada una d'aquestes inclou vint proverbis.⁵²

3.3. Estructura i continguts de la col·lecció

L'últim paràgraf del pròleg descriu l'estructura dels *Proverbis de Ramon*. L'obra es configura en tres grups de cent capítols. Més enllà de les connotacions simbòliques d'aquestes xifres, que no poden passar per alt, Ramon deixa clar al pròleg a quin àmbit pertany cada part: la primera a la teologia o la contemplació, la segona a la filosofia natural i la tercera a la filosofia moral. En relació amb altres productes enciclopèdics

⁵¹ En canvi, cal dir que els índexs alfabètics preparats per a florilegis ordenats per autors, com el cas de les *Flores paradysi* o el *Liber exceptionum*, inclouen més de 2.000 entrades (Rouse & Rouse 1979: 126-146).

⁵² A la pràctica, l'esquema no és seguit al peu de la lletra. La primera part sobrepassa el nombre de capítols anunciats i en conté 102. Si hom repassa la llista de capítols de la taula de rúbriques del ms. 59 de la Bayerische Staatsbibliothek, pot comprovar, en primer lloc, que en conté cent. Però al mateix temps, es percep que hi ha dos títols afegits, potser per una mà posterior: d'una banda, entre el cap. 12 i el 13, se n'afegeix un de nou titulat “que deu sia de necessitat”; i de l'altra, entre el 86 i el 87, un altre que du per títol “major”. Tots dos capítols són al cos del text, i per tant, en total n'hi ha 102. Atès que l'omissió d'aquests dos títols també es produeix a les taules de rúbriques d'alguns manuscrits llatins (vg. p. ex. el ms. 337 de la Biblioteca Riccardiana de Florència, el ms. Lat. XIV, 57 de la Marciana de Venècia o el lat. 8773A de la BNF), sembla evident que es tracta d'addicions que Llull va fer durant la redacció del text i que no formaven part del pla inicial. D'altra banda, com que el beat no va introduir cap mecanisme per controlar el número de proverbis que cada capítol contenia realment, al llarg del llibre es detecten rúbriques en què se supera la xifra anunciada.

lul·lians, es podria parlar d'una certa similitud amb alguns aspectes de l'estructura del *Llibre de contemplació*. D'entrada, perquè els cinc llibres d'aquesta obra estan dividits en tres volums, i en segon lloc perquè també s'hi observa una primera secció dedicada a les virtuts divines, un descens posterior a la consideració del món creat i finalment una darrera part destinada a elaborar un mètode d'oració que permeti l'home ascendir a la contemplació de la divinitat. En el cas dels *Proverbis de Ramon*, es pot descriure un doble moviment de descens i ascens equiparable si es té en compte que la tercera part proporciona els coneixements necessaris perquè l'home es pugui salvar i eviti la condemna eterna —és simptomàtic que el darrer capítol del recull sigui el dedicat a la pena. En aquest sentit, l'estructura de la col·lecció proposa un recorregut que també es pot posar en relació amb el del *Llibre de meravelles*, atès que Déu, els àngels i el cel hi són col·locats al principi, després s'examinen els diferents éssers del món sublunar (elements, plantes, metalls, bèsties i home), i finalment s'aborda el més enllà, l'escatologia (paradís i infern).⁵³

Tot i així, la partició de l'obra en tres grans seccions dota el recull d'una fesomia externa força diferent a la que presenta el *Fèlix* i també la que ofereix l'*Arbre de ciència*. Atès que la col·lecció té un format de repertori temàtic, Ramon no degué creure oportú reaprofitar el patró de l'escala de l'ésser o els Nou Subjectes de l'Art, que malgrat la seva capacitat de reflectir l'ordre de l'univers i la seva funció pedagògica, hauria complicat probablement la recerca de la informació. Així, els *Proverbis de Ramon* es configuren en tres moments diferenciats: en primer lloc, una reflexió sobre el creador a partir dels seus noms; a continuació, una llista de cent conceptes imprescindibles per investigar qualsevol aspecte de la creació; i finalment, tots els elements necessaris per orientar l'home cap al seu fi darrer, l'estima i la contemplació del creador, i advertir-lo contra els perills del pecat. És remarcable que la divisió tripartida del llibre recordi molt els tres graus que la tradició exegètica bíblica detectava en la lectura del corpus salomònic: els Proverbis ensenyen l'ètica; el Cohèlet, la física; i el Càntic dels càntics, la filosofia teòrica o contemplativa. A les *Etimologies* (II, 24; Isidor de Sevilla 2004: 386), Isidor de Sevilla proposa una classificació molt semblant: llibres com el Gènesi i el Cohèlet estan relacionats amb l'estudi de la filosofia natural, els Proverbis i altres textos dispersos amb l'educació dels costums, i el Càntic i els

⁵³ Fins i tot en el cas de la *Doctrina pueril* es pot endevinar un esquema semblant, en el sentit que el tractat s'obre amb l'exposició dels articles de la fe, els deu manaments i altres sèries catequètiques; segueix amb apartats dedicats a les ciències, les arts i altres continguts enciclopèdics; i els dos darrers capítols presenten de nou el doblat escatològic, paradís i infern.

Evangelis amb la filosofia racional o teorètica (vg. apartat II.3.3.4 i Minnis 1988: 26-27). Tanmateix és ben visible que l'exegesi d'aquests llibres bíblics proposa un recorregut diferent, atès que primer es comença amb la lectura dels Proverbis, que consoliden la moral del lector, i després s'avança cap a la física i la contemplació. L'ordenació dels tres àmbits que els *Proverbis de Ramon* proposen s'acosta més, per exemple, a la de la *Summa "Quoniam homines"* d'Alà de Lille, també dividida en tres parts: una sobre el creador, una altra sobre la creació i una tercera sobre la redempció (Glorieux 1953: 114; Colish 1994b: 23). Sigui com sigui, el que és important de remarcar és que l'estructura ternal de la col·lecció i el recorregut que ofereix al lector evidencia la voluntat de confeccionar un producte que proporcioni un coneixement global i orgànic, un cicle complet de formació, orientat és clar a dotar el lector dels instruments necessaris perquè sàpiga honorar, conèixer i estimar Déu. Aquest objectiu pedagògic mostra certes afinitats amb el de florilegis escolars com les *Auctoritates Aristotelis*, que ja hem vist que ordena les citacions que provenen dels llibres del filòsof seguint un ordre temàtic (metafísica, física, biologia, política, ètica, etc.).

L'arquitectura global dels *Proverbis de Ramon* confirma allò que ja hem intuït en l'apartat anterior per altres motius. L'autor no proposa simplement una eina de referència amb una finalitat purament pragmàtica —finalitat per a la qual hauria estat totalment adequada la tria de l'ordre alfabètic—, sinó que vol proporcionar un instrument útil per a la tasca d'un predicador o un mestre, però que al mateix temps transmeti i "signifiqui" una visió general i ordenada del coneixement que sigui ella mateixa didàctica i exemplar. En l'anàlisi detallada de cada part de la col·lecció és patent que, com en molts dels seus altres tractats organitzats a partir d'una llista de matèries, de conceptes o de preceptes catequètics, Llull dota l'obra d'una estructura lògica més o menys travada, però sense seguir una progressió temàtica rigorosa o perfectament planificada. Aquest tret és observable en les tres parts del recull, però sobretot en la dels cent noms de Déu. L'estructura general del llibre, especialment pel que fa a les seves dues primeres parts, s'aconsegueix mitjançant l'acoblament i la reutilització de materials que ja havien estat emprats amb anterioritat. La procedència de la plantilla temàtica de la primera part l'esmenta Llull mateix al pròleg, com hem vist. Una comparació de la llista de capítols de les dues obres confirma que Ramon va calcar

pràcticament l'estructura dels *Cent noms de Déu*. Les variacions són mínimes i es poden esquematitzar en la taula següent⁵⁴:

Capítol (PR)	<i>Proverbis de Ramon</i>	<i>Cent noms</i>
1	Nom de Déu	Deu
2	Necessitat	<i>manca</i>
3-11	=	=
12-13	Perseïtat / Necessitat	<i>ordre invers</i>
14-19	=	=
20	Compliment	<i>manca</i>
21-37	=	=
entre 37-38	<i>manca</i>	Glorificador
38-39	=	=
40	Participació	<i>manca</i>
41-64	=	=
65	Majoritat	<i>manca</i>
66-79	=	=
entre 79-80	<i>manca</i>	Innocent
80-91	=	=
92	Pacient	<i>manca</i>
93-96	=	=
entre 97-98	<i>manca</i>	Advocat
99-100	=	=

Com es pot observar, a banda de petites diferències d'ordre i de titulació, les discrepàncies principals entre les dues obres és que els *Proverbis de Ramon* han afegit cinc capítols respecte al seu precedent i, en canvi, n'han perdut tres. Curiosament, dues de les addicions (el cap. 2 i el 65) comporten la repetició dels temes tractats en aquests capítols, atès que el 13 també aborda la qüestió de l'existència necessària de Déu, i el 88 du per títol "Major". Aquests dos darrers capítols són, justament, els que no recullen les taules de rúbriques dels testimonis més antics i els que fan pujar el número de capítols de la primera part fins a 102 (vg. la n. 52 de l'anterior apartat).

⁵⁴ El signe d'igualtat (=) indica que no hi ha diferències entre les dues llistes.

Encara que els proverbis de la primera part del recull no estiguin escrits en vers i Llull no recuperi sistemàticament —tal com havia fet en els Rams de l'*Arbre exemplifical*— els aforismes dels *Cent noms*, la importació de la seva estructura determina en bona mesura el caràcter d'aquesta secció. L'examen de la llista de rúbriques posa de manifest que la primera part del llibre inclou una llarga sèrie de conceptes i virtuts aplicades a Déu que a grans trets no es deixa ordenar fàcilment i no respon a cap esquema clarament predefinit. Sí que es poden fer certes agrupacions de conceptes, sobretot a l'inici. La llista s'obre amb un capítol que tracta del nom de Déu, i a continuació n'hi ha uns quants que es poden relacionar amb l'existència de la divinitat i els seus atributs fonamentals. Aquest sector inclou la necessitat de Déu (cap. 2), l'essència (3), la unitat (4), i la Trinitat (5-8). Després hi ha un conjunt d'atributs com singularitat (9), existència (10), perseïtat (12), llibertat (14), eternitat (19) o totalitat (21). Just a continuació apareixen els Principis de la Primera Figura —llevat de l'eternitat o la duració, que està col·locada en el grup anterior— enunciats com a noms de Déu (22-29): bo, gran, poderós, etc. Els cap. 35-38 estan dedicats a Jesucrist i a articles de la fe relacionats amb la divinitat: creació, recreació i resurrecció.

A continuació hi ha una sèrie de conceptes que giren al voltant dels actes de Déu, i de la seva relació amb l'home i la creació (39-46): salvació, participació, edificació, sustentació, exoir, ordinació, visitació i consolació. A partir d'aquí es detecten petits grups que a vegades —almenys en la taula de rúbriques— estan vinculats per la forma lingüística que presenten. Els cap. 51-53 estan relacionats amb el procés de conversió de l'home, des del punt de vista de l'acció de Déu, i els títols són substantius acabats en *-ment*: castigament, nodriment i endreçament. Més endavant, hi ha un conjunt de virtuts que mostren l'amor de Déu pels homes: gràcia, misericòrdia, pietat, abundós (60-63). Els títols dels cap. 68-76 són participis: membrat, lloat, nomenat, honrat, reclamat, beneït, servit, temut i pregat.⁵⁵ Els cap. 91-95 corresponen a una breu sèrie de virtuts: ferm, pacient, lleial, present i noble. A la llista també es poden detectar alguns Principis de la Segona Figura: majoritat (65), distinció —diferència— (77), concordant (78), igualant (79), començador (100a); i virtuts que formaven part de la Figura A de l'Art quaternària: simplicitat (15), justícia (30), llarguesa (31), senyor (58), misericòrdia (61), noble (95).⁵⁶

⁵⁵ Al cos del text, només es mantenen com a participis membrat i nomenat. Els altres títols són substantius.

⁵⁶ L'única dignitat d'aquesta figura que no apareix a la llista és la perfecció.

Cal recordar que els *Cent noms de Déu* van ser plantejats, d'una banda, amb una actitud provocativa envers els sarraïns, perquè pretenen refutar la presumpció que qui sap els cent noms de Déu ho sap tot; i de l'altra, de cara als fidels cristians, amb la voluntat que els versets puguin funcionar com una litúrgia de les hores alternativa i, per tant, nodreixin la seva pregària quotidiana. L'estructura temàtica que hem descrit mostra que l'autor no proposa una anàlisi sistemàtica i completa d'un objecte d'estudi, sinó que més aviat, en consonància amb els objectius de l'obra en què va utilitzar la llista de capítols per primera vegada, ofereix materials que puguin servir per a la meditació sobre les virtuts de Déu i sobre els seus efectes en la vida dels homes, i que també siguin aptes per persuadir els no creients que els articles de la fe cristiana han de ser necessàriament veritables. Aquesta segona finalitat és visible sobretot en els primers capítols de la secció. El prov. 16 del primer capítol ja estableix que l'essència de Déu és trina: "Pare es Deu, e Fill es Deu, e Sant Esperit es Deu; e car no han mas una essencia, una natura, una bontat, infinitat, eternitat e poder, no son mas .j. Deu" (1.17). En el capítol sobre la Trinitat, Llull fa un ús intensiu de les proposicions hipotètiques amb l'objectiu de provar que la negació de la Trinitat comporta necessàriament l'afirmació de conseqüències que són contràries a la raó: "Si Deus no hagués dedins sí metex producció, no la pogra haver defores en les creatures" (5.2).⁵⁷ Diversos proverbis mostren que les virtuts divines contradirien la seva pròpia natura si no es despleguessin de forma ternària a través dels correlatius: "Ociosa fóra la divina amor si no hagués en sí mateixa eternal amant, amable e amar" (5.7). En els capítols dedicats a cada persona divina, es repeteix la mateixa estratègia: "Per ço car Deus entén que pot aitant de sí mateix com es ell matex, se fa Deu Pare de Fill Deu, e si açò no faïa entendria ociositat en son poder" (6.1), "Lo Fill no pogra tant amar lo Pare com lo Pare lo pot engenrar, si no fos terça persona" (8.5).

La necessitat d'oferir arguments per fonamentar de manera sòlida els principals atributs del Déu cristià requereix l'ús d'un llenguatge abstracte de caràcter lògic que, sovint, genera proverbis d'estructura composta i relativament llargs. Un exemple: "Impossible cosa es que denant paternitat sia altra cosa, car si ho era, no hauria pare natura com per paternitat fos primer a fill. On, per ço que Deus sia primer, fa-s Pare de

⁵⁷ És l'estructura lògica en la qual es fonamenta la demostració dels articles de la fe en el *Dictat de Ramon*. Llull recorre a aquest mètode, que més tard anomenarà *demonstratio per hypothesim*, des dels començaments de la seva carrera (vg. Domínguez 1996a: 61-67; Bonner 2012: 262-263). A l'apartat III.2.3.1.2 ja hem vist que una de les regles bàsiques del funcionament de l'Art és que l'usuari ha de negar un particular si entra en contrarietat amb la definició d'un dels seus Principis o amb una proposició que en derivi.

Fill” (6.2). Comparat amb la majoria dels proverbis que inclouen els capítols posteriors de la primera part, es tracta d’un enunciat molt extens. Un altre tret que caracteritza aquests primers capítols és que la integritat dels proverbis es refereixen només a l’esfera divina, és a dir, no tenen implicacions directes en la vida concreta del lector. Això comença a canviar a partir dels capítols consagrats als Principis de la Primera Figura. El núm. 24, per exemple, “De poderós”, comença amb uns proverbis d’aquest mateix estil però molt més breus: “Car Deus es poder, tot poder es amable”, “Negun poder finit pot contra infinit”. El prov. 10 ja transmet una valoració moral: “Mes val poder d’amar que de sentir”. El núm. 14 descriu una actuació moral negativa que té un valor admonitori explícit i es podria adreçar, per exemple, a un monarca: “Tort fa a poder qui·l té ociós”. En el cap. 28, “De vertader”, les observacions de tipus parenètic ja n’ocupen la major part (prov. 4, 6-20): “Mal fa qui ab falsetat cuyda amar Deu” (4), “Per veritat son los homes ardits” (11), “Aquest temps en que som ha major fretura de veritat que d’altra cosa” (12), “Veritat sens caritat es malalta” (16). Es pot observar que la consideració de la veritat com a nom o atribut de Déu —“Si Deus no fos veritat, no fóra infinit” (1), “Sens veritat, Deus no es intelligible” (5)— evoluciona cap a la valoració de la veritat com a fonament de la vida humana i com a principi contrari de la falsedat. La majoria dels capítols següents contenen, en proporcions variables, aquests dos ingredients. Cal recordar que Llull anuncia al pròleg que en la primera part mostrarà la natura de Déu i les seves obres, i que les aplicarà a moralitats. Hi ha capítols que estan plenament orientats a l’exhortació, com per exemple el 71, “De honrament”. A diferència del que s’observava en els capítols que acabem d’analitzar, en aquest cas alguns proverbis són amonestaments enunciat en imperatiu: “Honra Deus e seràs honrat” (2), “Honra Deus més que totes coses” (3), “Honra Deu on no es honrat e està desonrat” (8), “Suspira e plora car Deus es tant fort desonrat” (17).

En l’apartat III.2.3.3 hem observat que la segona part dels *Proverbis de Ramon* conté una llista alternativa de les Cent Formes, un dels components de l’Art ternària (*DDL*, 89-91; Bonner 2012: 184-190). La primera aparició de les Cent Formes a l’*Arbre de ciència* —Llull presenta la llista fins a quatre cops al llarg del volum (*DDL*, 73-74)— es produeix al final de l’“Arbre elemental”. Llull explica que “car volem encercar les primeres causes e formes qui en ell [l’Arbre elemental] són sembrades, elegim de aquelles alcunes, ço és a saber, cent, les quals volem encercar per ço que d’elles hajam coneixença e que per elles puscam conèixer les altres qui són moltes, e que per elles los altres arbres mills puscam conèixer” (*OE I*, 570). Convé retenir que les Cent Formes

són una selecció de “primeres causes” el coneixement de les quals és indispensable per comprendre com funcionen els diferents arbres, això és, els diferents nivells de l’escala de l’èsser. Es tracta, doncs, d’una tria dels principis fonamentals necessaris per estudiar el món natural. Atesa la finalitat instrumental de l’obra, l’elecció d’aquest esquema es mostra del tot adient.

Tal com explica Anthony Bonner, les Cent Formes també són presents a la *Lògica nova*, l’*Ars generalis ultima* i l’*Art breu*, i l’*Ars consilii* (1315). Llevat de les dues darreres exposicions de l’Art, per raons òbvies, cap de les realitzacions de les Cent Formes és igual a les altres, atès que cada llista respon “als conceptes determinats que Llull volia fer servir com a exemples en cada obra en qüestió” (Bonner 2012: 184). Aquest fenomen posa de manifest el caràcter selectiu de la llista, indicat per Llull en la citació que hem copiat fa un moment, la seva versatilitat i la seva capacitat d’adaptar-se a les necessitats de cada context particular. La llista està condicionada en cada cas pel tipus d’obra en què s’insereix i per la seva estructura, i pot contenir qüestions tan diverses com un principi geomètric (línia, punt, triangle), un concepte lògic (antecedent i conseqüent), les potències del món natural, virtuts com la misericòrdia, la gràcia o la perfecció, i activitats socials i professionals com la política, la cavalleria, la mercaderia o la navegació.

Si es compara la llista de les Cent Formes, tal com apareix als *Proverbis de Ramon*, amb la de l’*Arbre de ciència* i la de l’*Ars generalis ultima*, la singularitat més remarcable és que incorpora els divuit Principis de l’Art. Això també succeeix, però, a la *Lògica nova*, i s’explica per la raó evident, és clar, que cap d’aquestes dues obres els dedica un apartat particular. En el cas de la col·lecció de proverbis, els Principis corresponen als cap. 103-121, i estan situats a continuació de dos capítols dedicats a l’ens i el no ens. Aquests conceptes són l’objecte d’estudi fonamental de la filosofia i, com a tals, també ocupen les dues primeres seccions dels *Començaments de filosofia*. Cal advertir que entre la voluntat (108) i la virtut (110), principis denotats per F i G respectivament, s’hi ha inserit la memòria (109), que juntament amb la saviesa (107) i la voluntat formen la tríada de les potències racionals de l’ànima. Tot seguit hi ha un grup ben delimitat al voltant dels conceptes filosòfics més generals (122-136): gènere, espècie, individuïtat, forma, matèria, substància, accident i la mateixa llista d’accidents que solen formar les Fulles de les diverses seccions de l’*Arbre de ciència* (quantitat, qualitat, relació, acció i passió, hàbit, situs, temps i lloc). Els cap. 139-165 constitueixen un conjunt un pèl més heterogeni de formes que pertanyen en general a la filosofia, la

lògica o la física, i que molt sovint es poden agrupar en parelles o tercets: qüestió i solució (139-140); possibilitat i impossibilitat (141-142); potència, objecte i acte (143-145); generació, corrupció i privació (146-147); sanitat i malaltia (150); antecedent i conseqüent (153); disposició i proporció (158-159); duresa i mollesa (162); causa i efecte (165), etc. El procediment d'ordenar les Cent Formes en conjunts de dos o tres conceptes ja havia estat utilitzat de forma sistemàtica a la segona exposició de la llista a l'*Arbre de ciència*, que es localitza al Fruit de l'Arbre sensual.

La secció posterior, formada pels cap. 166-178, és una de les més particulars de la llista. Després d'exposar el concepte de participació (166), que es defineix com "veinança de potencies e de actus" (166.1), Llull presenta una sèrie de potències que descriuen l'activitat dels éssers. N'hi ha unes quantes que, de fet, només afecten la vida intel·lectual de l'home, com per exemple la doctiva i l'aprensiva (170). Es tracta de les potències per les quals el mestre pot ensenyar i el deixeble aprendre. Llull explica que l'instrument de la doctiva és l'*affatus* i el de l'aprensiva l'*auditus*, i fa un seguit d'observacions sobre l'ensenyament de diverses matèries. Al prov. 13 estableix que la doctrina "qui no comença en los començaments primers, no es gran".⁵⁸ Els cap. 171-173 tracten de l'opinativa, la dubitativa, l'afirmativa i la negativa, tot i que quan es defineixen aquestes potències en els primers proverbis dels capítols respectius s'utilitzen els termes "opinió", "dubitació", etc. Es pot comprovar que són conceptes lògics, que també figuren en les Cent Formes de la *Lògica nova* (DDL, 93-94). En canvi, les altres vuit potències que formen part del grup, tal com revela la lectura dels epígrafs corresponents, es poden aplicar a tots els éssers naturals. Bona part d'aquests conceptes no són definits en cap altra obra de Llull. En els cap. 167-169, Ramon exposa el funcionament de les potències discursiva, deliberativa i perceptiva. La primera és la que mou els éssers a cercar o complir els seus actes, a discórrer.⁵⁹ La segona "es potencia qui espera elecció" (168.1). La deliberació dels éssers elementats segueix l'instint natural. En el cas de l'home, algunes accions estan provocades també per

⁵⁸ Aquestes potències es poden posar en relació amb conceptes que també apareixen recollits al DDL com comprensió, aprehensió o doctrina. Les Cent Formes de l'*Ars generalis ultima* i l'*Art breu* contenen els dos primeres termes, tot i que tenen un significat diferent al del capítol dels *Proverbis de Ramon*: "Comprensió es semblança de infinitat, e aprehensió de finitat" (DDL, 127). Passa el mateix a la distinció V del *Liber de ascensu et descensu intellectus*, en què l'*aprensiva* és una de les tres potències de la imaginativa: "Quia intellectus cognoscit per imaginari imaginatum, id est subiectum, de imaginatione habituatam et indutum, ideo cognoscit, quod imaginatione habituatam et indutum, ideo cognoscit, quod imaginatio est forma, habens in se tres potentias, scilicet potentiam apprehensivam, potentiam appetitivam et potentiam existimativam" (ROL IX, 77).

⁵⁹ A la *Taula d'esta Art* hi ha una definició de *discórrer*: "Discórrer es encercar moltes coses e diverses" (DDL, 145).

l'instint natural —com quan un cavaller es protegeix de manera instintiva o quan una dona estima el seu fill— i pels mals hàbits que generen els pecats, però l'home només delibera si segueix els actes de les potències racionals. L'aperceptiva es defineix com la potència “ab que son apercebudes coses secretes” (169.1). La *perceptio* també apareix en les Cent Formes de l'*Ars consilii*. En aquest cas, la definició afegeix una informació important: “Perceptio est forma qua secretum sine deliberatione homo percipit mediante” (*DDL*, 240). Així, la potència aperceptiva és de natura intuïtiva i, per tant, representa una via de coneixement oposada a la de la deliberativa.

El darrer grup el formen les potències comunicativa, factiva, instrumentativa, ajudativa i empatxativa (174-178). La primera és la potència gràcies a la qual els éssers transmeten les seves propietats a altres éssers o potències: la bondat substancial comunica la seva bondat accidental a la grandesa (prov. 3), i el foc transmet la seva calor a l'aire (prov. 4). La potència factiva és la que permet als éssers generar els seus actes, és a dir, que allò que és en potència pugui ser acte; i la instrumentativa és la potència amb la qual un ésser pot realitzar un acte o fer una obra.⁶⁰ Finalment, l'ajudativa i l'empatxativa són potències contràries, atès que la primera permet que una substància n'ajudi una altra, i la segona impedeix o obstaculitza que les potències o els éssers puguin generar els seus actes propis. Llull estableix que, llevat de la substància de Déu, totes les altres necessiten ajuda per poder generar el seu acte. L'autor posa exemples de l'actuació de la potència empatxativa: la humidesa de l'aire dificulta que el foc pugui escalfar l'aigua (prov. 178.6), l'excés d'activitat de la imaginativa impedeix que l'enteniment entengui (178.11), l'estima desmesurada de la voluntat per les coses temporals obstrueix la correcta comprensió de les coses de l'altra vida (178.12), etc.

En darrer lloc, podem identificar un últim conjunt de capítols que segueixen en línies generals l'ascens per l'escala de l'ésser. Així, al principi hi ha els elements (179) i les seves propietats (180-181). A continuació tornem a trobar diversos capítols que tracten parelles de conceptes relacionats amb la meteorologia —vapors i pluja, llamp i tro (182-183)—, la medicina —tremolament i esmortiment (185)—, o la geometria —línia i punt (187). Els cap. 189-192 exposen les potències naturals restants: vegetativa, sensitiva, imaginativa i racionativa. Tal com succeeix en l'*Arbre de ciència*, Llull destaca que les potències superiors són compostes perquè s'empelten en les inferiors.

⁶⁰ Hi ha una altra definició del concepte a l'*Ars brevis*, però circumscriu l'abast de la potència a l'àmbit moral (el novè Subjecte de l'Art): “Instrumentativa es potencia ab la qual lo moral obra moralment” (*DDL*, 165).

Tot seguit hi ha un capítol dedicat al cos —no específicament el de l'home— i un consagrat, ara sí, a l'home, que conté una clàssica definició lul·liana: “Home es esser qui es actu de humanitat” (194.1). Els cap. 195-196 tracten de vetllar, dormir i somiar, unes activitats que estan relacionades amb les potències corporals.⁶¹ Per acabar, Llull aborda els dos Subjectes que no es veuen afectats per les lleis de la generació i la corrupció: el firmament (197) i l'àngel (200). Per completar l'estudi del món natural Ramon insereix encara entre aquests dos capítols, un sobre l'ombra i un altre sobre els metalls.

El repàs de la llista de matèries d'aquesta segona part confirma el que hem avançat abans de començar l'anàlisi: els temes tractats estan especialment seleccionats amb l'objectiu que el lector disposi dels fonaments necessaris per estudiar qualsevol qüestió particular relacionada amb la filosofia natural. Aquesta finalitat és ben visible en la manera d'abordar l'estudi de determinats conceptes. Un tret molt destacat de bona part d'aquests capítols és que Llull exemplifica els principis generals amb casos concrets. N'hi ha que, després de presentar la definició del concepte i d'establir certes generalitats, dediquen la major part de l'espai a mostrar el seu funcionament mitjançant aplicacions particulars a diversos éssers, seguint sempre un procés ascendent. Els capítols on es percep de manera més clara i completa aquest mètode són els de les potències (166-178). Per exemple, el núm. 167, el de la potència discursiva, s'inicia amb la definició, però tot seguit s'enuncien una sèrie de proverbis que exemplifiquen la seva activitat en el foc (2-4,7): “Lo foc ab sa calor encerca les calefactibilitats” (prov. 2). Els prov. 8-9 corresponen a la vegetativa, el 10 a la sensitiva i l'11 a la imaginativa. L'enteniment apareix als prov. 13-16, la voluntat als prov. 17-18 i la memòria al 19. En el capítol 161, “De atracció”, trobem un esquema similar: els prov. 2-3 i 7 tracten sobre els elements, els prov. 5, 13-14 sobre els animals, el 9 sobre l'apetitiva, el 10 sobre la relació entre el fetge i els membres, l'11 sobre l'home i el 15 sobre la voluntat. La resta de proverbis conté conceptes filosòfics i abstractes o són més genèrics. A l'apartat IV.3.2 ja hem vist que aquest patró és utilitzat també en el capítol consagrat a la predicació, que pertany ja a la tercera part. En d'altres casos, depenent de la natura del tema tractat, els exemples es limiten només a un determinat nivell: tots els proverbis del cap. 162 (“De duresa i mollesa”) tenen com a protagonistes els elements, algun metall com el ferro, o cossos simples com el glaç. Els proverbis d'aquests capítols tenen un

⁶¹ Tal com explica el cap. 78 de la *Doctrina pueril*, vetllar i dormir és una de les sis coses no naturals descrites per la medicina medieval.

caràcter objectiu i impersonal, purament informatiu: “La carn es molla per l’èer e per l’aigua, e l’òs es dur per la terra e per l’aigua” (162.10). La personificació i la moralització explícites rarament fan acte de presència,⁶² però sembla evident que si el lector segueix les indicacions que Llull dóna al capítol sobre la predicació, molts d’aquests proverbis podrien ser susceptibles de ser moralitzats o de ser utilitzats com a comparacions naturals en un text de natura exhortativa.

Aquesta tendència a exemplificar també s’observa en capítols consagrats a l’estudi de termes lògics, com el 165 (“De causa e effectu e occasió”). La causa i l’efecte són dos dels conceptes tractats en la segona part dels *Començaments de filosofia* (NEORL VI, 82-83). La lectura dels seus trenta començaments mostra que la immensa majoria es mantenen en una esfera altament abstracta. L’únic “particular” que apareix unes quantes vegades és Déu. En reproduïm un parell a tall d’exemple: “Sens quantitat negun ens pot esser effectu de sa causa” (núm. x), “Materia es loch on forma causa passions” (núm. xxii). El capítol dels *Proverbis de Ramon* també conté enunciats semblants: “Negú accident es causa” (5), “La disposició del effectu es occasió d’ell e de la causa” (10). Però al seu costat n’hi ha molts més que tracten de casos concrets: “Lo foc es causa de escalfat ab calor, e fi es causa d’escalfat ab lo foc” (3), “Bonea es occasió de bé, e l bo qui fa l bé a causa d’aquell” (8), “L’enteniment es causa de son entendre ab veritat” (13), “Libertat es ocasió de consell” (19), etc. L’orientació pedagògica del recull, així doncs, és prou manifesta. L’estudiant que s’ajudi d’aquests proverbis per estudiar el funcionament de la causa, l’efecte i l’ocasió tindrà l’oportunitat de comprendre’l millor mitjançant els exemples que Llull inclou, i segurament el predicador o el disputant transmetran millor les seves idees amb el seu auxili. La funcionalitat didàctica de l’obra també és molt evident en capítols com el dels elements (179), atès que hi domina clarament la funció expositiva. Llull enumera i descriu sintèticament les qüestions més importants relacionades amb aquest tema: la seva definició, el nombre dels elements, les relacions de concordança i contrarietat que s’estableixen entre ells —expressades a través dels triangles i els quadrangles—, la seva situació en les esferes, la seva mescla i composició, etc. Aquest tipus de capítols, gràcies al seu esquematisme, poden ser una bona eina per repassar o consolidar continguts ja apresos, tal com les seccions de l’*Arbre exemplifical*.

⁶² Només hi ha algunes excepcions a certs capítols que formen part del grup de potències, com la doctiva i l’aprensiva (170) o la comunicativa (174): “Aquell ha gran doctrina qui per Deu la ama” (170.18), “De res no ha tant gran fretura en lo món, com de doctrina” (170.20), “Qui·s comunica a mal senyor, comunica sí matex a gran treball” (174.19).

Tenint en compte que les Cent Formes s'acabaran convertint en un dels components de l'Art ternària, que la llista dels *Proverbis de Ramon* inclou els divuit Principis de l'Art, i que Llull estableix al pròleg que segueix la doctrina de la *Taula general*, es podria entendre la col·lecció, almenys la segona part, com una aplicació de la capacitat de l'Art de generar proposicions a un nombre determinat de qüestions. Cal recordar que a la *Taula general* Llull mostra com es poden formar proposicions universals i particulars, i afirmatives i negatives, a partir de les cambres de la Taula (vg. la n. 26 de l'apartat III.2.3.1.2). És evident que en els *Proverbis de Ramon* els enunciats no es generen de forma sistemàtica a partir de les combinacions binàries o ternàries dels Principis, però la majoria de proverbis posen en relació l'element tractat al capítol amb altres Principis, els seus contraris, els Subjectes i termes exteriors a l'Art. Si ens fixem en el capítol que tracta la grandesa (104), el segon Principi de la Primera Figura, es llegeixen proverbis que podrien figurar perfectament en un capítol de condicions o de proposicions d'una versió de l'Art: “Negú poder de granea es de poquea” (prov. 18). Una part destacada dels proverbis del capítol, començant per la definició, mostren la necessitat que la grandesa s'identifiqui no només amb el seu ésser sinó també amb el seu acte, però d'altra banda n'hi ha mitja dotzena que demostren l'existència de la grandesa substancial i la diferencien de l'accidental (prov. 5-8). A banda del poder, la grandesa es combina amb la bonesa, la concordança, la justícia i la bellesa. Es percep clarament, doncs, que hi ha una voluntat de demostrar que la grandesa és necessàriament un “començament general” (prov. 11) i de posar de manifest la seva natura activa —que es desplega de forma ternària (prov. 12).⁶³

Finalment, la tercera part, la dels proverbis morals, es pot dividir en cinc grups. En primer lloc hi ha una secció catequètica que conté, d'entrada, els set articles de la humanitat (201-207): encarnació, naixement, passió, davallament als inferns, resurrecció, ascensió i judici. A continuació se situen els deu manaments (208-217) i els set sagraments (218-224). Les set virtuts (225-229) actuen de frontissa entre aquesta

⁶³ Tot i així, en determinats casos, els components de l'Art són utilitzats de forma sistemàtica. Els nou primers proverbis del cap. 74, “De servir”, són proposicions causals formades a partir de la llista dels nou Principis de la Primera Figura: “Car Deus es bo senyor, es digne que sia servit per bons homens” (1), “Car Deus es amable senyor, requer esser servit ab amor” (6). El prov. 2 del cap. 138, “De qüestió”, enumera les deu Regles o Qüestions de l'Art, que havien aparegut per primera vegada a la *Taula general* (Bonner 2012: 153-158). Els prov. 3-12 mostren de forma molt sintètica el sentit de les deu Regles. Llevat del prov. 3, vinculat a la regla B, *utrum*, tots els altres proverbis contenen oracions de relatiu: “Qui demana què es, desira saber la entitat de la cosa” (4). Els prov. 13-19, de fet, tornen a repassar la llista — en el 18 i el 19 s'agrupen les darreres cinc qüestions— per aportar noves informacions o precisar la funció de les Regles.

secció i el bloc següent, que presenta un conjunt més extens de virtuts (230-246). Tot i així, el septenari de virtuts ha perdut dos elements, la justícia i l'esperança, perquè ja figuren en la part dels cent noms de Déu. La llista posterior conté primerament diverses virtuts de tipus religiós —humilitat, castedat, abstinència, vergonya, oració, contemplació, devoció, obediència— i les virtuts necessàries per a la conversió —contrició, confessió, satisfacció i consciència. Moltes d'aquestes virtuts també apareixen a les branques de l'Arbre moral de l'*Arbre de ciència* (OE I, 644-647) i són habituals en moltes altres obres de Lull, entre les quals els *Mil proverbis* (vg. apartat V.3). En darrer lloc, hi ha una petita sèrie de virtuts laiques: discreció, manera, curialitat, ardiment i magnificència.

El tercer gran bloc, que s'allarga des del capítol 247 fins al 272, és molt més heterogeni. Hi ha apartats que també agrupen els conceptes per parelles: predicació i disputació (247-248), reprensió i possessió (249-250), vida activa i contemplativa (251), prosperitats i adversitats (252), pau i guerra (253), primer moviment i segon (254), riquesa i pobresa (264), guanyar i perdre (266), predestinació i franc arbitre (268). Al bell mig d'aquesta secció hi ha uns capítols dedicats als sis senys corporals —els cinc corrents més l'afat (257-262).⁶⁴ El conjunt el completen conceptes solts com consentir (256), art moral (267), aflicció (269), almoïna (270), companyia (271) i alegrança (272).

La quarta secció conté, d'una banda, tres capítols sobre diversos estaments de la societat medieval —persona comuna, clerecia i cavalleria (273-275)—, i de l'altra, una presentació de les disciplines universitàries superiors —teologia, filosofia, dret i medicina (276-279)—, seguides d'un capítol sobre una la mercaderia (280). El darrer gran bloc està format pels pecats o vicis (281-300). Després d'un capítol dedicat al concepte genèric de pecat, s'introdueix la llista dels set pecats capitals —glotonia, luxúria, avarícia, orgull, accídia, enveja i ira (282-288).⁶⁵ En paral·lel a la secció de virtuts, a continuació s'afegeix una sèrie de vicis addicionals (289-297): infidelitat, traïció, crudelitat, maldir, hipocresia, temptació, vanaglòria, obstinació, mentir i

⁶⁴ Sobre l'origen i el desenvolupament del sisè sentit vg. Pistolesi 1996.

⁶⁵ La llista és pràcticament idèntica a la de les Branques de la segona part de l'"Arbre moral" (OE I, 653-655), amb un lleu canvi d'ordre en la presentació de la luxúria i l'avarícia. Tampoc s'allunya gaire de la de la *Doctrina pueril*: la supèrbia —sinònim d'orgull— no segueix l'avarícia, com en el cas de la col·lecció de proverbis, sinó que es col·loca darrere de l'accídia i abans de l'enveja. Segons Fernando Domínguez (ROL XV, xxxiii), la llista de la *Doctrina pueril* deriva de la *Summa de vitiis et virtutibus* de Guillem Peyraut.

peguesa. El bloc, i en conseqüència la col·lecció sencera, es clou amb un capítol sobre la fantasia⁶⁶ i un darrer sobre la pena.

El conjunt de materials que engloba la tercera part, començant pels articles de la humanitat, els manaments, els sagraments i les virtuts, constitueix un compendi moral força complet que ha de proporcionar al lector tots els elements necessaris per poder orientar correctament la seva vida i entrar en via de salvació. La llista de capítols recupera aspectes que havien estat exposats a diverses seccions de l'*Arbre de ciència*, especialment de l'“Arbre humanal” —disciplines acadèmiques i categories socioprofessionals—, l'“Arbre moral” —l·listes de virtuts i vicis— i l'“Arbre apostolical” —articles de la fe, manaments i sagraments. D'altra banda, la taula de rúbriques d'aquesta part és la que presenta més afinitats amb les dels florilegis morals contemporanis. Si repassem la llista de continguts dels *Proverbia* de William de Montibus (Goering 1992: 344-348), es detecta un grup molt nombrós de virtuts i vicis, a vegades presentats en parells oposats —*de concordia vel discordia, de constantia et inconstantia*—, però també rúbriques sobre els sentits corporals —*de lingua, de oculo, de odore, sensibus corporis, de visu*—, diverses entrades sobre circumstàncies vitals o edats de la vida de l'home —*de aduervitate, de infirmitate, de iuvene, de prosperitate vel felicitate, de senectute*—, capítols relacionats amb circumstàncies de la vida social —*de bello, de convivio, de divitiis, de fama*— o sobre estats i condicions social —*de clericis, de curialibus, de prelatiis, de principe, de predicatoribus*—, i una llarga llista de temes pastorals —*de beatitudine celesti, de cruce, de donis, de die iudicii, de ecclesia, de inferno*—, que també inclou alguns sagraments —*de baptismo et quibusdam ei adiunctis, de matrimonia, de sacramento*. També hi ha rúbriques vinculades a l'ensenyament i la vida intel·lectual —*de modo discendi, de disputatione, de lectione, de questione, de studio*— i a la vida espiritual —*de contemplatione, de reprehensione, de vita activa et contemplativa*. La presència de temes més clarament filosòfics o teològics és menor i són de caire molt general —*de causa rei, De Deo, De Dei scientia, de medicina, de natura, de scientia, de verbis Dei*. Encara que William ordeni el seu florilegi de manera alfabètica i no inclogui tots els elements de determinats cicles —com el dels sagraments, per exemple—, les coincidències temàtiques amb la

⁶⁶ Aquest capítol ha estat analitzat, en relació amb el *Liber disputationis Petri et Raimundi*, a TOLRL I, 51-56 per Lola Badia.

tercera part dels *Proverbis de Ramon* són ben visibles. Una operació semblant es podria dur a terme amb altres florilegis, com per exemple el *Manipulus florum*.⁶⁷

La natura de les matèries tractades en aquesta secció comporta que el tipus de discurs sigui força diferent al de la segona part i que hi hagi, evidentment, una presència molt important de l'amonestació directa, ja sigui a través d'injuncions en imperatiu o de proverbis impersonals d'una forta càrrega exhortativa. Tal com veurem en el següent apartat, l'exposició dels articles de la fe, dels manaments i dels sacraments requereix l'ús d'uns recursos específics per resumir les dues sèries de preceptes. Els proverbis sobre els articles de la fe tenen caràcter narratiu a causa de l'ús sovintejat del pretèrit perfet i de l'imperfet, mentre que alguns capítols sobre els sacraments contenen proverbis amb un cert caràcter tècnic, especialment els que tracten d'explicar la transsubstanciació (cap. 221). La distribució del discurs expositiu i admonitori al llarg de la tercera part —tenint en compte, és clar, que tots dos serveixen un mateix fi i que no es pot establir una frontera infranquejable entre els dos— és força variable. Hi ha capítols en què el segon tipus de discurs és pràcticament absent, com en el núm. 250, “De possessió”. Aquest epígraf és un dels que utilitza el mecanisme de recórrer l'escala de la creació per exemplificar el concepte exposat: “Lo foc posseex la terra en general per ço car li dóna secor, e posseex la terra en lo pebre en especial per ço car es en ell senyor” (7), “L'enteniment posseex la ymaginació en quant ne fa estrument a ymaginar” (10). Malgrat que la majoria de proverbis són semblants a aquests, hi ha un petit nucli final de contingut exclusivament moral: “Tot mal posseïdor posseex contra la fi de possessió” (18), “Ric avar no posseex ses riqueses, mas que es posseït per elles” (19).

En els capítols sobre els senys corporals s'alternen proverbis de tipus més tècnic, que expliquen com funcionen els diferents sentits, i sentències de caràcter admonitori, en proporcions diverses. El prov. 8 del cap. 257, “De visus”, resumeix el procés pel qual les potències racionals utilitzen les dades sensibles que els arriben a través dels ulls: “Ço que pren l'enteniment de la ymaginació per los ulls, liura a la memoria e a la

⁶⁷ La llista de matèries d'aquesta col·lecció es pot consultar de forma interactiva a la pàgina web del The Electronicum *Manipulus florum* Project, dirigit i realitzat per Chris L. Nighman (<<http://web.wlu.ca/history/cnighman/index.html>>, consultat el 21 d'abril de 2015). Segons Rouse & Rouse (1979: 118) la majoria de tòpics del *Manipulus* (200 de 266) pertanyen al terreny de la moral i l'ètica, i estan més relacionats amb el púlpit que amb la classe universitària. Tal com diuen Bremond, Le Goff & Schmitt (1996: 57-58) a propòsit dels reculls d'*exempla*, la novetat d'aquesta mena de productes no depèn tant de la seva originalitat en relació amb els continguts sinó de la seva organització interna. Malgrat les particularitats que presenta la col·lecció de Lull, aquesta observació es podria aplicar perfectament a la tercera part del recull —a la tria de matèries, és clar, i no pas a la formulació concreta dels proverbis.

volentat”. El novè canvia completament de to: “Si guardes ab tos ulls en terra, seràs trist, e si en lo cel, alegre”; però el desè i l’onzè retornen al discurs expositiu: “Ço que veus ab tos ulls, en ells ho veus”, “Neguna visitivitat lexa son propi sobject”. L’exposició és la modalitat dominant en els capítols sobre les disciplines universitàries i la mercaderia. Tot i així, els prov. 14-20 del capítol que concerneix la filosofia (277) presenten de manera molt breu diferents qualitats morals del filòsof (“Philòsof està tot dia alegre”, “Tot philòsof es cortès”, “Philòsof no fa honor a rey”, “Un philòsof ne val mil”); per la seva banda, els prov. 11-17 sintetitzen els trets del “savi mercader”: “Savi mercader no compra gran possessió”, “Savi mercader no compra ne ven ab riayes”, “Savi mercader no es privat de cavaller”, “Savi mercader paga volenter”.

3.4. *La forma dels proverbis*

En consonància amb la definició del gènere que conté el pròleg del recull i amb la resta de col·leccions de proverbis lul·lianes, un dels trets formals més destacats dels enunciats dels *Proverbis de Ramon* és la seva remarcable brevetat. Encara que aquesta afirmació sembli òbvia o supèrflua, la llargada que pot presentar un proverbi, una sentència, una citació o qualsevol altra forma aforística és molt variable i depèn en forta mesura del tipus d’obra en què s’insereix. Cazier (1984: 69) assenyala que les *Sentències* d’Isidor de Sevilla no sempre són tan breus com un proverbi o una màxima, normalment perquè solen ser de tipus compost: no només s’expressa una determinada idea, sinó que sovint s’hi afegeix un comentari en forma d’explicació justificativa o d’amplificació d’un argument. D’altra banda, Rouse & Rouse (1979: 119) informen que els extractes del *Manipulus florum* solen ocupar entre tres línies d’una columna i mitja columna de text. Les citacions que inclou el testimoni del *Florilegium Gallicum* editat per Fernández de la Cuesta 2008 són de llargada molt variable. Hi ha extractes de les *Metamorfosis* d’Ovidi, per exemple, que només transmeten fragments d’un vers: “Tenebris audatia crescit” (VIII.82b), “Meriti fidutia magna est” (VIII.88b), “Deficiunt accepta manus” (VIII.492a). Tot i així, també s’hi han copiat tirades de vint versos o més. Els extractes de les *Heroides* i de les faules d’Isop ocupen només un o dos versos, mentre que els del *Facetus* i el *Tobias*, per exemple, són molt més llargs —n’hi ha un que reporta els versos 916-960 d’aquesta darrera obra. Fernández de la Cuesta (2008:

26) remarca, tanmateix, que les citacions recollides als florilegis solen ser breus, cosa que es justifica perquè “los fragmentos a menudo se memorizaban”.

Una gran quantitat dels proverbis del recull escrit per Ramon s’assembla molt, pel que fa a la seva llargada, als que contenen les col·leccions que tenen una orientació pedagògica clara. És el cas, per exemple, del *Libellus proverbiorum* d’Otló. La majoria de les sentències recollides per aquest autor són força simples: “Corrige te primum, qui rector sis aliorum” (PL 146, col. 306D), “Filius hominis non venit ministrari, sed ministrare, dare animam suam redemptionem pro multis” (col. 310A). També és el cas de les *Auctoritates Aristotelis*, com ja hem vist a l’apartat IV.3.2. La majoria de les citacions que conté aquest florilegi, tal com apareixen en l’edició de Hamesse 1974, no solen ocupar més de tres línies de text, i la majoria en contenen només una o dues: “Forma est divinum quoddam, optimum et appetibile” (p. 142), “Odoratum habemus pejorem omnibus animalibus, tactum vero certiorum respectu omnium animalium” (p. 196), “Philosophus vel sapiens est, vel virtuosus naturaliter secundum omnes sensus virtutum moralium quae sunt justitia, castitas, liberalitas et similia” (p. 143). Tot i així, també es troben sentències molt més llargues, que arriben a estendre’s fins a les deu línies. Això és més o menys el que passa als *Proverbis de Ramon*. Garcías Palou (Llull 1978: 40-43) ja va notar aquesta variabilitat —també observable segons l’estudiós en la col·lecció de Jafudà Bonsenyor— i va remarcar que no contradeia la definició que Llull ofereix a l’inici del llibre: “Lo que, al parecer, quiere expresar Ramon Lull, es que el proverbio no es una exposición como la de un artículo de *Arbre de Sciencia*, o como la de un capítulo del *Libre de Blanquerna* [...] Si, efectivamente, aquellos largos proverbios se comparan con éstos, habrá que reconocer que son breves” (43). La lectura del ms. Hisp. 59 de Munic mostra que la majoria dels proverbis no superen les tres línies d’una columna de text, però en canvi n’hi ha que arriben fins a les deu o onze línies. És el cas del cinquè proverbí del cap. 197, “Del firmament”, que explica el moviment del firmament i esmenta els dotze signes del cel:

Car N’Aries se mou a·n Taurus, e·n Taurus a·n Gemini, e·n Gemini a·n Càncer, e·n Càncer a·n Leo, e·n Leo a·n Virgo, e·n Virgo a·n Libra, e·n Libra a·n Scòrpio, e·n Scòrpio a·n Sagetarius, e·n Sagetari a·n Capricornus, e·n Capricornus a·n Acarius, e N’Acarius a·n Pices, e·n Pices a·n Aries, se mou lo firmament per si matex e a si matex, e ha moviment circular (ORL XIV, 215).

En comparació amb l'*Arbre exemplifical*, un altre tret destacat dels *Proverbis de Ramon* és la pràctica desaparició de la narrativitat i l'ús molt més escàs i discret que es fa de la personificació. Aquest darrer recurs, igual que en els *Mil proverbis* (vg. apartat V.4), és utilitzat en proverbis enunciats en present i s'aplica a entitats abstractes com les virtuts i els vicis, i altres tipus de conceptes: “Vertut, una ymage imprem en bontat e altra en granea” (110.16), “Les raons reials de la primera forma, esperen haver actus en les formes sembrades per los agents naturals” (125.14), “Magnificencia no·s loa, mas loa ço que desira” (246.2), “Enveja mor ab caritat e pietat” (20), “Meravella·s fidelitat car infidel ama plus públic bé que feel” (289.12).

Pel que fa a la narrativitat i al diàleg, el seu ús, que a l'*Arbre exemplifical* era general, ara se circumscriu bàsicament als capítols que tracten determinats articles de la fe, atès que es refereixen a esdeveniments pretèrits: la creació del món (1), l'encarnació del Fill (2), la passió de Crist (3), la seva resurrecció (4), la recreació del món (5), etc. Els proverbis sobre el judici final estan enunciats, lògicament, en futur (6). La institució de sagraments com el baptisme també s'esdevingueren en el passat (7). Els capítols sobre l'edificació (41), el color (155), i la semblança i la dissemblança (156) també contenen alguns proverbis en pretèrit.

- (1) En la creació del món cascuna de les divines raons hi posà sa semblança (36.17)
- (2) Lo Fill fo dispost a esser encarnat e no lo Pare, car se sembla en filiació ab les creatures (7.10)
- (3) Morí Jhesu Crist per amor d'ome, per ço que home desiràs morir per la sua amor (203.2)
- (4) Ressucità Jhesu Crist, e nostra Dona e·ls apòstols hagren repòs (205.15)
- (5) Perdé Deus lo món per home, e home reté lo món a Deu (37.14)
- (6) Tots los peccats dels dampnats seran revelats ab vergonya, e tots los peccats dels salvats seran ublidats (207.14)
- (7) Per ton babtisme près jhesu Crist babtisme en flum jordà d'aigua e en la crou de sanc (219.5)

A l'apartat III.2.4.1, quan hem exposat les modalitats discursives de les formes sentencioses, ja hem pogut comprovar que als *Proverbis de Ramon* s'atribueixen alguns proverbis a entitats o personatges concrets. D'una banda, hem distingit els enunciats unipolars, com els que hi ha al cap. 204 i al 206, dels bipolars, presents als cap. 204, 206 i 207. En aquest mateix grup de capítols —el dels articles de la humanitat— també

hi ha proverbis que reporten diàlegs en estil directe molt semblants als d'algunes seccions del Tronc i les Flors de l'*Arbre exemplifical* (vg. apartat IV.2.3). Al cap. 204, el del davallament de Jesucrist als inferns, hi ha un diàleg entre Abraham i David que versa sobre Maria i que ocupa els prov. 13-15 i 17-18: “Dix Abraam a David: Bona es nostra parenta qui ha tant bo Fill. Abraam! dix David: Consolada es nostra parenta, car nos ha estorts de tant greus cadenes” (13-14). Al capítol següent, sobre la resurrecció, els prov. 8-9 reproduïxen dos diàlegs entre Jesús i Maria: “Fill! dix nostra Dona: Molt m'ha treballada vostra mort. —Mare! dix Jhesu Crist: Molt sots alegrada car me veets ressucitat”. També es pot llegir algun diàleg reportat: “Dix sent Michel a sent Gabriel, que bona era estada la sua missatgeria” (206.12).

L'ús d'interrogacions i exclamacions també és més aviat discret, tot i que en aquest cas no apareixen només en aquesta secció de la tercera part, sinó que estan més repartides al llarg del llibre. Cal destacar el cas del cap. 249, “De reprensió”, que conté tretze preguntes. En general, adopten la forma d'interrogacions retòriques, però podrien funcionar com a qüestions inquisitives: “L'aygua, per que reprèn lo foc en lo pebre per trop escalfar, pus que ell es son senyor en lo pebre?” (6). Les que hi ha a partir del prov. 10, encara que no tinguin caràcter dialògic, fan una funció semblant als intercanvis de preguntes dels proverbis del Tronc Humanal i el Tronc Moral de l'*Arbre exemplifical* (vg. apartat IV.2.3), perquè la interrogació serveix per denunciar una acusació indeguda: “Per que home reprèn sa ymaginació si non sap ymaginar?” (12), “La volentat qui erra, per que reprèn l'enteniment ab qui no s'aconsella?” (14), “Los infeels qui no saben de Deu veritat, per que·ls reprene car no la amen, e no reprene tu matex qui la sabs e no la preiques?” (17). Tota la resta de proverbis o bé són sentències sàvies i màximes impersonals, o amonestaments i preceptes adreçats a una segona persona (vg. els apartats II.3.2 i V.4). En l'apartat anterior ja hem vist que la distribució entre exposició i exhortació al llarg del volum depèn en bona mesura del tipus de temes tractats.

A l'apartat III.2.4.2 hem identificat les estructures logicosemàntiques més habituals en el conjunt de formes sentencioses lul·lianes, i en el capítol següent ens aturarem a analitzar detingudament la forma dels enunciats dels *Mil proverbis* i els recursos estilístics més característics d'aquesta col·lecció. Aquí ens limitarem a apuntar els trets més rellevants que afecten els *Proverbis de Ramon*. Atesa la monumentalitat del recull i la quantitat de temes que tracta, la seva anàlisi permet exemplificar de forma exhaustiva totes les estructures, patrons i motlles sintàctics que hem descrit en l'apartat

esmentat. No hi manca cap de les tipologies indicades, ni les més acostades a la lògica, ni les més properes a l'exhortació.

Així, hi ha una enorme abundància de màximes d'abast universal (1), oracions enunciatives que defineixen un concepte o descriuen la seva activitat (2), oracions de relatiu que estableixen una equivalència entre dos termes (3), diferents tipus de preceptes i amonestaments (4), etc. Els patrons que assenyalen la relació entre una causa i un efecte, especialment les clàusules causals, les finals i certes estructures condicionals, també són abundantíssimes; el mateix es pot dir de determinats motlles que marquen una correlació (“A gran/major X, gran/major Y”, “Tal X, tal Y”, “On més X, més Y”, “Segons X, Y”, etc.) i de les oracions comparatives i superlatives.⁶⁸

- (1) Neguna qualitat es visible (130.11), Tot ens es amable (101.6), Sola materia es materiable (126.3)
- (2) Privació de salvació es buydament de tota perfecció (39.11), Libertat es ocasió de consell (165.19), Egualtat no requer majoritat ne menoritat (120.3)
- (3) Aquells qui umplen veritat, son bonificant bonificable bonificar (111.18), Qui es infinit bé e infinida vertut, es nat de fenit bé e de vertut fenida (202.14), Qui no fa a Deu festa, fa festa al demoni (209.10)
- (4) Suspira e plora car Deus es tant fort desonrat (71.17), No ries ab la boca uberta (244.13), Tactu no pots esquivar mas per durmir, embriagar, o per oradura (261.13)

Tal com succeeix a l'*Arbre exemplifical* i als *Mil proverbis*, la coordinació i el paral·lelisme, tant si marquen una oposició com si estableixen un lligam concordant entre dos elements, és un dels recursos estilístics més emprats. Els proverbis enumeratius són menys nombrosos, però cal destacar que els enunciats de tipus informatiu tenen tendència a presentar-se en aquesta forma: “Del foc, terra e àer es .j. triangle per concordança e contrarietat: del foc e la terra qui·s concorden per secor, e del foc e del àer qui·s concorden per calor, e de la terra e del àer qui·s contrasten per humiditat e seccor” (179.4). Les seqüències de proverbis que comencen amb un mateix mot o sintagma, com les que es troben als *Mil proverbis* (vg. apartat V.4), són també força habituals en els capítols sobre vicis i virtuts —vg. per exemple els cap. 282-286 sobre la glotonia, l'avarícia, l'orgull, l'accídia i l'enveja. És remarcable la seqüència dels primers nou proverbis del cap. 278, “De dret”, atès que es construeix a partir d'un

⁶⁸ Vg. altres exemples dels *Proverbis de Ramon* per a cada una de les estructures assenyalades a l'apartat III.2.4.2.

mecanisme força inusual en el conjunt del corpus proverbial de Llull. Es tracta d'un encadenament de sentències identificatives —del tipus “X és Y”— en què el segon terme de l'equivalència es converteix de manera sistemàtica en el primer terme del proverbi següent: “Dret es actu de justica per ço que sia pau” (1), “Actu de justicia es defensió de raó” (2), “Deffensió de raó es conservar o retre a cascú ço qui es seu” (3), “Conservar o retre a cascú ço qui es seu es dretha custuma” (4), etc.⁶⁹ Tal com exposem a l'apartat V.4, l'ús d'aquesta mena de recursos, encara que permeti que els proverbis que s'hi integren continuïn funcionant de forma autònoma, convida a llegir el grup com un conjunt orgànic, i segurament, almenys en aquest cas, facilita la memorització dels continguts. Per tant, la seva presència afavoreix una lectura seqüencial de la sèrie o del capítol sencer.

D'altra banda, l'ús repetit de la comparació i la metàfora garanteix que l'analogia continuï sent un recurs important en aquest recull. Les analogies elementals són força freqüents en alguns capítols del llibre (“Enaxí com bontat es vera per veritat, enaxí calor e fredor son quals per calitat”, 130.16; “Enaxí son gradades simples colors en composta, com calitats en les substancies elementades”, 155.11), però també les que estableixen relacions amb altres éssers o fenòmens naturals (“Enaxí com ase qui es carregat de moltes peres, es persona comuna carregada de moltes necessitats d'omens”, 273.2). És de destacar l'ús d'una sèrie d'imatges en el cap. 274, “De clerecia”. En general, comparen el clergue al sol o al foc, però n'hi ha que estan enunciades en forma de símil (“Axí com lo Sol qui es senyor de luu, deu esser clergue senyor de bo exempli”, 4), i d'altres, les més interessants, que eliminen la referència al clergue: “La mar es de moltes aygues e moltes aygues son d'ella” (8), “Pus que en Saturnus es sobre en Júpiter, mal fa car no es de mellor compleció que ell” (9), “Lo foc no fa negú do en tenebres” (11). Aquestes metàfores entronquen directament amb els proverbis analògics de l'*Arbre exemplifical* i mostren com es poden interpretar al·legòricament proposicions o enunciats sobre els éssers naturals.

⁶⁹ Vg. l'apartat III.1.1 per a l'ús d'aquest procediment retòric en un capítol de la *Doctrina pueril*. Les sentències encadenades són una de les tipologies descrites per Bizzarri (2001: 32-34).

3.5. Recapitulació

Els *Proverbis de Ramon* és un text altament original. Tal com succeeix amb altres obres de Llull, presenta característiques pròpies de gèneres literaris diversos. La tria del terme *proverbi* per designar els enunciats de què es compon la col·lecció la vincula de forma evident a la tradició didàctica i sapiencial que arrenca dels proverbis bíblics. A més, la inclusió d'una definició del concepte a l'inici del pròleg introdueix un lligam amb la tradició retòrica i revela que Llull valora especialment l'eficàcia persuasiva i argumentativa del gènere. L'anàlisi de la forma dels proverbis ha posat de manifest, a més, que el llibre té una orientació pedagògica força marcada que el relaciona amb determinats reculls gnòmics i amb florilegis escolars coetanis. D'altra banda, els *Proverbis de Ramon* també es poden definir com un compendi enciclopèdic estructurat en tres parts ben definides, que corresponen als tres grans àmbits del saber, i que canalitza “en sis mil formulacions aforístiques” (Bonner & Badia 1988: 146) informacions relacionades amb totes les disciplines i els temes tractats en l'*Arbre de ciència*. Les recomanacions d'ús que Llull inclou al pròleg posen de relleu la natura pràctica i utilitària de l'obra, i manifesten la voluntat de l'autor de proposar-la com a instrument de treball per a predicadors i apologetes, en una línia similar a la de determinats florilegis, reculls d'exemples i altres eines de consulta contemporànies. Tanmateix, en l'anàlisi del pròleg hem emfasitzat de manera especial que la singularitat de la col·lecció lul·liana deriva sobretot del bandejament total de les *auctoritates* i de la seva substitució per l'“autoritat alternativa”, és a dir, l'Art. En aquest sentit, el títol de l'obra, a banda de situar-la en una determinada tradició, eleva Ramon al mateix nivell que els *auctores*, les sentències dels quals eren compilades en els florilegis i reculls contemporanis. Els *Proverbis de Ramon* és el florilegi o el compendi enciclopèdic alternatiu de Llull.

Seria molt desitjable emprendre un estudi global de l'àmplia tradició manuscrita i impresa que ha transmès el text, una tasca que ha quedat fora de l'abast del present treball i que permetria investigar quina fou la recepció de l'obra durant els segles posteriors i quines foren les seves dimensions més valorades per part dels usuaris i lectors. Aquesta anàlisi caldria complementar-la amb la recopilació de les notícies de possessors del llibre i amb la valoració del lloc que ocupa en els catàlegs i inventaris lul·lians. D'entrada, cal remarcar que l'exigua tradició catalana —un únic testimoni complet i un petit fragment en un segon manuscrit— contrasta amb l'abassegadora

riquesa de la llatina —31 mss., complets o fragmentaris, entre els s. XIV-XVII, i 6 edicions entre els s. XV-XVIII. Aquesta impactant desproporció no és inusual en el corpus lul·lià. L'exploració completa de la transmissió plurilingüe dels textos del beat duta a terme per Pistolesi (2009: 34-36) mostra que existeix un conjunt d'obres, escrites primerament en català i traduïdes posteriorment al llatí, en què s'observa una “asimmetria fra i testimoni nelle due lingue”. L'estudiosa conclou que probablement “la scelta netta, a partire dal 1303, a favore del latino come lingua di trasmissione, abbia esposto la tradizione volgare, precedente e successiva, a una forte selezione, contribuendo alla sua fragilità” (35-36). El més probable és, doncs, que Llull redactés els *Proverbis de Ramon* en català i a continuació els fes traduir al llatí, tal com passa en la majoria d'obres del període, però caldria col·lacionar les dues versions per trobar proves que confirmin aquesta hipòtesi. D'altra banda, Badia, Santanach & Soler (2009: 399-400) van cridar l'atenció sobre el fragment del pròleg en occità que es conserva al ms. 59 de la Staatsbibliothek de Munic —que a continuació reporta el text sencer en català—, el qual revela que Llull es va plantejar, com a mínim, traduir el text a aquesta llengua.⁷⁰

Cal destacar que el còdex muniquès va pertànyer a l'escola lul·liana de Barcelona. Al f. 1v hi ha una nota, escrita en una lletra que deu ser del s. XIV, que diu: “Aquest libre es de la scola”. El manuscrit figura en una nota del s. XVII sobre els llibres de l'escola de Barcelona (Bofarull 1896: 477-478; Alòs-Moner 1918: 55) i en l'inventari dels còdexs que Iu Salzinger havia reunit, sota l'epígraf “Libri Barcinonenses” (Brück 1955: 26-28). És probable que els mestres de l'escola de Barcelona consideressin els *Proverbis de Ramon* un manual útil per ensenyar la doctrina lul·liana o per il·lustrar-ne determinats punts.⁷¹ Segons Perarnau (1983b: 134), el ms. Clm. 10546 de la Bayerische Staatsbibliothek de Munic, que transmet una còpia llatina del recull, va pertànyer, a finals del s. XIV, a un estudiant de Tolosa de Llenguadoc, si bé el responsable de la còpia fou “un ermità” que s'automenciona al colofó i que Perarnau

⁷⁰ En el mateix article, aquests investigadors assenyalen que la versió occitana d'obres com la *Doctrina pueril* i el *Blaquerna* va servir de pont per promoure traduccions successives al francès i al llatí. Tenint en compte que la segona estada de Llull a París és immediatament posterior a la redacció de l'obra, és probable que la traducció occitana dels *Proverbis de Ramon* —tant si efectivament es completà com si fou només un projecte— s'hagi de relacionar amb l'objectiu d'ampliar les possibilitats de difusió de la col·lecció en l'àrea geogràfica francesa.

⁷¹ De fet, els *Proverbis de Ramon* són citats en tots els inventaris de l'escola de Barcelona del s. XV i en els de figures destacades d'aquesta institució o relacionades amb ella, com Antoni Sedacer (1431), Martí de Vilaragut (1434), Bartomeu Bols (1439) o Bernat Frigola (1439). Per a tots aquests inventaris, vg. la Llull DB.

relaciona amb els corrents espirituals que s'interessaren per l'obra de Llull al llarg d'aquesta centúria. Tal com remarca Hillgarth (1991: I, 204-205), el fet que els *Proverbis de Ramon* —com la *Doctrina pueril*— apareguin a la llista de vint llibres condemnats pel papa Gregori XI a instàncies de Nicolau Eimeric, és un indicatiu eloqüent que la col·lecció fou llegida pels grups de lul·listes que l'inquisidor perseguia.

A banda d'això, també sabem, entre d'altres coses, que hi havia un exemplar del recull entre els béns de Martí l'Humà (Massó i Torrents 1905: 420), que a principis del s. XV el mestre en medicina mallorquí Joan Desbrull en posseïa una còpia (Hillgarth 1991: II, 477), que el mercader mallorquí Antoni Sparec va imprimir el seu nom al colofó del ms. 991 de la Biblioteca Pública de Palma el 1457 (II, 505), i que a l'inventari dels béns de Joan Reig, prevere de Pollença, de 1478, també hi havia una còpia dels *Proverbis de Ramon*. Aquesta curta llista de notícies insinua que entre els s. XIV-XV la col·lecció de proverbis va atènyer una notable circulació i va ser llegida per un públic de condició social i professional diversa; convé remarcar, així doncs, que la seva recepció, encara que inclogui clergues i estudiants, ultrapassa clarament els límits de l'escola i del púlpit.

La manca d'una imatge panoràmica de la recepció dels *Proverbis de Ramon* no impedeix copsar l'extraordinària difusió que assolí el text, fins al punt que, segons les estadístiques de Bonner (2003: 91), els *Proverbis de Ramon* és la sisena obra més difosa de tota la producció escrita de Llull, per sobre de l'*Arbre de ciència*, la *Doctrina pueril*, el *Llibre de l'orde de cavalleria* o el *Llibre de contemplació* —Bonner només compta els testimonis anteriors al 1500. Aquest fet demostra de manera prou evident que els lectors de Llull, amb independència dels interessos que els movien, van considerar que la col·lecció de proverbis era un llibre útil i de gran interès. L'èxit de l'empresa posa de manifest que Ramon no es va equivocar quan va confiar en la formulació sentenciosa, tan estimada pels homes medievals, per “donar doctrina” segons la *Taula general* i “significar gran ciència i contemplació”.

V. ELS MIL PROVERBIS I LA SEVA VINCULACIÓ AMB LA *RETÒRICA NOVA*

1. DATA I CIRCUMSTÀNCIES DE REDACCIÓ DELS *MIL PROVERBIS* (1302)

El colofó transmès per la majoria dels testimonis medievals dels *Mil proverbis* ens informa que l'opuscle fou escrit l'any 1302 "vinent d'oltra mar". Encara que en general el nom de Llull no hi aparegui,¹ l'autoria de l'obra no es pot posar en qüestió, no només perquè la majoria de manuscrits reproduïen els *Mil proverbis* al costat d'altres obres lul·lianes i perquè el text figura en nombrosos catàlegs antics, sinó perquè, en efecte, l'any 1302 Llull tornava cap a occident, concretament cap a Gènova, després d'un viatge que l'havia dut fins a Xipre i l'Armènia menor. És ben sabut que Llull s'havia desplaçat a aquesta regió estimulat per la notícia de les victòries dels mongols a Egipte i Síria. El beat tenia l'esperança que aquest poble, si era atret al cristianisme, constituïria una barrera efectiva per a l'expansió imparable de l'islam. Malauradament per als seus objectius, quan Ramon va posar els peus a Xipre es va assabentar que les victòries dels mongols havien estat fugisseres i que, de fet, ja s'havien convertit a l'islam. La *Vita coetanea* informa que malgrat aquesta primera decepció, Llull va reorientar el propòsit de la seva estada i va fer gestions a la cort d'Enric II de Lusignan per poder predicar a les comunitats cristianes cismàtiques d'orient (*OS I*, 39-40).²

Si descomptem els *Mil proverbis*, que és l'única obra datada en alta mar, Ramon va escriure tres llibres durant l'estada a Xipre i Armènia. Els colofons ens indiquen amb molta precisió el lloc i la data d'escriptura de cada text. El setembre de 1301, al monestir de Sant Joan Crisòstom, prop de Nicòsia, Llull acaba la redacció de la versió en català de la *Retòrica nova*, avui perduda. El desembre del mateix any, aquest cop a Famagusta, escriu el *Liber de natura*, i poc després, el gener del 1302, el *Llibre què deu hom creure de Déu*, aquest cop a la ciutat armènia d'Aias. Sembla evident que la primera d'aquestes tres obres no té cap relació directa amb els objectius missionals que havien impulsat Llull a emprendre un viatge tan llarg. Batalla, Cabré i Ortín, els editors

¹ El colofó que reporta el ms. 1025 de la Biblioteca Pública de Palma (f. 138v), que presenta algunes variants respecte de la resta de la tradició manuscrita (vg. l'aparat de variants de la nostra edició), és l'únic on apareix mencionat el nom de l'autor.

² Gayà 1997 reconstrueix amb un cert detall el context històric i geopolític de l'estada de Llull a l'extrem oriental de la Mediterrània.

més recents de la *Retòrica nova* (TOLRL I, 37) recullen i semblen acceptar la suposició de la crítica que Llull es va limitar a passar a net o a completar un tractat que ja havia concebut molt abans, tal com ell mateix explica al pròleg de l'obra. En canvi, els autors que s'han aproximat als altres dos textos que Llull produí en aquest període perceben lligams entre la seva redacció i els interessos apologètics del beat. Pel que fa al *Liber de natura*, Pring-Mill (1991 [1966]: 203) es fa ressò de les opinions de Miquel Batllori segons les quals Llull el podria haver escrit pensant en les discussions teològiques que s'havien establert amb els cristians monofisites.³ En canvi, segons Gayà (1997: 71), el *Llibre què deu hom creure de Déu* és un catecisme adreçat versemblantment als cristians de la zona perquè poguessin explicar amb arguments sòlids els continguts bàsics de la seva fe, o fins i tot també als infidels que no coneixen els dogmes essencials de la religió cristiana.

El fet que els *Mil proverbis* fossin escrits quan Llull ja havia iniciat el viatge de tornada indica de manera eloqüent que difícilment es pot relacionar, almenys de forma directa, la voluntat de recollir una col·lecció de sentències d'aquestes característiques amb les necessitats derivades de les seves activitats proselitistes a l'orient. Si bé, com qualsevol altra obra de Llull, el llibre presenta la funció general d'orientar l'home vers el coneixement i l'amor de Déu, i en aquest sentit pot ser apte per a qualsevol tipus de públic que requereixi adoctrinament moral, els *Mil proverbis* no es configuren com a tractat catequètic ni tampoc aborden cap qüestió teològica controvertida. De fet, els continguts de la col·lecció estan estrictament relacionats amb la voluntat de codificar, educar i modelar la conducta moral dels seus lectors, usuaris o receptors. Si hom fa una ullada a la taula de matèries que acompanya el text en un bon grapat de testimonis medievals, a banda de notar el pes de la llista de virtuts i vicis en l'estructura temàtica de l'obra (cap. 12-47), també pot percebre que el recull de Ramon reprèn una sèrie de qüestions omnipresents en la tradició gnòmica occidental, com la relació de l'home amb Déu (cap. 1), les indicacions sobre l'exercici del poder reial i eclesiàstic (cap. 2-3), els consells que concerneixen les relacions d'amistat i enemistat (cap. 10-11), l'ús adequat

³ Medina (2009: 152-153) reproduïx aquesta mateixa opinió. Llull anomena *jacobites* els cristians que sostenien les tesis monofisites, és a dir, la defensa de la unitat de la natura de Crist. Els jacobites són, al costat dels nestorians i els grecs, un dels tres grups que apareixen de manera regular en les obres lul·lianes que tracten sobre les esglésies orientals cismàtiques. Cada grup s'identifica amb la defensa d'un error dogmàtic greu que impedeix la unió de tots els cristians. Vg. per exemple la *Disputació dels cinc savis* (1294), on un savi catòlic disputa amb un representant de cada un dels tres grups i un sarraí que dubta de la seva fe (Perarnau 1986). Vg. també Garcías Palou 1959 per a un resum de les idees i les posicions del beat sobre les esglésies cismàtiques.

de la paraula (cap. 48), o reflexions al voltant de la correcta comprensió de la riquesa i la pobresa (cap. 49-50).

És cert que en alguns textos lul·lians d'un marcat perfil apologètic, la llista de virtuts i vicis, integrada en la Figura V de les arts quaternàries i en les dues darreres columnes de l'Alfabet de les arts ternàries, assumeix un paper rellevant en les argumentacions que tracten de demostrar que les veritats del cristianisme són les més raonables. És el cas, per exemple, del *Llibre del gentil*, en què les virtuts creades —les tres virtuts teologals i les quatre virtuts cardinals— i els vicis —els set pecats capitals— apareixen inscrits, sempre en combinacions binàries, en les flors de quatre dels cinc arbres que els tres savis troben en el pròleg de l'obra, el sentit i les condicions dels quals són exposats per la dama Intel·ligència (*OS I*, 111-113). Tot i així, als *Mil proverbis*, a diferència del que succeeix al *Llibre del gentil* —i també, almenys pel que fa a la seqüència dels capítols, als *Proverbis de Ramon*—, les categories socials i morals que Llull aborda no estan connectades estructuralment i explícitament amb les dignitats divines o els principis transcendents de la Primera Figura de l'Art ternària, més enllà potser del fet d'obrir la col·lecció amb un capítol sobre Déu i de tancar-lo amb un de dedicat a un concepte molt estimat per Llull, la intenció (cap. 52). Tampoc no apareixen integrades en els complexos sistemes argumentatius i demostratius propis del discurs artístic que Llull desenvolupa en altres obres.

Als *Mil proverbis*, l'univers de la conducta moral dels homes, especialment la de caràcter individual, però també la que està lligada a les relacions socials i privades, i a les responsabilitats que deriven del lloc que cada individu ocupa en la societat, adquireix una certa carta d'autonomia. La formulació gnòmica i sentenciosa atorga a les idees transmeses en els motlles habituals del gènere un caràcter general i una aparença d'universalitat que s'adapten perfectament a les tendències i les necessitats intel·lectuals de Llull, sempre desitjós d'oferir pautes el més generals possibles en cada disciplina del coneixement o en cada àmbit de l'acció humana. L'absència d'uns objectius apologètics prioritaris i de materials artístics explícits no impedeix, però, que Llull se serveixi al llarg del recull de les eines que li ofereix el gènere per mostrar, per exemple, les relacions de concordança i contrarietat que s'estableixen entre les virtuts i els vicis, o el caràcter superlatiu de Déu (“Contra la bonea e granea de Deu no vulles esser bo ni gran”, 1.3). Ramon ofereix d'alguna manera un manual de conducta per al bon cristià temàticament ordenat però, a causa de la forma que tria, no sistemàtic ni exhaustiu, sense necessitat d'exposar els continguts bàsics de la fe cristiana ni de fonamentar els

seus dogmes de cara a la discussió amb membres d'altres confessions. En això els *Mil proverbis* se situen en un terreny diferent dels *Proverbis de Ramon* i dels proverbis de l'*Arbre exemplifical*, que ja hem vist que en part estan dissenyats com a eines d'exposició doctrinal i de discussió teològica i filosòfica. Per entendre l'espai en què es mouen els *Mil proverbis* és necessari fixar-nos d'entrada en el breu pròleg que obre el llibre.

2. EL PRÒLEG DELS *MIL PROVERBIS* I LA SECCIÓ 2.7 DE LA *RETÒRICA NOVA* (1301)

En l'apartat dedicat als recursos d'estructuració de les col·leccions gnòmiques medievals (II.3.3.2), hem enumerat els diferents procediments que els compiladors utilitzen per dotar els reculls de coherència i d'unitat, i també per posar de relleu les fonts d'autoritat dels continguts. El pròleg o la introducció és un espai privilegiat en aquest sentit. En el cas de les instruccions parentals, és als pròlegs o a les epístoles proemials on se solen instituir els trets que configuren l'*ethos* de les figures entre les quals s'estableix la comunicació i els termes de la relació que els vincula. Evidentment és necessari que es recalqui l'autoritat de la veu tutelar, la qual garanteix la validesa i la conveniència dels ensenyaments que pronunciarà, i s'insta el receptor a escoltar, entendre i atendre les paraules que li són adreçades. És interessant la remarca d'Haro Cortés (1995: 172-173) sobre aquesta classe de marcs enunciatius en què s'estableix un diàleg implícit entre pare i fill o, en altres casos, entre mestre i deixeble:

lo verdaderamente interesante es que no se formula como un diálogo en el que se alternan las intervenciones, sino que se procede a designar al receptor en calidad de destinatario interno, y, por tanto, parte integrante del texto; así, a pesar de que su presencia en la obra no es explícita, ayuda a configurar el duplete enunciativo: locutor-alocutario, que modela a la perfección un diálogo figurado en el que únicamente toma parte activa el emisor relegando al interlocutor a mero oyente/lector sin intervención.

Marcos d'aquestes característiques apareixen als *Castigos de Sancho IV*, que és l'obra que Haro Cortés comenta, als *Verses proverbials* de Cerverí, però també als models d'aquestes col·leccions, els *Disticha Catonis* i els Proverbis bíblics. L'autor dels *Verses*, si bé recorre al *topos* de la modèstia i assegura que no és versat en gramàtica (vv. 1, 9-16), es presenta com una persona experimentada i en recerca constant del saber i del bé

(vv. 17-44). Al mateix temps, urgeix els seus fills, els al·locutaris, a escoltar-lo amb tots els sentits: “Tots vostres cinc sens vuy / metats en l’escoutar: / car lay hon gàrdan l’uy / fan dessé·l cor virar” (vv. 61-64). En la primera de les col·leccions bíbliques (Pr 1,8-9,18) les interpel·lacions de la veu parental a obeir i tenir en compte els amonestaments transmesos, que són un bé preuat i font d’una vida en plenitud, articulen el text i n’ordenen les diferents seccions: “Fill meu, fes cas del mestratge del pare, no rebutgis la instrucció de la mare” (1,8-9); “Fill meu, fes cas del que et dic, fica’t al cap els meus preceptes” (2,1); “Fill meu, escolta les meves paraules, fixa-t’hi atentament; no les perdis mai de vista, guarda-les al fons del cor: qui les acull, troba la vida, són remei per a tothom” (4,20-22); “Fes cas, fill meu, del mestratge del pare, no rebutgis la instrucció de la mare. Porta’ls sempre penjats sobre el teu cor, lliga-te’ls com un collaret” (6,20-21); etc.

L’anàlisi dels pròlegs de la prosa didàctica castellana del s. XIII dut a terme per Haro Cortés 1997 posa de relleu que la seva funció no és simplement presentar els textos que precedeixen sinó que habitualment incorporen ingredients contextualitzadors i preceptius que condicionen o orienten la lectura de les col·leccions. Un element comú a bona part dels pròlegs que estudia l’especialista castellana és el de la legitimació i exalçament del saber. L’adquisició de la saviesa necessària per discernir correctament entre el que és bo i just, i el que és dolent i pernicios, és òbviament un tema central de la literatura sapiencial de tots els temps, i és habitual que aparegui en els pròlegs de moltes col·leccions. Ho fa en el pròleg de Proverbis (1,2-3) i en la introducció del segon llibre dels *Disticha*, en la qual es convida el lector, identificat amb el fill del locutor, a parar l’orella als consells del llibre si el que vol és viure segons la saviesa. Els versos que obren la col·lecció occitana coneguda amb els títols *Lo savi* o *Llibre de Sèneca* presenten la saviesa com una força primordial de la qual Déu s’ha servit per crear el món, molt a prop d’algunes imatges que provenen dels llibres sapiencials bíblics: “Ayssi com del solhel yeihs lo rays, / eneyssi saviza naysz / de Dieu e governa lo mon, / tot cant es sa ios ni amon; / res non a Dieus senes lhieisz obrat / que tot ha ela deitat; / am lhieisz fes los quatre elemens / e las planetas e los vens” (vv. 1-8; Pensado 1958: 240).

Pel que fa a les col·leccions catalanes coetànies a les de Llull, la saviesa també ocupa una posició destacada en els proemis de cada obra. En el *Llibre de doctrina*, el rei Jaume que signa el primer pròleg cita el vers 1,17 del Cohèlet, segons la versió de la Vulgata, i el tradueix així: “yo doné mon cor que sabés prudència, ço és saviea provada,

e que sabés doctrina e errós e follia” (Solà-Solé 1977: 41). A continuació, s’identifica amb la mateixa recerca que havia emprès Salomó: “esforçé’m de fer e d’apendre per a mi aquestes coses, que són precioses, que Salamó volc per a si. E doné mon cor per saber aquestes coses en demanant, e trobé paraules bones de filòsofs antichs, e plac-me ab eles” (Solà-Solé 1977: 42). D’altra banda, la tasca compilatòria de Jafudà Bonsenyor a partir de fonts aràbigues també es justifica per l’amor i l’interès que Jaume II mostra pel saber:

per lo gran enteniment e per lo gran compliment de tot be que en ell [Jaume II] es, e per so com sap e enten quel saber es .i. dels maiors bens que Deu ha donat a les gens especialment a aquells quil amen, el qual es senyal de la claror del cors e dels bons captenimens, e ab la qual aconseguex hom honrament e gran profit al cors e a l’anima, axi con diu lo savi: “no es neguna cosa de major profit com saber, que si vol guanyar aquest segle guanyel, e si vol guanyar l’altre han poder”, haja manat a mi Jahuda... (Llabrés 1889: 1-2).

Fins i tot la veu tutelar que s’adreça als fills als *Verses proverbials* assegura que els escriu “aquestz dits planamen, / car volgra fóssets ric / de saber e de sen” (vv. 46-48), i una mica més tard se situa sota el patrocini del savi Salomó: “Dels proverbis que fe / le savis Salamó / hi pausaray gran re / per gensar la raysó” (vv. 89-92). Quant a les col·leccions castellanques del s. XIII, Haro Cortés (1997: 780) destaca que “el saber es generador de todos los textos que estudiamos”. Sovint el tema de la recerca del saber està lligat amb el de la gènesi i la transmissió de l’obra. Algunes introduccions desenvolupen el motiu del viatge sapiencial, com el cas de *Bocados de oro* i el *Kalila et Dimna* (vg. apartat II.3.3.2). Tal com exposa Lacarra (1993: 39), la imatge del saber que transmeten aquestes obres és el d’un corpus tancat de coneixements i prescripcions. El saber “no planteja problemas de investigación, sino de localización, transmisión y aplicación práctica”. Aquestes tres etapes marcarien el procés d’adquisició de la saviesa, el qual és evocat en alguns pròlegs, que segons Haro Cortés (1997: 785), funcionen com a guia de lectura i actuen de mediadors entre el text i el lector.

Així doncs, la majoria dels pròlegs dels reculls gnòmics i sapiencials de la tradició occidental, i especialment dels que són coetanis a Lull, situen el lector en un univers dominat per la llum incandescent del saber o de la saviesa, el valor incalculable dels quals sol ser avalat o bé per la presència de savis i filòsofs reconeguts per la tradició, especialment Salomó en el cas de les col·leccions que depenen de fonts occidentals, i figures com Aristòtil, Sèneca o altres filòsofs antics, sobretot, en el cas de

les obres de procedència oriental; o bé per la figura arquetípica del savi i del filòsof anònims o totalment ficticis que solen protagonitzar les narracions que funcionen com a pròlegs en algunes obres; o bé simplement per la presència de la parella mestre–deixeble o pare–fill, que garanteixen la transmissió d’un saber acumulat generació rere generació, el qual és confirmat per l’experiència de tots els que l’han après i posat en pràctica, i per tant, és digne de ser conservat i de ser ensenyat als joves i als inexperts.

La presentació dels *Mil proverbis* que Llull exposa al pròleg de la col·lecció ens allunya completament de l’univers sapiencial present en les introduccions d’un bon grapat dels reculls contemporanis. Cap menció, ni tan sols genèrica, a la saviesa, a la importància d’adquirir el saber, evidentment cap citació d’alguna autoritat com Sèneca o Salomó, ni tampoc cap referència al món dels savis o dels filòsofs antics. Malgrat que hi aparegui una primera persona, el discurs del pròleg ni tan sols estableix una relació entre un parlant que amonesta i un oient que rep i accepta els seus ensenyaments, sinó que s’adreça a una tercera persona genèrica. De fet, la veu del pròleg, tot i que s’identifiqui de manera natural amb la de l’autor dels proverbis que es presenten a continuació, i encara que en un bon nombre dels manuscrits medievals que conserven el text aparegui el nom de Ramon Llull en els paratextos que precedeixen el text, resta en l’anonimat i no mostra interès a exposar el seu *ethos* per tal d’avaluar els continguts de la col·lecció. A diferència del que succeeix en els *Proverbis de Ramon*, o fins i tot en l’obertura dels *Proverbis d’ensenyament*, Llull no segella els *Mil proverbis* amb la garantia del seu nom, ni tampoc fa cap menció a l’Art o a la seva realització vigent.⁴ Així doncs, si no hi ha referències a cap autoritat externa avalada per la tradició, si no s’invoca en cap moment la necessitat d’adquirir saber, si Ramon tampoc fa valdre la seva pròpia personalitat o experiència com a garanties del valor dels ensenyaments que transmet, per què el lector s’hauria d’interessar pel recull de Llull? Quina és la seva *utilitas* i la seva font d’autoritat?

La resposta a aquesta darrera qüestió és el signe més visible que, almenys en el pròleg, Llull no situa l’opuscle en la perspectiva de la literatura gnòmica i sapiencial coetània. L’única possible font d’autoritat que Llull menciona al pròleg és simplement la forma que adopten els ensenyaments gràcies al motlle proporcionat pel gènere, atès que la raó per la qual els redacta és precisament la definició de la forma: “Com sia ço que proverbí sia strument qui breument significh veritat de moltes coses...”. Cal

⁴ Recordem que en el pròleg dels *Proverbis de Ramon*, Llull diu que segueix “la doctrina de la Taula general” (ORL XIV, 1).

recordar aquí la constatació de Taylor 1992 que els textos gnòmics o sapiencials molt rarament fan comentaris sobre el gènere. En aquest context, doncs, que Llull ofereixi una definició de *proverbi* en el pròleg del recull i posi l'accent en qüestions formals resulta totalment excepcional. Justament és la formulació sentenciosa, la brevetat dels aforismes recollits en el llibre, d'una banda el que unifica la col·lecció i de l'altra el que justifica la seva redacció. L'atenció de Llull a l'aspecte formal del gènere no s'oposa ni va en detriment, evidentment, de l'interès pels continguts transmesos, ans al contrari, atès que precisament el gran avantatge del proverbi és que condensa de forma efectiva veritats importants. Si ens fixem en les motivacions per escriure els *Mil proverbis* que Llull esmenta al pròleg, en podem distingir, en primer lloc, una de genèrica i que no es diferenciaria gaire de la que podria encapçalar pràcticament qualsevol llibre de Llull: “Com hom sia creat per conèixer, membrar, amar, honrar e servir Deu, per açó fem aquests *Mill proverbis* ab que donem doctrina com hom se sapia haver a la fi a la qual es creat”. En segon lloc, n'hi ha una de més específica i que podríem qualificar fins i tot de tècnica que és enunciada a la fi del pròleg: “Fem molts proverbis de diverses maneres ab les quals pot hom haver materia a parlar de totes bones costumes, donant per ells eximpli al començament de ses paraules”. D'una banda, aquest fragment assenyala el camp d'acció del recull, les “bones costumes”, és a dir, el correcte regiment de la conducta moral dels homes, i de l'altra també expressa la voluntat d'oferir una mena de selecció de llocs comuns o de sentències que puguin funcionar com a *captatio benevolentiae* en els discursos o els parlaments dels lectors.

La definició que Llull introdueix al pròleg i sobretot aquesta darrera indicació sobre la possible funció dels proverbis recollits en la col·lecció ens situa de ple en el camp de l'explotació retòrica i l'eficàcia persuasiva de les formes breus —exemples, *similitudines*, proverbis i sentències de tota mena. D'altra banda, també cal subratllar el que Taylor (1985: 77) ja va remarcar: que Llull és l'únic autor hispànic en llengua vulgar que estableix algun tipus de funció per a la seves col·leccions més enllà d'una apel·lació genèrica al profit moral de l'ànima o a l'adoctrinament del lector,⁵ i sobretot, és dels pocs que les concep, almenys en part, com una eina auxiliar per tal de comprendre altres textos o parlaments. En l'apartat II.3.3.3, hem abordat les diferents

⁵ Quan Haro Cortés (1997: 781) estudia les motivacions dels compiladors sapiencials castellans tal com apareixen expressades en els pròlegs de les obres, assenyala que hi ha algun cas en què sí que s'explicita la finalitat més concreta del llibre, com per exemple en el *Libro de los doze sabios*: “E señor, a lo que agora mandades que vos demos por escripto todas las cosas que todo príncipie e regidor del reyno deve aver en sy...”.

funcions o usos que presenten les col·leccions de proverbis medievals, i hem vist que algunes de les redactades en vulgar també són concebudes com a eines auxiliars. En aquest grup sobresurten especialment els reculls de proverbis francesos estudiats per Morawski 1922, molts dels quals estan relacionats amb l'activitat homilètica. La part més important d'aquests textos, però, estan copiats en manuscrits que contenen majoritàriament textos en llatí i que, per tant, estan adreçats a clergues o lletrats.

No és evidentment el cas dels *Mil proverbis*, la tradició medieval del qual és exclusivament vulgar i que apareix majoritàriament al costat d'altres textos vernacles — normalment altres obres de Ramon Llull. Les motivacions que Ramon expressa en el pròleg apunten directament cap a les prescripcions que algunes arts retòriques contenen sobre l'ús dels proverbis, especialment a l'inici del discurs o del text. En l'apartat II.2.1 hem mostrat que de les arts retòriques aplicades medievals, les que més insistien en aquest aspecte són les *artes dictamini*, si bé tant en les *artes poetriaie* com en les *artes praedicandi* també es poden trobar indicacions d'aquesta mena. En aquest punt, però, cal recordar el context immediat en què Llull emprengué la redacció dels *Mil proverbis*. Encara que Llull no hagués escrit pròpiament cap col·lecció de proverbis des de 1296, quan compongué els *Proverbis de Ramon*, havia reprès el contacte amb el gènere durant la redacció de la *Retòrica nova*, només uns quants mesos abans.

Si es col·loquen la introducció dels *Mil proverbis* i els breus comentaris teòrics que precedeixen els cinquanta proverbis de la secció 2.7 de la *Retòrica nova*, es pot comprovar que tots dos textos transmeten en essència les mateixes consideracions sobre la natura i l'ús dels proverbis. Les definicions són pràcticament idèntiques i ressalten la capacitat del proverbi d'encapsular breument una gran veritat: “Proverbium est sermo brevis magnam in se sententiam continens” (TOLRL I, 152). Johnston (1996: 103) destaca que la definició de la *Retòrica nova* recorda la que sant Isidor dona d'aforisme a les *Etimologies* (vg. n. 96 del capítol II), sobretot perquè coincideixen en l'expressió “sermo brevis”. De fet, tal com hem vist en l'apartat II.2.1, la majoria de definicions de proverbi que apareixen en les arts retòriques medievals destaquen la brevetat com un dels elements essencials de la forma. En conseqüència, no és estrany que la definició donada per la *Retòrica nova* coincideixi en aquest punt no només amb la d'Isidor de Sevilla sinó també amb la que Bene de Florència exposa al *Candelabrum* o la que Guido Faba dona a la *Summa dictaminis*. Bene també defineix el proverbi com un “sermo brevis”, mentre que Guido prefereix el terme “oratio” i coincideix en l'expressió “sententiam continens”. La definició de la *Retòrica nova* també està a prop de la que

apareix a la *Palma* (1198) de Boncompagno de Signa: “Proverbium est brevis verborum series obscuram in se continens sententiam” (Hallik 2007: 217). Tot i així, l’observació de Johnston és encertada perquè, en relació amb aquestes darreres definicions, la de Llull, igual que la d’aforisme d’Isidor, redueix l’essència del proverbi a la condensació i la brevetat expositiva. Per descomptat, el proverbi no és una *obscuram sententiam*, un tret que en el context dels tractats retòrics només assenyalen alguns *dictatores* italians com Boncompagno i Bene de Florència, però tampoc és necessari que sigui aprovat o confirmat per l’opinió general o per la tradició.

Pel que fa a les recomanacions d’ús, tal com ja assenyala Johnston (1996: 102-103), en tots dos textos Llull presenta el proverbi bàsicament com una eina útil per introduir els discursos: “Et quia ipsum proverbium est verborum introductio, loquenti audaciam et consilium conferens, ideo in ista arte ponimus aliqua pulchra proverbialia”. D’altra banda, també en ambdós casos Ramon destaca l’adaptabilitat de la forma a tot tipus de matèries. A la *Retòrica nova* es llegeix: “Et ideo diversarum materierum proverbialia didimus, quae inferius sunt inscripta, ad hoc ut ad multa verba sententiasque verborum, multa et pulchra proverbialia habeantur” (TOLR I, 152). L’únic punt en què es percep una certa distància entre un i altre text és quan Llull introdueix en l’inici de la secció 2.7 una referència a la necessitat que els parlants utilitzin i apliquin els proverbis segons els requeriments de la matèria, la forma i el fi de les paraules. Aquesta recomanació de caràcter tècnic, plenament justificada en el si d’un tractat teòric com la *Retòrica nova*, desapareix en el context del pròleg dels *Mil proverbis*. En el seu lloc hi figuren les apel·lacions al fi pel qual fou creat l’home i als objectius generals d’estimar, conèixer i recordar Déu, i cultivar la caritat per a un mateix i per al proïsme.

La proximitat temporal dels *Mil proverbis* amb la *Retòrica nova*, i sobretot la sintonia que es percep entre els objectius i el rerefons teòric dels dos textos, fan pensar que en certa manera Llull, en el vaixell de tornada cap a la Mediterrània occidental, degué concebre una mena d’ampliació de la curta col·lecció que havia inclòs en el tractat, si bé en aquest cas va preferir la prosa al vers i va preveure una estructura temàtica per a un recull que tenia una certa envergadura. És potser un fenomen relativament similar al que hem observat entre l’*Arbre exemplifical* i els *Proverbis de Ramon*, tot i que en aquest cas, almenys pel que fa a les indicacions del pròleg, Llull s’interessi prioritàriament per la funció persuasiva i ornamental dels proverbis. En qualsevol cas, tal com succeïa en la redacció dels *Proverbis de Ramon*, en el recull de 1302 la forma proverbi torna a adquirir una total autonomia i s’independitza del context

teòric o epistemològic del qual forma part en el si d'obres d'un abast més ampli. El que és curiós d'observar és que Llull sempre opti en aquesta etapa pel proverbi o la sentència més que no pas per altres formes breus com l'exemple. Les raons s'haurien d'anar a buscar, potser, al que hem exposat a l'apartat III.1.2.

Aquesta mateixa dualitat —col·leccions situades en el si d'un tractat retòric i col·leccions de proverbis o de sentències autònomes— també s'observa en la producció dels *dictatores*, tal com hem mostrat en la secció II.3.3.3. Segons Camargo (1991: 23), en els capítols que les *artes dictamini* dediquen a l'*exordium* —també anomenat a vegades, recordem, *proverbium*— hi solen ser afavorits els exemples il·lustratius per sobre dels preceptes teòrics, cosa que també s'evidencia en el tractament del proverbi a la *Retòrica nova*. Les col·leccions d'exemples d'exordis o de proverbis solen ser incorporades a les *summae* o són copiades al costat d'arts dictaminals breus. Per bé que la majoria d'aquests reculls de proverbis o d'exordis són en llatí, n'hi ha també de conservats en vulgar. Camargo (1991: 41) comenta que a partir del s. XIII, a Itàlia, es comencen a produir col·leccions de models o fins i tot tractats en vulgar. Pel que fa als models d'exordis destaquen les obres bilingües de Guido Faba, com la *Gemma purpurea* o la *Summa de vitiis et virtutibus*.⁶ Aquesta darrera presenta, en primer lloc, definicions dels vicis i les virtuts, i a continuació, sis *exordia* i *continuationes* per a cada apartat, amb les traduccions corresponents a l'italià (Faulhaber 1978: 88). Vecchi (1954: 295) també informa de l'existència de traduccions al vulgar de les col·leccions de Faba a causa de la seva enorme popularitat, i posa com a exemple els *Exordia*, que es conserven en versió italiana en un còdex florentí.⁷ Segons les informacions de Camargo (1991: 41), sembla que l'ús del vernacle fora d'Itàlia en els tractats i les col·leccions dictaminals no es va començar a estendre fins als s. XIV-XV.

És evident que el recull de Llull, i de fet també la *Retòrica nova*, estan força allunyats del món dels *dictatores*, però tanmateix no sembla que hi hagi gaires espais més en què hom tingui l'habitud de redactar col·leccions de proverbis presentades al lector en forma de recull de models d'exordis, i encara menys en llengua vulgar; i això malgrat que algunes retòriques vernacles, com la del llibre tercer del *Tresor* de Brunetto Latini, també recomanin d'ornamentar els pròlegs, tot i que amb mesura, de “mots creïbles e de sentències, ço és dels ensenyaments dels savis hòmens, o de proverbis o de

⁶ Castellani 1955 edita les fórmules vulgars de la *Gemma purpurea*.

⁷ Vecchi reproduceix el text llatí de la primera secció dels *Exordia*, que en alguns manuscrits es titula *Proverbia inter amicos et socios*, acarat amb el de la traducció vulgar (296-299).

bons exemples” (Latini 1989: 45). Podem recordar en aquest punt que la primera redacció en prosa de les *Leys d’amor* de Guilhem Molinier també reporta una petita antologia de proverbis quan tracta de la parèmia (vg. apartat II.2.1). Tot i així, l’autor d’aquest tractat no vincula en cap moment l’ús dels proverbis amb les obertures dels poemes o la introducció dels temes, com sí que fan, per exemple, Geoffrey de Vinsauf i Matthieu de Vendôme (Vecchi 1954).

3. ESTRUCTURA I CONTINGUTS DELS *MIL PROVERBIS*

Un cop arribats fins aquí, sorgeixen dues preguntes fonamentals sobre la natura del recull lul·lià i, sobretot, sobre la seva funcionalitat: els *Mil proverbis* són realment una col·lecció pensada per servir les necessitats oratòries dels seus lectors tal com suggereixen les recomanacions del pròleg? O aquestes recomanacions tenen més aviat un caràcter tòpic i no condicionen en excés la recepció del text? I tant si és d’una manera o de l’altra, en quin tipus de lectors estava pensant Llull quan redactà l’opuscle, a quin públic el volia adreçar? Les respostes a aquests interrogants requereixen, òbviament, una anàlisi detallada de diverses dimensions del recull, començant per la selecció dels continguts, la seva disposició i l’estructura de la col·lecció.

Els *Mil proverbis* formen part del grup de textos gnòmics que presenten una estructura de base temàtica (vg. apartat II.3.3.2). Malgrat el numeral rodó amb què Llull va titular la col·lecció, els 52 capítols que conté i el nombre no sempre estable de proverbis —en principi vint per capítol, tot i que sovint els testimonis en conserven algun més o algun menys⁸— fa augmentar la quantitat de sentències que inclou el llibre fins a unes 1050. Malgrat que el text no presenta cap divisió interna explícita, la seqüència dels capítols segueix una lògica força clara que es podria exposar de la següent manera:

- 1) La relació de l’home amb Déu (1)
- 2) Les relacions humanes (2-11):
 - a. La jerarquia social: prelat, príncep, sotmès (2-4)
 - b. Les relacions privades: parent, muller, escuder, companyó, veí, amic, enemic (5-11)

⁸ Per a una anàlisi de la qüestió del nombre de proverbis per capítol vg. l’apartat VII.2.1.

3) Virtuts i vicis (cap. 12-47)

- a. Les virtuts cardinals (12-15) i les teologals (16-18)
- b. Miscel·lània de virtuts religioses (19-33)
 - i. Se'n pot distingir un grupet relacionat amb l'expiació dels pecats: contrició, consciència, penitència, confessió, satisfacció (20-24)⁹
 - ii. Hi ha algun capítol dedicat a conceptes que no són estrictament virtuts, com el d'oració (30)
- c. Miscel·lània de virtuts laiques (34-38): lleialtat, llarguesa, perseverança, cortesia, honor
- d. Vida i mort (39-40)
- e. Els set vicis o pecats mortals (41-47)

4) Altres conceptes relacionats amb la conducta moral: parlar, riquesa, pobresa, diligència, intenció (48-52)

Com es pot comprovar, l'estructura de la col·lecció preveu una progressió temàtica ben definida i, per tant, presenta un grau força elevat d'articulació interna. Si bé, exceptuant potser el primer i el darrer capítol, les diferents seccions temàtiques del recull no estan disposades segons un ordre jeràrquic intocable —en el sentit que la part sobre els vicis i les virtuts podria anar davant de les seccions dedicades a les relacions humanes sense que el sentit de la col·lecció en quedés gaire afectat—,¹⁰ el fet que el llibre segueixi un desenvolupament temàtic coherent i constant l'acosta a la voluntat ordenadora del tractat. L'estructura dels *Mil proverbis* recorda en alguns punts la d'alguns tractats pedagògics de Lull, com per exemple el *Llibre d'intenció*. Després d'un primer capítol dedicat a exposar el concepte d'intenció, el segon tracta també sobre Déu. El cinquè està dividit en una llarga llista de trenta rúbriques destinades a mostrar les relacions que s'estableixen entre la intenció i la temptació. En aquesta llista apareixen les set virtuts, els set vicis, un parell de virtuts més que també són presents als *Mil proverbis* —confessió i oració—, la riquesa i la pobresa, i aquest cop en darrera posició un conjunt de capítols sobre els diferents estaments socials —no només el príncep, el prelat i el sotmès, sinó també el religiós, el clergue i el cavaller. Tal com s'ha indicat en l'apartat

⁹ Alguns d'aquests conceptes són justament els que estructuraven la *Medicina de peccat* (1300), un extens lletovari moral de pràcticament sis mil versos. L'obra està dividida en cinc parts: contrició, confessió, satisfacció, temptació i oració. Per a la complexa estructura d'aquesta obra, vg. Fernández Clot (2012: 51-52).

¹⁰ Aquesta inversió d'ordre, de fet, es produeix en un dels testimonis medievals dels *Mil proverbis*, el ms. III de l'Ateneu de Barcelona (vg. l'apèndix 4).

IV.3.3, en la secció dedicada a les branques de la primera part de l'“Arbre moral”, el sisè de l'*Arbre de ciència*, Llull també presenta, a continuació de les virtuts cardinals i teològals, una llista de virtuts secundàries que coincideix en molts casos amb la dels *Mil proverbis*: santedat, paciència, humilitat, abstinència, lleialtat, diligència, consciència, etc. (*OE I*, 644-647). En qualsevol cas, té raó Fernández Clot (2012: 35) quan assegura que és molt habitual que Llull basteixi l'estructura d'un bon grapat de les seves obres a partir de llistes de conceptes d'índole diversa, tal com ja hem pogut comprovar en l'estudi dels *Proverbis de Ramon*. Si bé és cert que Llull sol manipular aquestes llistes de manera molt lliure i flexible, i que, a diferència, per exemple, d'alguns tractats o summes de virtuts i vicis, no sol desplegar complexos sistemes de classificació de conceptes, és indubtable que Llull sempre presenta la majoria de continguts de les seves obres ordenats a partir d'uns esquemes lògics.

L'articulació temàtica dels *Mil proverbis* diferencia la col·lecció de Llull, d'una banda, dels textos gnòmics que es limiten a proporcionar una sèrie de consells i d'amonestaments sense presentar criteris evidents d'organització dels materials, i que solen estar destinats majoritàriament a la formació bàsica dels lectors; i de l'altra, també d'aquells textos que no posen l'accent en la construcció d'un discurs ordenat de manera seqüencial sinó en altres aspectes, com per exemple el de l'autoritat de la veu que pronuncia els ensenyaments (vg. apartat II.3.3.2). Si la comparem amb altres col·leccions gnòmiques d'estructura temàtica, hom també pot comprovar que l'organització d'alguns d'aquests reculls no és tan sistemàtica com la dels *Mil proverbis*. És el que succeeix amb l'estructura de les *Paraules e dits* de Jafudà Bonsenyor, que és força més erràtica i dispersa, atès que encara que presenti nuclis temàtics ben delimitats, no ho fa seguint una progressió lògica estricta (vegeu-ne una curta descripció a l'apartat II.3.3.2). Una de les possibles fonts del recull del jueu barceloní, la *Selecció de perles* d'Ibn Gabirol, almenys segons la traducció castellana de Gonzalo Maeso 1977, sembla que presenta una mena d'estructura bipartita, ja que en la primera part s'agrupen una sèrie de capítols dedicats a virtuts, algunes de les quals coincideixen amb les de Llull —fe, esperança, paciència, templança, diligència, humilitat—, però també a diversos aspectes sobre l'amistat, als sobirans i a altres temes com la riquesa; en canvi, la segona part —a partir del cap. 45— està dominada pels vicis i per altres qüestions de signe negatiu —l'enveja, la hipocresia, la niciesia, l'orgull, el mal veí, la ingratitude, etc. Encara que es detectin aquests desenvolupaments temàtics, igual que en el cas de Jafudà, l'estructura d'aquest florilegi de sentències tampoc és del

tot sistemàtica i no sembla que la successió dels capítols respongui a un esquema lògic estricte.¹¹ D'altra banda, hi ha algun capítol que no és de base temàtica, com per exemple el 43, que presenta un conjunt extens de “preceptes del savi al seu fill”. Finalment, una altra col·lecció escrita per un jueu —però convers—, en aquest cas d'Osca i del pas del s. XI al XII, la *Disciplina clericalis* de Pero Alfonso, també presenta una certa estructura temàtica que emmarca la successió de proverbis, aforismes, faules i exemples que caracteritza aquest recull (Alfonso 1948). Si bé el llibre s'obre i es tanca —sense tenir en compte el pròleg i l'epíleg— amb curtes seccions sobre el *timore Dei*, tampoc es percep en aquest cas la presència d'un pla estructural ben definit.

Potser la diferència més evident entre les col·leccions que acabem de mencionar i els *Mil proverbis* és que, tal com es pot veure en la divisió que hem proposat, a banda d'organitzar la matèria en diferents nuclis temàtics ben delimitats que en general no s'encavalquen, Llull adopta les llistes de virtuts i vicis pròpies de la teologia i la pastoral cristiana. Aquesta opció, al costat del pes destacadíssim que en conjunt assoleixen els capítols dedicats als consells sobre les virtuts i els vicis, apropa el recull a les col·leccions en vulgar que justament, per influx de la cultura escolàstica i religiosa i per l'enorme difusió que adquireixen en aquesta època les llistes de virtuts i vicis, s'estructuren a partir d'aquestes sèries de conceptes morals (vg. apartat II.3.3.2). Els catàlegs de virtuts i vicis van ser utilitzats per nombrosos gèneres per articular els seus materials. Newhauser (1993: 75-93), després d'establir els trets i les constants que defineixen els tractats de vicis i virtuts, analitza una sèrie de gèneres veïns que incorporen llistes de virtuts i vicis però que no constitueixen pròpiament tractats. L'estudiós cita d'entrada els sermons i tota una sèrie de textos que poden funcionar com a eines auxiliars per als predicadors, com les *distinctiones*, les col·leccions d'*exempla* i els florilegis; a continuació, també parla de manuals catequètics i penitencials, d'obres narratives i teatrals amb al·legories morals, i finalment de tractats que ofereixen remeis per a les temptacions.

Newhauser assenyala sovint que les fronteres entre el tractat i els altres gèneres són en alguns casos difícils d'establir. Un dels textos, però, que sí que es pot considerar segons Newhauser (1993: 136-137) un tractat de vicis i virtuts són les *Fiore di virtù* (1313-1323). De fet, l'estudiós creu que aquesta obra és un dels representants més destacats del gènere, sobretot si es té en compte la seva extraordinària difusió a tot

¹¹ L'estructura dual de la *Selecció de perles* es retroba a *Qüestions de vida*, la col·lecció hebrea que el jueu català Moixé Natan va escriure cap al segon terç del s. XIV (Muntané 2010: 115).

Europa. Alhora, però, assenyala que un text d'aquesta mena demostra que les fronteres entre el tractat, la col·lecció d'exemples i el florilegi són força líquides i que, de fet, es pot considerar un producte híbrid construït a consciència. Un dels trets que Newhauser creu essencials per poder dir que un determinat text és un tractat de virtuts i vicis és que la matèria es desenvolupi de forma discursiva i que proporcioni un sistema de conceptes morals organitzats jeràrquicament. Una simple col·lecció de proverbis o un florilegi de sentències, com els *Mil proverbis*, difícilment pot complir aquests requisits, però sí que ho fan en canvi les *Fiore*, que a banda d'aprofitar l'esquema habitual de presentar alternativament una virtut i el vici que se li oposa, sovint a l'inici del capítol no només es defineix el concepte corresponent sinó que també se n'estableixen els seus tipus, les espècies, els efectes, etc. Per exemple, el capítol onzè que tracta sobre la ira comença així:

Ira, segons Aristòtil, és torbament d'ànimo per discoriment de sanch que corre al cor per voluntat de fer venjança. E nota que de la ira naix la indignació, perquè, quant la sanch ha torbat lo cor, roman indignat; e tal indignació se converteix après en odi, si aquella indignació dure en lo cor (Cornagliotti 1975: 89).

Tal com veurem en l'apartat següent, quan estudiem la forma dels proverbis de la col·lecció lul·liana, la formulació gnòmica permet a Llull jugar constantment a establir relacions de filiació, de concordança, d'oposició, etc., entre els vicis i les virtuts de què parla. Encara que els esquemes i les classificacions pròpies d'un tractat es puguin fer presents de forma implícita, les característiques d'una col·lecció de sentències no permeten construir un discurs elaborat sobre aquestes qüestions. D'altra banda, el caràcter híbrid de les *Fiore*, que combinen exemples, comparacions amb animals, exposicions doctrinals i citacions d'autoritats fa possible que un tractat d'aquesta mena pugui presentar diverses funcions. Segons Newhauser (1993: 65-66) la funció principal dels tractats de vicis i virtuts és la d'oferir orientació al lector per a l'anàlisi moral de les seves accions, però en el cas d'obres que inclouen un bon nombre d'exemples, com les *Fiore*, també poden atreure lectors interessats en els continguts morals però que es complauen alhora amb la presència de materials persuasius com les narracions o les *similitudines*.

La llista de virtuts i vicis que apareix als *Mil proverbis* també relaciona la col·lecció amb els tractats catequètics o pastorals. De fet, un dels tractats en vulgar més difosos, la *Somme le roi* (1280) que fra Llorenç d'Orleans va escriure a instàncies de

Felip III de França, també és conegut com a *Llibre de vicis i virtuts*. La majoria de manuscrits que conserven les diverses versions catalanes de l'obra el titulen d'aquesta manera (Wittlin 1983: 404-41), i almenys una traducció anglesa també adopta aquest títol (Newhauser 1993: 86). Si bé aquest gènere va més enllà de la simple exposició d'una sèrie de conceptes morals, les parts dedicades a les virtuts i als vicis assoleixen una extensió força destacada. En el cas del tractat francès, no només s'hi tracten els dos septenaris sinó també els anomenats pecats de la llengua, sembla que per influència de la *Summa de vitiis* de Guillem Peyraut, i una sèrie de virtuts que es proposen com a remeis dels vicis. Els dos septenaris de vicis i virtuts tanquen justament la part pròpiament catequètica de la *Doctrina pueril* (1274-1276) de Ramon Llull (Santanach 2002). Més enllà dels gèneres assenyalats per Newhauser 1993, la ubiqüitat de les llistes de vicis i virtuts en la literatura dels s. XIII-XIV en determina la seva aparició en altres dominis que també tenen relació amb la literatura de sentències. La ja mencionada *Summa de vitiis et virtutibus* de Guido Faba representa l'aplicació de l'esquema dels dos septenaris a una col·lecció d'exordis i *continuationes* per a usos dictaminals. Un altre gènere que es veu afectat per la difusió d'aquestes llistes és el dels espills de prínceps, que sobretot en la prosa castellana del XIII assumeixen una forma que es troba a mig camí entre el tractat i la col·lecció de sentències.¹²

La llarga llista de virtuts que apareix als *Mil proverbis* i el septenari de vicis no sembla que s'apliquin a un àmbit social restringit o a un estament clarament delimitat. En el conjunt de capítols dedicat a les categories morals, inclosos també els cinc darrers, difícilment es poden trobar indicacions o pistes que apuntin en una direcció determinada. Si ens fixem en els capítols en què es tracten les virtuts laiques (cap. 34-38), difícilment hi podrem trobar enunciat cap tipus de programa de bon comportament a la cort, ni tan sols en el que versa sobre la cortesia.¹³ De tant en tant sí que s'hi troba alguna norma més específica, com per exemple “Nodrex leyaltat en ton servidor e haurás pau” (34.14), però el més habitual és que els preceptes i els consells de comportament siguin de caràcter universal: “Qui dona ço que no ama, no ha larguesa” (35.5). A més, com és habitual en les obres de Llull, aquestes virtuts, encara que es

¹² Els primers vint capítols del *Libro de los doze sabios* exposen una sèrie de virtuts i vicis, presentats alternadament com les *Fiore*, que es proposen com a principis bàsics que han de regir la relació entre el monarca i els membres de la cort (vg. Haro Cortés 2003: 40-42; Gómez Redondo 1998: 255-257). Pel que fa a les *Flores de filosofia*, Bizzarri (2012: 168-169) remarca que el tractat presenta una barreja de virtuts i vicis cortesans i eclesiàstics.

¹³ De fet, justament Taylor (1997: 1494), que fa un repàs de textos catalans sobre literatura de cortesia, destaca que el tractament que Llull dona a aquest tema s'allunya del que és habitual en els límits d'aquest gènere, i suggereix que el seu concepte de cortesia prové potser de la tradició monàstica.

puguin relacionar amb un context laic i cortesà, s'insereixen en un marc de pensament inequívocament cristià, reforçat pel conjunt de vicis i virtuts que les acompanyen i, sobretot, per la xarxa de relacions que Llull estableix a l'interior dels capítols: “Sens caritat no pots esser leyal” (34.3), “A Deu sies larch de tot tu matex e de tot quant has” (35.18), “Sens humilitat no pots esser cortés” (37.18), “Honor a sol Deu se cové” (38.3). Fa tot l'efecte que Llull proposa la llista de virtuts i vicis com una sèrie de principis que han de modelar la conducta i la reflexió moral de qualsevol mena d'individu, sigui quina sigui la seva condició. Si bé és cert que la generalitat i la universalitat són dos trets als quals tendeix l'expressió gnòmica o sentenciosa, i que justament gràcies a això un mateix text pot ser llegit en contextos molt diferents i adaptat a situacions i usos ben diversos (vg. el final de l'apartat II.3.3.3), les dades que ens aporten elements com els pròlegs o l'estructura dels reculls ens permeten sovint definir el tipus de públic al qual s'adreça prioritàriament una obra donada. En el cas dels *Mil proverbis*, l'únic capítol que fa pensar en un destinatari netament cortesà és, potser, el setè, dedicat a la figura de l'escuder. Els continguts de la resta de l'obra, en canvi, no obliguen a relacionar el text amb un espai de recepció tan específic.¹⁴

Pel que fa a la primera secció del recull, que Llull l'obri amb un capítol dedicat a Déu no és gens extraordinari. Un bon nombre de col·leccions ho fan. Potser no és tan habitual que el primer proverbí expressi l'alegria de l'home per l'existència, la plenitud i la bondat de Déu, que recorda la primera distinció del *Llibre de contemplació*: “Ages un alegre per ço car Deus es e altro per ço car es tot bo e complit” (1.1). En tot cas, en aquest primer capítol Llull no mostra cap tendència catequètica ni cap voluntat especulativa.¹⁵ Més aviat se centra a exposar una sèrie de consells sobre com relacionar-se adequadament amb Déu. Destaquen alguns proverbis com el quart, en què Llull assegura que comprendre i recordar Déu fan augmentar l'amor i el temor de Déu, i

¹⁴ Això no vol dir que la cort no pugui haver estat, com passa en altres obres lul·lianes escrites en vulgar, un dels primers focus de difusió del recull. Tanmateix, els contorns del possible receptor són molt més borrosos si comparem els *Mil proverbis* amb textos com el *Llibre de cavalleria*, on les reflexions morals estan inserides en el marc d'un tractat sobre l'ofici i la funció dels cavallers. Es podria dir que la col·lecció de proverbis es mou preferentment en l'espai de la moral privada o domèstica (vg. Taylor 1992: 30-31 per a l'oposició entre àmbit públic i àmbit privat en la tradició proverbial medieval).

¹⁵ Algunes col·leccions de proverbis més o menys contemporànies a les de Llull o una mica posteriors sí que introdueixen materials de tipus catequètic o pastoral a l'inici del text, en relació amb el coneixement de Déu, com per exemple el *Llibre de bos enshamens* de Raimon Cornet, que s'obre amb una exposició de “los mandamens de Dieu” (Noulet & Chabaneau 1988: 114). El primer precepte del *Llibre dels bons amonestaments* d'Anselm Turmeda és creure en la Trinitat, i el segon creure en els altres articles de l'Església, tot i que a continuació no els enumera (Olivar 1927: 144-145).

sobretot el cinquè, en què Llull dóna prioritat a l'amor per sobre del temor: "Qui mes tem Deu qui no-l ama, plus ama si matex que Deu" (1.5).¹⁶

Si ens endinsem en els capítols sobre els estaments o els grups socials i les relacions de caire interpersonal, d'entrada destaca la brevetat amb què tracta el primer d'aquests temes i l'essencialització de l'estructura jeràrquica de la societat medieval, reduïda a només tres figures. En aquest sentit, Llull no s'entreté a donar informacions sobre grups socials o professionals més específics, com sí que ho fa, per exemple, Jafudà: majordoms, jutges i altres oficials (cap. 3), escrivans e altres oficials (cap. 4), metges (cap. 8), mercaders (cap. 42), servidors i macips (cap. 53).¹⁷ Sembla més aviat que Ramon té la intenció d'oferir una informació molt bàsica sintetitzada en petites unitats sobre el paper i la funció que cada un dels tres estats té en el conjunt de la societat. És de destacar que els capítols sobre els prelats i els governants (2-3) siguin dels que menys amonestaments dirigits a una segona persona continguin de tot el recull, mentre que passa a la inversa en el capítol sobre el sotmès (4).

En canvi, Llull dedica més espai a les relacions interpersonals. En aquest grup de capítols ocupa una posició especial el núm. 7, sobre l'escuder, atès que es tracta d'una figura lligada a una determinada activitat social o professional. Tot i així, els consells que inclou el capítol són adreçats en general a aquells que tenen al seu càrrec un escuder. Per tant, en aquesta secció s'ofereixen amonestaments i consells sobre com cal comportar-se i relacionar-se amb els parents, la muller, l'escuder, el companyó, el veí, etc. Alguns dels vincles que s'aborden en aquest apartat tenen una llarga tradició en la literatura gnòmica, com per exemple en el cas de les relacions d'amistat i enemistat, la relació amb els parents o amb la muller. La *Selecció de perles* conté moltes màximes que giren al voltant de l'amistat i en la col·lecció de Jafudà també hi ha capítols dedicats als amics i als enemics, així com als parents i a les dones. Tot i així, no sembla que hi

¹⁶ Les *Fiore di virtù* s'obren amb diversos capítols dedicats a l'amor, dels quals el primer tracta de l'amor en general i el segon de l'amor de Déu en particular, el qual s'identifica amb la caritat. Segons l'autor d'aquest tractat l'amor "és rael e fonament, guia, clau, columna e forma de totes les virtuts, axí com dien e proven molts sagrats theòlechs" (Cornagliotti 1975: 61-62). Les *Flores de filosofia* s'obren amb un capítol sobre com "el omne deve amar a Dios" (Gómez Redondo 1998: 269). Pedro Alfonso i Jafudà Bonsenyor inicien les seves obres amb sengles capítols sobre el temor de Déu, i de fet una de les sentències que recull el jueu barceloní també apareix a la d'Alfonso: "Qui timet Deum, omnia timent eum; qui vero non timet Deum, timet omnia". En canvi, Jafudà no copia la sentència següent, que és una continuació de la primera: "Qui timet Deum, diligit Deum; qui diligit Deum, obedit Deo" (Alfonso 1948: 4).

¹⁷ Vg. la taula de capítols a Llabrés (1889: vii-ix).

hagi gaires exemples de reculls temàtics que incloguin una secció homogènia específicament dedicada a aquest tipus de relacions interpersonals.¹⁸

Tenint en compte l'orientació retòrica que Llull dona a la col·lecció, potser tampoc és del tot inconvenient recordar que en les col·leccions d'exordis dictaminals que ordenen els seus materials segons els destinataris i/o els remitents de les lletres apareixen algunes d'aquestes categories. Per exemple, les 330 *sententiae* i les seves *continuationes* incloses en els *Exordia* de Guido Faba estan agrupades en nou capítols. Les primeres quaranta-sis són exordis *inter amicos et socios que quandoque inserta epistolare dictamen exornant*. El segon capítol implica *inimicis, invidis, detractoribus, conspiratoribus et delinquentibus*, i el tercer proposa exordis per a fills, parents i consanguinis. També hi ha apartats sobre eclesiàstics i prelats (cap. 5); magistrats, senyors i doctors (cap. 7); i súbdits, deixebles i vassalls (cap. 8).¹⁹ A la *Summa dictaminis* (1252), Ponç de Provença presenta una llista de 142 proverbis per a cartes escrites, entre d'altres, entre pares i fills, oncles i nebots, germans i germanes, parents (*consanguinei*), socis (*socii*), amics, enemics, seglars i religiosos, súbdits i prelats, laics i prelats (Hallik 2007: 550-563). Malgrat les equivalències que es poden detectar entre aquestes llistes i el conjunt de capítols dels *Mil proverbis*, sembla força improbable que Llull hagi pres alguna d'aquestes col·leccions com a possible model, atès que els punts de coincidència es produeixen sobretot en les categories més esteses en les col·leccions gnòmiques com els parents o els amics i els enemics.

Atès que ja ens hem referit als capítols que presenten el catàleg de virtuts i vicis, comentarem tot seguit la darrera secció de la col·lecció (cap. 48-52). Abans, però, convindria destacar que entre la llista de virtuts i el septenari de vicis Llull insereix dos capítols (39-40) que actuen de frontissa entre un i altre grup. Es tracta d'un doblot que oposa la vida i la mort. Aquestes dues realitats de signe contrari són habituals en les col·leccions gnòmiques i sapiencials. En les *Paraules e dits* de Jafudà apareixen en els capítols 49-50. En l'univers marcadament dualista que sol presentar la tradició sapiencial, la vida i la mort són el resultat o la conseqüència de la conducta que cada home decideix assumir: el que actua sàviament i justament, el que fa cas als consells

¹⁸ Un dels tres doblots de conceptes oposats que Taylor (1992: 30-31) utilitza per descriure l'*ethos* de les col·leccions de proverbis occidentals és el de "national vs. domestic": "The domestic element is represented by the *Distichs of Cato*, Publilius Syrus and the biblical wisdom books, with their advice, typically adressed to 'my son', on how to deal with wife, servants, neighbours, household accounts, etc.". La llista de Taylor és força semblant a la dels capítols de Llull. A continuació, Taylor cita algunes obres on es tracten tant temes domèstics com temes relacionats amb la gestió de l'estat o de qüestions públiques, com per exemple el *Liber de consolationis et consilii* d'Albertà de Brescia.

¹⁹ Per a la llista completa dels capítols vg. Hallik (2007: 529).

dels pares i dels savis, s'assegura una bona existència, una vida en plenitud; mentre que el que és foll i malvat, i menysté els ensenyaments dels ancians, va directe cap a la destrucció (Crenshaw 1981: 66-76). La presència d'aquests dos capítols convida a posar-los en relació amb els que tanquen respectivament les seccions de les set virtuts i els set vicis a la *Doctrina pueril*. En aquest cas, però, els conceptes que Llull tria són la salvació (cap. 59) i la damnació (cap. 67), que posen de manifest el resultat escatològic de la conducta moral dels homes.²⁰ En el cas dels *Mil proverbis*, sorprèn que el capítol dedicat a la vida no estableixi gaires relacions entre la presència de la virtut i la vida o la salvació, tot i que el novè (“Ta speranza te vivifica ab ço que no has”) o fins i tot el catorzè (“Visques en Deu e viurás tots temps”) sí que ho fan d'alguna manera. Aquests dos capítols s'han de comparar més aviat amb els que Llull dedica precisament als mateixos temes en la *Doctrina pueril* (87-88). Tots dos apartats s'obren amb una distinció entre la vida / mort corporal i l'espiritual. En el capítol dedicat a la vida, a més, es distingeix entre la vida activa i la contemplativa, la qüestió que aborden justament els primers cinc proverbis del capítol del recull.²¹ En el capítol sobre la mort sí que es percep una relació més clara entre el pecat i la mort (prov. 2, 9, 10, 11, 15, 19), però és la mort espiritual i no la corporal la que és conseqüència del pecat, tal com s'explica a la *Doctrina pueril*: “e la mort espiritual, qui es en l'anima pecadora, estoge lo cors a sostenir eternalment foch infernal e va a esser sotzmesa a infinits trebays” (NEORL VII, 241).

El cap. 48 introdueix un dels temes principals de la literatura gnòmica de tots els temps: l'ús correcte del llenguatge. Tal com indica el títol del capítol, Llull se centra a oferir consells sobre quan i com cal parlar, i no tracta específicament el tema del silenci, tot i que evidentment molts proverbis recomanen la parquedat de paraules o fins i tot la seva absència total: “Molt consira e poch parla e serás savi” (prov. 3), “Sens alcuna utilitat no vulles parlar” (prov. 19). Les prevencions contra la loquacitat o la banalitat de les paraules —i contra altres vicis relacionats amb la llengua— són habituals en els llibres sapiencials bíblics (“Qui molt xerra no evita la falta, l'home assenyat mesura les paraules”, Pr 10,19; vg. Crenshaw 1981: 75-76), però a més, en el segle XIII, sobretot gràcies a l'activitat dels ordes mendicants i a la necessitat de controlar i reglamentar

²⁰ Per a una anàlisi dels continguts de la *Doctrina pueril* i del lloc que ocupen aquests capítols en el conjunt del tractat, vg. Santanach 2002. Aquest autor remarca que Llull deixa molt clar que la salvació de l'home no depèn de les seves obres o dels seus mèrits sinó que és un do de Déu.

²¹ Recordem que el capítol 251 dels *Proverbis de Ramon* tracta monogràficament de la distinció entre vida activa i vida contemplativa.

l'accés dels laics a l'ús de la paraula pública, estaven de plena actualitat.²² Del conjunt de preceptes que Llull aplega en aquest capítol, només n'hi ha un que s'adreça a un tipus de lector més específic, en aquest cas l'home que depèn d'algun superior: "Soven parla ab ton par e a tart ab ton major" (prov. 18). El que més sorprèn, però, és que Ramon inclogui informacions més tècniques relacionades amb l'ús retòric de la paraula: "Si a paraula dones ço que li cové al començament, mijá e fi, parlarás per retoricha" (prov. 8), o amb la natura ontològica del llenguatge: "Paraula es ymage e semblança de pensa" (prov. 9).²³ Finalment, Taylor (1997: 1491-1492) assenyala que els consells sobre el llenguatge i l'eloqüència són també un dels temes recurrents de la literatura de cortesia, al costat del comportament a taula, la higiene personal, el vestit, el galanteig, etc. Com es pot observar, cap d'aquests altres temes apareix en els *Mil proverbis*.²⁴

Els dos capítols següents presenten una parella de conceptes que també disposa d'una àmplia presència en la literatura gnòmica en concret i en la literatura didàctica en general: la riquesa i la pobresa. Llull l'aborda en alguns dels seus tractats pedagògics, com el *Llibre d'intenció* (cap. V.21 i V.22). En tots dos casos, Ramon insisteix en la necessitat de posar les riqueses materials al servei de l'exercici de la virtut, i destaca la superioritat de les riqueses de tipus immaterial o espiritual: "Ama Deu e serás rich" (49.1), "Major riquesa posseexha ta anima que ton cors" (49.3), "Qui es pobre per virtuts es gran pobre" (50.3).

Finalment, els dos darrers capítols estan dedicats a la diligència i a la intenció. L'últim reprèn un dels conceptes clau del pensament lul·lià i en un cert sentit actua com

²² Casagrande & Vecchio 1991 ofereixen un estudi complet sobre aquestes qüestions. Aquestes autores mostren que la reflexió sistemàtica al voltant dels "pecats de la llengua", els quals s'afegien a les llistes tradicionals de vicis, va sorgir en entorns monàstics i va ser continuada i ampliada pels ordes mendicants. Al s. XIII apareixen llibres escrits per laics i destinats també a laics. Un dels més remarcables és la *Doctrina loquendi et tacendi* d'Albertà de Brescia, que adapta les reflexions i les regles aplicades anteriorment als entorns monàstics i conventuals, a la realitat de la vida ciutadana de la Itàlia del s. XIII. En la segona part de l'estudi resumeixen l'evolució dels pecats de la llengua més destacats, entre els quals hi ha la *blasphemia*, el *mendacium*, l'*adulatio*, la *derisio* o el *turpiloquium*.

²³ En les col·leccions de proverbis que incorporen capítols sobre "parlar", com la de Jafudà o l'opuscle de Raimon Cornet, rarament es transmeten proverbis d'aquesta mena. És evident que la seva presència s'ha de relacionar amb la teoria exposada pocs mesos abans a la *Retòrica nova*. El prov. 8 exposa molt sintèticament el principi bàsic de l'apartat 1.4 del tractat, "De ordinatione verborum", en què Llull mostra quines paraules cal posar "in principio, quid in medio, quid in fine ultimo" (TOLRL I, 102). Pel que fa al prov. 9, que també resumeix l'assumpció fonamental de la teoria del llenguatge lul·lià, vg. Pistolesi 1996.

²⁴ Sí que ho fan en canvi en altres col·leccions com la *Disciplina clericalis*, que dedica una secció a la bona conducta a taula; les *Paraules e dits*, que conté un breu capítol sobre "vestidures" (cap. 54); o també el *Llibre de bos enenhamens* de Raimon Cornet, que incorpora rúbriques sobre el menjar i el vestit (Noulet & Chabaneau 1888: 117 i 127). Per als continguts i l'estructura d'aquesta darrera obra vg. Schulze-Busacker 1997. Sobre el tractament del llenguatge en la literatura de cortesia, vg. també Johnston 1986.

a recapitulació i conclusió del recull, atès que es torna a posar l'accent, tal com es feia en el pròleg i fins i tot en el capítol primer, en la finalitat darrera de la vida de l'home: “Primera entenció hages a Deu e segona a totes coses” (prov. 1), “Viu per la entenció per que es creat” (prov. 12). En canvi, la situació del penúltim capítol és menys clara, atès que semblaria més lògic que aparegués integrat en el grup de les virtuts, tal com succeeix en l’“Arbre moral” de l’*Arbre de ciència* (OE, I, 646). Potser no cal buscar més raons de la presència d’aquest concepte al final de la col·lecció que la de la natura un pèl més asistemàtica d’aquesta darrera part del recull.²⁵ Tot i així, Llull presenta sovint la diligència en relació d’oposició o com a remei del vici de l’accídia, normalment al costat d’algunes de les virtuts cardinals i/o teologals, com en el quinzè proverbi del capítol 45 dels *Mil proverbis*: “Combat accidia ab justicia, prudencia, fortitudo e caritat e haurás diligencia”. En la definició que en dona l’*Arbre de ciència*, la diligència ajuda la caritat i la prudència a vèncer la pigrícia (DDL, 145). Potser, l’aparició d’aquesta virtut just abans del capítol sobre la intenció remarca la importància de lluitar contra l’accídia.

4. LA FORMA DELS PROVERBIS: DISCURS, TIPOLOGIA I RECURSOS ESTILÍSTICS

De la mateixa manera que les altres col·leccions lul·lianes, els *Mil proverbis* encaixen de manera precisa en la definició de “proverb collection” que Taylor (1992: 19) proposa (apartat II.3.2). En efecte, el recull que Ramon escrigué el 1302 és ben bé una llista de proverbis disposats en una successió paratàctica que ofereixen consell sobre diferents àmbits de la conducta humana, tal com hem vist en l’apartat anterior. Llull és coherent amb el concepte de proverbi que exposa al pròleg, atès que els proverbis que presenten els 52 capítols del recull normalment no ocupen més d’una línia de text, i molt rarament superen les dues línies. Tenint en compte que la brevetat és un tret destacat per tots els autors que defineixen el proverbi i també la sentència, això no hauria d’estranyar. Tot i així, d’una banda és evident que la brevetat és una categoria relativa, i segons els contextos les unitats que formen part d’una col·lecció gnòmica o d’un florilegi poden variar molt de llargada. Quan la formulació dels proverbis depèn d’un motlle formal

²⁵ Podria ser que justament una reflexió d’aquest tipus hagués motivat el desplaçament d’aquest capítol a la secció sobre les virtuts que es detecta al ms. 216 de la Biblioteca Històrica de la Universitat de València. En aquest testimoni, el capítol sobre la diligència està situat entre el d’obediència i el de lleialtat; és a dir, just al final del grup de virtuts religioses (vegeu-ne la descripció a l’apartat VII.1.1.1).

limitat per recursos com el vers o el ritme, com en el cas dels *Disticha* i d'un bon grapat de proverbis bíblics, l'extensió dels proverbis no supera els dos, tres o quatre versos de què se sol compondre la seva estructura formal. En canvi, ja hem vist que les citacions i els extractes que apareixen als florilegis assoleixen sovint una llargada superior i normalment s'allunyen de l'expressió pròpiament sentenciosa (vg. apartat V.4).

De l'altra, cal assenyalar que en el si de la tradició sapiencial és molt habitual que els proverbis i les sentències breus de tipus lapidari es barregin amb unitats sapiencials més extenses, sovint de tipus narratiu, o que les sentències s'encadenin les unes amb les altres formant un discurs continu en què a vegades es fa difícil de destriar les diferents unitats que conformen el text. Per posar un exemple, en el *Llibre de doctrina*, en la part que prové del *Libro de los buenos proverbios*, es reporten els "castigaments" que Sòcrates adreça a Plató:

Aquests són els castigaments que li donà: que no fos sa sospita molt segura en aquell qui no conegués, ni no s'aseguràs d'els e que's guardàs d'anar sols per camí, e que tots temps fos e anàs ab .i. de sos conpayons que no fos treballós ni de males costumes; e quan albergàs en algun ostal, que no anàs descalç de nuyt; e que no tastàs erba nenguna que no conegués; e que's guardàs tots temps de les carreres temeroses que no fosen triades (Solà-Solé 1977: 87).

Com es pot comprovar en aquest fragment, el *Llibre de doctrina*, igual que el *Libro de los buenos proverbios*, segueix un model d'organització de la prosa sentenciosa de tipus acumulatiu,²⁶ caracteritzat ben sovint per la coordinació successiva de sentències o d'amonestaments i per una parataxi de tipus polisindètic. En aquest tipus de textos, si bé estan disposades en una mena de cadena ininterrompuda, la delimitació de les diferents unitats gnòmiques o sapiencials encara és possible, però en d'altres en què domina una organització de tipus discursiu les sentències solen estar integrades en un discurs de tipus sapiencial o didàctic. Això és el que succeeix, per exemple, en la majoria d'obres d'Albertà de Brescia, les quals fan un ús intensiu de sentències i citacions sàvies, sovint amb una tendència a acumular-les, però sempre inserint-les en una estructura discursiva dissenyada per l'autor. Si prenem com a exemple un fragment del capítol onzè de la traducció catalana anònima (s. XIV) del *Liber consolationis et consilii*, es pot comprovar que Albertà utilitza les citacions per il·lustrar cada punt de la seva exposició:

²⁶ Vg. la n. 67 del cap. II pels tipus de models d'organització que distingeixen Ramadori 2001 i Bizzarri 2004.

La segona cosa és que hom deu ajudar l'engiy de l'hom ab diligent cura e usant ab molt trebayl, cor "lonc ús venç sovén subtilea d'enginy e natura, e ús sobrepuja doctrina de masestre". La terça cosa és que l'engyn és profitós per lonch ús e curós. Caton dix: "Usa, estudiant e obrant, de ceta art que has apresada, e axí com cel qui és curós ajuda al seu engiy, axí aprèn e retén usant e obrant". Doncs, ús és necessari a estudiar, qui fa aprendre leugerament tota art; e per ço dix lo vers: "Ús e custuma fa leugerament aprendre tota sciència". E Sèneca dix: "Res no val tant a aprendre tota art com custuma e ús" (Sansone 1965: 54-55).

Altres col·leccions, com la de Jafudà, sí que delimiten de manera clara cada una de les seves unitats i no les integren en cap discurs organitzat més enllà de l'estructura capitular de l'obra.²⁷ Malgrat això, tal com succeeix en la *Selecció de perles*, el jueu barceloní no només inclou proverbis o sentències breus, sinó que també recull unitats més llargues que sovint reporten diàlegs, anècdotes o petites narracions atribuïdes a savis o filòsofs.²⁸ Pel que fa a les col·leccions de proverbis en vers, si bé en la tradició que arrenca dels *Disticha* les unitats gnòmiques solen coincidir amb les unitats estròfiques, en aquest cas díctics o apariats, això no sempre és així. Deixant de banda els versos inicials, que solen incloure diverses consideracions de tipus introductori, a vegades simplement les unitats sobrepassen els límits de l'estructura estròfica i en lloc de correspondre a un sol díctic, n'ocupen dos o més. Un dels proverbis de la col·lecció occitana *Lo savi* ens forneix un exemple en aquest sentit: "Filhs, refrena tas voluntatz / se vols esser el mon onratsz, / e dona a ton cor poder / a sen qu'el ti fara valer; / ama lo sobre tos amix / car per luy endevenras rix" (vv. 43-48; Pensado 1958: 241-242). Però en d'altres casos, sobretot en les col·leccions d'una certa extensió, com la de Cerverí, no només hi ha unitats gnòmiques que superen les unitats estròfiques, sinó que també és habitual que diverses unitats s'entrellacin formant seqüències de sentit unitàries. En els *Verses proverbials* es poden trobar enumeracions com les que afecten les estrofes 994-1001, en les quals s'exposen diversos exemples de dones malvades o d'homes que han

²⁷ La *mise en texte* d'aquest tipus de reculls sol aprofitar diferents elements gràfics per distingir cada unitat del text. En el ms. 921 de la BNE, de finals de s. XIV, per exemple, totes les sentències comencen a inici de línia i estan separades les unes de les altres per calderons en blau i en vermell. A més, la inicial de cada proverbi està marcada amb un traç en vermell i les caplletres indiquen l'inici de cada capítol. El text està disposat a doble columna. Cal assenyalar que l'aspecte formal d'aquest testimoni de les *Paraules e dits* recorda força el del ms. III de l'Ateneu de Barcelona, de principis de s. XV, que transmet una còpia dels *Mil proverbis* (vegeu-ne la descripció a l'apartat VII.1.1.1). L'única diferència és que en aquest segon no hi ha calderons.

²⁸ A tall d'exemple, la unitat 288 de Llabrés (1889: 32), que correspon al capítol titulat "De callar", reporta les "paraules" de quatre reis sobre la superioritat del silenci sobre la paraula. Aquesta mena d'exemple, de fet, inclou quatre sentències sobre un mateix tema, però les situa en un context d'enunciació determinat que les relliga. Apareix també en el cap. 23 de *Bocados de oro* segons l'edició de Crombach (1971: 169), tot i que en aquest cas les paraules són assignades a tres savis que parlen davant d'un rei —la primera de les quatre sentències de l'exemple de Jafudà no apareix a *Bocados*.

estat perjudicats per elles per il·lustrar l'amonestament de l'estrofa 993: “Femna esquivaràs / si viure vols adreys / o tu car compraràs / los tieus e·ls sieus neleyts” (Coromines 1991: 280-282). En les col·leccions de proverbis de Sem Tob de Carrión i del Marquès de Santillana succeeix el mateix fenomen,²⁹ i també es pot citar el cas excepcional del famós “Elogi dels diners” que Turmeda insereix en els seus *Amonestaments*, que trenca de sobte el to admonitori que domina la major part del poema.

Si ens hem estès una mica a l'hora de valorar la configuració dels materials en el si de les col·leccions gnòmiques, és perquè és un element important quan hom tracta de discernir quin tipus de lectura o de recepció admet un text determinat. Un dels trets que més destaquen els paremiòlegs quan descriuen la natura dels proverbis és justament la seva autonomia en relació amb el discurs en el qual s'insereix; dit d'una altra manera, el seu caràcter citacional. Els proverbis solen anar precedits de certes marques que anuncien la seva intertextualització en un discurs: “com diu el proverbí”, “com se sol dir”, etc.³⁰ És justament el seu caràcter d'enunciats autònoms, el fet que tinguin un sentit complet en ells mateixos —tret que es pot aplicar per extensió a les sentències, les citacions i els extractes que apareixen en antologies i florilegis—, el que els permet de ser recopilats o inserits en col·leccions. Desbordes (1979: 78), que estudia les sentències de Publili Siri, assenyala el que acabem de dir i, pel que fa a aquesta col·lecció antiga, subratlla que, per raó del seu ordre alfabètic, molt poc comprometedor i de natura “inacabada”, la col·lecció no s'acaba de constituir en un nou “autocontext” per als enunciats que inclou. Establir fins a quin punt o no una col·lecció donada té la capacitat d'instituir-se en “autocontext” per a les unitats, noves o antigues, que conté, i de quina manera concreta ho fa, és justament el que permet escatir fins a quin punt una col·lecció de proverbis es proposa més aviat com a repertori o com a eina auxiliar per a la redacció d'altres textos, o com a obra de lectura en ella mateixa. La resolució d'aquesta disjuntiva no ha de ser necessàriament blanc o negre, i menys encara per a les obres del període que ens interessa, però sí que hi ha elements que apunten més cap a una o cap a l'altra banda.

²⁹ Per exemple, en les estrofes XLVIII-LIV dels *Proverbios* del Marquès de Santillana hom pot llegir una enumeració de signe contrari a la dels *Verses proverbials* de Cerverí, que il·lustra la bondat i la virtut de l'“estado femení” (Durán 1980: 49-53).

³⁰ Vg. per exemple Buridant (1984a), que proposa aquesta definició: “Le «proverbe» se présente globalement comme un énoncé autonome ou micro-récit ayant une organisation logique —régie fondamentalement par le principe d'implication—, de structure formulaire, caractérisée par des traits prosodiques et sémantiques, en rupture du discours continu”. A continuació, cita algunes fórmules d'inserció de proverbis en diferents llengües.

En primer lloc, tots aquells elements que contribueixen a enfortir, per dir-ho d'aquesta manera, les relacions sintagmàtiques entre els diferents components del recull, faciliten que una obra es pugui tenir en compte per ella mateixa. Així, és evident que les col·leccions que insereixen les sentències en un discurs organitzat, encara que sigui poc desenvolupat; les que, d'una manera o altra, relliguen els enunciats gnòmics i els agrupen en unitats més àmplies; les que proporcionen una estructura lògica als materials que reuneixen,³¹ i les que emmarquen aquests materials mitjançant diversos tipus de recursos per dotar-les d'unitat i de coherència, tenen més possibilitats de ser llegides de manera contínua, atès que assignen al text un discurs deliberat, un objectiu expositiu o didàctic determinat. Per contra, les col·leccions que subratllen les relacions paradigmàtiques entre els diversos components que en formen part, és a dir, les que reforcen l'autonomia de cada una de les seves unitats, són més aptes per configurar-se com a eines de referència, o almenys, com a materials de suport per a diverses activitats.

En aquest sentit, l'estructura temàtica i l'organització lògica dels *Mil proverbis* poden afavorir d'entrada que el recull sigui valorat com a manual de conducta i com a tractat de virtuts i vicis. Al mateix temps, però, aquest factor permet que un usuari que, per la raó que sigui, necessiti material proverbial sobre un dels temes tractats a la col·lecció, li sigui fàcil de trobar-lo.³² Pel que fa a la disposició dels proverbis a l'interior de cada capítol, si bé ja veurem més endavant que en alguns casos hi ha elements que conviden a fer una lectura seqüencial d'alguns grups de proverbis, en general cada un d'ells són unitats perfectament delimitades, autònomes respecte a la resta i de sentit complet. A banda d'això, Llull no introdueix en cap moment ni digressions de cap mena ni material que no sigui estrictament proverbial —en el sentit que no sigui breu i de tendència lapidària—, i ja hem vist que el pròleg de la col·lecció no introdueix cap marc d'enunciació concret per al conjunt dels proverbis. En aquest sentit, els *Mil proverbis* presenten un aspecte proper al de col·leccions que també transmeten únicament llistes de proverbis generalment força breus en prosa, com per exemple les sentències de Publili Siri o els *Proverbia Senecae*, els *Proverbia arabum* del ms. Santes Creus 108 de la Biblioteca Pública de Tarragona, o les dels tractats dictaminats com el *Candelabrum* de Bene de Florència i altres de les publicades per

³¹ Malgrat això, l'asistematicitat no és una característica que afavoreixi sempre una lectura utilitària dels reculls, més aviat al contrari.

³² Bona part dels testimonis medievals dels *Mil proverbis* incorporen una taula de capítols que precedeix el text. A banda d'això, tots disposen d'elements gràfics que permeten distingir fàcilment els proverbis els uns dels altres, i també d'identificar ràpidament els títols i els inicis de capítol (vg. la descripció de testimonis, apartat VII.1).

Hallik 2007. Totes aquestes col·leccions, i les darreres de manera evident, són susceptibles de ser utilitzades com a textos auxiliars per a la confecció d'altres textos.

Si ens endinsem en el terreny de la tipologia de proverbis que Llull introdueix en la col·lecció i en els recursos estilístics que posa en pràctica, el primer que cal observar és que hi apareixen els dos tipus de proverbis més habituals en la tradició, que hem descrit a l'inici de l'apartat II.3.2, i que hem anomenat, respectivament, *sentència sàvia* i *amonestament*. La presència conjunta d'una i altra forma és habitual en bona part de les col·leccions gnòmiques i sapiencials. Segons Taylor (1993b: 27), Pedro Alfonso identifica els dos tipus de proverbis en el seu pròleg: “Propterea ergo libellum compegi, partim ex proverbiiis philosophorum et suis castigationibus, partim ex proverbiiis et castigationibus Arabicis” (Alfonso 1948: 2). La combinació d'ambdues formes en aquest recull apareix des del mateix inici de l'obra:

Enoch philosophus, qui lingua arabica cognominatur Edric, dixit filio suo: Timor Domini sit negotiatio tua, et veniet tibi lucrum sine labore.

Dixit alius philosophus: Qui timet Deum, omnia timent eum; qui vero non timet Deum, timet omnia.

Dixit alius philosophus: Qui timet Deum, diligit Deum; qui diligit Deum, obedit Deo. (Alfonso 1948: 4).

Segons l'anàlisi formal dels enunciats de la *Disciplina clericalis* d'un treball no publicat de Cristiano Leone,³³ els dos darrers proverbis que hem transcrit serien enunciats sapiencials unipolars, mentre que el primer seria un enunciat sapiencial bipolar, atès que se n'explicita el destinatari de l'amonestament. Malgrat els exemples que hem transcrit, l'absència d'un al·locutari definit en el cas del primer tipus d'enunciat no és obstacle perquè pugui adoptar també la forma d'amonestament i no només la de la sentència sàvia. L'obra de Pedro Alfonso, com la de Jafudà i com els *Mil proverbis*, no preveu un marc global d'enunciació per al conjunt dels seus materials, però sí que en canvi atribueix tots els enunciats de tipus gnòmic que inclou a diferents figures tutelars, bàsicament filòsofs, la majoria dels quals anònims. La col·lecció de Jafudà és en aquest sentit mixta, atès que hi ha sentències atribuïdes a figures d'autoritat, també sobretot a filòsofs anònims, però la majoria són amonestaments i sentències sàvies enunciades

³³ Es tracta de la comunicació “Énoncés et exempla dans la *Disciplina clericalis*: une intratextualité complexe”, presentada al 3ème Colloque International ALIENTO (Nancy – Paris, 22-24 de novembre de 2011).

sense autoritats intermediàries. Llull fa un pas més i elimina qualsevol referència o menció a enunciadors externs.³⁴

Llull combina les sentències i els amonestaments en proporcions diverses segons els capítols. N'hi ha que contenen fins a un 90% d'amonestaments, com el capítol onzè, sobre l'enemic, i n'hi ha que pràcticament no en contenen cap, com el capítol dedicat a la pobresa (50), que només n'inclou dos. Si bé tant una forma com l'altra són pròpies de contextos didàctics, i encara que Llull no utilitzi en aquest text la ficció de la instrucció parental, la presència dels amonestaments ens situa en un terreny de tipus parenètic i admonitori que pressuposa l'existència implícita d'aquest espai en què es produeix una comunicació unidireccional entre un locutor autoritzat i un al·locutari que accepta la instrucció. Els proverbis en què aquesta relació és subjacent solen utilitzar l'habitual mode imperatiu (“Pensa sovint en la mort per ço que en pau poseesques ta humilitat”, 27.19), però també n'hi ha que recorren al present (“Del temps que has perdut no pots fer satisfació”, 24.5), al futur (“Ab tempra tot jorn estarás lony a vergonya”, 15.12), o que fins i tot només es detecten mitjançant pronoms o possessius (“En ta sanitat stá sperança pus sana que en ta malaltia”, 17.3).

Els amonestaments transmeten un ensenyament en forma d'injunció; prescriuen una sèrie de comportaments i actituds de manera directa, mitjançant preceptes, prohibicions o advertiments. Segons la terminologia que utilitza Crépeau (1975: 301), els amonestaments proposen sobretot normes de tipus imperatiu —ordenen algun comportament o emeten prohibicions— o, en menor grau, de tipus directiu —suggereixen una conducta o una actitud. Les sentències sàvies, en canvi, són proverbis de tipus observacional, que presenten ensenyaments o emeten judicis valoratius dels quals es poden inferir pautes de comportament —les normes indicatives de Crépeau. En els *Mil proverbis*, destaquen les sentències del capítol tercer sobre el príncep: “Princep qui es contra la fi de son poble, es contra sa fi mateixa” (3.12).

Així com hi ha col·leccions que només inclouen amonestaments, com els *Disticha Catonis*, hi ha certs contextos que s'hi mostren més aviat refractaris. És de destacar que a les parts II-IV d'*El conde Lucanor* només se'n pugui trobar un (prov. II,98; Serés 1994: 241), tot i que també hi ha un petit grupet de proverbis que utilitzen

³⁴ Només hi ha un proverbí en què es fa menció de dos personatges bíblics de gran autoritat, inclòs el savi per excel·lència, el rei Salomó: “Lo tresor de Daviu e'l saber de Salamó no valen mes que contricció” (20.21). Tanmateix és evident que les dues figures constitueixen un dels termes de la comparació que proposa la sentència —el menys afavorit— i que no tenen cap paper en la seva enunciació.

un imperatiu en tercera persona, tots de la segona part: “Qui quiere acabar lo que desea, desee lo que puede acabar” (II,62; Serés 1994: 236). Això contrasta amb els proverbis rimats que conclouen els exemples narratius de la primera part, la majoria dels quals són amonestaments (Nigris 2009: 112, i n. 25-26). Els proverbis enunciats per Patronio en aquestes tres parts de l’obra manuelina impliquen un nivell de dificultat de comprensió més gran, que creix progressivament fins a arribar a les sentències difícils de desxifrar de la quarta part a causa dels hipèrbats (vg. la nota 9 del cap. IV). Són proverbis destinats a lectors més subtils i, si bé no deixen de comunicar els mateixos ensenyaments que els exemples de la primera part, s’allunyen d’un context didàctic immediat. El lector que aconsegueix comprendre correctament la lliçó d’aquests proverbis, no només accedeix a un nivell de coneixement un pèl més subtil, sinó que demostra el seu enginy i es delecta en el joc literari que li proposa l’autor.

Un altre àmbit on tampoc és gaire habitual la presència d’amonestaments són els reculls d’exordis per a usos dictaminals. Dels publicats per Hallik 2007, la majoria pràcticament no en contenen cap, i hi ha poques excepcions.³⁵ Sembla que la majoria de col·leccions vernacles aplegades per Morawski, algunes de les quals formen part de còdexs que probablement foren utilitzats per predicadors, tampoc contenen gaires amonestaments.³⁶ Els *Proverbia arabum*, que encara que no estiguin ordenats alfabèticament tenen certes semblances amb algunes de les col·leccions franceses i que estan copiats en un còdex que també podria haver servit a un predicador (Taylor 1993a), sí que conté alguns amonestaments en imperatiu, però molt pocs en comparació amb les sentències impersonals. Així doncs, sembla que els amonestaments tenen molta menys incidència sobretot en les col·leccions d’orientació pràctica i en contextos on s’evita l’admonició directa. No és el cas, com hem vist, dels *Mil proverbis*.

³⁵ Una de les excepcions és la *Summa dictaminis* (1228-1229) de Guido Faba, però aquest recull té la particularitat que aplega citacions dels llibres sapiencials bíblics. La majoria dels amonestaments que inclou provenen dels Proverbis (Hallik 2007: 533-540). És força simptomàtic que en la recopilació de Hallik els cinquanta proverbis de la *Retòrica nova* de Llull ocupin un lloc totalment excepcional (vg. la nota 78 del cap. II).

³⁶ Vg. el repertori de proverbis que ofereix Morawski 1925 (la llista dels manuscrits utilitzats és a les p. iii-xi). El fet que no apareguin gaires amonestaments en moltes d’aquestes col·leccions s’explica, potser, per raons de natura diversa. En el cas de les col·leccions que inclouen comentaris al·legòrics (Morawski 1922: 514-527) hom va recollir proverbis comuns de tipus observacional amb l’objectiu d’interpretar-los en un sentit moral i espiritual. Segons Morawski, sembla que bona part dels proverbis que apareixen en aquestes col·leccions provenen de la tradició dels *Proverbes au vilain*. Els proverbis que contenen els darrers dos versos de les estrofes d’aquesta obra també són de tipus observacional. Per la forma, el context i les intencions d’aquest recull vg. Schulze-Busacker 1989. La col·lecció en ordre alfabètic copiada en el ms. 450 del Corpus Christi College de Cambridge, que fou publicada parcialment a Le Roux de Lincy (1842: II, 386-396) i que no incorpora comentaris, tampoc sembla que contingui amonestaments.

Pel que fa a l'estructura interna dels proverbis, la retòrica clàssica ja distingia diferents realitzacions del proverbi o la sentència segons la seva complexitat estructural. Aristòtil diferencia entre les sentències que no requereixen la presència d'un suplement explicatiu i les que sí (II,21, 1394b; Aristòtil 1998: 207-208). La *Rhetorica ad Herennium* proposa una distinció semblant entre *sententiae simplices* i sentències que han de ser confirmades mitjançant una raó (IV.17; Medina 2000: 184-185). Però, a més, identifica un tipus de sentències *quae dupliciter efferuntur*, les quals poden ser confirmades mitjançant una clàusula explicativa o no. Es tracta de dues sentències juxtaposades que s'oposen semànticament. En la bibliografia secundària, hi ha autors que distingeixen entre sentències de natura simple i de natura composta, com Haro Cortés (1995: 118-125), que diferencia entre sentències d'un sol membre i sentències plurimembres. La valoració de la simplicitat o la complexitat de l'estructura lingüística d'un proverbi és difícil de separar, però, de l'estudi del que podríem anomenar l'estructura logicosemàntica dels enunciats, atès que la juxtaposició de diferents unitats oracionals normalment implica un grau més o menys intens d'interdependència semàntica.

És cert que en algunes col·leccions en què apareixen successions coordinades de sentències o amonestaments, com la del *Llibre de doctrina* que hem citat més amunt, els seus membres es troben més aviat en una relació de tipus paradigmàtic, tal com succeeix en els reculls presentats mitjançant una parataxi asindètica. En els *Mil proverbis*, Llull inclou en alguns capítols sèries de proverbis relacionats mitjançant una anàfora simple —normalment es repeteix la paraula inicial, que habitualment coincideix amb el tema del capítol—. Un dels exemples més destacats és el del cap. 31, que afecta els prov. 14-20:

Paciencia no ment.

Paciencia no despen.

Paciencia convida.

Paciencia no·s clama.

Paciencia ha pena per ço que haja victoria.

Paciencia tota hora ha que donar.

Paciencia en lo començament plora e en la fin riu.

Aquesta seqüència no deixa de ser, de fet, una mena d'enumeració de característiques o d'atributs de la paciència que es podria aglutinar en una sola sentència. Recorda un determinat tipus d'enumeracions molt presents en la prosa sapiencial,³⁷ com les que es poden llegir a l'inici de l'"Ajustament de .V. filosofos per parlar de sapiencia" del *Llibre de doctrina*:

Dix lo tercer: la sapiència es lum e claredat de la vista del cors, e és orta dels pensaments e és seylla de seguir, e és segurança de recaptar hom ço que vol, e és fermança del bé e del bon pujament, e adú hom a la veritat, e és hom missatgé entre els seyns e els cors, e les sues carreres no s'apaguen, e del savi no's mor son nom (Solà-Solé 1977: 55-56).

La brevetat d'aquests proverbis i la seva interdependència els resta autonomia semàntica, tot i que en l'interior de la seqüència no s'observa de manera clara cap pauta d'organització o successió lògica.

La resta de grups o parelles de proverbis relacionats, o de proverbis compostos, que es poden detectar en la col·lecció de Llull mantenen diferents tipus de relació semàntica entre ells. Hi ha un grapat de parelles de proverbis que s'oposen semànticament, igual que les sentències dobles que descriu la *Rhetorica ad Herennium*:

Qui no s'absté en gran perill se met.

Qui s'absté de fer mal no's pinet. (26.11-12)

També hi ha alguna parella que no estableix una contraposició sinó una mena de gradació:

Enans fuig a mal princep que a serpent.

Enans fuig a mal poble que a mal princep. (3.15-16)

A banda d'això, hi ha una gran quantitat de proverbis, que podríem considerar compostos, que estan formats per dues proposicions coordinades. En primer lloc, podem destacar-ne els que presenten unitats en relació d'identitat, concordança o correspondència:

³⁷ Una de les categories de la tipologia de la formulació sentenciosa indicades per Bizzarri (2001: 30-31) és justament la de les enumeracions o les sentències numèriques. Tanmateix una altra de les seves categories que també s'ajustaria a la seqüència dels *Mil proverbis* és la de les sentències i consells anafòrics (31-32).

Justicia reluu en princep e lealtat en poble. (3.2)

Força de fe está per volentat e força d'argument está per enteniment. (16.19)

Ab penitencia te pinets e ab penitencia te conselles. (22.5)

Ab devoció demanes a Deu amor e ab devoció Deus le-t dona. (29.9)

Qui es obedient a son major es just, e qui es obedient a son menor es humil. (33.3)

La coordinació pot transmetre molts matisos diferents. En la primera de les sentències que acabem de transcriure, el segon membre es pot considerar una conseqüència del primer. Una cosa semblant succeeix en aquest proverbi format per tres membres coordinats: “Cortesament parla e cortesament menuga e conquerrás paria e amistat” (37.4). La tercera proposició és clarament una conseqüència de les dues primeres.

Els proverbis que exposen dues oracions coordinades en relació d'oposició, contradicció o contrarietat també són molt nombrosos:

Ab amor sies privat de bona muller e ab temor de mala. (6.9)

Vivifica justica ab caritat e mortifica injuria ab paor. (12.20)

Sperança sana conforta e sperança malalta desconforta. (17.4)

Home leyal parla de leyaltat e home desleyal de desleyaltat. (34.8)

De ço que entens parla per grat e de ço que no entens parla per força. (48.1)

En alguns casos, la primera proposició s'enuncia en forma afirmativa i la segona en forma negativa:

Ama ton enemich en quant es creatura de Deu, e no en quant ha males costumes. (11.1)

Dona per caritat e per pietat e no per esser loat. (35.15)

Auciu paor ab amor e no amor ab paor. (40.19)³⁸

La descripció dels proverbis que inclouen diversos membres coordinats ens ha servit per introduir els dos grans tipus de relacions semàntiques o lògiques que hem descrit a l'apartat III.2.4.2: les relacions d'identitat i les relacions d'oposició o negació. En efecte, els proverbis, sobretot els que apareixen integrats en obres o reculls sapiencials o didàctics, són en primer terme, tal com afirma Perry (1993: 23-24), asseveracions de

³⁸ En aquests proverbis, la conjunció coordinativa es podria substituir fàcilment per una conjunció adversativa.

valor; és a dir, enunciats que emeten judicis sobre allò que és positiu o negatiu per a la vida de l'ésser humà. En general, fins i tot les col·leccions asistemàtiques i malgrat que hi pugui haver contradiccions aparents, els textos gnòmics que assumeixen, d'una manera o altra, una funció parenètica, transmeten un conjunt d'ensenyaments coherent caracteritzat per una classificació binària i d'una forta tendència dicotòmica dels elements que formen part del sistema. Així, la brevetat i la condensació expressiva dels proverbis i d'altres enunciats aforístics equivalents es converteixen en armes excel·lents per revelar de manera concisa i eficaç el lloc que ocupa cada element en el sistema i els lligams que l'uneixen amb els altres.

Els autors que han analitzat l'estructura semàntica dels proverbis descriuen les formulacions més habituals que hi solen concórrer. Dundes (1981 [1975]: 51-61) estableix una distinció bàsica entre els proverbis que marquen una oposició (*oppositional proverbs*) i els que no ho fan (*non-oppositional proverbs*). En el segon grup s'inclouen els proverbis que podríem anomenar identificatius o copulatius — Dundes els anomena *equational proverbs*—, els quals estableixen una relació d'identitat o concordança entres dos elements. La fórmula principal d'aquesta classe de proverbis és $A = B$. A l'apartat III.2.4.2 ja n'hem vist alguns exemples. Tenint en compte que és la fórmula bàsica per a la definició de conceptes, als *Mil proverbis* i, en general, a tota la tradició gnòmica, hi ha molts proverbis d'aquest tipus:

Obediència es pobresa de volentat. (33.16)

Vida de enteniment es veres coses de Deu entendre. (39.7)

Glotonia es peccat qui consuma sanitat e qui trop despen. (42.1)

Un cas particular d'aquesta categoria és la definició de caràcter analògic, molt habitual també en altres col·leccions gnòmiques:

Temprança es tresor de vida. (15.6)

Caritat está castell de leyalat. (18.7)

Contricció está fontana de sospirar, plorar per amar. (20.18)

Consciència está medecina de peccat. (21.20)³⁹

³⁹ Un parell d'exemples extrets de les *Paraules e dits* (els citem pel número que els assigna l'edició de Llabrés 1889): “Lo saber es vida del cor e lum de la vista” (97), “Tristor es malaltia de cor” (450). Jafudà té més tendència a utilitzar símls: “Poble menys de rey es axi com cors menys de anima” (33), “Seny menys de bon nodriment es com arbre qui no fa fruyt, e ab nodriment com arbre que fa bon fruyt” (83), “El segle es axi com serp que es blana de tast e auciu ab lo fiblo” (211). Una de les categories

A banda d'aquesta estructura identificativa bàsica, hi ha una gran quantitat de proverbis que recorren a la fórmula amb el pronom relatiu: “Qui X, Y” (vg. apartat III.2.4.2). Dundes interpreta que aquest i altres patrons identificatius són simplement transformacions de la fórmula mare, però assenyala que sovint introdueixen determinats matisos de significat:

Qui es enemich de justicia, es enemich de totes coses. (12.7)

Qui ama justicia, ama rey. (12.9)

Qui ha caritat, ha Deu, si matex e son proïisme. (18.1)

Qui ha paciència, ha si matex. (31.7)

Qui persevera viu alegre. (36.17)

En el segon gran grup de Dundes —els *non-oppositional proverbs*— també caldria situar bona part del que en l'apartat mencionat hem anomenat *estructures de necessitat*; és a dir, els enunciats que introdueixen la causa, la conseqüència o la finalitat del precepte, la prohibició, l'advertiment, o l'observació que es transmet en el proverbi.⁴⁰

En posem alguns exemples més:

a) Amb clàusula causal:

Pus que per fi stá humilitat, stá humil per voluntat. (4.11)

Car volentat ha libertat, ha força contra peccat. (14.4)

Per trop gran paor está consciència en tenebras. (21.8)

b) Amb clàusula final:

Sies bo per ço que Deus haja en tu bona obra. (1.6)

Escuse-t ab poques paraules per que ton senyor abreuge ses paraules. (4.6)

Pensa sovin en la mort per ço que en pau poseesques ta humilitat. (27.19)

c) Amb clàusula consecutiva:

Ama la fi per que est creat e haurás forts coratge (14.9)

Hages speranca e serás consolat (32.6)

Hages conexença de entenció d'ome e axí conixerás home (52.18)⁴¹

que descriu Bizzarri (2001: 35-36) és la de las “*semejanzas sentenciosas*”. La majoria de les sentències que posa com a exemple són també similis, però n'hi ha alguna que té la mateixa estructura que els proverbis de Llull: “El rogador es ala del demandador” (*Bocados de oro*; Crombach 1971: 141).

⁴⁰ Aquest grup correspon a la categoria de “*sentencias con razón*” d'Haro Cortés (1995: 118-119).

⁴¹ Es pot observar clarament que tots aquests proverbis segueixen la mateixa fórmula: precepte + conseqüència o resultat en futur. Aquesta estructura és equivalent a la d'una oració condicional: “Si sovin

Finalment, als *Mil proverbis* també són força habituals diverses fórmules correlatives (vg. apartat III.2.4.2, punt b7):

a) On més X, més Y:

On pus soven Deus membrarás e entenderás, pus soven l'amarás e ll tembrás. (1.4)

On mes creus, mes pots entendre. (16.8)

b) A gran X, gran Y:

A gran penitencia, gran passió. (22.3)

A gran sanctetat, gran bontat. (25.1)

Contra gran ergull, gran humilitat. (27.14)

c) A tal X, tal Y:

A aytal peccat, aytal penitencia. (22.17)

A tal peccat, tal satisfació per contrari. (24.17)

d) A major X, major Y:

A major perill, major abstinencia. (26.20)

A major honor, major servitut. (38.20)

Pel que fa als proverbis que estableixen una oposició, la forma més bàsica és la negació d'una estructura identificativa com les que acabem de descriure (vg. Dundes 1981 [1975]: 54):

Escuder negligent no es ton amich. (7.11)

Qui ha prudencia no es pobre. (13.5)

Qui ha sperança no ha fretura. (17.14)

Qui no ha caritat es avar. (41.2)

Ab home ergullós no pots estar alegre. (44.16)

Les estructures comparatives, que remarquen la diferència de valor entre dos elements, també són molt habituals en els *Mil proverbis*. Tal com hem vist el punt c de l'apartat III.2.4.2, Lluïl utilitza sobretot les estructures que assenyalen la superioritat d'un element sobre un altre i la fórmula *better-than*:

Ama mes leyal servitut que falsa senyoria. (4.12)

vols estar alegre, hages bon escuder" (7.1), "Sies leyal si vols que hom te sia leyal" (34.1), "Si a paraula dones ço que li cové al comencament, mijá e fi, parlarás per retoricha" (48.8).

Mes val temprança en volentat que sabor en bocha. (15.1)

Pus tost puny consciencia ta anima, com fas peccat, que spina ton peu. (21.12)

Oració general pot esser pus bona que special. (30.7)

Ab home irat val mes callar que parlar (47.10)

Els proverbis que inclouen estructures superlatives es podrien considerar un cas particular dels comparatius, en el sentit que constaten la superioritat d'un element no pas respecte a un altre en concret sinó en relació amb tots els que pertanyen a una mateixa categoria. Les estructures que Llull utilitza més sovint als *Mil proverbis* molt semblants a les que hem exposat al punt d de l'apartat III.2.4.2:

Negun home no dona tan sovin treball com mal escuder. (7.9)

Negun consell es pus leyal que aquel que consciencia dona. (21.4)

Lo major amich que tu has es ton bon escuder. (7.8)

Lo major enemich que pots haver es mala mort. (40.4)

Millor riquesa que caritat no pots haver. (18.4)

Major mal no pots fer a home com que-l faces irat. (47.19)⁴²

D'altra banda, per establir relacions d'identitat i d'oposició entre els conceptes dels quals parla, Llull recorre amb molta assiduitat a l'ús del que podríem anomenar *campus semàntics analògics*. Per exemple, si vol remarcar que la manca d'una virtut, com ara la temprança, condueix a la mort, ho expressa mitjançant verbs relacionats amb el món del comerç, bàsicament *comprar* i *vendre*: “Qui ven temprança compra mort” (15.17). La lectura d'aquest proverbí estableix que renunciar a la temprança, ja sigui per obtenir algun tipus de plaer o per disposar d'un bé material, no és una transacció que surti gaire a compte. Evidentment marca una relació de correspondència entre l'absència de temprança i la mort. Els camps semàntics analògics més presents en els *Mil proverbis* són els següents:

a) Línia de la vida:

Justicia de princep nodrex en poble amor e temor. (3.1)

Ab ta leyalat nodreix leyalat en ton companyó. (8.3)

⁴² Les estructures comparatives i les estructures superlatives són, al costat de les estructures enunciatives, els tres tipus d'estructures sentencioses que descriu Bizzarri (2001: 43-44). A banda dels patrons d'oposició identificats fins ara, que són els més habituals, n'hi ha d'altres que tenen menys ocurrències: oracions adversatives (“No menuchs per ço que vives, mas per ço que be faces”, 52.3), oracions concessives (“Per un mal de ton amich no perdes molts dels seus bens”, 10.9), etc.

- Ab amor e temor de Deu enfortex ton coratge. (14.20)
- De pietat neix consell. (28.17)
- Devoció sadolla e engrexa la anima e aflaquex lo cors. (29.6)
- b) Llum / dia – Nit / foscor:
- Fe illumina veres carreres ab amar e argument ab entendre. (16.19)
- Consciencia es lum spiritual qui dona passió a la anima per son peccat. (21.1)
- Leyaltat va de dies e falsetat de nits. (34.7)
- c) Medicina (salut i malaltia):
- Novella costuma enmalaltex antiquitat de princep e de poble. (3.10)
- Ab sanitat ha prudencia gran poder e ab malaltia petit.(13.20)
- Qui ha temprança no ha mester metge. (15.5)
- Confessió ab vergonya pots fer sana o malalta. (23.6)
- d) Relacions de parentesc:
- Temprança e riqueses son germanes. (15.9)
- Sperança es cosina de audacia e de amor. (17.17)
- Consolació es filla de caritat, devoció e sperança. (32.3)
- Vera pensa e falsa paraula no han parentesch. (19.22)
- e) Relacions interpersonals:
- En aquell regne ha pau on amor de princep e amor de poble son vehines. (3.8)
- Ab hom qui no am consolació no sies privat. (32.19)
- Obediència está dona e serventa. (33.20)
- Glotonia e temprança sovin son enemigues. (42.2)
- Com luxuria riu, castetat plora ab totes ses amigues. (43.15)
- f) Relacions comercials:
- A mal senyor no venes ne dons ta libertat. (4.1)
- Tant val pietat que no la pories comprar. (28.20)
- Diligencia tost ven e tost compra. (51.12)
- g) Àmbit militar:
- Justicia e injuria tots temps han guerra. (12.13)
- Sens contricció no pots conquerir perdó. (20.5)
- Combat accidia ab justicia, prudencia, fortitudo e caritat e haurás diligencia. (45.15)
- h) Riquesa i pobresa:
- Negun tresor está major que veritat. (19.19)
- Bones costumes son grans riqueses. (49.16)
- Diligencia es riquesa de victoria e d'amor. (51.20)
- i) Estats anímics: sobretot alegria / rialles – tristesa / plors

Com obediencia canta libertat de volentat plora. (33.15)

Com glotonia plora, temprança riu. (42.6)

Accidia sovint plora e a tart riu. (45.18)

Caritat no·s enuja. (18.6)

j) Elements de l'arbre:

Trencha les rael del poder e la yra de ton enemich. (11.18)

Les rayls de falsetat talla veritat. (19.12)

Pietat está ram de caritat, necessitat e humilitat. (28.1)

La presència d'aquest vocabulari analògic no és ni molt menys una innovació de Llull, atès que el trobem també en altres obres coetànies,⁴³ però sí que és cert que en el recull del beat té una incidència força remarcable, fins al punt que es pot dir que és un dels recursos d'estil que tenen una presència més destacada. En canvi, malgrat que alguns dels exemples que hem adduït es poden considerar imatges o metàfores, i malgrat que ja hem vist que Llull n'utilitza per definir conceptes, les que apareixen solen ser simples i recurrents. La gran majoria es poden classificar en els camps semàntics que hem identificat. De les que s'escapen de les categories assenyalades, destaquen la del missatge ("Speranca es misatge que hom tramet a Deu per ço que aport ajuda e perdó", 17.8; "Consciencia es missatge de Deu que revela la volentat de Deu", 21.16; "Suspirars e plorars ab devoció son misatges de consolació", 32.5), la de la font ("Contemplació es devota fontana d'on hixen devotes paraules", 29.4) i la de les "carreres" ("Les carreres de luxuria son per veer e per oyr, e·l ostal es ymaginació e·l seu lit es la volentat", 43.7; "Diligencia es carrera per que hom va tost a açó que desira", 51.14).⁴⁴ No cal dir que l'ús del vocabulari analògic analitzat permet en molts casos personificar entitats abstractes, especialment les virtuts i els vicis. A l'apartat IV.2.3 ja hem vist que la

⁴³ La col·lecció de Jafudà també conté exemples d'alguns dels camps analògics que hem descrit, especialment dels de les relacions comercials, les relacions de parentesc i les relacions interpersonals: "Mercats ab Déu faent almoyna e guanyarets" (8), "Rey e justicia son germans" (54), "Amich ver d'hom es son seny, e son enamich oradura" (162). També se'n troben exemples en alguns reculls castellans, com aquest del *Libro de los cien capítulos*: "La paçiençia es hermana de la castidad" (Bizzarri 2000: 265).

⁴⁴ Ramadori (1997: 69-72) proposa una classificació semàntica de les metàfores a partir de l'anàlisi del *Libro de los doze sabios* que sembla que s'adapta força bé a les altres obres gnòmiques castellanques del s. XIII. Si la comparem amb els camps que hem detectat en els *Mil proverbis*, es perceben algunes coincidències, com el de les riqueses, el de la llum o el de la medicina. El de la vida i la mort, que és el sisè de Ramadori, no l'hem indicat perquè no té gaire incidència en el nostre recull, però n'hi ha alguns exemples. En el primer grup, Ramadori inclou metàfores relacionades amb la categoria *casa*, al qual podríem adscriure la imatge del proverbi 18.7 dels *Mil proverbis*: "Caritat está castell de leyaltat (18.7). En canvi, algunes de les categories de Ramadori no estan representades en el recull lul·lià, com la de la saviesa o la roda de la fortuna. Cal advertir, però, que la classificació d'aquesta autora i la nostra no són totalment comparables perquè en el nostre cas no només ens fixem en les metàfores sinó en el vocabulari emprat per posar en relació els termes dels proverbis.

personificació és el recurs retòric que singularitza l'*Arbre exemplifical* en el si del corpus proverbial de Llull.

Atès que els proverbis i les formes gnòmiques solen tendir al binarisme (Greimas 1960: 59-60), és molt habitual que facin ús d'estructures simètriques, les quals subratllen aquest caràcter dual i al mateix temps, al costat d'altres figures de repetició i de recursos rítmics, s'erigeixen en una eina eficaç perquè al lector o al receptor del recull li sigui més fàcil de recordar-los. Així, no és d'estranyar que una de les figures retòriques més utilitzades pels textos gnòmics sigui el paral·lelisme en totes les seves possibles formes de manifestació. Com ja hem vist a l'*Arbre exemplifical* i als *Proverbis de Ramon*, Llull en fa un ús molt destacat. El paral·lelisme es pot establir entre estructures del mateix nivell sintàctic, sobretot oracions coordinades, a vegades en relació d'oposició i a vegades de concordança: “Ab ton bon vehí sies privat en la casa e ab mal vehí en la carrera” (9.2), “Vivifica justícia ab caritat e mortifica injúria ab paor” (12.20), “Ab penitència te pinets e ab penitència te conselles” (22.5). També entre sintagmes nominals: “Leyaltat de príncep e leyaltat de poble son cosines” (3.7), “Jutja peccat a exill de ta anima e de ton cors” (12.19). En d'altres ocasions s'estableix entre estructures d'un nivell sintàctic divers: “Qui prega Deu per príncep, prega Deu per si mateix” (3.18), “Qui es rich ab falsetat, es pobre ab veritat” (19.6).⁴⁵ Ben sovint la simetria sintàctica entre les dues parts que componen el proverbi és perfecta: “Croça, anell ne almitra no ha tanta de bellea en prelat com han pietat, caritat e castetat” (2.10), “Cortesa paraula significa amable pensa” (37.2); mentre que a vegades hi poden haver algunes petites diferències: “En elecció de prelat valen mes saviesa e bontat que poder, linatge e bellea” (2.12). Hi ha casos de proverbis trimembres: “Consola ton poder en lo poder de Deu, e ta volentat ab la sua, e ton enteniment ab la sua saviesa” (32.1).⁴⁶ Sovint, un dels dos membres de l'estructura binària s'allunya de la simetria estricta perquè inclou una enumeració de tres o més elements, especialment de virtuts: “Amor, temor e humilitat nodresques en ton escuder” (7.5), “Conserva sperança ab justícia, prudència, fortitudo, temprança” (17.18), “Ama mes leyaltat que delit, honrament ne riquesa” (34.11).

El paral·lelisme i la simetria estructural se solen presentar acompanyats de diverses figures de repetició. Més amunt ja hem vist les sèries anafòriques de proverbis,

⁴⁵ Vg. Lausberg (1975: § 336-362).

⁴⁶ El paral·lelisme es correspon amb el terme retòric *isocolon* (Ramadori 1997: 66). De fet, Lausberg (1975: § 337) assenyala que *paral·lelisme* és un terme modern per designar l'*isocolon*, sobretot utilitzat per referir-se al paral·lelisme hebraic.

on cadascun dels elements comença amb el mateix terme . En els proverbis binaris de la col·lecció és molt habitual la represa anafòrica del verb principal que comparteixen les dues proposicions: “Prelat qui diu mal de son poble, diu mal de si matex” (2.14), “Escuder qui engana ton vehí, engana ta casa” (7.17). En altres casos, el sintagma reprès és el d’un complement de les oracions principals: “Ab caritat prega e ab caritat te lexa pregar” (18.19), “Ab devoció demanes a Deu amor e ab devoció Deus le·t dona” (29.9). A banda de l’anàfora, Llull té una tendència molt visible a repetir mots en un mateix proverbi, ja sigui en la mateixa forma o en realitzacions lleugerament diferents:

Escuse·t ab poques paraules per que ton senyor abreuge ses paraules. (4.6)

Ab la tua fornicació nodreix fornicació en la volentat de ta muller. (6.6)

Si has gran amich, sies-li gran amich. (10.2)

La volentat de ton companyó fe companyona a la tua. (8.1)

Si amas ab amor esser jutjat, ama justicia. (12.1)

Ab humilitat humiliarás l’ergullós. (27.7)

Folla paraula mostra home ffol. (48.6)⁴⁷

En canvi, l’ús de la paronomàsia, que implica la concurrència de dues paraules fònicament semblants però de significat diferent (Lausberg 1975: § 277-279), es redueix pràcticament al joc de mots amb els verbs *acusar* i *escusar*: “Pietat escusa e no acusa” (28.6), “Qui prega e s’escusa, si matex acusa” (30.9). Tampoc són gaire freqüents els quiasmes, tot i que se’n pot detectar algun: “Prega ab sperança, spera ab oració” (30.13). Pel que fa a les figures de contrast, que l’antítesi sigui una de les figures més representades en els *Mil proverbis* no ha d’estranyar si es té en compte la quantitat de proverbis que es construeixen sobre la contraposició de dos elements de signe contrari. Per contra, la paradoxa és molt més excepcional: “Qui per fe mor, per fe viu” (16.15), “Muyres per ço que visques” (39.20). Les figures de sonoritat i de ritme tampoc tenen un paper gaire rellevant en el recull, tot i que hi ha certs proverbis que contenen una mena de rima que relliga els seus dos membres: “Falsa cortesia es vilania” (37.14),

⁴⁷ Casos particulars d’aquestes figures són, d’una banda, l’*epanalepsi*, que consisteix en la repetició del mateix mot al principi i al final d’una frase o d’un vers: “Ama ço que ton amich ama” (10.1), “Humilia·t a Deu qui a tu s’umilia” (27.8). De l’altra, l’*anadiplosi*, que és la repetició de la darrera paraula o expressió del final d’una frase a l’inici de la següent: “Consciencia dispon contricció, e contricció satisfació, e satisfació perdó” (21.10), “Devoció te fa suspirar e·l suspirar te fa amar” (29.10).

“Desonor es mort d’onor” (40.7).⁴⁸ Es poden citar molts pocs casos d’al·literacions més o menys evidents: “Plora, car fe está mes ahontada que honrada” (16.14), “Tot home glot viu poch” (42.20).

5. DIFUSIÓ I RECEPCIÓ DEL RECALL

Fins ara, tal com el lector ha pogut observar, hem analitzat el context de redacció de la col·lecció i els seus trets intrínsecs sense en general tenir en compte les dades que ens forneixen els testimonis que l’han conservada. Aquesta decisió ha estat deliberada i l’hem pres amb la voluntat que l’estudi de la recepció del text no interferís en la valoració de la intencionalitat amb què l’autor va escriure el recull de proverbis. Al llarg dels apartats anteriors hem examinat en detall diversos elements que ens poden ajudar a precisar els objectius de Llull, i hem intentat d’escatir si l’havia concebut més aviat com una mena de repertori amb funcions instrumentals o com una mena de tractat moral compendiat per a la il·lustració dels lectors. En aquesta anàlisi hem detectat trets que, amb diversos matisos, apunten cap a una direcció i cap a l’altra. Els testimonis medievals dels *Mil proverbis*, en canvi, mostren un panorama ben diferent. El text de la col·lecció ens ha pervingut en sis manuscrits anteriors al s. XVI.⁴⁹ Excepte en el cas del ms. 216 de la Biblioteca Històrica de la Universitat de València (*E*), tots els altres reproduïxen el recull al costat d’altres obres lul·lianes o pseudolul·lianes, la immensa majoria de les quals en català.⁵⁰ Hi ha un parell de manuscrits, *D* i *F* —el primer probablement del pas del s. XIV al XV i el darrer de finals del s. XV—, que recullen un nombre relativament alt d’obres de Ramon Llull, no sempre completes, i que per tant proposen una mena d’antologies. En el cas del manuscrit romà, dels quinze textos recollits nou són obres en vers. Tots dos manuscrits comparteixen algunes tries, com el

⁴⁸ La juxtaposició de terminacions semblants en paraules paral·leles o adjacents es pot considerar un *homoioteleuton* (Lausberg 1975: § 360).

⁴⁹ La tradició medieval dels *Mil proverbis* és exclusivament vernacla (vg. la descripció dels manuscrits a l’apartat VII.1.1.1). Cal dir que cap dels testimonis de la col·lecció pertany al primer terç del s. XIV, i per tant, no n’hi ha cap que puguem considerar “de primera generació” (vg. Soler 2010). En conseqüència, l’estudi dels testimonis dels *Mil proverbis* no ens forneix dades directes sobre els primers estadis de la transmissió del text.

⁵⁰ El ms. Vat. lat. 4850 de la Biblioteca Apostòlica Vaticana (*C*) copia els *Mil proverbis* al costat de la versió llatina dels *Proverbis de Ramon*. De tots els textos inclosos en el ms. 1025 de la Biblioteca Pública de Palma (*D*), només hi ha un petit fragment dels *Proverbis de Ramon* en llatí. El ms. 1/71 del Col·legi de Sant Isidor (*F*) transmet quinze obres, de les quals només dues són en llatí —el *Liber de accidente et substantia* i el *Liber de civitate mundi*.

Desconhort o els *Cent noms de Déu*. A *D*, els *Mil proverbis* apareixen al darrere del *Llibre de consolació d'ermità* i del *Llibre d'intenció*. A *F* se situen al final del còdex, copiats a continuació d'altres obres de natura didctico-religiosa: el *Dictat de Ramon* i l'espúria *Art de confessió*.⁵¹

El context didàctic és també el dominant en un altre grup de testimonis que transmeten un nombre més baix de textos lul·lians. El ms. 102-V2-2 de la Biblioteca Bartolomé March de Palma (*A*), de mitjan s. XIV, tot i que actualment inclogui només la col·lecció de proverbis, és pràcticament segur que formava una unitat amb els mss. 102-V2-1 i 102-V2-3 (vegeu-ne la descripció a l'apartat VII.1.1.1). Per tant, els *Mil proverbis* s'haurien copiat al costat del *Llibre d'intenció*, el *Llibre què deu hom creure de Déu* —un dels textos que Llull escrigué en la seva estada al Pròxim Orient— i una nova *Art de confessió* apòcrifa que no és la mateixa de la del ms. *F*. És de destacar, però, que els *Mil proverbis* apareguin associats a textos sobre la confessió en dos manuscrits diferents. A més, els colofons informen que totes dues arts foren escrites a València, la del ms. *F* l'any 1317 i la del ms. *A* el 1336. Podria ser que l'arrel d'aquesta vinculació sigui l'existència dels cap. 20-24 dels *Mil proverbis*, que tracten la confessió i altres etapes del procés d'expiació dels pecats. Sigui com sigui, el que és segur és que la presència de la col·lecció en aquests dos còdexs demostra que els laics del primer grup lul·lista de València van ser segurament un dels primers nuclis de lectors dels *Mil proverbis*.⁵² Els contextos manuscrits on apareix el recull en aquests dos còdexs indiquen clarament que hom s'hi apropava en busca d'instrucció moral, potser com a complement dels tractats didàctics i catequètics que hem mencionat.

Aquest mateix interès és el que demostren dos testimonis medievals més dels *Mil proverbis*. En primer lloc, el ms. III de l'Ateneu de Barcelona (*B*), també del pas del s. XIV al XV, transmet el recull al costat, altra vegada, del *Llibre d'intenció*, però també del *Llibre de l'orde de cavalleria* i del *Llibre dels articles de la fe*. Es tracta novament d'obres d'una orientació didàctica i catequètica evident, totes escrites originalment en català i adreçades prioritàriament a un públic laic. Una particularitat d'aquest manuscrit és que després de les quatre obres lul·lianes hom hi va copiar *Lo somni* de Bernat Metge, probablement atret a aquest context a causa dels materials instructius i

⁵¹ Vg. l'apartat VI.2 i la descripció d'aquest manuscrit (apartat VII.1.1.1) per a la desaparició d'una còpia dels *Proverbis d'ensenyament* o d'una altra col·lecció rimada a continuació de la dels *Mil proverbis*

⁵² Sobre el grup lul·lista valencià i els textos que s'hi associen, vg. Tarré 1951, Hillgarth (1998 [1971]: 180 i 321), Carreras Artau (1972: 231-234), Rodrigo (1981: 251-252) i Perarnau 1985.

moralitzadors que inclou sobretot el llibre primer.⁵³ En tot cas, es pot observar que el testimoni transmet en total cinc obres, totes en català, i excepte els *Mil proverbis*, totes de caràcter discursiu. La configuració del volum apunta clarament cap a un context de lectura laic.

En segon lloc, el ms. *E* segueix una línia semblant als còdexs anteriors perquè vincula els *Mil proverbis* a un seguit de materials destinats a la formació bàsica dels lectors. No obstant això, aquest testimoni té un caràcter excepcional perquè el recull apareix en un context manuscrit no lul·lià. De fet, els *Mil proverbis* no figuren com a obra de Llull sinó del rei Salomó. Santanach, en premsa, suggereix que una de les possibles causes de la supressió del nom de Llull com a autor del text és la sospita d'heterodòxia que cobria les seves obres, sobretot tenint en compte que l'activitat de l'inquisidor Nicolau Eimeric s'havia dirigit especialment contra els nuclis de lul·listes valencians. La col·lecció de proverbis lul·liana precedeix el segon llibre dels *Disticha Catonis*, un compendi catequètic i diverses oracions i salms. En conjunt, el ms. *E* és un volum miscel·lani que inclou sobretot textos d'orientació pràctica —receptes mèdiques, textos astronòmics, llibres de cuina, etc. Tots els textos del manuscrit són en català amb l'excepció d'un compendi de gramàtica que ocupa els f. 118ra-133vb i uns fragments de la *Summa aurea* d'Enric de Susa copiats als f. 104rb-105ra. Tal com succeïa en els manuscrits amb textos lul·lians, els *Mil proverbis* apareixen associats a altres textos de natura didàctica o catequètica, si bé en aquest cas no hi ha tractats sinó una nova col·lecció gnòmica de tipus escolar i un conjunt de materials catequètics bàsics. Tot i així, cal assenyalar que la natura d'aquest manuscrit divergeix de la dels testimonis anteriors, i no només pel fet que no inclou altres obres de Llull, sinó per la quantitat de textos de natura pràctica que conté i pels indicis que apunten cap a la possibilitat que algun dels seus possessors fos un clergue (Santanach, en premsa). Sembla força improbable que el parell de col·leccions gnòmiques del ms. *E* puguin haver estat utilitzades com a material de suport per a la predicació, però en tot cas la configuració del manuscrit indica que potser es va concebre com una font d'informació pràctica per a diverses qüestions, o com un recurs per a la formació moral bàsica dels novicis d'algun orde religiós o del clergat secular. Tenint en compte que no s'ha conservat cap

⁵³ Vg. el comentari de Badia (1988: 64): “Veure copiades de la mateixa mà quatre obres lul·lianes i *Los quatre llibres del Somni d'en Bernat Metge* fa pensar d'entrada en la possibilitat de llegir *Lo Somni* com una obra tan seriosa i formativa del bon zel cristià com les que la precedeixen; de fet, encara que Llull i Metge es barreassin per atzar al còdex de l'Ateneu, el mer fet d'haver convergit ja podia induir algun lector a associar-los en l'esperit dels seus escrits. Si una cosa tal es produí alguna vegada, podem estar segurs que ni Metge ni Llull no en podien sortir gaire ben parats”.

informació sobre els promotors de la compilació del volum ni sobre els seus possessors antics, es fa difícil arribar a una conclusió segura. L'única dada històrica de què disposem és que al s. XIX Jaume Villanueva el va veure al convent dominicà de Santa Caterina de València (Santanach, en premsa). És de suposar que haguem de situar l'origen del còdex a la capital del Túria. Si fos així, el ms. *E* seria el tercer testimoni dels *Mil proverbis* que s'hauria de relacionar amb aquesta ciutat.

L'únic testimoni medieval dels *Mil proverbis* del qual encara no hem parlat és el ms. *C*, tot i que ja hem indicat que els transmet al costat de la versió llatina dels *Proverbis de Ramon*. Aquest manuscrit, copiat per Bernat Guasch el 1393, s'ha conservat incomplet, atès que s'hi observen restes d'una numeració antiga que comença amb el número xciiii (vegeu-ne la descripció a l'apartat VII.1.1.1). Si bé els *Proverbis de Ramon* també és podrien considerar una obra de natura didàctica, tot i que el seu abast enciclopèdic els diferencia clarament dels textos conservats en els anteriors testimonis, sembla evident que el context d'aquest manuscrit s'allunya una mica del que hem trobat fins ara. A causa de la seva ubicació, a la biblioteca del Vaticà, es deu haver de relacionar amb la postulació de la causa pia lul·liana —la concisió i la brevetat dels proverbis potser era una forma adequada per examinar l'ortodòxia de les tesis lul·lianes—, però no disposem de cap informació sobre el seu origen. A més, el fet que s'hagi conservat de manera incompleta ens impedeix conèixer la natura de l'altra o altres obres que formaven part del còdex.

Més enllà de les informacions aportades pels testimonis, no posseïm gaires dades més sobre la circulació dels *Mil proverbis*. La presència del text en inventaris i catàlegs lul·lians no comença a ser habitual fins al s. XVII (vg. la Llull DB).⁵⁴ Fora d'aquest àmbit, pràcticament no hi ha mencions inequívokes dels *Mil proverbis* en la documentació que s'ha conservat. Sembla que Beatriu de Pinós sí que hauria posseït un exemplar de la col·lecció, que fou venut en subhasta el 2 de desembre de 1484

⁵⁴ Els dos primers catàlegs que inclouen els *Mil proverbis* són el d'Arce de Herrera i el d'Arias de Loyola, tots dos de la segona meitat del s. XVI. El segon té la particularitat que aporta informacions sobre la presència d'exemplars de les obres que cataloga en biblioteques determinades. En el cas de la col·lecció de proverbis —que du el títol *Liber mille proverbiorum ad communem vitam*—, s'indica que n'hi ha una còpia a Barcelona “in valle heb”. Atès que el text no es va editar fins al s. XVIII, aquesta menció necessàriament ha de fer referència a un manuscrit. Cal dir que les entrades núm. 43-44 del catàleg que inclou l'*Electorium* de Tomàs de Le Myésier (ms. lat. 15450 de la BNF, f. 89v-90r), corresponen respectivament a un *Liber proverbiorum* i un *Alius Liber proverbiorum*. Tal com indica Hillgarth (1998 [1971]: 338), com que no s'han conservat testimonis llatins medievals dels *Mil proverbis*, el més probable és que la núm. 44 faci referència a un altre exemplar dels *Proverbis de Ramon* (vg. la fitxa dedicada al catàleg de l'*Electorium* a la Llull DB).

(Hillgarth 1991: II, 546). D'altra banda, en l'inventari dels llibres de Jaume Colom, ciutadà de Barcelona, de 1439, llegim el següent:

Item un altra libra appellat *de filòsofs*, cubert de cuyro vermell, ab posts engrutades. Comensa la primera rúbrica en lo vermell: "Assí comensen totes les rúbriques". E en lo tractat comensa: "Diverses sentències foren dels antichs". E faneix lo dit tractat: "Qui ab intenció engana, ab intenció és enguanat". És escrit en paper (Madurell 1974: 63).

Si bé ni el títol ni l'incipit coincideixen amb els dels *Mil proverbis*, sí que ho fa, curiosament, l'èplicit, que reproduïx el darrer proverbi de la col·lecció. És difícil saber amb total seguretat si el manuscrit en qüestió transmetia una versió completa de la col·lecció lul·liana, potser precedida per les sentències dels antics anunciades en l'incipit, o si només en transmetia una part. Tot i així, que justament l'èplicit d'aquest llibre coincideixi amb el dels *Mil proverbis* indueix a pensar més aviat en la primera possibilitat. En tot cas, aquesta menció prova, d'una banda, que el recull va circular, ni que fos de manera limitada, entre el públic laic; i de l'altra, que potser en alguns casos, tal com succeeix en el ms. *E*, el de València, es va transmetre al costat d'altres textos gnòmics i en contextos manuscrits no estrictament lul·lians.

El conjunt de dades aplegat en aquest apartat indica de manera inequívoca que la majoria de lectors dels *Mil proverbis* van valorar-los primordialment com a obra d'aprenentatge moral i van utilitzar-los com a text de lectura edificant. Encara que no es pugui descartar que la col·lecció fos utilitzada en lectures públiques o homilies, hi ha molts pocs indicis que ens facin pensar que els *Mil proverbis* s'aprofitessin com a eina de treball i, per tant, que hom en fes una lectura professional.⁵⁵ A banda d'això, és de destacar que el recull no es trobi en cap context manuscrit que l'associï amb altres textos de natura retòrica, ni tan sols amb la *Retòrica nova*, tractat amb el qual està estretament vinculat per la data i per les consideracions teòriques que comparteixen sobre la natura i la funció del proverbi.⁵⁶ Malgrat que al *Liber de praedicatione* Llull recomana de començar els sermons "per metaphoram vel per proverbium vel

⁵⁵ Vg. Taylor 2010b per la distinció entre lectura privada i lectura professional o performativa.

⁵⁶ Alguns dels testimonis de la *Retòrica nova* l'han transmès al costat d'altres textos relacionats amb les arts convencionals del llenguatge, especialment l'*ars dictaminis*. És el cas del ms. Clm. 10529 de la Bayerische Staatsbibliothek de Munic, del pas del s. XIV al XV, que a banda del tractat inclou el paràgraf de la *Doctrina pueril* sobre l'art retòrica i tres textos anònims sobre diferents aspectes de l'art del dictamen. Johnston (1996: 182) considera que és difícil saber si els promotors i els possessors d'aquest manuscrit valoraven el tractat de Llull per la mateixa utilitat pràctica que tenen els altres textos, o més aviat el concebien com una introducció o fonament edificant de l'*ars dictaminis*.

exemplum” (ROL III, 399), tampoc hi ha cap context manuscrit que relacioni la col·lecció amb les obres homilètiques del beat.⁵⁷

6. RECAPITULACIÓ I CONCLUSIONS

A l’inici del tercer apartat d’aquest capítol ens preguntàvem si les indicacions que Llull inclou al pròleg sobre la funció dels proverbis com a *captatio* a l’inici del discurs, mostraven una voluntat deliberada per part de l’autor d’oferir un repertori de sentències amb finalitats retòriques, si més aviat tenien un caràcter tòpic, i si condicionaven la recepció del text i el tipus de lectors que s’hi podien interessar. Després d’haver analitzat amb deteniment les intencions que Llull expressa al pròleg, els trets que presenta l’estructura del recull, el seu contingut, la forma dels proverbis i les seves interrelacions, i finalment la recepció del text a partir dels manuscrits que la transmeten i de la documentació conservada, podem assajar de respondre aquestes qüestions a tall de conclusions.

En primer lloc, convé recordar que al pròleg, al mateix temps que estableix l’objectiu general del recull —donar doctrina “com hom se sapia haver a la fi a la qual es creat”—, Llull introdueix una indicació precisa sobre l’ús que hom pot donar als proverbis —aduir-los com a “eximpli al començament de ses paraules”—, la qual és completament estranya a la majoria de textos gnòmics vernacles coetanis i, en canvi, associa l’obra a les col·leccions d’exordis per a usos dictaminals que es van desenvolupar sobretot a la Itàlia del s. XIII. Quan hem analitzat l’estructura del recull, hem establert alguns possibles paral·lelismes amb la distribució temàtica que presenten les col·leccions d’exordis, tot i que hem reconegut que es fa difícil pensar que Llull se n’hagués servit com a model. Més endavant, l’anàlisi de la forma dels proverbis i la manera com s’organitzen en la col·lecció ha revelat que el text del beat presenta un

⁵⁷ L’ excepció a aquesta regla és el ms. 1022 de la Biblioteca Pública de Palma (*G*), que és l’únic manuscrit català no medieval dels *Mil proverbis* (1741). El recull ha estat copiat a continuació de la versió llatina de l’*Art abreujada de preïcació* i del *Liber de praedicatione*. Aquest testimoni és un *descriptus* de *D*, tal com informa el pròleg que precedeix la còpia del text (vegeu-ne la descripció a l’apartat VII.1.1.1). Malauradament, aquest pròleg no dóna cap indicació precisa sobre l’interès concret que va moure el copista a traslladar els *Mil proverbis* a aquest manuscrit, tot i que sí que revela la seva identitat: el lul·lista mallorquí Antoni Lledó (doc. 1766-1778; vg. l’apartat “Lul·listes” de la Llull DB). Cal assenyalar que Lledó també és responsable de la còpia d’una nova *Art de confessió* —no coincideix ni amb la del ms. *A* ni amb la del ms. *F*— que segueix la dels *Mil proverbis*, dels índexs de les dues obres homilètiques i d’una sèrie de correccions que s’observen en aquests dos textos.

aspecte relativament semblant al de certs reculls vernacles que en alguns casos es poden relacionar amb l'activitat homilètica, i per tant, tenen una orientació pràctica. A més, l'estructura temàtica del recull, la brevetat dels enunciats que conté i fins i tot els recursos gràfics de què disposen els testimonis del text per marcar clarament els inicis de capítols i la separació dels proverbis, fan dels *Mil proverbis* una obra d'accés ràpid i de fàcil consulta. Totes aquestes dades podrien contribuir a sostenir la tesi que Llull hauria donat a la col·lecció una orientació clarament utilitària, és a dir, que l'hauria concebut com un repertori apte per a ús d'oradors.

D'altra banda, però, hi ha altres elements que conviden a llegir també els *Mil proverbis* com una mena de tractat o de manual de conducta destinat més aviat a la lectura privada, el qual aprofitaria l'eficàcia de les sentències per impressionar la memòria dels receptors. La pròpia organització lògica del llibre, que estructura els materials a partir d'una successió temàtica ordenada, i sobretot l'alta presència d'amonestaments dirigits a una segona persona genèrica, que vincula la col·lecció amb contextos sapiencials i didàctics, són els trets més significatius en aquest sentit. A més, en l'apartat anterior hem vist que les lectures efectives a les quals apunten les característiques de la majoria de testimonis medievals dels *Mil proverbis*, indiquen que els usuaris de la col·lecció s'hi van interessar sobretot pels beneficis morals que en podien rebre. El fet que la majoria de manuscrits no inclogui cap mena de comentari, ni tampoc s'hi copiïn, per exemple, concordances bíbliques, demostra que difícilment els proverbis lul·lians van ser objecte de l'atenció d'un lector que hi busqués materials que li poguessin servir per a les seves activitats professionals.

Per copsar amb una certa precisió el sentit que els *Mil proverbis* degueren adquirir en el context que els va originar, ens sembla que no hem de descartar necessàriament cap de les dues hipòtesis de lectura. Si acceptem que Llull va dotar la col·lecció d'una orientació retòrica real, ens podem preguntar quin tipus d'oradors o quin tipus de lectors podrien haver estat interessats en una col·lecció d'aquestes característiques redactada en llengua vulgar. És evident que els trets del recull indiquen, d'una banda, que Llull no va adreçar el text a cap grup professional determinat, atès que no hi ha les marques pròpies de gèneres com la col·lecció d'exordis, i de l'altra, que el text ha d'estar dirigit especialment al públic laic. El fet que la tradició medieval del recull sigui exclusivament vernacla és prou rellevant en aquest sentit; a més, també podríem afegir que els *Mil proverbis* se situen en un període de la producció de Llull

especialment procliu a la literatura didàctica adreçada a laics,⁵⁸ i sobretot que la recepció del text demostra que va circular prioritàriament en cercles de laics, com ara els nuclis lul·listes valencians de la primera meitat del s. XIV. Els continguts que inclou la col·lecció, sobretot el grup de capítols dedicats a les relacions interpersonals de caire privat, més aviat fan pensar en un receptor laic genèric, potser d'un entorn burgès i menestral, o en tot cas no exclusivament cortesà. Segurament un públic relativament semblant al que també es podria interessar pels continguts catequètics i morals d'altres obres de Llull com la *Doctrina pueril* o el *Romanç d'Evast e Blaquerna*.⁵⁹

En aquest sentit, és probable que l'orientació retòrica de la col·lecció no sorgeixi de la voluntat de crear uns materials adreçats exclusivament als grups professionals de la paraula ben establerts —com els *dictatores* o els predicadors—, sinó que principalment tracti d'incidir en un context sociocultural marcat per l'increment de les necessitats formatives i espirituals dels laics, i sobretot, pel creixent accés a l'ús de la paraula pública per part d'aquests grups.⁶⁰ L'enorme preocupació que els sectors clericals mostren pels anomenats “pecats de la llengua” al s. XIII, sobretot en boca dels laics (Casagrande & Vecchio 1991), és un clar indicatiu que la qüestió de l'autoritat de la paraula d'aquestes noves classes socials és un tema candent. A Itàlia, la *Doctrina loquendi et tacendi* d'Albertà de Brescia, un jurista que també va exercir càrrecs polítics, demostra que hom percep la necessitat d'establir una reglamentació de l'ús de la paraula pronunciada per les classes laiques, però al mateix temps, segons Casagrande & Vecchio (1991: 83-84), la voluntat de legitimar-la i de posar-la en valor, sobretot la paraula dels jutges, els advocats, els consellers, etc., la qual, encara que no tingui el mateix objectiu que la dels clergues, és considerada útil i necessària. Tampoc hem d'oblidar que el mateix Llull és un laic que desenvolupa estratègies per legitimar i autoritzar la seva paraula, igual que ho fan, en contextos diversos, contemporanis seus com Arnau de Vilanova o Cerverí de Girona. D'altra banda, el fet que un dels temes més destacats de la literatura didàctica de l'època —també de les obres escrites en

⁵⁸ Vg. Badia, Santanach & Soler (2012: 33-35) per a la producció intel·lectual de Llull durant l'estada a Mallorca dels anys 1300-1302.

⁵⁹ Cal tenir en compte, tanmateix, que les dades exposades en aquest paràgraf no anul·len la possibilitat que hagi existit un ús clerical del recull. Recordem que no és descartable que el ms. *E* pugui haver estat encarregat i/o manejat per clergues.

⁶⁰ Vg. tanmateix, a l'apartat següent (5.7), les indicacions que Llull dóna a la quarta part de la *Retòrica nova* sobre les situacions a les quals s'han d'aplicar els proverbis de la quarta part del tractat, i per extensió, als cinquanta proverbis de la secció 2.7 del llibre. Tenint en compte la vinculació dels *Mil proverbis* amb el tractat de retòrica, no seria molt difícil fer el mateix exercici amb els proverbis de la col·lecció llarga.

llengua vernacle i adreçades al públic laic— sigui l'ús del llenguatge, revela l'enorme interès que suscita aquesta problemàtica.

Si bé la crítica ha tingut una certa tendència a considerar que obres com la *Retòrica nova* havien estat concebudes principalment com a guies per a la redacció de sermons (Rubió 1985 [1959]), sembla indubtable que part de la reflexió de Llull i de les obres que va escriure sobre l'art de construir discursos bells i ordenats respon en gran mesura a aquesta efervescència de la paraula dels laics en les societats occidentals dels s. XIII-XIV. Tenint en compte aquest context, considerar que els *Mil proverbis* és una col·lecció que contribueix a apuntalar la formació moral dels seus lectors i, alhora, a dotar-los eventualment d'un instrument que els ajudi a parlar adequadament i bellament de “totes bones costumes”, no sembla pas una conclusió desassenyada. Si efectivament, tal com suggereixen alguns dels manuscrits que han transmès la col·lecció, els grups de lul·listes valencians del s. XIV foren un dels primers nuclis de lectors dels *Mil proverbis*, cal tenir present que l'acció de Nicolau Eimeric es va dirigir molt especialment contra la seva activitat i que un dels punts principals d'aquesta controvèrsia fou precisament la legitimitat d'aquests grups, en la seva majoria laics, per intervenir —per prendre la paraula— en qüestions teològiques i doctrinals que habitualment estaven reservades a l'estament clerical.

7. BREU EXCURS SOBRE ELS PROVERBIS DE LA *RETÒRICA NOVA*

L'objectiu principal d'aquest capítol ha estat estudiar en profunditat els *Mil proverbis*, una tasca que fins ara no s'havia dut a terme. Abans de tancar-lo, però, convindria descriure i analitzar molt breument els proverbis de la *Retòrica nova*. De fet, en aquest tractat hi ha dues petites sèries de proverbis. D'una banda, l'antologia de cinquanta proverbis, redactats originalment en aplecs octosíl·labs, continguda a la secció 2.7 del llibre (TOLRL I, 153-163). Aquest breu recull du per títol, des de Bonner 2010, *Proverbis de la Retòrica nova*.⁶¹ De l'altra, els onze proverbis que apareixen a la darrera

⁶¹ La col·lecció ha estat transmesa en versió catalana pel ms. O 87 Sup. de la Biblioteca Ambrosiana de Milà, f. 63r-64r (vg. la làmina 2 de l'apèndix 3). Avui per avui, és l'únic fragment de la *Retòrica nova* que s'ha conservat en català, atès que no posem cap manuscrit que reporti l'obra sencera. L'única petita diferència entre els proverbis de la versió llatina de la *Retòrica nova* i la llista conservada al manuscrit milanès —a banda que la traducció en llatí no conserva el vers de la catalana—, és que la segona transmet un proverbi de més (vg. la n. 77, p. 163 de TOLRL I). Per a l'edició dels *Proverbis*

part, sobre la caritat, en la qual Llull els combina, com havia fet a l'*Arbre exemplifical*, amb narracions breus —en aquest cas les denomina *exempla* (TOLRL I, 204-217).

A l'apartat V.2 ja hem comentat les observacions teòriques amb què s'obre la secció 2.7 de la *Retòrica nova*.⁶² Cal recordar que el segon capítol del tractat, que consta de set parts, està dedicat a la bellesa. Llull s'hi ocupa dels vocables, dels principis, de les comparacions, dels exemples, dels ornaments, dels dictats i, finalment, dels proverbis. Encara que aquest capítol no es pugui equiparar a les seccions de les arts retòriques convencionals sobre l'*elocutio* i l'*ornatus*,⁶³ el fet que el proverbi sigui un dels modes de conferir bellesa al discurs el situa en una posició semblant a la que ocupa la sentència en els tractats retòrics —a l'apartat II.2.1 hem vist que des d'antic és inclosa en la descripció dels *colores rhetorici*. Així, si d'una banda tenim en compte aquesta qüestió, i de l'altra recordem que, tal com feien força *artes* retòriques — especialment les *dictandi* però també les *artes poetriae*—, Llull entén el proverbi com un “introducció de paraules” —segons la traducció de TOLRL I, 152—, cal dir que en aquest punt Llull no s'allunya gaire de les convencions retòriques habituals.⁶⁴ Tampoc se separa gaire de la pràctica dels *dictatores* d'exemplificar les breus observacions teòriques sobre l'ús dels proverbis amb una petita antologia (vg. apartat II.3.3.3).

A diferència de la secció sobre els exemples (2.4; TOLRL I, 123-143), en la qual Llull comenta totes les unitats i dóna detalls concrets sobre les situacions en què s'han d'aplicar, en el cas dels proverbis només n'exposa el primer. Tal com assenyala

d'ensenyament de Salvador Galmés (ORL XIV), que va considerar que formaven una unitat amb el recull de la *Retòrica nova*, vg. la part final de l'apartat VI.2.

⁶² Els editors de TOLRL I (p. 73), les sintetitzen molt bé: “[el proverbi] és «introducció de paraules» (posat al començament dels parlaments, obre una expectativa de sentit que necessita completar-se), «dispensador d'audàcia» (dóna la motivació per continuar parlant) i «dispensador de consell» (recull una veritat general en una forma condensada, fàcil de recordar)”.

⁶³ Per a una valoració del concepte de bellesa que Llull exposa en aquesta part, vg. Rubió i Balaguer (1985 [1959]: 217-226), Badia (1992: 79-85), i TOLRL I, 63-74.

⁶⁴ El costum de començar un parlament amb una sentència o un proverbi forma part del bagatge retòric de tot tipus d'escriptors. Vg. el comentari de Pujol (2002: 125-126) sobre l'inici d'una requesta de Tirant al final del cap. 208 del *Tirant lo Blanc*: “Pel que fa a la primera frase del parlament, que prové de la discussió provocada per una *novella* de l'episodi de les *questioni d'amore* del *Filocolo*, ha estat atreta pel seu valor sentenciós i fa efectiva la norma retòrica de començar el discurs amb una sentència, en aquest cas amb una generalització moral que té, en el nou context, una lectura amorosa”. La frase en qüestió és la següent: “Car quant de major pobresa l'om és exit y entra en rica vida, tant aquella li és més graciosa”. En la secció 1.4 de la *Retòrica nova* (“De ordinatione verborum”), Llull aborda aspectes de la *dispositio* en diferents tipus de discursos (TOLRL I, 103-109). Llull identifica les diverses parts d'un parlament, que a grans trets coincideixen amb l'exordí, la narració, la petició i la conclusió (Rubió 1985 [1959]: 216-217). En el cas que hom vulgui acusar algú, el beat explica que, d'entrada, ha de començar per pronunciar unes paraules que condemnen el pecat (“verba defectum aggravantia et peccatum”). Llull no precisa si aquestes paraules han de prendre la forma d'una sentència o un proverbi, però tenint en compte que cal que tinguin una càrrega generalitzadora, és de suposar que es poden sintetitzar en un enunciat breu.

Johnston (1996: 103), el comentari es limita a oferir una paràfrasi de la “sentència” del proverbi, n’aclareix el sentit i l’objectiu, però no informa del tipus de parlament o de l’ocasió en què s’hauria d’utilitzar. Tanmateix, aquesta mancança es compensa amb les notes que clouen les 10 unitats exemplars —formades per un proverbi i una narració— de la quarta part del tractat. De fet, en la introducció Llull informa que “continent autem tractatus iste [la quarta part] decem proverbia, quae ad verborum propositum applicantur. Unde per haec decem possit accipi notitia applicandi ad debitum propositum verborum illa centum proverbia, quae sunt superius recitata” (TOLRL I, 204).⁶⁵ Aquests comentaris són molt semblants als de l’apartat sobre els exemples del capítol segon i, per tant, ofereixen un model per aprendre a aplicar de manera adequada els proverbis de la secció 2.7.

En contrast amb certes col·leccions d’*exordia*, o de sentències destinades a obrir un text —com la que Joan de Garlàndia inclou en el primer capítol de la *Parisiana poëtria*⁶⁶ (Lawler 1974: 12-19)—, Llull no ordena els cinquanta proverbis d’aquesta secció a partir d’un criteri explícit. Tanmateix, en paraules dels editors de TOLRL I (p. 74)

semblen escollits expressament per a un tractat de retòrica. Versen sobre els honors, els béns, els dons, les relacions personals, les ambicions i la fama, i sobre la manera d’obtenir-los a través del consell, la petició, el prec, la lloança, el blasme i altres mitjans propis dels parlaments persuasius (hi sovintegen verbs com “pregar”, “guanyar”, “lloar”, “reprendre” o “consellar”). Són proverbis morals, directament intel·ligibles.

A aquestes observacions podríem afegir que en alguns casos s’observen petites agrupacions temàtiques, tal com sol passar en algunes col·leccions asistemàtiques d’aquesta mena. Els prov. 8-11 (§ 96-99) tracten sobre l’honor i el deshonor: “L’home qui ama gran honor, / treballa molt son servidor” (§ 97). A continuació (prov. 13-16, § 101-104) hi ha un petit grup relacionat amb el consell i l’engany: “A hom qui no et sap

⁶⁵ Com el lector pot comprovar, malgrat que la secció 2.7 només contingui cinquanta proverbis, en aquest paràgraf Llull parla de “centum proverbia”. Es pot tractar d’un simple lapsus o d’un indicatiu que Llull havia projectat una antologia més llarga que, per la raó que sigui, al final va reduir a la meitat.

⁶⁶ Joan de Garlàndia posa un exemple per a diferents tipus de destinataris, remitents i temes. Si la carta és enviada “ad parentes”, cal començar-la amb el proverbi “Columpnis subtractis tota moles corrui machinalis” (p. 14). Si la lletra inclou una petició, el proverbi adequat és “Quanto quis propinquior est naturali gradu sanguinis, tanto magis consanguineo conferre beneficium obligatur” (p. 14). Si el tema de la missiva és l’amor, es pot utilitzar la sentència “Licet localis distantia amicum submouerit ab amico, dilectio tamen mentis oculo presentatur” (p. 16).

consellar / no vulles ton cor deixellar⁶⁷” (§ 102). Els prov. 20-23 (§ 108-111) aborden el perdó, el penediment i la repressió: “De hom qui no haja raó / no cuits haver do ni perdó” (§ 108), “Si ets reprès està suau / per ço que pusques haver pau” (§ 111). Més endavant, els prov. 42-44 (§ 130-132) exhorten a cultivar la virtut d’una forma genèrica, tal com fan molts dístics dels *Proverbis d’ensenyament* (vg. apartat VI.4): “Amb virtuts tos pecats combat, per ço que no sies sobrat” (§ 131).

Si es tenen en compte les recomanacions d’ús dels proverbis de la quarta part i s’apliquen als cinquanta proverbis del segon capítol, l’antologia certament pot proporcionar un material útil per iniciar diversos tipus de parlaments. Malgrat que en el capítol quart Lull no exposi un ventall gaire ampli de situacions i algunes siguin força genèriques, cal dir que s’observen coincidències amb les indicacions que donen certes col·leccions d’*exordia* o de *sententiae* dels tractats dictaminals. El proverbi i l’exemple de la tercera unitat (TOLRL I, 206-207) es poden utilitzar en aquells casos que hom necessiti demanar clemència o misericòrdia, i els de la quarta (p. 208-209) quan vulgui demanar algun favor. Els de la unitat vuit (p. 212-213), en canvi, serveixen per consolar els homes afectats per una forta aflicció, que els impedeix d’actuar assenyadament. A l’apartat II.3.3.3 hem vist que a la *Summa de arte dictandi* (1188-1190) de Galfred de Vinsaüf, per exemple, hi ha dues categories d’exordis que coincideixen amb les de Lull: “Exordium postulantium veniam” i “Exordium consolationis”. Els editors de TOLRL I (p. 74) conclouen que la majoria de proverbis de la secció 2.7 s’entenen en un context cortesà i civil. El mateix es pot dir dels materials de la quarta part, potser amb l’excepció de la unitat cinc (p. 208-211), que inclou un exemple sobre un ardiaca i un bisbe —la situació a la qual es pot aplicar el proverbi (“Incipie a caritate verba tua”), tot i així, és molt més general: denunciar els que presten més atenció a la composició del discurs que a la utilitat i la devoció dels oients. No obstant això, potser no cal arribar tan lluny com quan Batalla, Cabré i Ortín afirmen que els proverbis no serien adequats per començar un sermó, sobretot tenint en compte que n’hi ha molts de relacionats directament amb les virtuts i els vicis, la matèria fonamental de bona part de l’homilètica lul·liana.

Tanmateix, cal dir que el conjunt de cinquanta proverbis del capítol segon sembla haver estat concebut com una unitat completa en si mateixa, atès que malgrat el seu caràcter no sistemàtic, té una estructura rodona: tal com succeeix en els *Mil*

⁶⁷ *Deixellar* té el sentit de ‘descobrir, manifestar’ (*GGL*, II, 127).

proverbis o els *Proverbis d'ensenyament*, l'obertura del recull aborda la relació de l'home amb Déu (prov. 1-4, § 88-92). D'altra banda, en el tancament es detecta una mena de tríada conclusiva: un proverbi sobre la mort, un advertiment contra el que rebutja estimar Déu i un "metaproverbi": "Cascun proverbi és escrit / per ço que en son lloc sia dit" (§ 138). És ben visible que la sèrie pot funcionar perfectament com un petit compendi de consells morals adreçats a algú que necessiti formació moral bàsica, d'una manera molt semblant a com ho poden fer els *Proverbis d'ensenyament*. Potser és aquesta la funció que assumeix en el context del ms. O 87 Sup. de la Biblioteca Ambrosiana de Milà. Encara que també hi hagi obres artístiques com l'*Art breu*, els proverbis foren copiats en un foli en blanc entre un fragment de l'*Arbre de filosofia desiderat* i un opuscle apòcrif didàctic, la *Doctrina dels infants*. Així doncs, aquest curt recull de proverbis, inserit en un tractat de retòrica, de manera similar al que hem vist que succeeix amb els *Mil proverbis*, admet diverses possibilitats de lectura segons els interessos dels seus lectors o usuaris.

VI. ELS PROVERBIS D'ENSENYAMENT

1. AUTENTICITAT, DATA I CIRCUMSTÀNCIES DE REDACCIÓ

A diferència del que succeeix amb totes les altres col·leccions de proverbis de Ramon Llull, les dades que tenim a l'abast per determinar l'origen dels *Proverbis d'ensenyament* són molt escasses i força incertes. D'entrada, la tradició manuscrita és molt exigua i tardana. L'obra s'ha conservat en dos manuscrits de finals del s. XVI que van pertànyer a l'humanista napolità Gian Vincenzo Pinelli (1535-1601). Quan el bibliòfil italià va morir, una bona part dels manuscrits que va recopilar i molts dels seus papers van ser adquirits pel cardenal Federico Borromeo (1564-1631), el fundador de la Biblioteca Ambrosiana de Milà. És per això que els dos manuscrits que recullen els *Proverbis d'ensenyament*, el D 465 Inf. (S) i l'R 105 Sup. (M), es custodien encara avui en aquesta institució.¹

Ni el colofó que transmeten tots dos testimonis ni cap altre paratext aporten informacions sobre la data i el lloc de redacció del recull. De fet, fins que Morel-Fatio 1882 no el va exhumar,² el text va passar totalment desapercbut: no apareix en cap catàleg d'obres lul·lianes fins a finals del s. XIX —el primer a recollir-lo és el de Littré & Hauréau 1885. L'únic rastre antic inqüestionable que ha deixat l'obra més enllà dels testimonis manuscrits, com ja va assenyalar Morel-Fatio (1882: 190-191), és una menció a l'inventari dels béns mobles del rei Martí l'Humà, redactat el 13 de setembre de 1410 i publicat per Massó i Torrents 1905. L'entrada número 48 diu el següent:

Item un altre libre appellat *Prouerbis de ensenyamens* en romanç rimat scrit en pergamins ab posts de fust cubert de cuyro vermell ab .iiij. tancadors de cuyro vermell lo qual comença en vermello “Dels proverbis de Ramon” e en lo negre “Proverbis fas densanyaments” e faneix de vermella “Deo gracias” (Massó i Torrents 1905: 421).

¹ Sobre la formació, l'organització i la dispersió de la biblioteca de Pinelli es poden consultar, entre d'altres, Grendler 1980, Nuovo 2007a i Nuovo 2007b.

² Morel-Fatio va conèixer el text de S gràcies a la transcripció que en va fer el romanista americà Austin Stickney, que per intermediació de P. Meyer la féu arribar a l'hispanista francès perquè la publicqués (Morel-Fatio 1882: 190).

El redactor de l'inventari ha copiat exactament l'incipit de l'obra, que coincideix amb el primer vers i que dona títol a la col·lecció. En canvi, l'inventari no reproduïx la invocació que reporten els dos testimonis: “Deus, ab vertut de ta bondat sens la qual nigú es bo feré los proverbis següents”. En el seu lloc hi ha una rúbrica en vermell que ja va sorprendre Morel-Fatio (1882: 191), el qual la va interpretar com una indicació que es podria tractar d'un extracte d'una obra més àmplia: “Ce que signifie au juste *dels proverbis de Ramon*, je ne me l'explique pas bien, peut-être «extrait des proverbes de Raimond» (quel serait alors l'ouvrage complet?), mais il paraît bien certain que par *Ramon* le rédacteur de l'inventaire a entendu désigner Raimond Lull”. A continuació, Morel-Fatio informa que l'entrada número 43 de l'inventari del rei Martí correspon a una altra col·lecció sapiencial lul·liana, tot i que, malgrat que el títol del llibre en qüestió és *Proverbis de Ramon*, la identifica erròniament amb els *Mil proverbis*.³ Es fa difícil valorar el sentit exacte d'aquesta rúbrica. Si realment fos un extracte, estaríem induïts a creure que podria formar part dels *Proverbis de Ramon*, realitat que contradiria la tradició manuscrita conservada d'aquesta col·lecció. Una altra possibilitat és que el text de la rúbrica hagi estat suggerit pels versos 3-4 dels *Proverbis d'ensenyament*: “los quals [els proverbis] vol tremetre Remon / a tots los homs de aquest mon”. Encara que Llull no sigui pròpiament citat a l'entrada 48 com a autor de la col·lecció —cosa que tampoc succeeix en el cas dels *Proverbis de Ramon*—, sembla que el lligam que s'estableix a l'inventari entre l'obra i el nom “Ramon” és prou eloqüent per no dubtar de l'atribució de l'obra a l'escriptor mallorquí.

A banda de l'inventari dels béns del rei Martí, hi ha dos documents més que podrien contenir referències al recull. El primer és la carta que Llull envià a Jaume II el 1309 en la qual li comunica que li fa arribar “unum librum quem feci de novo, *De proverbiiis nominatum*” (Hillgarth 2001: 78). De la possible identificació d'aquesta obra amb els *Proverbis d'ensenyament* en parlarem tot seguit, quan ens ocupem de la data de redacció del recull, però ja avancem que, per les raons que exposarem, més aviat som partidaris de descartar-la. El segon document és la taula de continguts del ms. 1/71 del Col·legi de Sant Isidor de Roma, del s. XV, que ja hem vist que és un dels còdexs que transmet una còpia dels *Mil proverbis* (apartat V.5). Tal com expliquem en la descripció del testimoni (apartat VII.1.1.1), aquesta taula (f. Ir), que ha estat escrita o bé pel copista

³ Vegeu l'entrada completa: “Item un altre libre appellat *Proverbis de Ramon* scrit en romanç en paper en cubertas de pergami senar sens tancador lo qual comença en la robria «Primerament del nom de Deu» e faneix «Nonagesimo primo»” (Massó i Torrents 1905: 420). És indubtable que es tracta d'una còpia catalana, sembla que incompleta, dels *Proverbis de Ramon*: el títol i l'incipit així ho indiquen.

del volum o bé per una mà contemporània, inclou dues obres que ja no figuren en el manuscrit actual. La segona d'aquestes estava situada després dels *Mil proverbis* i cloïa el volum. L'autor de l'índex la va identificar amb el títol "Vulgares rithm proverbiales". Llevat que es tracti d'una referència a una obra no lul·liana o apòcrifa, aquest títol només escau o bé als *Proverbis d'ensenyament* o bé a una còpia autònoma dels *Proverbis de la Retòrica nova* com la del ms. O 87 Sup. (vg. apartat V.7).

Més enllà dels rastres que ha deixat l'obra en la documentació conservada, Morel-Fatio addueix altres proves que al seu parer demostrarien que el recull és obra del beat: a banda del "Remon" del segon díctic i del nom complet de Llull al colofó del text, l'erudit considera que l'estil, la llengua i la versificació de l'obra no presenten cap tret estrany a la poètica d'un autor català del segle XIV i especialment de Llull. En efecte, és ben sabut que els octosíl·labs apariats amb què estan compostos els *Proverbis d'ensenyament* és un metre habitual de la poesia narrativa i didàctica vernacle que Llull utilitzà en nombroses ocasions. Sense anar més lluny, en els *Proverbis de la Retòrica nova*, però també en la *Lògica del Gatzell*, el *Dictat de Ramon* o les *Hores de Nostra Dona Santa Maria*.⁴

Un altre argument que es pot aportar per defensar l'autenticitat de la col·lecció és la presència d'un petit grup de cinc proverbis (núm. 102-106) de caire filosòfic que trenca el to admonitori i normatiu que domina el recull. El caràcter d'aquests proverbis, que tracten sobre l'eternitat i la infinitat, es mostra inequívocament lul·lià, fins al punt que els proverbis 105 i 106, llevat del segon vers del primer, són represes literals de dos díctics del *Dictat de Ramon*:

Proverbis d'ensenyament

Dictat de Ramon

A infinit tañ infinir,
mes que a finit lo finir. (prov. 105)

A infinit tany infinir,
mays que crear ni res finir. (143-144)⁵

Si finit finir han semblant,
mes infinit infinir l'an. (prov. 106)⁶

Si finit finir han semblant,
mays infinit infinir l'an. (133-134)⁷

⁴ Per a la versificació de les poesies lul·lianes, vg. la taula que presenta Sari (2011-2012: 108); pel que fa a la forma, les divideix en dos grups: les que estan escrites en noves rimades i les que ho estan en altres metres. Vg. també Fernández Clot (2012: 40).

⁵ El prov. 18.6 dels *Proverbis de Ramon* transmet la mateixa idea però amb una formulació un pèl diferent: "A finitat no-s cové tan bé finitar, com a infinitat infinir".

En la relació entre l'infinit i l'infinit s'endevina clarament la presència dels correlatius lul·lians. Pel que fa als altres proverbis, no hem trobat paral·lels tan literals com els que acabem d'exposar, però sí idees molt properes:

Car hom es vengut de no rres,
maravella·s de so que es. (prov. 102)

—Sènyer —dix Fèlix—, com consir que·l
món sia creat de no rres, he maravella com de
no rres pot esser creat res (*Llibre de
meravelles*, cap. I.6; NEORL X, 108)

Car cascun hom está finit,
se maravella de infinit. (prov. 103)

Ah Sènyer Deus! No tan solament par a nos
maravella esser vos sens fi, que enans es
covinent cosa que siam axí com hom
embarbesclat quax exit de son seny, adoncs
con pensam e cogitam que cosa sia en esser
qui no aja fi (*Llibre de contemplació*, cap. 4.3;
ORL II, 19)

Totes les raons exposades fins ara —la presència inequívoca del text a l'inventari de béns del rei Martí, la possibilitat que originalment hagués estat copiat al ms. 1/71 del Col·legi de Sant Isidor, les característiques de la versificació, el caràcter clarament lul·lià dels prov. 102-106— no constitueixen proves definitives de l'autenticitat dels *Proverbis d'ensenyament*, però permeten defensar que la hipòtesi és si més no plausible i versemblant. Tot i així, cal subratllar que a la col·lecció hi ha altres proverbis d'un to molt menys lul·lià, almenys en comparació als que acabem de veure i als que es troben en reculls com els *Mil proverbis* o els *Proverbis de la Retòrica nova*: “No temes lo pich de la mosca / ni demans sender a la llosca” (prov. 150).⁸ En aquest sentit, potser tampoc és descartable que haguem de referir-nos al recull, almenys en l'estat que ens ha arribat, com un text paralul·lià, això és, un text que conté materials que provenen d'obres genuïnes —com els proverbis presos del *Dictat de Ramon*— però que al mateix temps

⁶ Tal com expliquem, respectivament, en les notes que acompanyen aquests dos proverbis en la nostra edició dels *Proverbis d'ensenyament*, els manuscrits transmeten lliçons molt deturpades. Els dos fragments del *Dictat de Ramon*, de fet, permeten reconstruir la més que probable lliçó original dels dos dístics dels *Proverbis d'ensenyament*.

⁷ ORL XIX, 268.

⁸ Per a l'ús del llenguatge al·lusiu en alguns proverbis de la col·lecció, vg. l'apartat VI.4.

pot haver incorporat afegits o interpolacions atribuïbles a mans posteriors, com succeeix per exemple en textos com el *Llibre de definicions*.⁹

Si des que Morel-Fatio va publicar la col·lecció, cap dels especialistes que li han dedicat algunes ratlles no n'ha qüestionat l'autoria,¹⁰ més controvertida ha estat, en canvi, la discussió al voltant de la data i el lloc de composició del recull. És obvi que aquesta discussió només té sentit si acceptem d'entrada que el text —o almenys una part significativa del text— és obra de Llull. Atès que Morel-Fatio no aborda la qüestió, els primers a proposar-ne una datació foren Littré & Hauréau (1885: 263-264), que consideraren que s'ha de remuntar al període 1275-1282, la mateixa època en què Llull hauria escrit el *Desconhort de Nostra Dona*.¹¹ Més tard, Galmés (ORL XIV, xi-xii) va refutar l'opinió dels autors precedents i va endarrerir la data de redacció dels proverbis fins a una etapa posterior al 1309, “quan Ramon, ajupit d'anys i desenganys, ja no escrivia obres pels savis, de gran volada ni extensió, sinó tractadets lleugers i breus pels humils”.¹² Per la seva banda, Garcías Palou (Llull 1978: 52) descarta les dues hipòtesis anteriors i, segons la seva opinió, atès que els *Proverbis d'ensenyament* es distingeixen dels altres reculls proverbials de Llull perquè són una obra de “mera divulgació”, els creu escrits o bé a Miramar entre 1276 i 1279 o bé després de 1303, quan ja havia compost els *Mil proverbis*. Encara, al catàleg d'Ottaviano (1930: 93) el text figura en el

⁹ La versió catalana d'aquest llibre, conservada en un únic manuscrit del s.XV (el ms. O 87 Sup. de l'Ambrosiana), fou editada per Badia 1983b, que el defineix com “una obra para-lul·liana, una barreja de resum genuí de l'Art i de subproducte didàctico-escolar” (Badia 1983b: 20). Santanach 2001 va editar un conjunt de definicions conservades al ms. 11559 de la BNE, un text que també es pot considerar paralul·lià. Cal tenir en compte que els trets d'aquests textos no són del tot equiparables al cas dels *Proverbis d'ensenyament*. Deixant de banda la qüestió del contingut, les definicions del manuscrit de la BNE provenen majoritàriament de la *Doctrina pueril* i del *Llibre de santa Maria*, mentre que ja hem vist que en el cas dels *Proverbis d'ensenyament* només hem pogut detectar dos díctics extrets del *Dictat de Ramon*.

¹⁰ Una part d'aquests especialistes són, de fet, editors o traductors del text: Galmés (ORL XIV), Sureda Blanes (Llull 1933), Llinarès (Llull 1998). Obrador 1901 prologa les *Obras de Ramón Llull* de Jerónimo Rosselló, que inclouen els *Mil proverbis*, i comenta la producció proverbial del beat (LXIII-LXVI). Sebastià Garcías Palou (Llull 1978) edita els *Proverbis de Ramon* però tracta breument dels *Proverbis d'ensenyament* (51-53). També se n'han ocupat Batllori (1993a [1992]: 136-137), Johnston 2006 i, molt recentment, López Alcalde (2013: 73-74). Els catàlegs d'obres lul·lianes que han inclòs l'obra són Littré & Hauréau 1885, Rubió i Lluch (1911: 15-30), Longpré (1926: cols. 1090-1112), Ottaviano (1930: 31-104), Glorieux (1933: II, 146-191), Avinyó 1935, Sbaraglia (1908-1936: III, 4-41), Carreras Artau (1939-1943: I, 285-334), Platzek (1962-1964: II, 1*-114*), Llinarès (1968: 299-304), Cruz Hernández (1977: 361-403), Perarnau (1982b: 181-204) i Domínguez 2008 (una actualització del catàleg de les ROL). Per a informacions sobre aquests catàlegs, vegeu-ne les fitxes corresponents a la pestanya “Catàlegs” de la Llull DB.

¹¹ Segons Simone Sari, l'editor més recent d'aquest poema (NEORL XI, 88-93), la seva data de redacció s'ha de situar en realitat el 1294. Sbaraglia (1908-1936: III, 39) menciona la datació proposada per Littré & Hauréau.

¹² Carreras Artau (1939-1943: I, 330) segueix la datació de Salvador Galmés. El catàleg d'Avinyó (1935: 234-235) adverteix que l'obra és de datació incerta però l'inclou en el capítol dedicat a la producció lul·liana de 1307-1309.

grup d'obres de datació incerta, però l'estudiós proposa, sense discussió, el període 1299-1302, segurament per l'abundant nombre de llibres escrits en català i datats en aquesta etapa.¹³

Però això no és tot. El catàleg confeccionat per Platzeck (1962-1964: II, 54) va introduir un canvi d'orientació important: va fixar que Llull devia haver escrit la col·lecció a Montpeller a principis de 1309. La precisió de la proposta —que contrasta amb la vaguetat dels altres intents de datació— deriva del fet que Platzeck va relacionar els *Proverbis d'ensenyament* amb la col·lecció de proverbis que Llull menciona en la carta que va enviar a Jaume II el febrer de 1309.¹⁴ Morel-Fatio i Galmés ja havien tingut en compte aquesta carta, però cap dels dos havia identificat el llibre que hi apareix mencionat amb els *Proverbis d'ensenyament*, sinó que l'havien considerat una prova que Llull havia escrit una col·lecció més de les que s'havien conservat. Platzeck, en canvi, creu que la finalitat de la col·lecció enviada a Jaume II —la instrucció moral dels infants— s'ajusta totalment al títol dels *Proverbis d'ensenyament*. D'altra banda, aquest autor afirma que les datacions proposades anteriorment no se sostenen sobre dades segures. Si bé autors com Garcías Palou (Llull 1978) descarten que la col·lecció de la carta de 1309 es pugui identificar amb cap dels reculls conservats de Llull,¹⁵ la datació de Platzeck fou acceptada, encara que amb interrogant, en el catàleg d'Anthony Bonner (*OS* II, n. 107, 572), en el qual està identificada amb el núm. IV.7, i se situa just al davant de l'*Epistola Raymundi ad Regem Aragoniae* (IV.8).¹⁶ Llinarès (Llull 1998: 37) també accepta aquesta datació, igual que Domínguez (2008: 201), Batllori (1993a [1992]: 136-137) i López Alcalde (2013: 73). El *Diplomatari lul·lià* (Hillgarth 2001:

¹³ La proposta d'Ottaviano és seguida pels catàlegs de Glorieux (1933: 159) i implícitament pel de Llinarès (1968: 301), on els *Proverbis d'ensenyament* també apareixen entre les obres escrites a Barcelona i Mallorca els anys 1299-1301. Obrador (1901: LXV) es cura en salut i diu que són de data incerta, mentre que Rubió i Lluch (1911: 16), i Longpré 1926 no els daten.

¹⁴ El text original de la carta es conserva a l'Arxiu de la Corona d'Aragó i ha estat publicada diverses vegades. Obrador 1905 n'ofereix un facsímil, i Hillgarth (2001: doc. 40, 78-79) l'edita acompanyada d'una traducció al català. Recordem que és el mateix document que Riera 2003-2004 adueix per proposar Llull com a responsable d'una traducció catalana dels primers capítols de *Proverbis* (vg. la n. 86 del cap. II). La data d'aquesta carta ha estat discutida, atès que no s'hi menciona l'any: "Data apud Montempessulanum octo dies infra cadragesimam". Tot i així, Hillgarth (1998 [1971]: n. 70, 97) demostra que l'any de la seva redacció ha de ser necessàriament el 1309, i no pas el 1307 com altres autors havien suposat (vg. també Obrador 1905).

¹⁵ Aquest estudiós assenyala que els destinataris dels *Proverbis d'ensenyament* —"tots los homs de aquest mon"— no coincideixen amb els que se suggereixen a la carta. Johnston (2006: 296-297) també reconeix que és força dubtós que la carta a Jaume II es refereixi als *Proverbis d'ensenyament* i admet que la col·lecció podria haver estat escrita abans de 1309.

¹⁶ Anteriorment, aquesta data ja havia estat acceptada també en els catàlegs de Cruz Hernández (1977: 397) i Perarnau (1982b: 198), tot i que el segon continua distingint els *Proverbis d'ensenyament* i la col·lecció enviada a Jaume II, que té entrada pròpia al catàleg.

78) incorpora la identificació dels *Proverbis d'ensenyament* amb el text que Llull va enviar al monarca catalanoaragonès.

Tal com remarquen alguns crítics, la base per establir el lligam entre una i altra col·lecció és més aviat feble, si bé les dades de què disposem no ens permeten decantar la balança de forma definitiva en una o altra direcció. D'entrada, encara que tots dos textos tinguin una finalitat didàctica evident —tret que de fet vincula la majoria d'obres gnòmiques medievals—, la breu descripció de l'obra que Llull inclou a la carta no coincideix del tot amb les característiques dels *Proverbis d'ensenyament*. El problema no està tan relacionat amb el tipus de destinatari a què fa referència el recull que s'ha conservat —tot i que seria esperable que un text adreçat en primera instància als infants reials ho explicités d'una manera o altra—, ni tan sols amb els continguts de l'obra, sinó més aviat amb la seva estructura i composició. En efecte, tot i que Llull assegura que si els infants estudien les “subtilitats” que es poden trobar en el recull aprendran a regnar, el beat ressalta sobretot que són útils de saber “in tanto quod homo laycus sciens ipsas erit supereminens in intellectu omni alii layco qui non sciat” (Hillgarth 2001: 78). És probable que un llibre com aquest hagués de contenir consells directament relacionats amb l'exercici del poder, però ja hem vist que molts reculls que neixen estretament vinculats a la cort i patrocinats per la corona circulen sense problemes més enllà d'aquest àmbit (vg. apartat II.3.3.3). El destinatari que emergeix dels amonestaments continguts als *Proverbis d'ensenyament* no es pot identificar explícitament amb algú que ha d'assumir tasques de govern, però la majoria del contingut normatiu és de caire universal i, per tant, també pot ser adequat per a un infant reial.

Per contra, l'obstacle més gran per establir l'equivalència entre els *Proverbis d'ensenyament* i la col·lecció de 1309 és que Llull informa que aquest darrer text conté *rubricas*, és a dir, que està capitulat. Res no impedeix que un recull de díctics rimats pugui presentar alguna mena d'organització temàtica, com ho fa per exemple el *Llibret de bos enshamens* de Raimon de Cornet, però no és el cas dels *Proverbis d'ensenyament*, almenys en l'estat en què ens han pervingut. Tal com succeeix en altres col·leccions de proverbis en vers, com els *Disticha Catonis* o els *Verses proverbials* de Cerverí, el recull de Llull està format per un conjunt de proverbis disposats de manera asistemàtica, sense que s'observi una progressió temàtica evident, com sí que passa en els *Proverbis de Ramon* o els *Mil proverbis*. Aquest tret allunya els *Proverbis*

d'ensenyament de la col·lecció destinada als infants, almenys si hem de fer cas de les dades que ens forneix la missiva de l'autor.¹⁷

En canvi, un possible argument a favor de la identitat dels dos textos es podria trobar precisament en la presència dels *Proverbis d'ensenyament* en la biblioteca del rei Martí. Si Llull envià la col·lecció a la cort i l'inventari dels béns de Martí l'Humà és l'únic document antic que registra els *Proverbis d'ensenyament*, no és probable que es tracti del mateix text? Riera (2005: 117) destaca que l'inventari publicat per Massó i Torrents no és complet i no reflecteix l'estat exacte de la biblioteca reial a la mort de Martí l'Humà. De fet, es tracta d'una relació que només inclou els béns que havia rebut la reina Maria en herència per part dels marmessors. Riera creu que aquest inventari no mostra la biblioteca personal del rei, els llibres que a ell li interessaven, sinó que és una llista de llibres que havien estat dipositats al Palau Reial, la majoria dels quals no degueren ser mai llegits pel rei Martí. Malgrat això, aquestes dades no ens permeten concloure necessàriament que la còpia dels *Proverbis d'ensenyament* s'hagi d'identificar amb la que Llull envià a Jaume II. L'inventari dels béns del rei Martí inclou altres obres lull·lianes que, amb tota probabilitat, no foren proporcionades pel mateix Llull, com per exemple una *Doctrina pueril* en francès. Sigui com sigui, i tant si cal identificar la col·lecció que Llull va enviar al monarca el 1309 amb els *Proverbis d'ensenyament* com si no, hem de concloure que, tenint en compte que no hem conservat cap testimoni manuscrit de la circulació del recull a la cort catalana, el text que Ramon escrigué el 1309 no es va convertir en un referent per a la instrucció moral dels infants i els cortesans, com sí que sembla que va succeir amb el *Llibre de paraules e dits* de Jafudà Bonsenyor.

Si neguem al document de 1309 l'autoritat per datar els *Proverbis d'ensenyament* i descartem, en conseqüència, que es tracti del mateix text al qual Llull es refereix a la carta —opció que, per tot el que hem exposat, ens sembla la més prudent—, hem d'acceptar que de moment no disposem d'altres evidències que ens

¹⁷ Morel-Fatio (1882: 190) suposava que el recull mencionat a la carta havia de ser “un ouvrage assez étendu et rédigé en prose comme celui de 1302”, i també creia que, atès que era adreçat a un públic laic, hauria d'haver estat escrit en català com les altres col·leccions de Llull. No veiem per què una obra destinada als infants i rubricada no podria ser en vers. En canvi, la segona afirmació de Morel-Fatio és la possibilitat més plausible: els altres textos que Llull dedicà a Jaume II (el *Dictat de Ramon* i les *Oracions de Ramon*) són tots dos en català, i és de suposar que una col·lecció destinada a la instrucció dels infants fos escrita preferentment en vulgar.

permetin fixar una data precisa de redacció del recull.¹⁸ Tot i així, sí que podem descartar algunes de les propostes que han estat suggerides per la bibliografia citada. En l'apartat III.1.2 ha quedat prou demostrat que l'interès de Llull pels proverbis i per l'expressió aforística en general és un tret de les dues darreres etapes de la producció intel·lectual de Llull, especialment de la fase ternària de l'Art (1290-1308). Si els *Proverbis d'ensenyament* foren escrits efectivament pel beat, es fa difícil pensar que siguin fruit del període 1275-1282, tal com creuen Littré & Hauréau 1885, o de 1276-1279, com proposa Garcías Palou (Llull 1978). Tampoc sembla probable que la col·lecció pugui haver estat escrita abans de l'*Arbre de ciència* i dels *Proverbis de Ramon*, que se situen a l'inici de la producció estrictament proverbial de Llull. D'altra banda, també cal assenyalar que un altre element que ens indica que Llull ha d'haver compost la col·lecció com a mínim a partir de 1295 és el "Remon" que apareix al tercer vers del text.¹⁹

Es podria plantejar de manera versemblant, tal com havia suggerit Ottaviano 1930, que Llull podria haver escrit els *Proverbis d'ensenyament* durant el període 1299-1302, a la mateixa època que els *Mil proverbis* i la *Retòrica nova*, atès que Llull hi empra de manera preferent el català. Un argument rellevant que reforçaria aquesta hipòtesi seria, d'una banda, l'ús destacat de les noves rimades en aquesta etapa (*Dictat de Ramon*, *Medicina de pecat*, *Aplicació de l'Art general* i *Proverbis de la Retòrica nova*) i, sobretot, la reutilització dels dos díctics del *Dictat de Ramon*.²⁰ És cert que la immensa majoria de les obres d'aquesta època expliciten en el colofó el lloc i la data de la seva redacció,²¹ però cal tenir en compte que hi ha el cas del *Cant de Ramon*, que no està datat. Tampoc es pot descartar del tot que els dos manuscrits de l'Ambrosiana hagin perdut la datació. Malgrat això, tal com assenyala Pistolesi (2009: 30), si bé a partir de 1303 s'inicia un període de monolingüisme llatí en la producció literària de

¹⁸ És evident que si llevem a la lletra el valor de datar el recull, tampoc la podem utilitzar com a argument per concloure de ciència certa que Ramon en fou l'autor. En canvi, si féssim el contrari, si poguéssim demostrar que sí que es tracta del mateix text, l'autoria també quedaria fora de tot dubte.

¹⁹ Recordem que des del *Desconhort*, de 1295, Llull projecta un personatge autobiogràfic anomenat Ramon en un bon grapat d'obres (vg. Bonner 1998). Aquest *alter ego* és protagonista de diversos diàlegs escrits pel beat (vg. Friedlein 2011). Tal com succeeix en els *Proverbis de Ramon*, aquí simplement és mencionat com l'autor dels proverbis que segueixen.

²⁰ Encara que no sigui impossible que Llull recicli materials escrits força anys abans, és més probable que ho faci amb obres més properes en el temps. Recentment Bellver 2014 ha proposat una nova data per als *Cent noms de Déu*, 1294, que l'apropa més a la redacció de l'*Arbre de ciència* i els *Proverbis de Ramon* (vg. apartat III.2.3.2).

²¹ Des de 1292 Llull desenvolupa el costum d'inscriure en els colofons el lloc i la data de composició de les seves obres amb una certa regularitat, especialment a partir de la redacció de l'*Arbre de ciència* (Bonner 1998: 43). Aquesta habitud presenta poques excepcions durant el període 1299-1315.

Llull, hi ha textos que s'han conservat només en versió catalana, com el poema *Lo concili* (1311), o en doble versió, com el *Llibre de consolació d'ermità* (1313) o el *Llibre de virtuts i pecats* (1313). Així, no hi hauria cap impediment insalvable per creure que els *Proverbis d'ensenyament* poden haver estat escrits també en aquest període.

La manca de dades concretes i la migradesa de la tradició manuscrita dels *Proverbis d'ensenyament* obliguen a anar amb peus de plom i impedeixen de resoldre el problema de manera categòrica. Més aviat, plantegen una sèrie d'interrogants de difícil resposta, que, a més, també estan condicionats pel dubte sobre l'autoria del text. ¿El llibre que hom va registrar a l'inventari dels béns del rei Martí era el mateix que Llull havia enviat al seu besavi? ¿Si l'és, com és que els testimonis manuscrits que n'hem conservat no transmeten les rúbriques de què parla Llull? ¿S'hauria de considerar llavors que el text dels còdexs de l'Ambrosiana ha perdut la capitulació original? ¿Llull hauria considerat suficient per a la instrucció dels infants una col·lecció de natura asistemàtica de només 174 díctics? ¿Podria ser que el text s'hagi conservat incomplet i que el colofó que conté, tal com va creure Galmés, fos apòcrif? Si realment es tracta de textos diferents, ¿s'ha de considerar la col·lecció de 1309 un recull diferent a tots els que escrigué Llull? ¿Pot ser que Llull aprofités materials anteriors, com per exemple els *Mil proverbis*, que sí que contenen rúbriques? ¿I llavors, quan escrigué els *Proverbis d'ensenyament* —si realment ho féu—, amb quina finalitat i per a quin tipus de públic? ¿Com va arribar la col·lecció a la biblioteca reial?

2. HISTÒRIA I TRANSMISSIÓ DELS *PROVERBIS D'ENSENYAMENT*

Les incerteses que giren al voltant de l'origen i la transmissió d'aquest recull gnòmic no acaben aquí. Una de les poques dades segures que es poden extreure de l'apartat anterior és que el text es trobava a la biblioteca reial catalana a principis de s. XV, encara que no puguem saber del cert quan hi ingressà. La col·lecció no reapareix fins al darrer terç del s. XVI entre els papers de Gian Vincenzo Pinelli, que va viure a Pàdua la major part de la seva vida adulta i es va relacionar amb prestigiosos intel·lectuals italians i europeus. Els dos manuscrits milanesos on s'han conservat els *Proverbis d'ensenyament* no són còdexs homogenis, sinó reculls miscel·lanis de materials aplegats per Pinelli que foren relligats conjuntament quan van ingressar a la Biblioteca Ambrosiana. La consulta

directa dels volums mostra clarament aquest fet, atès que els opuscles que contenen són copiats per mans diferents i, sobretot, presenten mides de paper molt diverses. Tot i així, potser el més coherent o unitari dels dos còdexs —i el que ens pot donar més informacions rellevants sobre l'interès que Pinelli tenia en aquest tipus de text— és el ms. *S*. El volum és una compilació de materials literaris i lingüístics que provenen amb total seguretat de la biblioteca de l'humanista italià perquè estan identificats amb les signatures que solia utilitzar per classificar els seus papers.

Tal com explica Nuovo (2007a: 48-52), l'erudit de Pàdua emprava un sistema de catalogació de base temàtica a partir de les lletres de l'alfabet. Cada sèrie era identificada amb una, dues o tres lletres (A-Z, AA-ZZ, AAA-ZZZ). Tots els fascicles aplegats al ms. *S* estan identificats amb les lletres MM. Al ms. B 311 Suss., conservat també a l'Ambrosiana, es pot consultar el catàleg de la biblioteca de G.V. Pinelli encarregat pel cardenal Borromeo el 1609 (Grendler 1980: 391). Als f. 177r-179r es troben les entrades corresponents a una part dels materials manuscrits, la majoria de les quals citen les signatures creades per Pinelli. Al f. 177v hi ha un feix de materials classificats amb la signatura MM: “Mazzo segnato a tergo MM contiene miscellanei é la maggior parte de filosofia”. Però just a continuació es llegeix: “Mazzo segnato a tergo MM · 2 contiene per la maggior parte versi in lingua provenzale”. La majoria o part dels materials identificats amb aquesta signatura foren aplegats en el ms. *S*; hi ocupen dues terceres parts del còdex (f. 183-347), i, en efecte, es tracta de fascicles que contenen materials relacionats amb la poesia occitana. El text que du pròpiament la signatura MM2 és un cançonier que aplega versos de Bertran de Born, Arnaut Daniel i Folquet de Marsella (Bertoni 1909), però Pinelli mostra un interès particular per qüestions lingüístiques i gramaticals, atès que a *S* hi ha un vocabulari (MM2-3), el *Donat* provençal (MM2-4) i dues traduccions italianes del s. XVI d'aquest text (MM2-11, MM2-12), un tractat de fonètica provençal (MM2-5), regles de desinències (MM2-10), etc. (Debenedetti 1995 [1911]: 291-292 i *ad indicem*). El fascicle identificat amb la signatura MM2-14 (f. 338r), el darrer del còdex, no només conté els *Proverbis d'ensenyament* sinó també la part inicial dels *Versos proverbials* de Cerverí.²²

Pinelli o els seus col·laboradors van anotar a l'inici o al final de bona part dels fascicles provençals del ms. *S* la procedència dels materials literaris que hi van ser copiats. Així, tant Bertone 1909 com Debenedetti 1995 [1911] assenyalen que el

²² Vg. Rivolta (1933: 96-99) per a una relació completa dels continguts de *S*.

cançoner d'MM2 és una còpia del que conté el ms. 990 de la Biblioteca Palatina de Parma. La nota que precedeix els *Versos proverbials* informa que han estat “cavati da un esemplar di Jac.º Contarini cioè il p.º foglio del libro” (f. 345r). Segons Debenedetti (1995 [1911]: 68-69, n. 33) aquest exemplar s'ha d'identificar amb el ms. Z.1 (= 249) que es conserva a la Biblioteca Marciana de Venècia, i que transmet la col·lecció de proverbis al costat del *Maldit bendit* de Cerverí.²³ Un altre fascicle recollit al ms. S conté la part final del *Doctrinal* de Raimon Cornet amb la glossa de Joan de Castellnou (f. 284r-285v), identificat amb la signatura MM2-8. El més interessant d'aquesta unitat del còdex és la nota que hi ha al f. 285v: “L'ultº foglio dell'opera di Fra Ramondo di Cornet in lingua catelana, riveduto e glosato da Giovanni di Castelnuovo. L'archetypo era in berg. In fo. Magg à colonne in mano di Pietro Galesio”. Per tant, el text que es llegeix al ms. S prové d'una còpia que estava en possessió de l'humanista català Pere Galès (1537-1595).

Galès fou un erudit interessat sobretot per l'epigrafia antiga i la literatura clàssica, i a banda de la nota que transmet S no hi ha més notícies del seu interès per la poesia en vulgar.²⁴ El que sí que sabem és que Galès era a Pàdua el 1582 i que establí relacions amb Pinelli. Al ms. R 97 Sup. de la biblioteca milanesa es conserva un parell de cartes que Galès envià al setembre de 1582, respectivament, a l'aleshores arquebisbe de Tarragona Antoni Agustí (1517-1586), i a Martín López de Baylo, un dels seus col·laboradors. A la primera Galès exposa l'opinió que li mereix la biblioteca del bibliòfil italià: “Escrivo agora de Padua, que ni ella ni su escuela me plaze mucho, pero en fin borra se todo con tener en ella al señor J. Vincencio Pinello y sus libros, que tiene hartos y buenos” (Boehmer & Morel-Fatio 1902: 17-18). La segona ens informa que Pinelli va utilitzar Galès com a mitjancer per adquirir “algunos libros de Spagna” (20). Per desgràcia, la llista de llibres desitjats per Pinelli que es menciona a la carta no s'ha conservat, tot i que sembla improbable que, tractant-se tots ells d'humanistes interessats prioritàriament per les antiguitats, l'estudi de les lletres clàssiques i, sobretot en el cas de l'humanista napolità, per les matemàtiques i les ciències, inclogués llibres de poesia en vulgar. Malgrat això, en el catàleg de la biblioteca que va reunir l'arquebisbe Antoni Agustí, bona part de la qual fou traslladada, a la mort del prelat, a El Escorial, hi ha un

²³ Giacomo Contarini va llegar la seva biblioteca a la República de Venècia, la qual la va dipositar a la Biblioteca San Marco (vg. Zorzi 1987: 184-187). Debenedetti cita el manuscrit amb la sigla CIV 6, tal com ho fan també Thomas 1886 i Coromines 1991.

²⁴ Vg. Boehmer & Morel-Fatio 1902 per a les dades biogràfiques de Pere Galès. També cal consultar Omont 1905 i Crawford (1993: 147) per a informacions sobre els llibres que va posseir.

apartat titulat “Catalanorum prisco sermone libri” que recull els manuscrits catalans de l’arquebisbe. A banda del *Llibre dels àngels* de Francesc Eiximenis i de *Lo somni* de Bernat Metge, el volum núm. 536 conté, entre altres materials, la *Faula del rossinyol* i la *Cançó del déu d’amor* de Cerverí i “Altres cansons de diversos autors” (Agustí 1772: 114; vg. també Mayer 1998).²⁵

Si ens hem entretingut una mica en aquests detalls és perquè a diferència dels textos mencionats, la còpia dels *Proverbis d’ensenyament* del ms. *S* no proporciona cap informació sobre la procedència del text, i per tant, un cop més, és impossible saber amb certitud per quina via arribà a la biblioteca de Pinelli. Debenedetti (1995 [1911]: 68) es refereix a l’interès del bibliòfil pel “popolo spagnolo e le sue usanze”, i suposa que “sia di spagnuolo, sia di catalano gli dovette fornire schiarimenti quel Pietro Galés, che nel 1582 viveva a Padova in instretta relazione col Nostro”. A continuació fa notar la presència a *S* del text de Llull: “Certo è che in una nota miscellanea pinelliana, oltre ad un frammento dei *Proverbes* di Guylem de Cervera e della *Glosa* di Joan de Castellnou sul *Doctrinal* di Raimond de Cornet, trovansi i *Proverbis d’ensenyament* di Raimondo Lullo”.²⁶ Podria ser que l’erudit Pere Galès fos la via d’accés al text de Llull? Si fos així, per què Pinelli no ho anotà a la portada o la contraportada del plec on són copiats els proverbis lul·lians tal com va fer amb la composició de Cornet? Fa de mal dir i més aviat sembla poc probable. Una altra possibilitat és que el text circulés per Venècia i Contarini —que tenia una estreta relació i compartia diversos interessos intel·lectuals amb Pinelli, especialment les matemàtiques (Zorzi 1987: 187)— en posseís un exemplar que no s’ha conservat, però en aquest cas ens hauríem de tornar a preguntar per què no ho va especificar Pinelli. No sembla probable que els proverbis de Cerverí i els de Llull fossin copiats en el mateix moment, atès que, d’una banda, tot i que siguin similars, la lletra dels dos textos presenta algunes diferències i, de l’altra, estan copiats en plecs diferents (vegeu la descripció del ms. *S* a l’apartat VIII.1.1). Segurament Pinelli els va reunir en un mateix fascicle i els va assignar una sola signatura per la seva proximitat genèrica i lingüística.

Malgrat tot, les incògnites que desperta la presència dels proverbis lul·lians entre els papers de l’erudit cincentista no ens haurien d’impedir remarcar que el ms. *S* és un cas força excepcional en el context de la transmissió antiga dels textos en vers de Llull.

²⁵ Segons Zarco (1932: 165), el manuscrit degué entrar a El Escorial, però confessa que no el localitza en els índexs antics. Sembla que el títol *Cançó del Deus d’amor* no s’ajusta de manera evident a cap de les composicions conservades de Cerverí (Riquer 1950: 93).

²⁶ Rivolta (1933: LXVI-LXVII) reproduïx aquests comentaris de Debenedetti.

Encara que no es tracti d'un volum originalment unitari, el fet que reculli diversos fascicles que presenten una clara coherència temàtica, sobretot els que estan identificats amb la signatura MM2, mostra de manera evident que Pinelli va incloure els díctics rimats de Lull, al costat dels de Cerverí, en la seva col·lecció de materials que formaven part de la tradició poètica trobadoresca. No hi ha cap altre cas semblant en la tradició, almenys pel que fa als testimonis conservats. De retruc, aquesta còpia dels *Proverbis d'ensenyament* és també, a banda de la dels *Mil proverbis* transmesa pel ms. E,²⁷ on recordem que la col·lecció és atribuïda a Salomó, l'únic text proverbial lul·lià que s'ha conservat al costat d'un altre text gnòmic català.²⁸

El ms. *M* és també un còdex miscel·lani que aplega materials que provenen de la biblioteca de Pinelli, tot i que presenta una menor unitat temàtica. De fet, només les set primeres unitats del còdex tenen una signatura pinelliana. Es tracta dels fascicles identificats amb les sigles V-13, X-6, X-26, X-17, X-4, X-3 i X-25. Nuovo (2007a: 50) crida l'atenció sobre el fet que els fascicles de Pinelli no van ser reunits en volums fins a principis del s. XVIII, sovint de manera atzarosa i mesclats amb materials similars que havien pertangut al cardenal Borromeo. No sembla ser el cas de *M*, ja que es conserven diversos fascicles manifestament relacionats amb l'erudit italià, molts dels quals contenen textos laudatoris en el seu honor —per exemple, al f. 153 es llegeix: “De perillustris D. Joannis Vincentii / Pinelli laudibus”. Al f. 133r hi ha un text encapçalat per la inscripció: “Io: Vincentio Pinello”. Una bona part dels materials aplegats a *M* són en llatí, però també n'hi ha en italià. Els *Proverbis d'ensenyament* ocupen els f. 163r-168v i, evidentment, són copiats en un plec autònom. El recull és precedit per un poema en llatí d'autor incert (f. 160r) i seguit d'una breu *tensó* entre el trobador genovès Perceval Doria i Felip de Valença (f. 169r), conservada únicament en aquest còdex.²⁹ Bertoni (1911: 455) va emetre la hipòtesi que era escrita de mà d'Antonio Giganti, el

²⁷ Vg. la descripció d'aquest testimoni a l'apartat VII.1.1.1.

²⁸ Als f. 186-187 del ms. Ripoll 139 de l'Arxiu de la Corona d'Aragó hi ha una còpia d'un petit fragment del *Dictat de Ramon* (III.41a) i del *Coment del dictat* (III.41b). Aquest còdex també transmet el famós *Cançoneret de Ripoll*, però es tracta d'un volum factici i els textos del recull es troben als f. 19r-30v. Sembla que el *Cançoneret* és incomplet per la pèrdua d'algun foli del plec on s'ha conservat (vg. Badia 1983a: 19-23). No sembla, per tant, que es pugui establir cap relació entre el fragment del poema lul·lià i les poesies del *Cançoneret*. D'altra banda, existeixen altres manuscrits que transmeten poesies lul·lianes en vulgar al costat de textos no lul·lians, però en la gran majoria de casos es tracta de còdexs que contenen oracions o escrits de caràcter devocional. Un exemple destacat és el ms. 875 de la BNE, que només transmet una obra lul·liana —un dels poemes del *Blaquerna*, “Ador-te vera carn” (II.A.19b)—, i que també conté, entre d'altres, unes *Hores de la Mare de Déu*, els *Salms penitencials i les lletanies dels sants*, una *Oració de Sant Agustí* i l'*Oració davant del crucifix* de Francesc Eiximenis (vg. Puig et al. 2010: 832-838).

²⁹ Vg. Rivolta (1933: 96-99) per a la descripció dels materials complets de *M*.

secretari d'un altre erudit amic de Pinelli, Ludovico Beccadelli, i Gresti (2005: 672) la confirma. Probablement, a diferència del que succeeix al ms. S, no s'ha de donar gaire importància a la reunió dels dos textos, atès que, com que en aquesta part del manuscrit milanès no disposem de la guia de les signatures de Pinelli, s'ha d'atribuir més aviat als responsables de la compilació del volum. Malgrat això, no deixa de cridar l'atenció que les dues còpies pinellianes dels *Proverbis d'ensenyament* s'hagin conservat al costat de textos que formen part de la tradició poètica occitana.

A banda de les dues còpies de la col·lecció de proverbis, Pinelli va posseir diverses obres alquímiques pseudolul·lianes i un exemplar incomplet de la *Lectura super artificium artis generalis* de Joan Bolons.³⁰ No és gens d'estranyar que l'humanista de Pàdua hagués adquirit o copiat el comentari del lul·lista barceloní, atès que Bolons va ensenyar a Itàlia, com a mínim a Bolonya i a Venècia, sota el patronatge de Fantino Dandolo (1379-1459). De fet, gràcies al colofó del ms. Clm. 10551 de la Bayerische Staatsbibliothek de Munic, se sap que el text va ser acabat de copiar el 28 de setembre de 1433 “in domo Fantini Dandoli”. Batllori (1993a [1943]: 282-283) considera que el més probable és que es tractés del palau que Dandolo tenia a Bolonya, tot i que també és possible que el text s'acabés de dictar a Venècia, la ciutat natal de Dandolo i a la qual va tornar el 1433. D'altra banda, Dandolo va ser nomenat bisbe de Pàdua el 1448 i hi restà fins a la seva mort, esdevinguda el 1459. Una part dels còdexs que registren la *Lectura* de Bolons són d'origen vènet o, almenys, italià (Romano 2007: 81-91) i, per tant, no és sorprenent que Pinelli hi hagués tingut accés. També segons Batllori (1993a [1943]: 287), la república vèneta fou un centre propagador del pseudolul·lisme alquímic des del s. XV. Al ms. D 512 Inf., que prové de la biblioteca de Pinelli, hi ha copiada la distinció quarta del *Liber de secretis naturae seu de quinta essentia* (MP I.39), un text que fou editat cinc cops al s. XVI i sempre a Venècia. Dels manuscrits conservats a l'Ambrosiana que van pertànyer a Pinelli, n'hi ha una part que estan relacionats amb l'activitat del matemàtic i físic venecià Ettore Ausonio (ca. 1520 – ca. 1570), que va estudiar medicina a Pàdua. És el cas, per exemple, del ms. Q 119 Sup., que conté la *Quaestio de lapide philosophali*, la qual segons Pereira (1989: 94) és una compilació d'obres pseudolul·lianes que s'ha d'atribuir a Ausonio.

Així doncs, tret dels *Proverbis d'ensenyament*, el contacte de Pinelli amb l'obra de Ramon Llull es limita a la *Lectura* de Bolons i al pseudolul·lisme alquímic present a

³⁰ Es tracta, de fet, de la cinquena i la sisena part de la *Lectura* del mestre català, copiades als ff. 27r-46r del ms. A 70 Inf. de la biblioteca milanesa i que du la signatura pinelliana G-28.

la república veneciana durant el segle XVI.³¹ Atès que la tradició manuscrita de la col·lecció gnòmica es diferencia clarament de la dels textos pseudolul·lians de la biblioteca pinelliana, i d'altra banda, no hi ha cap altre testimoni que documenti la circulació del text pels cercles lul·listes vènets i italians, es fa difícil pensar que l'erudit pugui haver conegut l'opuscle a través dels humanistes interessats en l'obra del beat. D'entrada no sembla ser el tipus de text que atreia l'atenció de lul·listes quatrecentistes com el bisbe Dandolo o dels usuaris d'obres alquímiques i astrològiques. Cal tornar a remarcar que la via a través de la qual degué arribar el recull de proverbis lul·lians a mans de Pinelli és força incerta, però tenint en compte que les dues còpies de la col·lecció s'han conservat al costat de textos poètics trobadorescos, sembla molt més probable que ho fes a partir dels cercles d'erudits italians de la segona meitat del s. XVI interessats en la poesia antiga en vulgar, entre els quals s'ha de comptar Pinelli, que no pas a través dels ambients lul·listes del Vènet.

A més a més, cal assenyalar que els proverbis de Llull i de Cerverí no són pas els únics que Pinelli va recollir. Igual que altres insignes humanistes com Erasme de Rotterdam, el bibliòfil italià mostra una destacada atracció per la recopilació de proverbis i aforismes. Per exemple, el ms. O 84 Sup. de l'Ambrosiana, que segons Rivolta (1933: 38) és escrit de mà del mateix Pinelli, conté “Detti faceti acuti di varie persone”. Es tracta d'un recull de sentències organitzat segons el tipus d'enunciador: en primer lloc trobem aforismes de papes, cardenals, bisbes i arquebisbes, emperadors, filòsofs, doctors, metges i humanistes; i en segon lloc de venecians, espanyols, italians, homes d'altres nacions i dones. Pinelli no el degué completar, atès que hi ha molts fulls en blanc. Al ms. Q 118 Sup. (f. 109r-115r, 116r-117r) hi ha recollida una “Raccolta di proverbi” de Jacopo Corbinelli (1535-1590) i al ms. S 94 Sup., que entre els f. 1-135 conté un “Indice di libri, scritture diverse, con quelle di S. Speroni, A. Giganti, card. Contarino, A. Piccolomini e altri”, es menciona una “Lettera de proverbi spagnuoli” i una “Lettera de proverbi italiani” (f. 10v).

Finalment, la possible presència dels *Proverbis d'ensenyament* en el ms. 1/71 del Col·legi de Sant Isidor, que degué arribar a Roma a les darreres dècades del s. XVI o

³¹ Tot i així, podria ser que Pinelli tingués més informacions sobre les obres de Llull si el catàleg copiat als f. 378-385 del ms. R 106 Sup. provingués també de la seva biblioteca. Aquest còdex és factici, com *M* i *S*, i conté molts materials que reflecteixen els interessos de Pinelli: comentaris a obres d'Aristòtil, cròniques històriques sobre Venècia i altres ciutats o regions italianes, opuscles gramaticals, etc. Entre els f. 340-354 hi ha unes “Observationes in libros quosdam graeci sermonis qui olim apud Iohannem Vincentium Pinellum adservabantur, nempe Mauricii Tactica” (vg. Rivolta 1933: núm. 137, 99-100). No obstant això, cal tenir en compte que el catàleg és el darrer quadern del volum i que es conserva entre unes cobertes grises (vg. Llull DB).

durant la primera meitat del s. XVII, obre nous interrogants. ¿Podria ser que algun dels corresponsals de Pinelli hagués conegut el text, i sabent l'interès de l'humanista per la poesia provençal i pels proverbis, hagués decidit enviar-n'hi una còpia? Potser aquest corresposnal podria haver estat el mateix Antonio Giganti, el responsable de la còpia de les cobles de Perseval Doria del ms. R 105 Sup., que passà alguna temporada a Roma, però cal advertir que la mà que copia el text de Llull no sembla la mateixa i, per tant, no és la de Giganti. A més, tenint en compte que Pinelli va morir l'any 1601, és ben possible que en aquesta data el manuscrit encara no hagués arribat a Roma. Ara com ara, la via a través de la qual Pinelli obtingué les dues còpies dels *Proverbis d'ensenyament* és una incògnita.

Deixant de banda la transmissió antiga del text, la història moderna dels *Proverbis d'ensenyament* presenta un problema de més fàcil resolució. Després que Morel-Fatio 1882 tragués a la llum el text, la col·lecció no es va tornar a editar fins que Galmés va donar a la impremta el volum catorze de les Obres de Ramon Llull, l'any 1928. L'estudiós mallorquí va utilitzar, igual que el seu antecessor, el ms. S, però va considerar que el text era incomplet perquè hi mancaven els cinquanta-un proverbis rimats del ms. O 87 Sup. de l'Ambrosiana que Obrador 1908 havia transcrit. Galmés no justifica la seva decisió més enllà del fet que les dues sèries presenten la mateixa forma i que el colofó del ms. S sembla apòcrif (ORL XIV, xii). De la llista de 51 proverbis afirma que “sembla un fragment dels *Proverbis d'ensenyament*, i la posam a continuació d'aquests, des del nº 175 al 225”. Les edicions, traduccions i comentaris posteriors sobre l'obra han estat deutores d'aquesta decisió editorial sense gaire fonament filològic. Els catàlegs de Carreras Artau 1939-1943, Platzeck 1962-1964, Bonner (*OS II*) i Domínguez 2008 assumeixen que el recull conté 225 proverbis, igual que Garcías-Palou (Llull 1978: 51). Sureda Blanes (Llull 1933), que tradueix la col·lecció al castellà, sembla acceptar l'opinió de Galmés però edita la sèrie del ms. O 87 Sup a part (108-112). En canvi, la traducció francesa de Llinarès (Llull 1998) no distingeix els dos conjunts, cosa que tampoc fan ni la reproducció digital de l'edició de Galmés del RIALC (89.9) ni la versió modernitzada de Miquel (2010: 82-100).

Quan Salvador Galmés va agrupar els dos reculls no es va adonar que el del ms. O 87 Sup. conservava, de fet, la versió catalana de la col·lecció de proverbis de la secció 2.7 de la *Retòrica nova*. Sembla que el primer a detectar la correspondència fou Rubió (1985 [1959]: 225), el qual ja va expressar seriosos dubtes que es tractés de dues sèries d'una mateixa obra:

Formen part, de debò, les dues sèries d'una mateixa col·lecció? En tenim dubtes. La part que era inèdita comença amb uns proverbis de Déu i Ramon Llull els posa sempre en primer terme, però no al mig dels seus reculls. Hi ha alguna repetició de tema entre els proverbis donats a conèixer per Morel-Fatio i els descoberts per M. Obrador.

A continuació, Rubió revela que els proverbis publicats per Obrador coincideixen en ordre i en contingut amb els de la *Retòrica nova*, i considera que aquest és un argument definitiu per demostrar la independència de les dues llistes de proverbis.³² Quan Batalla, Cabré i Ortín, el 2006, van editar i traduir al català la *Retòrica nova* (TOLRL I), van tornar a cridar l'atenció sobre la correspondència entre les dues sèries i, de fet, en lloc de traduir-ne la versió llatina —que no conserva el vers del text català—, van optar per editar els proverbis 175-225 de l'edició Galmés. Tant aquests editors com Rubió demostren que la versió catalana és anterior a la llatina. Poc després, Mark D. Johnston, antic editor de la *Retòrica nova* i especialista en retòrica lul·liana, va publicar un breu article (Johnston 2006) en què presenta aquesta correspondència com un clar exemple que Llull utilitzava tècniques de *compilatio* i reaprofitava els seus propis textos. Des d'aquesta perspectiva, Johnston estableix que o bé els 51 proverbis d'Obrador no formen part dels *Proverbis d'ensenyament* i foren escrits el 1301 —any de redacció de la *Retòrica nova*— o bé els *Proverbis d'ensenyament* foren escrits abans de 1301 —atès que la hipòtesi del 1309 no és segura— i Llull en recuperà una part per il·lustrar l'ús del proverbi en la secció 2.7 del tractat. L'especialista americà no es decanta explícitament per cap de les dues opcions, però l'argumentació general del treball està enfocada a destacar que Llull reaprofitava constantment els seus propis materials i que es fa difícil d'organitzar l'obra del beat a partir de “textos individuals” o elements discrets. Per tant, sembla evident que Johnston se sent molt més atret per la segona possibilitat, i fa tot l'efecte que pren el cas de les dues sèries coincidents de proverbis com un pretext per desenvolupar aquesta tesi.

Malgrat tot, la situació posada de manifest per Rubió i els editors de la *Retòrica nova* va dur Anthony Bonner a replantejar-se la decisió de Galmés d'unir la col·lecció dels mss. *MS* i la del ms. O 87 Sup. Atès que no hi ha cap testimoni medieval que

³² Cal assenyalar que l'única diferència entre la sèrie del ms. O 87 Sup. i la traducció llatina que transmeten els testimonis conservats de la *Retòrica nova* és l'absència del proverbi número 48 de la versió catalana en la traducció llatina (vg. TOLRL I, n. 77, 163). D'altra banda, Rubió (1985 [1959]: n. 12, 225) agraeix la descoberta inicial de la identitat dels proverbis d'Obrador amb els de la *Retòrica nova* a una alumna seva, Carme Riudor.

transmeti les dues sèries com un conjunt homogeni, Bonner va establir que no hi havia cap raó per afirmar que es tractava d'una mateixa obra i, en conseqüència, va crear un número específic en el seu catàleg per als *Proverbis de la Retòrica nova* (III.50a) (Bonner 2010). La manca d'una tradició antiga comuna i el fet que, tal com ja va assenyalar Rubió, la col·lecció de la *Retòrica nova* mostri una coherència interna molt significativa (vg. apartat V.7), ens indiquen amb suficient claredat que ens trobem davant de dos productes de característiques semblants però independents l'un de l'altre. Ni la coincidència formal ni la sospita que el colofó de *MS* pugui ser espuri no semblen arguments prou forts per agrupar les dues sèries de proverbis, que amb els materials conservats a dia d'avui han de ser considerades dues obres diferents.

3. VERSIFICACIÓ, INTENCIÓ I RELACIÓ DELS *PROVERBIS D'ENSENYAMENT* AMB EL CORPUS EN VERS DE RAMON LLULL

Els *Proverbis d'ensenyament* estan formats per 174 ariats octosíl·labs. La immensa majoria dels versos són de rima masculina: només disset díctics presenten rima femenina. Si bé Simone Sari informa que a les *Hores de Nostra Dona* els versos amb rima femenina són en la seva gran majoria heptasíl·labs (NEORL XI, 30-31), en el cas dels *Proverbis d'ensenyament* bona part dels versos femenins són clarament octosíl·labs.³³ En un treball no publicat,³⁴ Sari ofereix una anàlisi sumària de les rimes del recull gnòmic i assenyala que, com en la majoria de textos en vers lul·lians, les rimes més nombroses són les que incorporen terminacions verbals, fenomen que ja havia estat observat per Rubió (1985 [1954]: 239). En aquest sentit, les rimes més habituals són les terminacions -a, -ar, -as, -at, -er i -ir, però també cal destacar que hi ha una quantitat força remarcable de rimants nominals, especialment acabats en -at, -en/-ent, -er, -ia, -o, -or i -ort. Tal com diu Sari, en el recull hi ha un total de 38 rimes diferents (vg. el rimari a l'apèndix 2). Un altre recurs habitual en la poesia lul·liana és la repetició de les mateixes parelles de rimants, com el cas de mal / val, que apareix en dos

³³ En bona part per culpa de les nombroses deturpacions que conté el text dels dos manuscrits milanesos, es detecten algunes irregularitats mètriques —hi ha força versos de set i nou síl·labes. Tot i així, l'única excepció realment clara a la norma que hem mencionat són els versos del prov. 173, tots dos femenins i heptasíl·labs.

³⁴ Es tracta d'una ponència titulada "Rima e memoria: strategie mnemoniche per l'apprendimento dell'Arte di Ramon Llull" i que l'autor va pronunciar a la jornada *Memoria della Catalogna. Giornata di studi dell'AIISC* (Trieste, 8 d'octubre de 2009).

proverbis (núm. 64, 84) i en un tercer dels *Proverbis de la Retòrica nova* (§ 117, TOLRL I).³⁵

Exceptuant els quatre primers díctics, que funcionen a mode de breu introducció, la col·lecció transmet una sèrie d'amonestaments morals, presentats de manera paratàctica i sense cap ordenació lògica progressiva. Per tant, també compleixen els requisits que Taylor 1992 assenyala en la seva definició de col·lecció de proverbis (vg. apartat II.3.2). Els *Proverbis d'ensenyament* s'inscriuen en la tradició gnòmica de finalitat eminentment pedagògica que representen els *Disticha Catonis* i algunes de les col·leccions dels Proverbis de Salomó, textos que també inclouen una sèrie asistemàtica d'amonestaments emmotllats en díctics. Malgrat la seva brevetat, el pròleg transmès en els quatre primers aparellats, estableix clarament —tot i que de forma genèrica— la finalitat del recull i el perfil dels seus destinataris, i també identifica la personalitat de la figura autorial. Com en totes les seves altres col·leccions de proverbis, Llull no recorre explícitament a la ficció de la instrucció parental, atès que en cap moment emergeix un receptor de contorns definits que s'identifiqui amb el fill, el deixeble o qualsevol personatge tutoritzat per la veu admonitòria. De fet, l'autor ni tan sols adreça de manera explícita els seus ensenyaments a un destinatari caracteritzat per la seva joventut i la seva inexperiència, com succeeix en les instruccions parentals, ni utilitza recursos com la repetició de fórmules com “Fill meu...”, típiques del gènere (vg. p. ex. Louis 1998a: 90 i l'apartat V.2), i que sí que apareixen a la *Doctrina pueril*, al *Llibre d'intenció* i a l'*Arbre de filosofia desiderat*. Només hi ha una excepció al prov. 47: “Si hom te diu mal ab contort, / foll ets, fill, si no has conort”.³⁶ En canvi, Llull adreça els seus proverbis “a tots los homs de aquest mon” (prov. 2), atès que la finalitat principal del recull és que tots els homes se salvin (prov. 1). Tot i així, tal com també succeeix en les altres col·leccions, a partir del prov. 5, on comença pròpiament la sèrie de proverbis morals, just després del pròleg, Llull utilitza el discurs admonitori en imperatiu que pressuposa l'existència d'una veu tutelar que adreça els seus ensenyaments a un receptor que reconeix i assumeix l'autoritat de la veu.

³⁵ Sari també assenyala la presència de rimants que rimen amb ells mateixos, com en el cas dels prov. 29 (*haver*) i 132 (*via* a les edicions de Morel-Fatio i Galmés; vg. tot i així aquest prov. i el seu apartat de variants al cap. VIII). A Sari (2012: 381-382) es pot trobar una taula amb totes les parelles de rimants que es repeteixen a l'*Aplicació de l'Art general*. L'estudiós informa que “l'anàlisi de les rimes mostra que de les 1131 paraules rimes, tenim només 538 rimants efectius” (380).

³⁶ Vg. la nota al mot *contort* a l'edició del recull (capítol VIII) per a una valoració d'aquesta lliçó.

La garantia de l'autoritat dels proverbis que es presenten a continuació torna a estar lligada al nom de Ramon, que és citat al prov. 2 com el responsable de la composició.³⁷ Tots els textos en vers lul·lians escrits després de 1290 especifiquen o bé a l'incipit o el pròleg, o bé a l'èxplícit, que Ramon n'és l'autor (vg. la Taula 5 a Sari 2011-2012: 117). A la columna de la dreta de la Taula 5 de Sari 2011-2012 s'especifica el tipus de jo literari que pren cos a les obres poètiques de Lull. En els poemes del *Blaquerna* i el *Cant de Ramon*, Sari hi identifica el jo líric habitual de la tradició poètica occitana, mentre que en el *Desconhort* apareix un jo autobiogràfic de caràcter narratiu. En canvi, en la majoria de les altres peces versificades Sari hi detecta el que anomena un “jo didàctic”:

Hem d'imaginar que és el mateix Lull qui imparteix les lliçons sobre l'Art i, de fet, l'interlocutor d'aquestes poesies és sempre un *tu* genèric. A l'augment del valor de la figura de l'autor, li correspon un canvi del *jo*, que passa al *nós* al *Dictat de Ramon* i a l'*Aplicació de l'Art general*, mentre que a la *Medicina de pecat*, on el *jo* és encara la veu principal, trobem un *nós* quan Lull cita la seva pròpia producció (Sari 2011-2012: 118).

El jo dels *Proverbis d'ensenyament* és també d'aquesta mena —és un jo didàctic, però no utilitza el *nós*— i, tal com assenyala Sari, s'adreça a un *tu* genèric. Tot i així, a causa de les exigències del gènere, es tracta d'una modalitat particular del jo didàctic. Bona part de les obres on, segons l'investigador italià, apareix el jo didàctic, tenen un caràcter eminentment expositiu i demostratiu. En casos com el *Dictat de Ramon* o les *Hores de Nostra Dona*, Ramon no s'adreça pròpiament a una segona persona gramatical, tot i que això no vulgui dir que no hi hagi fragments de tipus exhortatiu. El mateix succeeix en *Lo pecat d'Adam*, si bé al final de l'obra el jo s'adreça directament a un *tu* particular —el rei els dubtes del qual motiven la redacció del poema (vg. la nota 42 d'aquest capítol). El cas de la *Medicina de pecat* és força complex, perquè el tipus de discurs varia en cada part. A la quarta secció, que versa sobre la temptació, la veu de l'autor s'adreça sovint a una segona persona del plural, però també en algunes ocasions a un *tu* singular —“Si tu has negú temptament [...] no'n crees lo mal Esperit” (vv. 274, 277)—, per aconsellar-li com esquivar les temptacions. Tot i així, el discurs és fonamentalment

³⁷ Vg. l'apartat IV.3.2 per a la novetat que implica, en el context de la literatura gnòmica medieval, l'autoatribució de l'autoria del conjunt dels proverbis recollits en una obra com els *Proverbis de Ramon*.

demostratiu.³⁸ En les tres obres didàctiques de caràcter més tècnic —la *Lògica del Gatzell*, les *Regles introductòries a la pràctica de l'Art demostrativa* i l'*Aplicació de l'Art general*— el jo didàctic s'adreça a un tu genèric però ben identificat gramaticalment. A la *Lògica del Gatzell* apareix un tènue vós quan l'autor presenta els objectes de la seva exposició: “Ech vos los .v. universals, / lurs noms sabiats que es aytals” (vv. 13-14); però en algunes ocasions també una segona persona del singular: “Per affermar e per neguar / a. b. c. d. pots ajustar” (vv. 1575-1576). L'*Aplicació de l'Art general* presenta una segona persona singular molt semblant a aquesta. El jo s'hi adreça per mostrar-li les possibilitats que ofereixen les figures i els principis de l'Art mitjançant oracions en present d'indicatiu, clàusules condicionals o frases en futur: “Parlar pots de Deu per regles / discurrunt lurs especies / en tot so que de Deu diras” (vv. 116-118); “E si vols may montiplicar / raons, fay los cercles virar” (vv. 104-105); “Ab la taula poras trobar / so que natura pot mostrar / de si matexa veritat” (vv. 380-382). També hi ha instruccions transmeses en imperatiu: “A ensercar la veritat, / garda com esta ajustat / li terme per condicions” (vv. 358-360). Finalment, el discurs expositiu de les *Regles*, dominat per l'ús de l'imperatiu, adopta un to més exhortatiu: “Si vols far questió, en T. blava comensa, / tot T. mit en los angles e auràs ne siensa: / a soure questió veges de qual semensa / venon comensamens concordans senes tensa, / e les posicions ages en sovinensa” (vv. 21-25). Fins i tot, en algun punt del tractat, l'autor dóna algun consell, per exemple, de com procedir en la disputa: “No·t vules disputar ab hom de vilania: / en los ditz que·t diran, prin senyal, tota via / menbra la Art melor c'ajudar te poria” (vv. 67-69).³⁹

El jo d'aquests darrers versos de les *Regles* és el més proper al jo admonitori propi d'una col·lecció gnòmica com els *Proverbis d'ensenyament*, en què el discurs és purament exhortatiu. Dels 174 proverbis del recull, només n'hi ha 41 —sense comptar els quatre dístics introductoris— que no s'adrecin directament a la segona persona del singular, cosa que tanmateix no els lleva la seva orientació parenètica. El tret que caracteritza més clarament els *Proverbis d'ensenyament* entre la producció didàctica en vers de Llull és el domini aclaparador d'un discurs admonitori que pivota sobre l'ús de l'imperatiu i que canalitza la voluntat d'incidir directament en la conducta moral del

³⁸ Vg. Fernández Clot 2012 per a l'estructura temàtica d'aquesta composició.

³⁹ Amb l'excepció de les citacions de les *Regles*, publicades a ORL XVI —just a continuació de l'*Art demostrativa*—, tots els fragments citats de les obres en vers de Llull provenen dels dos toms de *Rims* publicats per Salvador Galmés el 1936 i el 1938, respectivament (ORL XIX i ORL XX).

lector.⁴⁰ Encara que l'exhortació no sigui estranya a les altres poesies didàctiques de Ramon, el discurs dominant és l'expositiu i el demostratiu, i molt sovint es limita al radi d'acció dels principis de l'Art, com succeeix a les *Regles*.

Aquesta diferència, que està motivada per l'adscripció genèrica de l'obra, induïx a preguntar-se per la posició que ocupen els *Proverbis d'ensenyament* en el corpus d'obres rimades del beat. Si bé Sari 2011-2012 incorpora la col·lecció al seu cens i a les seves taules, la tradició crítica precedent ha prestat poca atenció al recull en la seva qualitat d'obra escrita en vers. Galmés, per raons òbvies, no la va editar en els seus dos volums de *Rims*, sinó en el volum XIV de les ORL, al costat de les altres col·leccions de proverbis de Llull. Ramon d'Alòs-Moner (Llull 1925) i Josep Romeu (Llull 1958) no la van incloure en els seus volums respectius de poesies lul·lianes, però sí que la compten entre les obres en vers de Llull. Alòs-Moner les classifica en tres categories: poesies líriques de caràcter trobadoresc, poesies de metre èpic francès i poesies de "caient popular". Aquest darrer grup inclou "en general, les obres didàctiques" (Llull 1925: 10), i per tant és de suposar que els *Proverbis d'ensenyament* s'han de situar en aquesta categoria. Romeu també classifica les poesies de Llull segons el metre emprat i col·loca el recull en el grup de textos escrits en noves rimades, del qual diu que són obres "didàctiques, seques i mancades de poesia, a l'excepció d'alguns passatges de les *Hores de nostra Dona* i de *Medicina de Pecat*" (Llull 1958: 23). D'altra banda, la immensa majoria d'antologies de poesia catalana medieval tampoc solen incloure la col·lecció. Les úniques excepcions són l'*Anthologie poétique* d'Armand Llinarès (Llull 1998), que n'ofereix una traducció completa al francès, i la recent i personal antologia de Dolors Miquel (Miquel 2010), que també els publica de forma completa.

En el capítol del primer volum de la recent *Història de la literatura catalana* dedicat a Ramon Llull, el conjunt de proverbis rimats —i els *Cent noms de Déu*— queden fora de la llista d'obres en vers de Llull (Badia et al. 2013: 466). La decisió dels autors del capítol, en aquest context, es justifica clarament per raons operatives, atès que les col·leccions de proverbis versificats ja tenen el seu espai, al costat dels reculls en prosa, en el capítol consagrat a les formes breus (p. 400-403).⁴¹ No obstant això, el fet

⁴⁰ Tal com hem assenyalat, aquest tipus de discurs també apareix en la quarta part de la *Medicina de peccat*. Llull l'utilitza per cohesionar en forma de consell les demostracions que hi desenvolupa.

⁴¹ En el manual de referència anterior, el de Martí de Riquer, tampoc s'esmenten els *Proverbis d'ensenyament* en la valoració de l'obra rimada de Llull. Cal dir que Riquer no té la intenció de descriure

que els *Proverbis d'ensenyament* i els altres proverbis rimats formin part del corpus proverbial de Llull, no impedeix que tots aquests textos, per raó de la seva forma, es puguin tenir en compte també a l'hora d'analitzar el conjunt d'obres en vers de Ramon Llull. Al capdavant, l'ús del vers i de la rima per compondre proverbis de tipus pedagògic respon a la mateixa motivació pràctica que va empènyer el beat a escriure la majoria de les seves altres obres rimades: l'adequació d'aquest mecanisme com a recurs d'aprenentatge mnemotècnic (Sari 2012). En aquest sentit, no hi ha cap raó per disgregar les col·leccions de proverbis en noves rimades de la resta de composicions que presenten aquest mateix metre, i més si es té en compte que des del punt de vista de la versificació, tal com posa de relleu la classificació de Romeu i la Taula 1 de Sari (2011-2012: 108), el conjunt de la producció en noves rimades de Llull forma un grup compacte i ben definit. A més, també cal destacar que el discurs fragmentat i sincopat característic de les col·leccions de proverbis també és utilitzat en el *Dictat de Ramon*, una obra en què s'aprofita el motlle mètric dels aplecs octosíl·labs per condensar arguments que pretenen provar la fe catòlica d'una manera memorable (vg. apartat III.2.3.2). És evident, per tant, que els reculls de proverbis rimats se situen a la intersecció de dos conjunts d'obres: d'una banda, les col·leccions de proverbis —que formen part, recordem, del corpus de formes sentencioses de Llull—, i de l'altra, els textos en vers.

L'aportació més important de Sari 2011-2012 és la Taula 2 (p. 109), en la qual proposa una nova classificació temàtica de les poesies de Ramon que té la voluntat de superar l'antiga dicotomia de la crítica de signe idealista entre poemes amb valor estètic i poemes sense valor estètic. Sari distingeix dos grans grups: les obres artístiques i les obres de circumstàncies. Les primeres estan “pensades per divulgar les Arts de Ramon”, mentre que les segones “obeeixen a un pretext exterior a l'Art” (Sari 2011-2012: 108). Les circumstàncies que estan al darrere de les poesies del segon grup són força diverses i l'investigador les comenta breument (108-110). Tot i així, hi ha alguns casos especials. *Lo pecat d'Adam* es podria incloure en tots dos grups, atès que és un poema motivat per les preguntes d'un rei sobre el pecat original la resposta a les quals es basteix a partir d'argumentacions artístiques.⁴² Encara que l'estudiós no ho digui, el *Dictat de Ramon* és un cas similar. Sari el considera una obra artística, però Llull dedicà el poema a

el catàleg complet dels textos en vers de Ramon; només repassa aquelles composicions que creu rellevants per la seva qualitat o interès literari (Riquer 1964: I, 326-336).

⁴² Soler (2006: 251) aporta dades per relacionar aquest rei amb Jaume II d'Aragó i per refutar l'antiga suposició que es tractava de Jaume II de Mallorca.

Jaume II d'Aragó i el clogué amb una petició adreçada al monarca molt concreta: que li donés permís per predicar en les sinagogues i les mesquites dels seus territoris. En aquest sentit, també es pot llegir com una obra de circumstàncies (Fernàndez-Clot & Tous 2014). D'altra banda, Sari explica que els *Cent noms de Déu* i les *Hores de Nostra Dona* ocupen una posició singular en el conjunt d'obres artístiques a causa del seu caràcter litúrgic (vg. apartat III.2.3.2).

Els proverbis en vers figuren en el grup d'obres artístiques. Si ens centrem en el cas dels *Proverbis d'ensenyament*, la seva pertinença a aquest primer conjunt d'obres poètiques és si més no problemàtica. Tot i que la condició “artística” d'aquests textos es pot entendre en un sentit lax —fins al punt que el grup inclou una obra preartística com la *Lògica del Gatzell*—, es fa difícil considerar la col·lecció de proverbis una obra per “divulgar les Arts de Ramon”. Tampoc se serveix de l'esquelet de l'Art o dels seus principis per construir argumentacions demostratives o expositives com succeeix en tots els altres textos —potser amb l'única excepció dels proverbis 102-106, dels quals ja hem parlat (apartat VI.1). És més, si poguéssim demostrar que Llull va enviar els *Proverbis d'ensenyament* a Jaume II el 1309, la col·lecció s'hauria de valorar com a obra de circumstàncies, atès que la seva redacció hauria estat motivada clarament per la voluntat d'instruir els infants catalans, de satisfer els interessos intel·lectuals del rei i de continuar rebent el seu suport econòmic. Per les mateixes raons que acabem d'exposar, els *Proverbis de la Retòrica nova* tampoc semblen complir els requisits bàsics per figurar entre les obres artístiques. De fet, en aquest cas no hi ha cap dubte que la redacció del recull està condicionada per una circumstància externa a l'Art: l'exemplificació de l'ús del proverbi en la secció que la *Retòrica nova* dedica a aquest mecanisme de persuasió.⁴³

Justament pel fet que les col·leccions de proverbis rimats se situen en la intersecció de dos gèneres, la seva situació en el repertori d'obres en vers de Llull té un caràcter especial. Tal com passa en el cas de les *Hores* i els *Cent noms*, que són un cas particular perquè proposen una litúrgia alternativa, les col·leccions gnòmiques formen un grup singular en el si de la producció poètica de Llull. La peculiaritat d'aquests textos, però, de la qual prové la prevenció de situar-los al costat de les obres artístiques

⁴³ Casos com *Lo pecat d'Adam*, el *Dictat de Ramon* —o fins i tot els reculls de proverbis en cas que continguessin materials artístics— posen de manifest que un dels punts febles de la divisió de Sari és que la categoria “obres de circumstàncies” no és prou discriminant, en el sentit que no hi ha cap oposició entre la possibilitat que la redacció d'un poema hagi estat motivada per una circumstància externa i que Llull utilitzi principis o arguments de caràcter artístic per satisfer-la —i, per tant, se'n serveixi per divulgar l'Art.

en la classificació proposada per Sari, és l'absència pràcticament total d'un llenguatge tècnic relacionat amb l'ensenyament de l'Art, amb l'ús de llistes de conceptes o de principis teòrics i amb la voluntat de demostrar els articles de la fe o la superioritat de la religió cristiana. El discurs està orientat gairebé de forma exclusiva a l'exhortació moral i a la transmissió de certes pautes de conducta social. Encara que en els dos reculls gnòmics es pugui percebre clarament la petja personal del projecte lul·lià, el to, el caràcter i l'abast temàtic dels textos no es diferencien gaire de les col·leccions de proverbis que es consumien en època de Llull. Més enllà de les consideracions al voltant de l'encaix de les col·leccions en la classificació de Sari —i de l'adequació de la seva divisió per a una bona comprensió global de la poesia de Llull—, la valoració dels *Proverbis d'ensenyament* i els altres proverbis en vers de Llull en relació amb el corpus poètic del beat posa de manifest que, amb una finalitat didàctica i persuasiva comuna, Llull va emprar la rima i el vers en un conjunt de textos heterogeni, amb modalitats discursives i característiques diverses, i va aprofitar la seva eficàcia pedagògica i comunicativa en contextos variats: l'ensenyament de disciplines escolars, la vulgarització dels principis de l'Art, l'autopromoció del seu projecte apostòlic, la vehiculació d'una litúrgia alternativa, la demostració dels articles de la fe, la transmissió d'unes pautes de conducta personal i social, etc.

4. ANÀLISI TEMÀTICA I FORMAL DELS *PROVERBIS D'ENSENYAMENT*

A banda de la forma i el caràcter dels proverbis que integren la col·lecció, el títol dels *Proverbis d'ensenyament* obliga a vincular el text indubtablement amb la tradició gnòmica orientada a la formació moral bàsica dels homes, especialment dels joves, tan arrelada a l'escola medieval occidental (vg. apartat II.3.3.3). La importància de les col·leccions de preceptes que els estudiants llegien a l'escola, a l'inici dels seus estudis, per a la seva educació ètica i social és testimoniada pels comentaris inclosos als *accessus ad auctores*. La majoria dels *auctores* amb què els escolans entraven en contacte en la fase inicial de la seva formació estaven relacionats amb l'ensenyament de l'ètica. Així, Conrad d'Hirsau considera que els *Disticha Catonis* pertanyen a la disciplina ètica, que és la tercera part de la filosofia: “Ethicae, quae moralis dicitur, quia

de moribus tractare videtur” (Huygens 1970: 83).⁴⁴ En el comentari als *Disticha* de Remigi d’Auxerre (s. IX), el monjo enuncia la intenció de l’autor del text: “Intentio istius auctoris est reprehendere mores hominum, qui tunc temporis credebant se posse per inanem gloriam pervenire ad veram beatitudinem” (Mancini 1902: 21). Totes les tradicions vernacles disposen de textos d’aquesta mena, i sovint estan lligades, sobretot als inicis, amb la traducció dels *Disticha* i els Proverbis bíblics. En l’àmbit occitanocatalà, els *Proverbis d’ensenyament* s’han de posar en relació especialment amb els *Versos proverbials* de Cerverí —tot i que aquest és, evidentment, un text més llarg i més ambiciós que el recull de Ramon—, el *Llibret de bos enenhamens* de Raimon de Cornet i el més tardà *Llibre de bons amonestaments* d’Anselm Turmeda.⁴⁵

D’altra banda, Johnston (2006: 293-294) afirma que el títol del recull lul·lià evoca els *ensenhamens* occitans com els d’Amanieu de Sescars. No hi ha res que impedeixi pensar que Llull es pugui haver inspirat en aquest gènere de la poesia trobadoresca per anomenar els seus proverbis, però és evident que el context instructiu en què es produeixen els *ensenhamens* occitans s’allunya força del de Llull. El corpus editat per Sansone 1977, que a banda dels dos textos d’Amanieu de Sescars —un adreçat a l’escuder i l’altre a la donzella— inclou els *ensenhamens* de Garin lo Brun, Arnaut Ghilhem de Marsan i Peire Lunel de Monteg, està format per unes obres didàctiques el rerefons de les quals és l’univers cortesà de la tradició trobadoresca. L’objectiu de la instrucció transmesa en aquestes peces és furnir el seu receptor dels coneixements necessaris perquè es converteixi en un perfecte cortesà i un amant expert. Els continguts concrets de l’ensenyament varien lleugerament en funció dels trets particulars que caracteritzen el destinatari dels preceptes. L’*ensenhamen* d’Arnaut Guilhem de Marsan està adreçat als cavallers, i per tant, a banda d’evocar l’exemple de cavallers enamorats il·lustres com Paris, Tristany, Enees o Artús, ofereix consell sobre com mantenir i tractar els servidors i els escuders, sobre el comportament adequat dels senyors que regeixen una cort, sobre la cura del cavall; i comina a estimar i valorar la cavalleria per sobre de tot. En canvi, un dels dos *ensenhamens* d’Amanieu de Sescars s’adreça a un escuder enamorat que reclama instrucció per comportar-se adequadament davant la dama. A banda dels consells relacionats amb el galanteig amorós, l’escuder

⁴⁴ Les altres dues parts de la filosofia segons Conrad són la lògica i la física.

⁴⁵ Cal recordar que la majoria de manuscrits que transmeten l’obra de Turmeda parlen d’*ensenyaments* i no d’*amonestaments* (Pedretti 2011: n. 1, 26). Un altre text que pot complir una funció relativament semblant a la d’aquests llibres són les *Paraules del rei Salomó* (vg. apartat II.3.3.3). Molt recentment Vila 2013 ha donat a conèixer un text fragmentari conservat en un full de l’Arxiu Municipal de Girona que conté amonestaments morals en noves rimades.

rep instrucció per aprendre a servir el senyor, relacionar-se amb els altres escuders i actuar correctament en cas de guerra. L'*Ensenhamen de la donzela* del mateix Sescars, en canvi, transmet només normes relacionades, d'una banda, amb la vida cortesana i el comportament en societat —higiene, vestit, comportament a fora de casa, regles a observar a taula i a casa—, i de l'altra, pautes de comportament amorós.

Si bé es poden detectar certs punts d'intersecció entre les col·leccions més clarament sapiencials i els textos de didàctica cortesana —especialment l'ús del llenguatge i la vindicació de certes virtuts com la fidelitat o la generositat—, la finalitat dels dos gèneres es pot distingir netament. És molt interessant la relació que estableix Taylor (1997: 1491) entre els gèneres que ensenyen els *mores* i diversos espais físics del món medieval: “al mundo se dirige el tratado de vicios y virtudes; al estado contempla el espejo de príncipes; en la corte se centra el libro de cortesía; mientras que la casa es el enfoque del tratado de «economía»”. Una mica més endavant, el mateix autor precisa que la instrucció moral és present en els llibres de cortesia, però sol tenir una funció subordinada en relació amb els preceptes que pretenen modelar la conducta del jove aristòcrata en un entorn cortesà. Els *Proverbis d'ensenyament*, igual que els *Mil proverbis*, estan molt més a prop del tractat de vicis i virtuts que no pas del llibre de cortesia, atès que volen orientar el lector cap al servei de Déu i el penediment dels pecats: “A servir Deu que sia honrrat / e que hom sovent plor son peccat” (prov. 4). Tot i així, es poden espigolar alguns amonestaments relacionats amb temàtiques típiques dels llibres de cortesia, com la cura del vestit o les bones maneres a taula: “Cell qui vol esser ben vestit / fassa que sia ben nodrit” (prov. 55), “No vulles haver vestidura / que no sia de ta misura” (prov. 62), “Nulla taula es ben hornada / si tempransa y es obblidada” (prov. 61).

Segurament a causa de l'estreta relació dels proverbis i la retòrica en l'obra de Llull, també hi ha diversos consells sobre el bon ús de la paraula en societat: el prov. 98 insta a respondre amb correcció aquell qui parla amb raó, el 99 a no parlar si hom està dominat per la ira i a no callar si hom parla amb virtut; el prov. 122 ordena honorar el senyor amb les seves paraules quan hom se li adreça, i el 124 sembla advertir contra l'excés de paraules i de promeses, que poden comprometre més del compte (“Aytant quant trop parlarás, / aytant tu mateix lligarás”). També hi ha preceptes dirigits als qui estableixen una disputa: el prov. 149 recomana no disputar amb qui nega qualsevol possibilitat d'entesa (“No vulles ab çell disputar / que tots termens vulla negar”) i el 151 és un advertiment contra qui disputa amb orgull. Més enllà d'aquestes qüestions, hi ha

un cert nombre de proverbis que també estan relacionats amb l'esfera social del comportament humà, com els que s'adrecen a homes subordinats: el prov. 41 estableix que cal evitar una submissió excessiva, mentre que el prov. 42 mostra una moral pragmàtica perquè convida a no perjudicar aquell que pugui impedir l'acompliment dels projectes que hom persegueix; més endavant, el prov. 83 commina a evitar la lloança al rei que es ven per diners, i el prov. 85 aconsella tenir un bon senyor pels moments de necessitat. Hi ha algunes referències de tipus domèstic: el prov. 37 dissuadeix de confiar en el fill que no respecta el pare, i els prov. 69 i 87 tracten de l'esposa. D'altra banda, es poden trobar al·lusions al món del treball (prov. 89, 90, 160 i 172) i al de la justícia (prov. 129-130). Finalment, hi ha una vintena de proverbis més que tracten de les relacions interpersonals però de manera més genèrica: evitar certes companyies perjudicials i la relació amb l'home malvat (prov. 20-21, 74, 76, 115), no aconsellar al proïsme el que un mateix no faria (prov. 33), conèixer bé el proïsme abans d'implicar-se en projectes conjunts (prov. 132), no separar-se de l'home de qui es pugui rebre un bé ni girar l'esquena a qui fa el bé (prov. 147, 152), etc.

Pràcticament tota la resta de proverbis estan directament relacionats amb la pràctica personal del bé i de les virtuts, i la fuga dels vicis i la renúncia al mal. Tot i així, hi ha un petit grup de proverbis normatius sobre la relació entre l'home i Déu, el primer dels quals obre pròpiament la col·lecció d'amonestaments: "Si tu vols esser de tu teu, / primerament sies de Deu" (prov. 5). El prov. 32 incita a estimar la misericòrdia divina per sobre de tot: "Misericòrdia de Deu / ama mes que tot quant es teu". En aquest conjunt hauríem d'incloure la curta sèrie formada pels prov. 102-106, que destaquen la impressió que produeix a l'home la noció d'infinnit i d'eternitat, i en el qual queda momentàniament suspès el to admonitori directe que domina tot el recull (vg. l'apartat VII.1). D'altra banda, la perspectiva clarament dualista pròpia de l'univers moral de la literatura gnòmica es percep de manera diàfana en els prov. 17-18, que insten el lector a menysprear "aquest món": "Si tu vols per tots temps vivir, / aquest mon hages en air. / Si aquest mon fas ton amich, / l'altre mon fas ton enemich".⁴⁶

Pel que fa als proverbis que empenyen l'home a fer el bé i practicar les virtuts, n'hi ha que ho fan de manera força genèrica (prov. 36, 50, 58, 63, 97). Un grapat de

⁴⁶ L'oposició entre "aquest món – enemic" i "l'altre món – amic" queda reforçada pel fet que hi ha dos antònims en posició de rima. Sari, en la ponència "Rima e memoria..." (vg. la nota 34 d'aquest capítol), llista els rimants antinòmics que apareixen en els versos dels *Proverbis d'ensenyament*: res – es, amic – enemic, honor – deshonor. En els proverbis rimats de l'*Arbre exemplifical* també es poden trobar rimants antinòmics.

proverbis que també tenen un caràcter ben lul·lià són els que fan referència a l'ús de les tres potències, com el 139: “Aytant co·l be mes entendrás, / aytant amar mes lo podràs”. En el 140 es recomana el bon ús de les tres: “Sapies usar de enteniment, / de membrar e de amament”. De fet, els prov. 139-142 formen un petit grup sobre aquesta qüestió. El 142 avisa que l'enteniment ha d'acompanyar l'ús de la imaginació, i just a continuació hi ha dos proverbis que exemplifiquen l'ús desviat dels sentits corporals: “No vulles ab tos ulls vezer / so d'on hauries desplaer. / Qui ha plaher en mal oir / mes valria anás dormir” (143-144).⁴⁷ L'autor també recomana en dues ocasions de guiar els actes i els pensaments segons el seu fi (prov. 7 i 11). Pel que fa a la lloança de virtuts i actituds més concretes, d'entrada cal assenyalar la presència de consells força habituals en aquesta classe de literatura, com la necessitat de pensar bé abans d'actuar o de parlar: “Ans que fasses ninguna res, / consira qual es lo seu pes” (prov. 96), “Pensa abans lo que dirás; / si no ho fas, fallir porás” (prov. 65); la contraposició entre l'actitud del savi i la del foll: “Çell es foll qui savi repren / et çell es savi qui ben apren” (prov. 67); la invitació a conèixer els altres a través de l'autoexamen: “Quant voldràs coneixer negú, / coneix abans e qui ets tu” (prov. 43); l'oposició entre el camí de la veritat i el de la mentida: “La veritat fa via plana / y lo mentir la fa malsana” (prov. 49); o la superioritat de la virtut per sobre de les riqueses materials: “Mes ama virtuts en ton cor / que en tes mans ningun thesor” (prov. 25). També es lloen i es recomanen la humilitat (prov. 45, 156), la prudència (prov. 73), la fortalesa (prov. 94, 130, 146), la paciència (prov. 46), la consciència, la contrició i la penitència (prov. 26, 28, 31), la generositat (prov. 57) i la discreció (prov. 131).

En la banda de la reprensió del pecat i del mal, trobem un esquema similar. En primer lloc, hi ha una sèrie d'amonestaments que criden l'atenció sobre els perjudicis que comporta fer el mal i les seves terribles conseqüències. El prov. 8 compara el temor que hauria de sentir l'home per cometre el mal amb el que la rata sent pel gat. Un altre advertiment repetit és el d'evitar males companyies (prov. 123) o la freqüentació de predicadors que fan el contrari d'allò que diuen (prov. 79). L'enverinament de la vida de l'home a causa del pecat és tan intens que més val morir que viure cometent el mal (prov. 84). D'altra banda, l'autor assenyala els perills dels vicis més greus. Hi ha proverbis relacionats amb alguns dels pecats capitals: l'orgull o la vanaglòria (“No

⁴⁷ Aquests dos darrers proverbis es poden posar en relació amb les seccions “D'auzir” i “De vezer” de la col·lecció de Raimon de Cornet (Noulet & Chabaneau 1888: 115-117), tot i que no s'hi troba cap paral·lel proper.

vulles esser mes honrrat / que no·t pertañ per ton peccat”, prov. 27), la ira (prov. 60, 99), l’avarícia (prov. 100, 112, 158, 161) i la gola (prov. 162, 170). Són força nombrosos els que desaconsellen la mentida, la maledicència i l’incompliment de la paraula donada (prov. 39, 40, 44, 70, 116, 117, 160, 173), i també es blasma l’ús del nom de Déu en va (prov. 54), la manca de prudència i previsió (prov. 111, 145), la falsa penitència i la hipocresia (prov. 163, 174) i el fet d’aprofitar-se dels recursos dels altres quan hom disposa de mitjans propis (prov. 114). El prov. 93 avisa que tractar de castigar l’home malvat és un acte fútil: “A çell qui mal diu o mal fa / no li do consell, que no·l pendrà”.⁴⁸

La breu introducció dels *Proverbis d’ensenyament* i l’anàlisi dels seus continguts mostren prou clarament que es tracta d’un text orientat de forma pràcticament exclusiva a l’adoctrinament moral dels lectors des d’una perspectiva inequívocament cristiana i, fins i tot, lul·liana. La finalitat primordial de l’obra és que hom es penedeixi dels pecats comesos i posi la seva vida al servei de Déu, és a dir, que guiï els seus actes segons la primera intenció. En aquest sentit, l’autor es mostra més aviat poc interessat en totes les qüestions relacionades amb la conducta de l’home en societat i amb els requisits bàsics del bon cortesà —tant si és senyor com si és servent o sotmès—, qüestions que són la base dels *ensenhamens* occitans i d’un bon nombre de textos didàctics llatins i vulgars coetanis.⁴⁹ Quan ho fa és sobretot per destacar les virtuts morals que s’han de situar a la base d’aquests comportaments. Schulze-Busacker (1997: 65-66) destaca que al *Libret de bos ensenhamens* de Raimon de Cornet i a altres textos didàctics francesos i occitans adreçats als laics hi ha una mescla entre ensenyaments de caire religiós i didàctica mundana. El fet és que l’obra del poeta tolosà combina de manera clara aquests dos àmbits, atès que introdueix materials catequètics, ètica cristiana —sobretot relacionada amb alguns pecats capitals— i normes de comportament social.

Pel que fa a l’aspecte formal dels proverbis, la mètrica triada per l’autor —apariats octosíl·labs amb rima consonant—, a banda d’estimular la memòria del

⁴⁸ Aquesta és també una recomanació habitual en la literatura gnòmica i didàctica de tots els temps. És la moral, per exemple, de la famosa faula de les bugies i l’ocell, d’origen oriental, que Llull utilitza tres cops en diferents llocs de la seva obra (Llinarès 1987). Apareix també diverses vegades en Proverbis, on s’adverteix sovint que la recompensa de qui reprèn el malvat o l’insensat és l’odi: “Rebrà insults, qui renya l’insolent; qui reprèn el malvat, en rebrà injúries” (Pr 9,7).

⁴⁹ És de destacar que als *Auctores octo*, l’antologia que substitueix als s. XIII-XIV el més antic *Liber catonianus*, s’hi afegeixi un text com el *Facetus: cum nihil*, que exposa les qualitats que ha de tenir un bon cortesà. Més tardanament, algunes versions d’aquesta antologia també inclouen textos del mateix estil com l’*Stans puer ad mensam* i el *Carmen juvenile de moribus in mensa servandis*, de Johannes Sulpicius Verulanus, del s. XV (vg. Taylor 1997: 1493 i Avesani 1967: 21).

receptor, reforça el caràcter binari de l'estructura semàntica dels proverbis. Malgrat això, a diferència del que hem vist en l'anàlisi formal de les altres col·leccions — especialment en l'*Arbre exemplifical* (apartat IV.2.3)—, no és gaire habitual que els dos versos presentin paral·lelismes sintàctics estrictes. Tot i així, sí que n'hi ha alguns exemples: “La veritat fa via plana / y lo mentir la fa malsana” (prov. 49), “Çell es foll qui savi repren / et çell es savi qui ben apren” (prov. 67), “No serch lo foc en la fontana / ni castedat en la putana” (prov. 108). Atès que pràcticament el 75% de la col·lecció està formada per amonestaments adreçats a una segona persona del singular, la major part dels proverbis emeten ordres, prohibicions, recomanacions o advertiments de caràcter imperatiu. En aquest sentit, una de les fórmules més repetides en el text és l'expressió “No vulles...”, a través de la qual es destaquen incompatibilitats entre dues realitats morals i es dissuadeix el lector d'adoptar determinades actituds: “No vulles posar en hostel / en que hom diga de tu mal” (prov. 20), “No vulles fugir a peccat / ab home mal acostumat” (prov. 123). En general, els proverbis enunciatius negatius són molt més nombrosos que els positius.

D'altra banda, un tipus de sentència també força habitual als *Proverbis d'ensenyament* és la condicional. Aquesta estructura tant pot servir per advertir sobre les conseqüències, perjudicials o beneficioses, d'una determinada conducta (“Si amas lo be que vols far, / quant lo farás no·t pots huyar”, prov. 97; “Si·t coneixs fals y deloyal, / aparella·t a soffrir mal”, prov. 118), com per prescriure un comportament lligat a una condició o una situació prèvia (“Si tu vols esser de tu teu, / primerament sies de Deu”, prov. 5; “Si vols haver gran mon de blat, / no vulles esser sejournat”, prov. 72).⁵⁰ També són habituals, com en la resta del corpus de formes sentencioses lul·lianes (vg. el punt c de l'apartat III.2.4.2), els proverbis comparatius de superioritat, tot i que no tant com als *Mil proverbis*: “Misericordia de Deu / ama mes que tot quant es teu” (prov. 32), “Mes ame estar ab pobre bo / que ab rich avar, fals, felló” (prov. 75). Igualment, sovintegen les clàusules causals i, en menor mesura, les finals: “No reprenes hom a tort, / car mant home n'es estat mort” (prov. 52), “Car hom es vengut de no rres, / maravella·s de so que es” (prov. 102), “Sovent considera que farás / per so que no caygues al pas” (prov. 16).

Un tret que diferencia els proverbis en noves rimades de les altres col·leccions proverbials lul·lianes és que en cap moment es fa ús de la personificació d'entitats

⁵⁰ Aquest tipus d'oracions condicionals mostren la relació de causa-efecte que hi ha entre dues accions: “Si vols aconseguir X, primer has de fer Y”.

abstractes, ni tan sols de les virtuts i els vicis. Tampoc hi apareixen les imatges ni les definicions de caràcter analògic que hem descrit en els *Mil proverbis* (vg. apartat V.4). En canvi, és de remarcar que als *Proverbis d'ensenyament* es poden llegir dues analogies elementals senzilles: “Si has calor, desigge fret, / y si has tort desigge dret” (prov. 50), “No serch lo foc en la fontana / ni castedad en la putana” (prov. 108). Al costat d'aquestes comparacions tan habituals en l'obra de Llull, hom també hi pot trobar símilis més tòpics com el del prov. 8: “Aytant com lo rat tem lo gat, / hages paor de far peccat”. El fet que la majoria dels proverbis del recull siguin amonestaments o preceptes que prescriuen accions, actituds i comportaments morals de caràcter força general però amb continguts normatius precisos, determina la poca ocurrència del llenguatge de tipus al·lusiu i metafòric en la col·lecció. És per això que són destacables els pocs proverbis d'aquesta mena que s'hi poden detectar, sobretot aquells que tenen una certa càrrega d'indeterminació semàntica i podrien admetre aplicacions i significats concrets diversos: “Qui en cavall vol cavalcar / haja de que·l puixa ferrar” (prov. 73), “Aquell hom qui va descalsat / de lla on va tost es tornat” (prov. 145), “No temes lo pich de la mosca / ni demans sender a la llosca” (prov. 150), “Cell que no vol dar la esca / no vol que pexques on ell pexca” (prov. 158), “Çell qui no dona del moltó / ya no dará del perdigó” (prov. 161). A banda d'això, també hi ha de tant en tant alguna imatge que funciona a mode de sinècdoque: “No·t vulles en ton fill fiar / que los teus horts vulla desfar” (prov. 37). Les figures de repetició continuen sent força habituals, especialment el *polyptoton*:⁵¹ “Aytant vulles valer quant vals, / segons los teus bens naturals” (prov. 10), “Enseña tal enseñament / qu'enseñant sies a la gent” (prov. 34), “Çell que usa de oir sort / no pot usar de son señ fort” (prov. 159).

Els *Proverbis d'ensenyament* no han rebut comentaris gaire elogiosos per part de la crítica. Ja hem vist que Galmés (ORL XIV, xi-xii) considera que Llull hauria escrit el recull després de 1309 a causa de “llur forma rimada, estil mediocre i contingut vulgar”, ja que en aquesta època s'entretenia, segons el mallorquí, escrivint tractadets breus pels humils. També afirma que els proverbis són “d'escassa vàlua formal i material”. Uns anys abans, Morel-Fatio (1882: 192) havia arribat a confessar que no els hauria publicat si no fos perquè estaven lligats al nom de Llull, atès la seva insignificança literària. Obrador (1901: LXV-LXVI) està d'acord amb el seu antecessor i assegura que els

⁵¹ Segons Lausberg (1975: § 280), un *polyptoton* és una modificació flexiva del cos lèxic, la qual es diferencia de la modificació morfològica perquè no produeix cap modificació de la significació pròpia de la paraula, sinó només una modificació de la perspectiva sintàctica.

Proverbis d'ensenyament “ni por originalidad de conceptos ni por galanura de forma añaden brillo ni esplendor alguno á la aureola poética luliana”.⁵² Alòs-Moner (Llull 1925: 13) també els considera de “poca vàlua”, i Romeu (Llull 1958: 18) inclou el recull en el grup d'obres “seques i àrides” que “no transcendeixen de la simple fase de filosofia o teologia rimades”. D'altra banda, Batllori (1993a [1992]: 136-137) opina que el recull és poc efectiu des d'un punt de vista pedagògic atès el desordre temàtic i la manca de subtítols. La conclusió de l'erudit és que Llull els degué dictar en diversos moments i llocs i que els va aplegar cap al final de la seva vida, “sense cap mena d'ordre possible, amb la melodia predominant dels temes religiosos i morals, els predilectes des de la seva conversió”.

La majoria d'aquestes observacions es revelen poc pertinents i esbiaixades si es fa l'esforç de situar els *Proverbis d'ensenyament* en el context del gènere al qual pertanyen i dels objectius que Llull persegueix. Tal com assenyala Sari (2011-2012: 107), la crítica ha tendit fins fa molt poc a valorar la poesia lul·liana només a partir de criteris estètics moderns, i ha tendit a bandejar aquelles composicions que no complien aquests canons. En aquest sentit, els *Proverbis d'ensenyament* no són una excepció. A més a més, és força interessant assenyalar que altres textos gnòmics medievals de característiques més o menys similars al recull lul·lià han rebut valoracions semblants. És el cas d'un breu poema anglès de 94 versos conegut amb el títol de *Precepts*. Hansen (1981: 1) informa que és un dels poemes medievals anglesos que més poca atenció crítica ha merescut i que on és citat és descrit “as an «uninspired admonition» full of «platitudinous advice» and written by a poet «who wrote zealously but not too well”.

És probable que les valoracions abans mencionades sobre la col·lecció lul·liana estiguin també condicionades pel text tardà i segurament força deturpat en què s'ha conservat fins als nostres dies, però és evident que Llull, en escriure una obra d'aquestes característiques, no cercava ni l'originalitat dels conceptes, ni la brillantor de la forma, ni la transmissió estructurada d'uns continguts doctrinals precisos, no pas perquè en el moment en què ho va escriure no ho sabés fer, o no tingués esma per ordenar proverbis dictats anteriorment, sinó perquè s'estava cenyint als trets d'un gènere literari que, a causa del tipus d'ensenyament que persegueix i del destinatari al qual s'adreça, requereix la selecció d'uns materials de doctrina moral bàsica, que puguin ser entesos

⁵² Rubió i Lluch 1911, que reproduïx el sumari d'unes lliçons sobre la literatura de Ramon Llull impartides entre 1906 i 1910, tracta molt breument els *Proverbis d'ensenyament*. Un dels seus punts és prou explícit sobre la consideració que la col·lecció li mereixia: “Descuit y vulgaritat d'aquest recull” (p. 15).

per lectors amb poca formació, i permet que siguin disposats de forma asistemàtica.⁵³ Tot i així, potser és anar una mica massa lluny afirmar, com fa López Alcalde (2013: 73), que la redacció dels *Proverbis d'ensenyament* suposa “la renúncia a los afanes doctrinals de su autor” i que Llull bascula cap a una “literatura d'entreteniment” destinada als fills de Jaume II. Malgrat el to més o menys popularitzant dels proverbis de tipus al·lusiú que hem citat més amunt, la col·lecció de Llull resta lluny de propostes com la del mateix Cerverí, farcides d'històries, faules i d'al·lusions literàries, o algunes traduccions vulgars dels *Disticha Catonis*, molt més elaborades des del punt de vista de la versificació. Els proverbis d'aquest recull, malgrat l'absència de continguts tècnics relacionats amb l'Art o amb la voluntat d'exposar o demostrar determinats principis, presenten el mateix objectiu general que totes les obres de Llull —orientar l'home cap a l'amor i el coneixement de Déu— i mostren, un cop més, la confiança que el beat va dipositar en el proverbi com a eina per transmetre, amb una gran condensació expressiva i economia de mitjans, els principis bàsics que haurien de regir la vida dels homes, sense afegir-hi continguts accessoris que puguin plaure els lectors laics —però que els desviïn de la primera intenció— ni entretenir-se excessivament en la seva factura formal.

⁵³ Vg. Cabré (2005b: 545) pel que fa a la manca d'estructura temàtica dels *Verses proverbials* de Cerverí.

VII. EDICIÓ DELS MIL PROVERBIS

1. DESCRIPCIÓ DE TESTIMONIS

1.1. *Manuscripts*

1.1.1. Manuscrits catalans

A PALMA, Biblioteca Bartolomé March, 102-V2-2 (s. XIV)¹

Aquest volum es conserva conjuntament amb els manuscrits 102-V2-1 i 102-V2-3. És força segur que els tres còdexs pertanyien a una mateixa unitat librària original, per la qual cosa, tal com ja ha fet Ripoll (2012: 9-25) —també a NEORL XII, 53-55—, convé descriure'ls de manera conjunta. Continguts:

- a) 102-V2-1: f. 1v-2r, *Proverbis de Ramon*, cap. 96 (III.26); f. 2r, *Llibre de Santa Maria*, fragment (III.7); f. 2v-40r, *Llibre d'intenció* (II.A.17); f. 40v-42v, “Art de contemplació” del *Blaquerna*, fragment (II.A.19f); f. 42v-44r, “Llibre d’Ave Maria” del *Blaquerna*, fragments (II.A.19c); f. 46r-62v, *Llibre què deu hom creure de Déu* (III.56)
- b) 102-V2-2: f. 1r-24r, *Mil proverbis* (III.53)
- c) 102-V2-3: f. 1r-17r, *Art de confessió* (FD II.12)

L'enquadernació dels tres volums és moderna, en pergamí sobre cartó. Les dimensions del ms. 102-V2-2 són de 245 x 178 mm.²

A banda que tots tres volums estan escrits per la mateixa mà, el nombre i la tipologia dels quaderns és una de les proves més concloents que demostra l'origen comú de les tres unitats. Tots els plecques que contenen els còdexs són senions formats per dos bifolis de pergamí —un interior i un exterior— i quatre fulls de paper situats entre els

¹ Amb l'excepció del ms. A, el lector podrà trobar enllaços a reproduccions digitals de tots els manuscrits descrits en aquesta secció a la pestanya “Manuscripts” de la Llull DB.

² Segons la descripció de Ripoll (NEORL XII, 54) les mides del volum 102-V2-1 són de 245 x 175 mm. Ripoll també assenyala que la mida dels folis és en general uniforme, de 240 x 170 mm, però que hi ha una certa variació en el còdex 102-V2-3, on els folis fan 236 x 166 mm.

bifolis de pergami.³ Si s'analitzen globalment els quaderns dels tres manuscrits i s'ordenen segons la composició detectada, es pot afirmar que originalment el còdex estava format per nou quaderns, tots de 12 folis:

1. Ocupa els f. 46-57 del ms. 102-V2-1. Coincideix amb l'inici del *Llibre què deu hom creure de Déu*. Els f. 46, 51-52 i 57 són de pergami, i al verso d'aquest darrer hi ha el reclam: "sia deu".
2. Ocupa els darrers folis del V2-1 (f. 58-62) i els set primers del ms. 102-V2-3. Els f. 58, 1-2 i 7 són de pergami. Al f. 7v, el reclam: "dela dita".
3. Ocupa els folis restants del V2-3 (f. 8-17) i els dos primers del 102-V2-2. Els f. 8, 13-14 i el 2 són de pergami. Al f. 2v, el reclam: "en poble".
4. Ocupa els f. 3-14 del V2-2. Els f. 3, 8-9 i 14 de pergami; el reclam al verso d'aquest darrer foli: "nola pories".
5. S'estén des dels darrers folis del V2-2 (f. 15-24) fins als dos primers del V2-1, que transmeten la taula de rúbriques del *Llibre d'intenció*, el cap. 96 dels *Proverbis de Ramon* i l'inici del tractat. Els f. 15, 20-21 i 2 són de pergami, al verso del qual es llegeix el reclam: "servir".
6. Ocupa els f. 3-14 del V2-1; f. 3, 8-9 i 14 de pergami. Reclam al f. 14v: "ritat".⁴
7. Ocupa els f. 15-26 del V2-1; f. 15, 20-21 i 26 de pergami. Reclam al f. 26v: "la primera intencio".
8. Ocupa els f. 27-38 del V2-1; f. 27, 32-33 i 38 de pergami. Reclam al f. 38v: "en ciutat".
9. Actualment aquest darrer quadern està compost només per set folis (f. 39-45 del V2-1), però fa l'efecte que degué ser un plec complet, atès que els folis conservats presenten la mateixa composició: el f. 39 seria el primer full del bifoli exterior de pergami, mentre que el 44 i el 45, tots dos de pergami, formarien el bifoli interior. Els f. 40-43 són de paper. El *Llibre d'intenció* acaba al f. 40r. Del f. 40v al 44r hi ha els fragments marians del *Blaquerna*, mentre que són en blanc el 44v i tot el 45, que en l'estat actual del manuscrit marca la frontera entre la unitat temàtica que gira al voltant del *Llibre d'intenció* i el

³ Ripoll (2012: 11, NEORL XII, 54) i Jordi Gayà (NEORL III, 78) els descriuen com a plecs de sis folis, dels quals els dos exteriors serien de pergami i els quatre interiors de paper. Tot i així, la distribució dels reclams, com ara indicarem, mostra de manera prou clara que els quaderns són de dotze fulls.

⁴ Tal com assenyala Ripoll (2012: 13) no és pròpiament un reclam, en el sentit que aquest fragment de la paraula "caritat" no ha estat de nou copiat en el f. 15r, sinó que l'amanuense ha copiat els mots que venien a continuació, com si el reclam formés part integral del text. El mateix succeeix amb el reclam del f. 7v del ms. 102-V2-3, el que pertany al segon quadern.

Llibre què deu hom creure de Déu. Aparentment, doncs, s'haurien perdut els darrers quatre folis de paper del quadern i el segon full del bifoli exterior de pergami. Tot i així, en el ms. 102-V2-2 hi ha uns fulls de guarda sospitosos, atès que s'hi detecten les mateixes línies mestres de la caixa d'escriptura que es poden observar en altres folis dels tres còdexs —es caracteritza per l'absència de la línia horitzontal inferior que marcava el final de la caixa. En total, en aquest volum hi ha un full de guarda anterior i un de posterior, tots dos de paper, i un full enganxat a cada una de les tapes. Tots quatre fulls mostren el pautat de la caixa. Tot sembla indicar, doncs, on han anat a parar els quatre folis de paper del darrer quadern del còdex original, que igual que el f. 45 eren en blanc. Pot ser que el darrer foli de pergami també hagi estat utilitzat com a guarda del ms. 102-V2-1.

La reconstrucció de la composició original del volum demostra, en primer lloc, que el manuscrit original, a banda de formar una unitat librària, no era un volum factici constituït a partir de diversos nuclis previs, atès que l'inici dels quaderns no coincideix amb el començament de cada obra. D'altra banda, la successió dels textos, després de la reordenació dels quaderns, coincideix, segons la descripció de March (1923: 360-361), amb l'ordre que presentaven a l'antic manuscrit 1257 de la Biblioteca Capítular de Saragossa: *Llibre què deu hom creure de Déu* (f. 1-15v), *Art de confessió* (f. 16-32), *Mil proverbis* (f. 33-56), *Llibre d'intenció* (f. 57-?). Aquest còdex desaparegué de la biblioteca aragonesa abans de 1961, atès que en el catàleg *Manuscritos, incunables, raros: 1501-1753* ja se n'assenyala l'absència; paral·lelament, el triple manuscrit palmesà va entrar a la March abans de 1972, però el 1954 ja era en possessió de l'editor Joan Gili.⁵

Ripoll (2012: 11-12) detecta fins a tres numeracions diferents, totes a l'angle superior dret dels folis. N'hi ha una en xifres romanes, d'una tinta marronosa i clara, independent en cada un dels tres manuscrits (V2-1: 1-62, V2-2: 1-24, V2-3: 1-17). Tal com indica la investigadora, sembla una numeració moderna que tracta d'imitar una cal·ligrafia medieval. En alguns folis dels tres volums s'observa una altra numeració

⁵ Ripoll (2012: 17-22) relata amb tot luxe de detalls les vicissituds que han afectat la història d'aquest còdex i examina la cronologia relacionada amb la desaparició del volum de Saragossa i l'adquisició del triple manuscrit de la March. Totes les dades exposades permeten afirmar amb un grau molt alt de versemblança que es tracta del mateix còdex, el qual va ser dividit per ocultar el seu origen. La substracció del volum lull·lià de la biblioteca capítular de Saragossa està relacionada amb una trama encapçalada per l'italià Enzo Ferrajoli de Ry, que durant els anys quaranta i cinquanta del segle passat va aconseguir manllevar de la biblioteca uns quants centenars de llibres (vg. Fernández Clemente 1985).

moderna, aquest cop en xifres aràbigues i en llapis, que o bé coincideix amb la primera —és el cas del V2-1, p.ex. f. 28, 30— o bé presenta un decalatge d'un foli —com succeeix en el V2-2, perquè també s'han numerat les guardes.⁶ En la majoria de folis aquesta numeració ha estat esborrada. Ripoll apunta que segurament es tracta d'una foliació orientativa per a la persona que ha fet la numeració en xifres romanes. Finalment, hi ha una numeració en xifres romanes que només és visible en molt pocs folis i que podrien ser restes de la foliació original. A més a més, però, en diversos folis del ms. V2-2 sembla que s'endevina una quarta numeració en xifres aràbigues, que també ha estat esborrada, i que coincidiria amb la del ms. 1257, tal com fou descrita pel P. March —vg. p.ex. els f. 4 (36), 6 (38), 14 (46), 16 (48). Al ms. 102-V2-3 s'intueix un 28 al f. 13. Tot i així, en alguns folis del volum V2-1 també sembla que hi hagi restes d'aquesta numeració, cosa que entraria en contradicció amb l'observació del P. March que el ms. 1257 només estava foliat fins al f. 50 —per tant, ni els darrers folis dels *Mil proverbis* ni tots els del *Llibre d'intenció* estarien numerats.

Llevat de les taules de rúbriques del *Llibre d'intenció* i dels *Mil proverbis*, que són a doble columna,⁷ tots els textos estan disposats a ratlla tirada. S'observa el patut de la caixa, en mina de plom, en pràcticament tots els folis del volum. Al còdex V2-2 la mida de la caixa és de 155/158 x 105/108 mm. Ripoll (2012: 11) indica que el nombre de línies per foli oscil·la normalment entre les 25 i les 27, tot i que hi ha un mínim de 24 i un màxim de 29. Al ms. 102-V2-2 la variació del nombre de línies se situa entre les 24 i les 27. Cal dir que el copista sovint sobrepasa el límit exterior de la caixa i que, per tant, les línies no són totes de la mateixa llargada. Normalment la primera línia de text està escrita sobre la ratlla que marca l'extrem superior de la caixa.

Tot el volum és escrit per una mateixa mà, una gòtica textual del s. XIV,⁸ amb l'excepció del fragment del *Llibre de santa Maria* del f. 2r del V2-1, afegit per una mà híbrida contemporània o una mica posterior. Tal com informen Gayà (NEORL III: 58) i Ripoll (2012: 15), la majoria d'esmenes i addicions contingudes en els manuscrits són fetes pel mateix copista. Normalment hom cancel·la els fragments erronis amb una línia vermella i sovint també els expuntua (f. 2r, 8r, 10r, 12r, 18v, del V2-2). A vegades les

⁶ Aquesta numeració és visible sobretot en el full de guarda anterior, on es percep clarament un 1, però també en els f. 3, 4, 8, 9, 14, 15.

⁷ Les dues taules de rúbriques, del *Llibre d'intenció* i dels *Mil proverbis*, només inclouen els títols dels capítols, i no pas la numeració.

⁸ Ripoll (2012: 14) la relaciona “amb la cal·ligrafia principal del manuscrit BP 1021, còpia catalana de la primera meitat del s. XIV del *Llibre de demostracions*”. Més endavant (p. 16) també assenyala les similituds del manuscrit de Palma amb el ms. 2017 de la Biblioteca de Catalunya, també de la segona meitat del s. XIV, i que conté obres en vers de Lluïl.

cancel·lacions s'efectuen amb una ratlla negra (15r), inclinada quan només cal esmenar un simple caràcter. Cal dir que al ms. V2-2 hi ha força més intervencions —esmenes i addicions de tot tipus— que no pas als altres dos. La natura dels *Mil proverbis*, un text format a base de sentències molt breus amb moltes repeticions de determinades estructures lingüístiques, afavoreix les omissions i els errors, i això es reflecteix en la quantitat d'esmenes que s'hi observen, començant per l'addició als marges de proverbis presumptament omesos. Al contrari del que succeeix en els altres còdexs, però, algunes d'aquestes addicions són alienes al copista. Si bé en molts casos es fa difícil de dilucidar la paternitat dels afegits, hi ha com a mínim un grup de tres proverbis copiats als marges inferior i superior dels folis que és clarament atribuïble a una mà híbrida, que probablement és una mica posterior a la còpia del volum. Tots tres proverbis són escrits amb una tinta més clareta, són introduïts amb un signe de crida format per dues barres inclinades i unides per una línia horitzontal, i els dos primers són precedits per un calderó en vermell (f. 8v, 9v, 14r). D'aquesta mateixa mà podria ser una addició (“e ha”) que es llegeix al marge exterior del f. 27v del V2-1, a la part del *Llibre d'intenció*. A banda d'aquest grup, hi ha un proverbí afegit al marge inferior del f. 23r del V2-2 que tampoc sembla coincidir amb la mà del copista —p.ex., la *a* és d'un sol compartiment. Podria ser, però no és segur, que aquesta mà també hagués copiat un proverbí al marge superior del f. 17v. Finalment, hi ha altres addicions fetes amb una lletra textual (f. 3v, 5v, 17v, 21v), possiblement la del copista principal, tot i que sembla clar, per algunes diferències que presenten respecte a la cal·ligrafia del cos del text i al to de la tinta, que les esmenes no s'han realitzat en el mateix moment de la còpia, cosa que sí succeeix en molts altres llocs del text —vg. p.ex. l'addició al marge interior de “paor” en el f. 17v o la de “peccat” al marge del f. 18v.

A banda de l'addició de proverbis sencers, normalment als marges inferior i superior, al llarg del text hi ha un bon grapat de petites esmenes i addicions de paraules que el copista ha oblidat d'escriure que demostra que el text fou objecte d'una revisió atenta i sistemàtica. El sistema de crides és, en general, coherent i regular. Hom utilitza habitualment una *v* invertida amb puntet a sobre per indicar les esmenes copiades als marges laterals, una barra inclinada amb puntet per assenyalar les addicions que hom afegeix a la interlínia —i en tres ocasions una *v* invertida minúscula—, i les dues barres inclinades i unides per una línia horitzontal per les addicions copiades als marges inferior i superior. Aquestes esmenes es poden atribuir al copista principal, però hi ha certs casos en els quals podria haver intervingut la mà que afegeix la interpolació del

Llibre de santa Maria al ms. V2-1.⁹ A banda d'això, hi ha almenys unes tres o quatre esmenes efectuades per una mà híbrida —potser la del proverbi del f. 23r— en les quals hom ha raspat el text i hi ha tornat a escriure a sobre: al f. 10v, entre la desena i l'onzena línia, s'hi ha raspat pel que sembla el mot *veritat* i hom l'ha substituït per *pahor*. Al f. 18v, línia 6, apareix *ha* mig raspat i al marge hom hi ha escrit, clarament en substitució d'aquesta forma verbal, *honra*. Al f. 19r, a la tercera línia començant per sota, no hi ha cap raspadura però sí l'addició del mot *avansa*. Tot i que és menys clar, aquesta mà també podria haver intervingut al f. 16v, en el primer proverbi del cap. 33. Finalment, cal assenyalar una darrera intervenció que no sembla que es pugui atribuir al copista. Es tracta de la rúbrica del cap. 36 (f. 17v). En primer lloc, és atípica perquè a diferència de totes les altres hom no hi ha copiat el mot *capítol*. Per tant, només inclou el títol i el seu número. A més, és escrita clarament per una mà diferent i de traç més fi. Les *a* són d'un sol compartiment i el pal descendent de la *f* acaba per sota de la línia de base. Potser també es podria tractar en aquest cas de la mà de la interpolació del *Llibre de santa Maria*.¹⁰

Les caplletres, els *initia* i els epígrafs dels capítols estan escrits en tinta vermella. Les caplletres no són filigranades. També són en vermell, d'una banda, els calderons que separen els proverbis en el recull gnòmic i els paràgrafs en la resta de textos del volum;¹¹ i de l'altra, els tocs que decoren les inicials dels títols recollits a les taules de rúbriques i els proverbis del cap. 96 dels *Proverbis de Ramon*. Finalment, tal com indica Ripoll (2012:14) les majúscules i moltes inicials que segueixen les caplletres són safranades. En la part dels *Mil proverbis*, a partir del f. 6v, s'observa una numeració marginal en xifres romanes, al costat dels títols de capítol, que clarament serveix de guia per al rubricador, atès que els títols inclouen el número de capítol. En alguns folis, a banda del núm. de capítol, hom també n'ha anotat al marge el títol (f. 16v, 23v). S'observen algunes lletres d'espera.¹²

⁹ Vg. p. ex. els dos afegits a la interlínia que hi ha a la línia 15 del f. 11v, que afecta el prov. 21.15.

¹⁰ Als criteris d'edició expliquem que només hem assenyalat amb *A'* les esmenes o addicions que es poden atribuir a les diverses mans híbrides que hem detectat, inclosa la de la interpolació del *Llibre de Santa Maria*. Cal advertir que la presència d'aquestes intervencions no pressuposa que hom introdueixi al text de *A* variants que provinguin de la família β de la tradició (*A* pertany a la branca α , vg. apartat. VII.2.2.2).

¹¹ On el calderó ha quedat per fer s'observen les dues barres inclinades escrites pel copista (p. ex. f. 10, V2-2).

¹² Vegeu la làmina 3 de l'apèndix 3, en què es poden observar bona part dels trets que acabem d'esmentar i algunes de les intervencions i correccions que hem descrit en els paràgrafs precedents.

Ripoll (2012: 13) descriu les filigranes que es detecten en el còdex. N'observa una al darrer foli en paper dels còdexs V2-2/3, un cercle en un quadrat que és impossible de classificar a causa de la relligadura. D'altra banda, Pring-Mill s.d. —una descripció mecanoscrita que es troba a la capsa on es conserven els tres volums— assenyala la presència d'una filigrana, una corona semblant a la de Valls i Subirà 1438, que es pot datar a Catalunya entre 1323 i 1343. Ripoll afegeix que aquesta marca d'aigua també s'ha localitzat a Mallorca el 1343. D'altra banda, malgrat l'atzarosa vida d'aquest manuscrit, cal dir que el seu estat de conservació és molt bo.

La història recent del manuscrit, a la qual ja hem fet referència, es pot completar amb les informacions que ens forneix la descripció de March 1923. L'erudit informa que a la part interior de la coberta del ms. 1257 de Saragossa hi havia una nota de possessor: “Est D.B. Laurentii can.^{ci} S.^{ae} M.^{ae} de Pilari, Caes. Idibus Oct. 1593. 6 Rs”. Sembla que aquesta nota s'ha de relacionar amb el canonge humanista Bartomeu Llorente (1540-1614). Segons March (1923: 357) una part significativa dels manuscrits conservats a la biblioteca de Saragossa li havien pertangut.

Bibliografia i descripcions: March (1923: 357-361); ORL XVIII, xii; Pring-Mill s.d.; NEORL III, 77-79; NEORL VIII, 40-41; Ripoll (2012: 9-25); NEORL XII, 53-55; BITECA manid 1173; Llull DB.

B BARCELONA, Biblioteca de l'Ateneu, III (in. s. xv)

Volum miscel·lani compost de 205 folis —dels quals set són afegits modernament—, amb dos fulls de guarda a l'inici del còdex i dos fulls més al final. Enquadernació moderna en pergamí (305 x 223 mm). Al llom: “OBRES | DE | RAMON LULL | Y DE | BERNAT MEGE”, i més avall: “MANUSCRIT | N° III”.

Conté les obres següents: f. 1r-38v, *Llibre d'intenció* (II.A.17); f. 40r-65r, *Llibre de l'orde de la cavalleria* (II.A.5); f. 66r-103r, *Llibre dels articles de la fe* (III.24b); f. 104r-131v, *Mil proverbis* (III.53); f. 133r-204v, Bernat Metge, *Lo somni*. Els folis 39, 65v, 103v i 132 són en blanc.

Els quaderns combinen folis de pergamí i de paper. Mida de la pàgina: 295 x 220 mm.¹³ El còdex ha patit la pèrdua de diversos folis de pergamí. Massó i Torrents (1901: 159) assegura que el manuscrit està format per “plecs de 6 fulls de 4 pp. cada un de paper per 1 de pergamí”, mentre que Albert Soler (Llull 1988) i Ripoll 2012

¹³ Ripoll (2012: 55) dona 298 x 220 mm i Massó i Torrents (1901: 159) 296 x 222.

consideren que el nombre de quaderns és indeterminable a causa de la pèrdua de folis. Tanmateix, un examen minuciós del còdex, —que presenta una distribució força regular de folis de paper i pergamí— i de les llacunes que afecten cada un dels textos, permet intuir amb prou seguretat la composició del volum. Les signatures que figuren a l'angle inferior dret de molts folis són una guia suplementària eficaç, i confirmen la identificació de quinze quaderns al còdex:

1. Quadern de 9 + 9 (f. I + 1-17). Hi ha dos bifolis externs de pergamí (f. I, 1, 18 i 19) i un d'interior (f. 8 i 9). Tots els altres fulls són de paper. Al f. 17v hi ha un reclam (“caritat”). S’observen clarament les signatures del quadern en els folis 3-7, que només consten d’una xifra (4-8).
2. Quadern de 8 + 8 (f. 18-33). Un bifoli extern (f. 18 i 33) i un intern (f. 25 i 26) de pergamí. Al f. 33v hi ha un reclam (“que çessar”). Es veuen bé les signatures als f. 19-25 (a2, etc.).
3. Quadern de 6 + 6 (f. 34-45), però originalment de 8 + 8. El reclam del f. 33v permet detectar una llacuna en el text del *Llibre d'intenció*. La pèrdua del bifoli exterior de pergamí provoca salts entre els f. 33 i 34 i entre els f. 45 i 46, que pertanyen ja al *Llibre de l'orde de la cavalleria*. També manca el bifoli interior de pergamí (entre els f. 39 i 40), que transmetia la invocació i bona part del pròleg d’aquest darrer text. Signatures amb la lletra *b* (f. 34-39).
4. Quadern de 5 + 5 (f. 46-55), però originalment degué ser de 7 + 7. En aquest cas també manquen els dos bifolis de pergamí que degueren formar part d’aquest quadern, cosa que provoca salts entre els f. 45 i 46, 50 i 51, i 55 i 56. Tots afecten el *Llibre de l'orde de la cavalleria*. Signatures amb la lletra *c* (f. 46-50).
5. Quadern de 6 + 6 (f. 56-67), però originalment de 8 + 8. També manquen els dos bifolis de pergamí. Salts entre els f. 55 i 56, 61 i 62, i 67 i 68, l’últim dels quals afecta ja el *Llibre dels articles de la fe*. El ms. 267 del Museu Episcopal de Vic (Llull 1988: 76-77), que transmet un fragment del *Llibre de l'orde de la cavalleria*, és una resta del primer full del bifoli exterior d’aquest quadern. Signatures amb la lletra *d* (f. 56-61).
6. Quadern de 6 + 7 (f. 68-80), però originalment de 8 + 8. En aquest cas s’ha perdut el bifoli interior del plec (entre els f. 73 i 74), i només el primer full del bifoli exterior (entre els f. 67 i 68), del qual s’observen algunes restes. Totes les llacunes pertanyen al *Llibre dels articles de la fe*. Al verso del f. 80, que és de

- pergamí, s'observa un reclam: “Cove”, que coincideix amb l'inici del f. 81r. Signatures amb la lletra *e* (f. 68-71).
7. Quadern de 7 + 7 (f. 81-94), però originalment de 8 + 8. Només ha perdut el bifoli interior (entre els f. 87 i 88). Els f. 81 i 94 són de pergamí, i al revers del 94 hi ha un reclam: “e sant” —coincideix amb l'inici del f. 95r. Signatures amb la lletra *f* (f. 81-87).
 8. Quadern de 6 + 6 (f. 95-106), però originalment de 7 + 7. Només ha perdut el bifoli interior de pergamí (entre els f. 100 i 101). Els f. 95 i 106 són per tant de pergamí. Al f. 106v hi ha un reclam: “diligent” —coincideix amb l'inici del f. 107r. Signatures amb la lletra *g*, la qual s'observa sobretot al f. 96 (g2).
 9. Quadern de 7 + 7 (f. 107-120), però originalment de 8 + 8. També falta el bifoli central del plec (entre els f. 113 i 114), que provoca un salt en el text dels *Mil proverbis*. Els f. 107 i 120 són de pergamí. Reclam al f. 120v: “peccat” — coincideix amb l'inici del f. 121r. Signatures amb la lletra *h* (f. 107-113).
 10. Quadern de 8 + 8 (f. 121-136). Els f. 121, 128, 129 i 136 són de pergamí. Reclam al f. 136v: “ho molt” —coincideix amb l'inici del f. 137r. Signatures amb la lletra *j* (f. 122-127).
 11. Quadern de 6 + 1 + 6 (f. 137-149), però originalment de 7 + 7. Només ha perdut el bifoli interior, que ha estat substituït per l'actual f. 143, en el qual una mà moderna de finals del s. XIX o principis del XX ha copiat el text de *Lo somni* que manca a partir de l'edició de J.M. Guàrdia publicada el 1889 (Metge 2006: 105). Per tant, el bifoli de pergamí perdut estava situat entre els actuals f. 142 i 144. Els f. 137 i 149 són de pergamí. Reclam al f. 149v: “en ques” —coincideix amb l'inici del f. 150r. Signatures amb la lletra *k*, que només s'observa amb claredat als f. 137 i 141.
 12. Quadern de 7 + 1 + 7 (f. 150-164), però originalment de 8 + 8. Presenta la mateixa estructura que el quadern anterior. S'ha conservat el bifoli exterior de pergamí (f. 150 i 164), però no l'interior (entre els f. 156 i 158), que ha estat substituït per un full modern (el f. 157) on hom ha copiat la llacuna que afecta el text de *Lo somni*. Reclam al f. 164v: “sino de” —coincideix amb l'inici del f. 165r. Signatures amb la lletra *l*, visible clarament al f. 150.
 13. Quadern de 8 + 8 (f. 165-180). Els f. 165, 172, 173 i 180 són de pergamí. Reclam al f. 180v: “tives del”. Signatures amb la lletra *m*, que només es percep clarament al f. 171.

14. Quadern de 1 + 7 + 7 + 1 (f. 181-196), però originalment de 8 + 8. En aquest cas, el plec ha conservat el bifoli interior de pergamí (f. 188-189) i ha perdut l'exterior, els fulls del qual han estat substituïts pels actuals 181 i 196, on s'ha realitzat la mateixa operació descrita als quaderns 11 i 12. Signatures amb la lletra *n*, visibles sobretot als f. 182 i 184.
15. El darrer quadern, del qual formen part els f. 197-204, és difícil d'establir. El f. 197 és un full modern afegit que deu substituir el primer full d'un bifoli de pergamí. A continuació hi ha quatre folis de paper antics (f. 198-201), seguits per dos fulls moderns que probablement substitueixen un altre bifoli de pergamí (f. 202-203). Finalment, hi ha un sol foli antic de paper (f. 204). El text de *Lo somni* acaba al f. 204v i el volum es tanca amb dos folis de guarda moderns, el primer dels quals està numerat amb el núm. 199. L'alternança entre els folis moderns, que revelen noves pèrdues de folis de pergamí, i folis antics de paper, fa pensar que potser es tractaria d'un senió format per un bifoli intern i un d'extern de pergamí i quatre bifolis intermedis de paper. A banda dels folis de pergamí, en aquest cas també s'haurien perdut els darrers tres fulls de paper del quadern, o bé, atès que *Lo somni* finalitza en el f. 204v, poden haver estat escapçats a l'hora de confegir el còdex. En els fulls conservats d'aquest quadern, força deteriorats, no s'observen restes de signatures.

Si fem un recompte dels folis manllevats —tenint en compte les irregularitats del darrer quadern i considerant que tots els plecs que han patit pèrdues incloïen, almenys, un bifoli interior i un d'exterior de pergamí—, hom constata que el còdex ha perdut com a mínim 30 folis de pergamí. Sense comptar els fulls afegits modernament, actualment el volum en té 198, així que es pot deduir que originalment degué estar format pel cap baix per 228 folis.

Pel que fa a la foliació, s'observa una numeració aràbiga moderna, feta amb llapis, a l'angle superior dret de l'anvers dels folis. Tal com observa Ripoll (2012: 56), aquesta numeració ha de ser simultània o posterior a l'afegit dels folis moderns, atès que aquests també estan numerats. L'únic foli no numerat és el primer del volum, de pergamí, que originalment degué ser en blanc, tot i que actualment es llegeix, en la meitat superior, la següent anotació: “no separar voluntat / de claramunt”. La nota està escrita entre dos signes en forma de grans X dobles. Més avall, d'una altra mà, cursiva i més maldestra, hi ha un índex dels continguts del volum: “libre de intencio / libre de

cavalaria / libre dels articles de la fe / los proverbis de mestre ramon / los quatre llibres del sompni den bernat metge”. Totes aquestes anotacions no semblen posteriors al s. xv. S’observa un error de numeració en el f. 86, atès que es repeteix el núm. 85. El que hauria de ser el f. 87 du el núm. 86, però a continuació hi ha un salt i el foli següent és, correctament, el 88. En el marge superior del verso d’alguns folis hi ha una segona numeració aràbiga feta a llapis.

Tot el volum està disposat a dues columnes, fins i tot també els fulls moderns afegits en la part de *Lo somni*. Segons Ripoll (2012: 55), a la part del *Llibre d’intenció* les pàgines contenen entre 23 i 25 línies. En canvi, a la dels *Mil proverbis*, hi ha una oscil·lació entre 21 i 24 línies. Mida de la caixa: 191 x 137 mm (f. 108). Els corondells mesuren entre 57 i 61 mm, mentre que la mida de l’intercolumni és de 14 mm (f. 108). S’observen marques de pautat en diversos folis del volum. Tots els textos que conté el manuscrit són obra d’una mateixa mà, que fa una lletra gòtica híbrida del s. xv. Pel que fa a la decoració, la part dels *Mil proverbis* presenta les mateixes constants que Ripoll (2012: 57-58) ja ha descrit per a la del *Llibre d’intenció*. S’alternen les caplletres en vermell —ornamentades amb filigranes liles— i en blau —amb filigranes vermelles. Les caplletres ocupen dues línies d’alçada, excepte la del pròleg, que n’ocupa tres (f. 105r), i al seu costat es poden apreciar les lletres d’espera en tinta negra. Els títols dels capítols estan rubricats, i les inicials estan decorades amb tocs de tinta vermella. També s’utilitza la barra simple (/) per indicar els enllaços de mots truncats a final de línia. Com que tots els proverbis comencen a principi de línia, el copista no ha hagut de fer ús del calderó per separar-los. Tant a la taula de rúbriques (f. 104r-v) com al cos del text, els capítols estan numerats amb xifres romanes (vg. la làmina 4 de l’apèndix 3).

En relació amb el text dels *Mil proverbis*, cal destacar que el ms. *B* presenta una organització singular dels capítols de l’obra. La reestructuració del recull és producte d’una operació feta a consciència per algú que era de l’opinió que hi havia una millor manera d’ordenar la matèria, atès que no es detecta simplement una recomposició de les grans peces o grups de capítols que configuren l’obra, sinó que en alguns punts hi ha també una reordenació interna d’aquestes sèries. El que és evident és que la nova estructura no és el resultat de l’atzar ni de la còpia d’un antecedent amb els quaderns desordenats. El canvi més visible és el desplaçament dels capítols que tracten les relacions socials i interpersonals cap a la part final de la col·lecció. Així, després del capítol sobre Déu, apareixen la majoria de les virtuts, però en un ordre alterat: el septenari ha estat dividit i en primer lloc figuren les virtuts teològiques seguides d’un grup

eminentment relacionat amb el sagrament de la penitència: consciència, contrició, confessió, penitència, etc., però que també inclou la humilitat, la pietat i la paciència. En segon lloc, trobem les virtuts cardinals —però en un ordre diferent del de la resta de manuscrits— seguides d'un altre conjunt de virtuts de caire religiós. Les segueixen els vicis —també en un ordre intern diferent— i els capítols sobre la vida i la mort. A continuació està situat el bloc sobre els rols i les relacions socials. En aquest cas, l'única alteració que hi ha és la inversió de l'ordre d'aparició dels capítols sobre l'escuder i el companyó. Les virtuts de caire laic o cortesà han estat col·locades darrere d'aquest grup —en lloc de la perseverança hi ha la veritat (vg l'apartat V.3). El llibre es tanca amb un últim grup format pel doblet riquesa / pobresa, el capítol sobre l'ús del llenguatge i la intenció (vegeu-ne la llista completa a l'Apèndix 4).

Pel que fa a les marques d'aigua, Ripoll (2012: 57) indica que es percep al mig dels fulls de paper un pujol de tres turons dins cercle surmuntat amb una creu, que és semblant a les filigranes corresponents de Briquet 11852-11854, de finals de s. XIV, i a les de Valls i Subirà 1686-1687, de la segona meitat del s. XIV. En general, l'estat de conservació del manuscrit és bo, si bé els folis del primer quadern estan força deteriorats a causa de la humitat. Una part important del text del f. 1r és pràcticament il·legible, atès que la tinta s'ha escorregut i s'ha traspassat al verso del f. I. Sembla que hi ha forats de corc en els primers fulls de pergamí del primer quadern. Els darrers folis del volum també estan força afectats per la humitat. Tal com exposen les descripcions anteriors d'aquest manuscrit, l'única notícia històrica de què hom disposa és que el còdex va pertànyer a la col·lecció del poeta i bibliòfil Miquel Victorià Amer (1824-1912) i que quan Massó i Torrents el va descriure el 1901 ja formava part del fons de l'Ateneu Barcelonès.

Bibliografia i descripcions: Massó i Torrents (1901: 159-164); ORL I, 438-439; Gayà (1979: 117); Llull (1988: 74-76); NEORL III, 12; Metge (2006: 105); Ripoll (2012: 54-61); NEORL XII, 56-57; BITECA manid. 1655; Llull DB.

C CIUTAT DEL VATICÀ, Biblioteca Apostòlica Vaticana, Vat. lat. 4850 (1393)

Volum de 113 folis de paper i pergamí. Hi ha un full de guarda de paper a l'inici del còdex i un altre al final. El f. 1 i el 113 són dues guardes antigues de pergamí, avui molt malmeses —la davantera fins i tot està despresa—, que probablement van estar encolades a les tapes. Totes dues tenen anotacions. L'enquadernació és moderna i s'observen els escuts de Pius IX (1792-1878) i el cardenal Luigi Lambruschini (1776-

1854). Es conserven, però, restes de l'antiga enquadernació amb els escuts de Pau V (1552-1621) i el cardenal Scipione Borghese (1576-1633). Les mides completes del volum són 232 x 156 mm, mentre que els folis mesuren 223/224 x 147/148 mm.

Conté les obres següents: f. 2r-92v, *Liber proverbiorum* (III.26); f. 93r-107r, *Mil proverbis* (III.53). Els f. 107v-112r són en blanc. Al f. 112v hi ha diverses *pobationes pennae*.

El manuscrit està format per set quaderns. Llevat del darrer, que és de 7 + 7, tots són octonions. La composició material dels plecs és similar a la dels manuscrits A i B: el bifoli interior i el bifoli exterior són de pergamí, mentre que els bifolis restants són de paper. Reclams als f. 18v, 34v, 50v, 66v, 82v i 98v. S'observen signatures alfabètiques (a-h) en la gran majoria de quaderns. Cal advertir que el primer quadern comença pròpiament al f. 3. El f. 1 és l'antiga guarda anterior i, en canvi, el segon és un foli de pergamí afegit en què figura l'inici de la taula de rúbriques del *Liber proverbiorum*. Una ràpida comparació entre el text d'aquest foli i el de la resta del còdex revela clarament que la taula del f. 2 ha estat realitzada per una mà diferent de la del copista principal del volum.

Una altra prova evident que el f. 2 és un foli afegit és que no presenta numeració antiga. Al còdex s'observen dues foliacions. N'hi ha una de moderna a l'extrem inferior dret del recto dels folis, feta a màquina i en xifres romanes, que numera també les dues guardes antigues (f. 1 i 113 respectivament). D'altra banda, a l'angle superior dret hi ha una foliació antiga, en xifres romanes, que s'inicia al f. 3 i que comença amb el núm. .xciii. Per tant, no hi ha dubte que el còdex s'ha conservat en un estat incomplet. En el manuscrit original, les dues col·leccions de proverbis eren precedides per una o més obres que, per la raó que sigui, no s'han conservat. Malgrat que la part escapçada del còdex havia de coincidir forçosament amb els primers quaderns complets del volum, el fet que l'inici de la taula de rúbriques del *Liber proverbiorum* ocupés, presumptament, el darrer foli del darrer quadern perdut indica que molt probablement no es tractava d'un manuscrit factici. La presència del foli de pergamí afegit, que està escrit per una mà que fa una lletra cursiva del s. XV, revela que la mutilació del volum es va produir en una data força primerenca.

Llevat de les taules de rúbriques, el manuscrit és escrit a ratlla tirada. Les mesures de la caixa d'escriptura són de 145/149 x 88/92 mm. En alguns folis s'observa el pautat de la caixa, fet amb mina de plom. En la part del *Liber proverbiorum* hi ha entre 34 i 40 línies per foli, i en la dels *Mil proverbis* entre 32 i 34. Els dos textos que

conté el còdex actualment estan escrits per la mateixa mà, la de Bernat Guasc, que imprimeix el seu nom en el colofó dels *Proverbis de Ramon* (f. 92v): “Qui scripsit scribat semper cum domino viuat Amen / Bernardus guasch vocatur qui scripsit benedicatur Amen”. Just al costat hi ha una clau que uneix les dues línies i la data de la còpia, que està cancel·lada amb una ratlla vermella: “anno .m^o. ccc^o.xc^o.iij.”. Guasc, del qual no es coneix cap altra còpia de textos lul·lians, fa una lletra híbrida, exceptuant els primers mots de cada capítol dels *Proverbis de Ramon*, escrits en lletra textual de mòdul més gran —però només fins al cap. 71, f. 23r. Sembla que totes les correccions i addicions que s’observen al llarg del còdex són de la mateixa mà, cosa que és força segura en la part dels *Mil proverbis*. Tot i així, moltes d’aquestes addicions han estat fetes amb una tinta d’una tonalitat diferent a la del cos del text, més marronosa, cosa que és especialment rellevant en el cas dels *Mil proverbis*, atès que el copista introdueix lliçons que provenen d’una altra branca textual (vg. apartat VII.2.2.3.2).

La majoria de caplletres, inicials i calderons del volum han quedat per fer, amb l’excepció d’alguns folis. En la part del *Liber proverbiorum*, hi ha algunes caplletres, sobretot a l’inici de l’obra. Entre els f. 4r-13r, en general han estat realitzades només les caplletres del capítols senars, en blau.¹⁴ La caplletra del pròleg, que hauria ocupat vuit línies d’alçada, també ha quedat per fer (f. 4r). Les altres inicials són de tres línies, amb l’excepció de la del capítol primer, de quatre.¹⁵ En aquesta part del manuscrit no s’observen lletres d’espera, però sí que n’hi ha més endavant. També hi ha caplletres als f. 34v-35r i una al f. 38v. Hi ha calderons que alternen el blau i el vermell entre els f. 4r-9r, 19r-20r i 34v-35r; entre els f. 9v-14r només s’han realitzat els calderons en vermell, mentre que els que havien de ser blaus han quedat per fer. En canvi, als f. 20v-21r la situació és a la inversa. A la part dels *Mil proverbis*, tan sols hi ha la caplletra que obre el pròleg, en blau i de sis línies d’alçada; totes les altres, de tres línies, han quedat per fer. S’observen lletres d’espera. Només hi ha calderons als f. 93v-94r i alguns als f. 104v-105r i 106r, tots en vermell. El copista ha indicat els espais on haurien d’anar els calderons, al llarg de tot el volum, amb dues barres inclinades. Tots els títols són en rúbrica. El còdex està farcit de manícules (f. 14r, 14v, 94v) i de nombrosos signes de crida, habitualment en forma de creu (vg. la làmina 5 de l’apèndix 3). Pel que fa a les dues taules de capítols (f. 2r-4r, 93r), la inicial de cada títol està separada de la resta de

¹⁴ Tot i així, hi ha quatre caplletres seguides entre els f. 8v-9v, que alternen el blau i el vermell, i quatre caplletres sense fer entre els f. 11v-12r.

¹⁵ La del primer capítol de la tercera part (f. 63v) també hauria d’haver estat de quatre línies, mentre que la del primer capítol de la segona part (f. 30r) de tres.

lletres per un espai —excepte en la part afegida per la mà del xv. Al f. 2 les inicials són en vermell, mentre que a la taula dels *Mil proverbis* estan decorades amb un toc de tinta vermella. A la part original de la taula dels *Proverbis de Ramon* (f. 3r-4r), els títols no van seguits del número de capítol que els correspon, sinó que estan units a través d'unes línies als números de folis on han estat copiats. A la taula dels *Mil proverbis* sí que van seguits del número de capítol, mentre que a la taula afegida del f. 2 no hi ha ni una cosa ni l'altra.

Gràcies a les restes de l'enquadració antiga es pot suposar que el manuscrit degué entrar a les col·leccions vaticanes cap a finals del s. xvi o principis del xvii, molt probablement com a conseqüència de les activitats relacionades amb la causa pial·liana (Pérez 1960).

Bibliografia i descripcions: Pérez (1960: núm. 12, 349-350); Gimeno (1994: 34); Gimeno (1995: 182); BITECA manid 1717; Llull DB.

D PALMA, Biblioteca Pública de Palma, 1025 (s. xiv-xv)

Volum miscel·lani de 217 folis, més dos en blanc al principi. Enquadració en pergamí no original. La mida dels folis del volum és de 275 x 211 mm.

Conté les obres següents: f. 4r-72r, *Llibre del gentil e dels tres savis*, incomplet (II.A.9); f. 74r-85v, *Desconhort* (III.22); f. 85v-86r, *Cent noms de Déu*, taula de rúbriques (III.9); f. 86rv, *Cantilena* (MP I.7); f. 86v-94r, *Llibre de consolació d'ermità* (IV.73); f. 94v-117r, *Llibre d'intenció* (II.A.17); f. 117v-138v, *Mil proverbis* (III.53); f. 139r-142v, *Taula d'esta Art* (III.2.bis); f. 143r-144r *Arbre de ciència*, fragment (III.23); f. 144rv, *Liber proverbiorum*, cap. 199 (III.26); f. 147r-192r, *Romanç d'Evast e Blaquerna*, llibre V (II.A.19); f.193v-212v, Innocenci III, *De miseria humanae condicionis editus a domino Lotario diachono*, llibres I-II.

Soler (1991: 55) observa que el número de quaderns és difícil d'establir perquè el volum està força deteriorat i ha estat relligat en diverses ocasions, però creu que hi ha deu plec de composició desigual. Ripoll (2012: 28) reproduïx les consideracions de Soler i afegeix que actualment a la Llull DB s'hi diu que el número de quaderns del volum és "potser onze". Al volum s'observen tres numeracions, totes en xifres àrabis (Ripoll 2012: 28-29, Llull DB): a) una numeració antiga en tinta, potser original, que fou escapçada pel relligador i que actualment només s'observa en alguns folis (p.ex., actual f. 95); b) una numeració moderna en tinta, i c) una numeració una mica més recent que l'anterior en llapis que "corregix i completa les dues anteriors".

La numeració b repeteix els números 42, 103, 166 i 169, fet que ha estat detectat pel darrer numerador, que per evitar divergències ha marcat els folis amb número repetit amb un *bis*. El f. 97 no és al lloc que li pertocaria.

Tots els textos del volum estan disposats a ratlla tirada. Segons Ripoll (2012: 28) el nombre de línies és força variable en el conjunt del còdex: oscil·la entre les 26 i les 40. En la part dels *Mil proverbis*, hi ha entre 25 i 30 línies per foli. A mesura que avança el text hi ha una forta tendència a comprimir-lo. Així, a la part final gairebé sempre es compten 29 o 30 línies. En alguns folis s'observen les línies mestres de la caixa d'escriptura, a tinta seca o en llapis. La mida de la caixa és de 206/208 x 148 mm.

El còdex és escrit per un total de quatre mans gòtiques de la segona meitat del s. XIV, descrites per Soler (1991: 56). La primera copia els f. 4-62, 69-86v, 143-144v, 169v-212; la segona, els f. 62v-68v; la tercera, els f. 87-142v; i la quarta, els f. 147-169v. La tercera mà copia el *Llibre de consolació d'ermità*, el *Llibre d'intenció*, els *Mil proverbis* i la *Taula d'esta Art*. Les tres primeres mans realitzen elles mateixes les rúbriques, mentre que en la part copiada per la quarta mà, és la primera qui fa les rúbriques. Hi ha una excepció, però, en els f. 132v-138v, corresponent a la part final dels *Mil proverbis*, on les rúbriques també han estat realitzades pel primer copista. Al llarg d'aquest text, es detecten una sèrie de correccions, moltes de les quals no són segurament obra del copista. En alguns casos, fa l'efecte que es podria tractar d'alguna de les altres tres mans que copien el còdex. Per exemple, al final del prov. 27.12 (f. 129r, l. 16), tot i que passa molt desapercebuda, la primera mà del còdex ha afegit “es viciosa” (vg. la làmina 6 de l'apèndix 3). Podria ser que les addicions de les línies 3 i 6 del f. 120r i la de la segona línia del f. 131r pertanyessin a la segona mà, però són casos dubtosos. D'altra banda, cal remarcar que en la part del *Llibre d'intenció* i en la del cinquè llibre del *Blaquerna* es detecta una mà moderna, que podria correspondre a la de Jeroni Rosselló (Ripoll 2012: 31; Soler 1991).

Els títols i els epígrafs són rubricats. Normalment, les caplletres alternen el blau —i llavors són filigranades en vermell— i el vermell —filigranades en blau o lila. A la part dels *Mil proverbis* no hi ha calderons —a la resta del volum solen ser vermells. Tots els proverbis comencen a inici de línia. Com que el còdex és escrit a ratlla tirada, bona part dels proverbis ocupen una sola línia de text. La inicial està separada de la resta de l'oració per un petit espai i té un toc de vermell. De la mateixa manera que en el *Llibre d'intenció*, en alguns proverbis es detecten barres inclinades que segons Ripoll (2012: 32) indiquen una pausa feble. No s'observen, en canvi, dobles barres inclinades.

Mentre que a la taula de rúbriques el copista no ha numerat els capítols del recull, en el cos del text el títol de cada capítol és acompanyat per un número en xifres aràbigues. S'observen lletres d'espera.

Pel que fa a les filigranes, Ripoll (2012: 29-30) en detecta cinc, totes datables al s. XIV. D'altra banda, el manuscrit conté diverses il·lustracions i figures. Als f. 1-3 hi ha dibuixats els cinc arbres del *Llibre del gentil*, i als f. 3v, 18r, 33r i 56r es poden contemplar il·lustracions policromades del gentil i els tres savis al voltant d'una font i els cinc arbres (vg. García et al. 1965 i Soler 1991). A més, Ripoll (2012: 30) descriu un dibuix fet a punta seca al f. 117r, després del colofó del *Llibre d'intenció*, que identifica amb una representació de la dansa dels *coarsers* illencs i que li és impossible de datar. El volum està força deteriorat per la humitat, sobretot els primers folis. El f. 3 està mutilat i ha hagut de ser reenganxat amb cinta adhesiva.

Gràcies als dos ex-libris del s. XVIII que hi ha a la part interior de la coberta i al segon full de guarda, hom sap que el còdex prové de la biblioteca del convent de St. Domingo de Palma. Aquesta dada és confirmada per les informacions que ens forneix la nota introductòria de la còpia dels *Mil proverbis* del ms. G (p. 400), que justament ha estat feta a partir de D: "... in quodam libro in folio manuscripto et custodito in Bibliotheca Regalis Conventus S^{ti} Dominici Majoricarum". Aquesta nota està datada el 1741. També consta que l'edició a, de 1746, fou feta a partir del mateix manuscrit. Segons Ripoll (2012: 34), el còdex degué entrar a la Biblioteca Pública de Palma arran de la desamortització de l'any 1835, atès que a finals de 1853 el bibliotecari Bartomeu Muntaner el va localitzar en aquesta institució. El manuscrit D és el testimoni base de totes les edicions modernes dels *Mil proverbis*.

Bibliografia i descripcions: ms. 13595 de la BNE, f. 288a-289b; Obrador (1901: n.1, LXI); Massó i Torrents (1913-1914: 209-210); ORL XIV, xiv-xv; Obrador (1932: 172); ORL XVIII, x-xi; ORL XX, 303-307; García et al. (1965: 39-42); Soler (1991: 54-59); NEORL II, xxvi-xxvii; NEORL VIII, 38-39; Llull (2012: 207-209); Ripoll (2012: 26-38); NEORL XII, 52-53; BITECA manid 1631; Llull DB.

E VALÈNCIA, Biblioteca Històrica de la Universitat de València, 216 (s. XV)

Volum miscel·lani format per 138 folis de paper més dues guardes davanteres i una darrera. L'enquadernació del còdex és de pergamí, no és original i ha estat restaurada recentment; mesura 277 x 201/205 mm. La mida dels folis és de 272 x 192 mm (f. 2r). Als f. 71v-85r hi ha una còpia dels *Mil proverbis* atribuïda a Salomó. Està

situada en una seqüència de textos doctrinals i didàctics, atès que l'obra de Llull precedeix una versió catalana del segon llibre dels *Disticha Catonis* (85ra-87ra), un compendi catequètic i diverses oracions i salms (f. 87ra-93vb).¹⁶

Al còdex s'observen dues numeracions diferents. La primera és antiga, de tinta negra i escrita amb números romans. Ha estat escapçada pel relligador en nombrosos folis. La segona numeració és moderna, feta amb llapis i xifres aràbigues. Pràcticament tots les obres del manuscrit han estat copiades per una mateixa mà, que fa una lletra cursiva, excepte les dues terceres parts del *Llibre de Sent Soví* (f. 110vb-117vb), obra d'una mà contemporània que fa una lletra de mòdul més petit. Les profecies i les anotacions que apareixen al final del còdex, a partir del f. 134v són de mans posteriors. Totes les obres han estat copiades a dues columnes, amb l'excepció dels textos dels f. 134v-137r.

El text de Llull ocupa part de dos quaderns de 8 + 8 (f. 67-82 i 83-98), que a diferència d'altres plec del còdex, sobretot els primers, no han perdut cap foli.¹⁷ Hi ha un reclam copiat en vertical al f. 82v. En la part dels *Mil proverbis* s'observa el payout de la caixa, fet a punta seca. Les mides de la caixa són de 195/197 x 65/66 mm i l'intercolumni de 9/11 mm. Hi ha entre 34 i 37 línies per foli. Igual que a la resta del manuscrit, els epígrafs són en vermell (incipit i títols). En el segon llibre dels *Disticha Catonis* també han estat escrits en vermell, a l'interior del text, els noms d'autors — Virgili, Macer, Ovidi, Salamó— i el fragment “Magestat de deu e la altea de la sua gloria” (f. 85v). Les caplletres són de dues línies d'alçada, en blau i vermell alternativament, i l'ornamentació en vermell i en verd. Els calderons que separen els proverbis també són alternativament en blau i en vermell (vg. la làmina 7 de l'apèndix 3).

A la part dels *Mil proverbis* s'observen molt poques addicions o notes marginals. Al f. 72ra el mateix copista afegeix “per” al marge. Al marge exterior del f. 75r es pot llegir l'inici de dues paraules que semblen truncades: “Alti...” i “Arbos...” (?), escrites per una mà de mòdul molt gran i que sembla força posterior. En aquesta part del còdex

¹⁶ El text del segon llibre dels *Disticha Catonis* pertany a la mateixa versió catalana conservada al ms. 1031 de la Biblioteca de Catalunya (f. 185v-191v) i parcialment al ms. 309 de la mateixa biblioteca (f. 22-34) (vg. TCM 28.1.1). Bona part de les informacions exposades en aquesta descripció provenen de Santanach, en premsa. En aquest article es pot trobar una descripció completa dels materials presents en el còdex. Hom també pot recórrer a la fitxa corresponent de la Llull DB, que ofereix una informació més succinta.

¹⁷ Vg. Santanach, en premsa, per a la problemàtica identificació dels primers quaderns del manuscrit, que han patit la pèrdua i el desordre de diversos folis, i per a la composició codicològica del volum.

hi ha pocs desperfectes: tan sols alguns petits forats produïts per l'efecte corrosiu de la tinta (especialment al f. 78, però també als f. 81-83) i una estripada al f. 78 que ha estat degudament encolada o reenganxada.

El primer que va identificar aquesta còpia dels *Mil proverbis* fou Lluís Faraudo de Saint-Germain, el qual va oferir-ne una transcripció a Faraudo 1954. Cal destacar que *E* presenta un text amb nombroses deturpacions, moltes de les quals potser deriven ja del seu antecedent. A banda de les nombroses lliçons singulars que conté, el copista molt sovint no encerta a delimitar bé la lliçó dels proverbis i els fusiona, els divideix o en talla algunes porcions. Una altra particularitat d'aquest testimoni és que trasllada el cap. 51 ("De diligència") a la posició núm. 34, entre els capítols dedicats a l'obediència i la lleialtat.

Santanach, en premsa, recull les poques notícies històriques relacionades amb el manuscrit. Encara que sembla evident, per les seves característiques morfològiques, que el còdex va ser encarregat per un lector benestant, no se sap qui en fou el promotor ni quins van ser els seus possessors posteriors. L'única cosa certa és que al començament del s. XIX es trobava al convent dominicà de Santa Caterina de València, atès que Jaume Villanueva hi fa referència. Posteriorment degué entrar a la Biblioteca de la Universitat de València a causa de la desamortització de 1835.

Bibliografia i descripcions: Villanueva (1803-1852: IV, 140-141); Massó i Torrents (1906: 206-221); Gutiérrez (1913: II, 11-13); Faraudo 1954; Santanach, en premsa; BITECA manid 1177; Llull DB.

F ROMA, Col·legi de Sant Isidor, 1/71 (finals s. XV)

Volum de 95 folis de paper, de 150 x 110 mm. Enquadernació moderna de cartró folrada de pergamí. Al teixell hi ha la signatura actual del volum.

Conté les obres següents: f. II-V, rúbriques del *Llibre de contemplació en Déu*; f. 1-30r, *Llibre de contemplació en Déu*, fragments (I.2); f. 31r-34v, *D'oració* (III.44b); f. 35r-37r, *Hores de Nostra Dona* (III.8); f. 37v, *Desconhort de Nostra Dona*, incomplet (III.13); f. 38r-41r, *Desconhort de Ramon* (III.22); f. 41r, rúbriques dels *Cent noms de Déu* (III.9); f. 41v, *Cant de Ramon* (III.43.bis); f. 42r-45v, *Del concili* (IV.48); f. 46r-v, *Liber de accidente et substantia* (IV.75); f. 47r-52r, *Liber de civitate mundi* (IV.108); f. 53r-56r, *Lo sisè seny, lo qual apellam afatus*, acèfal (III.12); f. 56v-57v, *Lo pecat d'Adam* (III.13.bis); f. 58r-v, *Dictat de Ramon*, incomplet (III.41a); f. 59r-74r, *Art de confessió* (FD II.11a); f. 75r-84v, *Mil proverbis*, incomplet (III.53).

L'anàlisi del manuscrit mostra clarament que, encara que sigui obra d'una sola mà, es tracta d'un còdex factici, format per diversos fascicles que foren relligats conjuntament. Aquest fet ja fou apuntat per Perarnau (1983a: 26), que va examinar la còpia de *Lo sisè seny* i va establir que el text ocupa un sol plec de tres bifolis. D'altra banda, Pomaro (2005: 201) va exposar que el manuscrit ha estat escrit segurament “in tempi prolungati”, i que molt probablement prové de l'escola lul·liana de València. A banda de la presència de l'*Art de confessió* —el colofó de la qual informa que fou escrita a València el 1317—, Pomaro explica que els manuscrits relacionats amb aquest grup estaven compostos per microunitats que posteriorment foren reunides en volums facticis.¹⁸ En el cas del manuscrit isidorià, en total es distingeixen set fascicles diferents:

1. Fascicle 1: format per quatre quaderns de 4 + 4 (f. 1-30ter). Conté els fragments dels dos primers llibres del *Llibre de contemplació*.
2. Fascicle 2: format per un quadern de 4 + 4 (f. 31-37). Conté tres textos en vers: *D'oració*, *Hores de Nostra Dona*, *Desconhort de Nostra Dona*.
3. Fascicle 3: format per un quadern de 4 + 4 (f. 38-45). Conté altres textos en vers: el *Desconhort*, les rúbriques dels *Cent noms de Déu*, el *Cant de Ramon* i *Del concili*.
4. Fascicle 4: format per un quadern de 5 + 5 (f. 46-52quater). Conté el *Liber de accidente et substantia* i el *Liber de civitate mundi*.
5. Fascicle 5: format per un quadern de 3 + 3 (f. 53-58). Conté *Lo sisè seny*, *Lo pecat d'Adam* i el *Dictat de Ramon*. Tenint en compte que el primer text és acèfal i el darrer queda interromput al final del f. 58v, el més lògic és suposar que aquest plec ha perdut el bifoli extern i que originalment estava format per quatre bifolis.¹⁹ L'únic element que fa dubtar d'aquesta hipòtesi és el reclam que hi ha a l'angle inferior dret del f. 58v —que, de fet, és l'únic reclam que s'observa en tot el volum. Tanmateix, Perarnau (1983a: 26) informa que la còpia de *Lo sisè seny* no transmet les primeres 126 línies de la seva edició. Si es té en compte que al f. 53v hi ha 54 línies, és molt probable que la part de text que manca d'aquesta obra corresongui a les dues cares d'un foli.

¹⁸ La còpia dels *Mil proverbis* que segueix l'*Art de confessió*, obra acabada a València, tal com informa el colofó de l'obra (f. 74v), el mes d'agost de 1317, pot reforçar la hipòtesi de l'origen valencià del còdex, atès que com s'ha vist a l'apartat V.5 diversos indicis apunten a la possibilitat que l'escola lul·liana de València fos un dels primers focus lectors del recull.

¹⁹ Perarnau (1983a: 26) creu, en canvi, que *Lo sisè seny* va ser copiat al costat del *Pecat d'Adam* en un sol plec de tres bifolis, del qual mancava el primer full del bifoli més extern. S'entén que Perarnau exclou el foli 58 d'aquest quadern.

6. Fascicle 6: format per dos quaderns de 4 + 4 (f. 59-74). Conté l'*Art de confessió*.
7. Fascicle 7: format per un quadern de 5 + 5 (f. 75-84). Conté els *Mil proverbis*.

A banda de la identificació dels quaderns, les diferències en l'estat de conservació dels materials del còdex són un indicatiu prou clar que el manuscrit és factici. Per exemple, entre els folis 20-30ter, que pertanyen al primer fascicle, hi ha una taca d'humiditat circular que, encara que sigui molt marcada en els darrers fulls del quadern, desapareix completament a partir del f. 31. El fascicle 6, d'altra banda, està afectat per una sèrie de forats al marge lateral extern i a l'angle superior extern dels folis.

Hi ha una foliació en xifres aràbigues, a l'angle superior dret, probablement del s. XVII, que no numera els primers cinc folis del volum (f. I-V) ni tampoc dos fulls en blanc que hi ha entre els actuals 30 i 31, i tres entre els actuals 52 i 53.²⁰ També repeteix el núm. 27. Els f. II-V són dos bifolis que contenen les rúbriques del *Llibre de contemplació*. Al f. Ir hi ha un índex de continguts escrit o bé per la mateixa mà que copia el volum sencer o bé per una mà contemporània (vg. la làmina 8 de l'apèndix 3). A dalt de tot, abans de l'índex, es llegeix: "hunc librum scripsit frater Iacobus". L'existència d'aquesta taula obliga a pensar que l'aplec dels fascicles en un sol volum data del s. XV i es deu a la voluntat del copista o del comitent del manuscrit. L'índex ha estat completat per una mà del s. XVII o XVIII, que a banda d'indicar el núm. de pàgina on comença cada obra, afegeix altres informacions sobre els textos com els íncipits, l'any de redacció d'algunes obres o l'estat en què es troben actualment al volum.

Una lectura atenta de tots els ítems anotats en aquesta taula revela que el manuscrit ens ha pervingut en un estat incomplet. A banda de l'acefalia de la còpia de *Lo sisè seny* assenyalada per Perarnau, entre el *Dictat de Ramon* i l'*Art de confessió* hi havia una "Ars ad recte eligendum". Aquest títol podria fer referència al *De arte electionis* (III.38), de juliol de 1299, conservat actualment en un únic manuscrit llatí (ms. 83 del St. Nikolaus Hospital de Kues), si bé també es podria tractar d'una obra primerenca de Llull, l'*Artificium electionis personarum* (II.A.15), escrita entre 1274-1283. Sigui com sigui, si acceptem que el fascicle 5 que acabem de descriure estava format originalment per un quadern de quatre bifolis, el més probable és que aquesta obra fos copiada en un plec diferent. D'altra banda, al final de la taula, després del darrer text del manuscrit actual, els "mille proverbialia vulgaria" —la còpia dels quals,

²⁰ A banda d'aquests folis sense numerar, els f. 25v, 30v, 52v, 74v també són en blanc.

recordem, és incompleta per manca del darrer proverbi i el colofó—, hom llegeix el següent títol: “Vulgares rithm proverbiales”. Just a continuació, la mà del s. XVII-XVIII ha assenyalat la pèrdua d’aquest text: “deest”. És evident que aquesta expressió —llevat que el còdex inclogués un text no lul·lià o un altre apòcrif— només pot referir-se o als *Proverbis d’ensenyament* o a una còpia autònoma dels *Proverbis de la Retòrica nova* com la que es troba al ms. O 87 Sup. de la Biblioteca Ambrosiana de Milà (vg. apartat V.7). Aquesta darrera obra potser formava part del fascicle 7, però en tot cas havia d’ocupar necessàriament un altre plec, atès que ja hem vist que el quadern en què foren copiats els *Mil proverbis* no ha perdut cap full. Finalment, cal dir que la mateixa mà que anota la taula de continguts també intervé en alguns punts del còdex. Per exemple, al f. 74r, després del colofó de l’*Art de confessió*, hi ha un comentari sobre la possible no autenticitat del text: “Lullus obiit die 29 junii 1315 quare vel annus non est bene notans, vel operis ista non erit lulli sed alicuius lullistae devoti”. Al f. 75r la mateixa mà afegeix, a dalt de tot, el títol “Mil proverbis vulgas”.

Tot el còdex és obra d’una sola mà, que fa una lletra híbrida de mòdul molt petit. Les rúbriques del *Llibre de contemplació* i els textos en vers estan disposats a dues columnes, mentre que les obres en prosa es copien a ratlla tirada. El nombre de línies per pàgina és molt variable: n’hi ha 49 al f. 1r (*Llibre de contemplació*), 61 al f. 31r (*D’oració*), 76 al f. 35r (*Hores*), 77 al f. 37v (*Desconhort de Nostra Dona*), 48 al f. 42r (*Del concili*), 55 al f. 47r (*De civitate*) i al f. 58r (*Dictat de Ramon*), 54 al f. 53v (*Lo sisè seny*), i 44 al f. 62v (*Art de confessió*). La còpia dels *Mil proverbis* és el text menys embotit del còdex perquè presenta entre 31 i 40 línies per pàgina (31 al f. 75r, 35 al f. 77r, 40 al f. 80v, 38 al f. 83r i 39 al f. 84v). Les mides dels folis del fascicle dels *Mil proverbis* són de 145 x 95 mm, mentre que la caixa d’escriptura ocupa 110 x 77 mm. No s’observen marques de justificació de la caixa.

Els títols estan rubricats, les caplletres són vermelles i, en algunes obres, les inicials també. En alguns folis les caplletres han quedat per fer, com per exemple els f. 75r-77r i 79, que afecten diversos capítols dels *Mil proverbis*. S’observen lletres d’espera, en vermell. Els proverbis no estan separats per calderons, tot i que és molt probable que el punt i l’espai en blanc que hi ha entre proverbi i proverbi sigui una marca d’espera (vg. la làmina 9 de l’apèndix 3). L’única particularitat destacable del text que presenta *F* és la pèrdua del cap. 51, que tracta sobre la diligència —el mateix que apareix desplaçat a *E*.

Tal com hem indicat més amunt, Pomaro (2005: 201) creu molt probable que el còdex fos originalment escrit a València, tesi que Sari (NEORL XI, 35) assumeix. Sigui com sigui, el manuscrit degué arribar a Roma entre finals del s. XVI i la primera meitat del s. XVII, època en què es van constituir les col·leccions romana i vaticana de volums lul·lians (Pérez 1960; Pomaro & Sari 2010). En el catàleg que recull els manuscrits conservats al Col·legi de Sant Isidor, on van residir els postuladors de la causa lul·liana, de finals del s. XVII, hi ha un ítem que es podria relacionar amb el nostre manuscrit, si bé la identificació no és segura: “Varia Lulli metra et prosa in aliis lib. reperita” (101) (vg. Galmés 1932: 108 i Pomaro & Sari 2010: 47).

Bibliografia i descripcions: Massó i Torrents (1913-1914: 53), Massó i Torrents (1932: 11-12); ORL XX, 327-329; Pérez (1960: núm. 99, 422-423); Perarnau (1983a: 25-26); Millett (1985: 9); Fennessy (2001: 70); Pomaro (2005: 201); Pomaro & Sari (2010: 47); NEORL XI, 35; ROL XXXV, 110; BITECA manid 1628; Llull DB.

G PALMA, Biblioteca Pública de Palma, 1022 (1741)

Volum miscel·lani compost de 441 pàgines de paper, més un foli en blanc a l'inici i un altre al final. Enquadernació en pergami. Al lloc: “Ars Brevis et Ars Magna Predicat[i]o[n]is”.²¹ Mides del volum: 305 x 213 mm. Mida de la pàgina: 295 x 212 (p. 400).

Conté les obres lul·lianes següents: p. 1-15, *Ars abbreviata praedicandi* (IV.67); p. 16-394, *Liber de praedicatione* (III.69); p. 400-417, *Mil proverbis* (III.26); p. 420-429, *Art de confessió* (FD II.11b). Entre les pàgines 394 i 399 hi ha els índexs de les dues obres homilètiques.

S'observen bàsicament dues numeracions. La primera, en xifres aràbigues i tinta marronosa, copiada a l'angle superior exterior de cada pàgina, segurament del segle XVIII. No numera el primer foli que hi ha al volum, ni tampoc el verso de la pàgina 15 ni els quatre fulls en blanc posteriors situats entre l'*Ars abbreviata* i el *Liber de praedicatione* —per tant, la numeració es reprèn amb el número 16 a la pàgina on comença el *Liber de praedicatione*. Aquesta numeració arriba pròpiament fins al final del *Liber de praedicatione*, a la p. 394. A partir de la següent, curiosament recula dos-cents números enrere i compta des del número 195. Arriba fins al número 237 sense numerar un foli en blanc que hi ha entre els *Mil proverbis* i l'*Art de confessió*, ni tampoc

²¹ La part entre claudàtors no es llegeix perquè a sobre hi ha enganxat un segell amb la signatura actual del volum: “Ms. / 1.022”.

el darrer foli del volum. És possible que aquesta segona part de la numeració hagi estat feta per una altra mà, atès que s'observen diferències en els traços d'alguns nombres, especialment l'1, el 4 i el 5. La segona numeració és moderna, feta en llaips i en xifres aràbigues, normalment sota la numeració antiga. Fins a la p. 394, només s'observa en alguns llocs, com per exemple a la p. 1 i la 11. Numera amb unes xifres molt menudes els folis en blanc que hi ha entre les dues primeres obres, però ho fa afegint-hi les lletres de l'alfabet: 15a-15d. A partir de la p. 20, hom numera cada 10 pàgines, si bé aquestes xifres han estat esborrades i només se n'endevinen els traços. A partir de la p. 395, just quan la numeració antiga fa el salt, aquesta segueix la numeració correlativa fins al número 442, però només apareix en els anversos dels folis, i per tant només numera les pàgines parells. A diferència de l'antiga, numera també la pàgina en blanc que hi ha entre els *Mil proverbis* i l'*Art de confessió*, i també el darrer foli, que és en blanc.

El còdex presenta dues parts clarament diferenciades. La primera comprèn les p. 1-394 i coincideix, per tant, amb les dues obres de predicació, que han estat copiades per una mateixa mà, la qual fa una lletra cursiva, de caixa molt menuda i força inclinada cap a la dreta. Els dos textos són a ratlla tirada i contenen entre 39 i 40 línies per pàgina. En alguns folis s'observen les restes del ratllat de la caixa, que mesura 260/262 x 150/152 mm. Tots els paràgrafs dels dos textos estan numerats al marge esquerre i els títols dels capítols i les seccions estan centrats i ocupen com a mínim dues línies de text. A partir de la p. 395, on comencen els índexs dels dos textos homilètics, que remeten al número de pàgina de cada capítol, hi ha un canvi de mà i de disposició del text. El to de la tinta és més fosc i el tipus de lletra és menys cal·ligràfica. D'altra banda, tant els índexs com tots els textos que segueixen són copiats a dues columnes. Fa l'efecte que la mà que copia els *Mil proverbis* i l'*Art de confessió* és la mateixa dels índexs, tot i que en aquesta part la lletra està molt més comprimida. Entre les p. 430-441 hi ha una sèrie de textos breus de natura religiosa que també semblen copiats per la mateixa mà:

1. Santa Brígida de Suècia (1303-1373), *Revelationes*, llibre III, cap. 17-18 (p. 430-435).²² *Inc.*: “Ex libro 3. Revelationum S^{ta} Birgitta sunt verbo ad verbum que sequuntur | Verba Virginis ad filiam, Vitam, et or|dinem S. Dominici commendantia, et qua|liter tempore mortis sua conversus est ad | virginem”. *Exc.*: “cum staret | in ligno Crucis, sed iustitia, cui ob|viare non poserat, contradicebat, | quam quod taliter fuissem,

²² Per a la història textual, els manuscrits i les primeres edicions de les revelacions de santa Brígida vg. la introducció general de Morris 2006. L'edició crítica del llibre III fou publicada per Jönsson 1998. Els cap. 17-18 es poden llegir a les p. 137-145.

sicul | nunc exerior judicatus”. El text de les revelacions acaba a l’inici de la primera columna de la p. 435. A continuació, separat per una ratlla, hi ha un comentari, també en llatí, d’Antoni Lledó —hi parla en primera persona—, on explica el motiu que l’ha induït a copiar els dos capítols de l’obra de Sta. Brígida. Lledó reporta una discussió amb un antil·lulista, el qual havia formulat una objecció contra la doctrina del beat: si la doctrina de Llull fos veritable, no aprovaria allò que l’Església reprova. Llull, en canvi, tal com mostra el sermó sobre St. Domènec inclòs al *Liber de praedicatione*, aprova l’actuació dels dominicans. Per contra, l’Església reprova els “sequaços” de St. Domènec, atès que les *Revelationes* de Sta. Brígida són aprovades per l’Església i els dos capítols copiats per Lledó reproven els dominicans. Lledó compadeix el seu adversari i demana que St. Domènec i Ramon Llull l’il·luminin. El darrer paràgraf d’aquesta nota està escrit en castellà, i informa que les revelacions de Sta. Brígida van ser aprovades pel papa Bonifaci IX i pel cardenal “Torquemado” de l’orde dels dominics

2. *Inc.*: “Dedicatoria puesta en las conclusiones del Grado de Theologia de | Joseph Frau y Llull Diacono del Colegio B^a. M^a. Sap^a. y Rector del mis|mo compuesta por el Atlante de los Thomistas en obsequio del B^{to}. | Rayd^o. Lulio. Anno Jubilei dicti Nostri Papa Benedicti | Este frau fue canonigo | Archangelico Doctori Lullistarum Preceptori” (p. 436).²³ A sota hi ha dos poemes en llatí, un a cada columna.

- a. *Stabat Mater dolorosa. Inc.*: “Palma in Lullo lacrimosa | dum errabat devius”
- b. *Laudia Sion Salvatorem. Inc.*: “Lauda Lullum ut Doctorem | in Hymnis, et Canticis”

3. Juan de Ribas, *Advertido entendimiento y ultima voluntad* (p. 437-438), fragment.²⁴ *Inc.*: “Advertido entendimiento y ul|tima voluntad. | Satisfaccion que da el Presentado | Fr. Juan de Ribas Religioso aun|que indigno²⁵ del habito del glori|oso Patriarca S^{to} Domingo de Guz|man con licencia de los superiores”. *Exc.*: “mientras me acuerdo de que si Acheolo se finge | Novillo por²⁶ tener una voz de un bezer|ro, bramar,

²³ Sobre Josep Frau (m. 1760), vg. Bover (1868: I, 320) i la fitxa corresponent a l’apartat “Lul·listes” de la Llull DB.

²⁴ Aquest llibre presenta una retractació escrita pel dominic Juan de Ribas (1612-1687) de les opinions antil·lulistes defensades en obres precedents. Fou publicat a Torí el 1664 (Ribas 1664). Sobre aquest personatge i les seves obres vg. Bover (1868: II, 251-252), Carreras Artau (1939-1943: II, 370), Andreu de Palma 1967, Simón (1977: 427-432) i Trias Mercant (2009: 357-358).

²⁵ *aunque indigno*: entre barres.

²⁶ *por*: a continuació, *sus puntas* cancel·lat.

y herir con sus puntas hay²⁷ Hercules, que le desarme de puntas, y le obligue a que llore el que bramava”. A banda del títol, hom ha copiat el primer paràgraf i un fragment del f. 4r-v de Ribas 1664.

4. *Inc.*: “Del libro de Memoriales sobre la Inmacula|da Concepción al Rey de España” (p. 438-440). Aquest títol es deu referir a una col·lecció de documents adreçats a Felip IV de Castella en relació amb les disputes teològiques sobre la Immaculada Concepció. Sota aquest epígraf es poden identificar tres unitats textuais diferents, que es distingeixen perquè el copista assenyala els títols o, almenys, els autors de cada unitat, i perquè a la línia final dels textos copiats hi ha una ratlla que els separa del següent:

a. *Examen theologico de quatro proposiciones*, Juan Everardo Nithard (1607-1681), p. 438.²⁸ *Inc.*: “Examen de 4 proposiciones de Autores | Anonimos, en que ponen achaques al Culto, | fiesta, objeto, y sentencia pia de la Inmacula|da Concepcion de Maria, y al breve de Alexan|dro VII que en su favor ha expedido a 8 de | Dezjembre 1661, echo por el P. Juan Everardo | de la Compañia de Jesus, de orden del Rey Dⁿ. | Felipe 4”. *Exc.*: “de donde contraviene a | la Bula, el dezir, que el Pontifice no haya | echo favor nuevo²⁹ a la gracia Original de la Virgen, Culto, y fiesta³⁰”. Lledó resumeix el pròleg d’aquest text, i fragments dels § III (f. 2r) i IV (f. 5v) de la primera part i del § III de la cinquena part (f. 51r).

b. *Al Rey nuestro señor Felipe Quarto, dedica este breve tratado, en que se declara el estado en que queda el misterio de la Inmaculada Concepcion de la Virgen Señora nuestra*, Gregorio Sánchez (p. 438-439).³¹ *Inc.*: “Fr. Gegorio Sanches Calificador del | S^{to} Oficio, Letor de Theologia en el Conv.^{to} | de S^{ta} Maria de Jesus de Alcala, dice: | En 1394 Juan .1. Rey de Aragon, en | 1398 Martino .1. y en 1436 la Reyna D.^a | Maria, y en 1439³² Juan Rey de Navarra | publicaron por enemigos...”. *Exc.*: “y lo mismo observan las Re|publicas bien ordenadas. Basta para el buen regi|men que

²⁷ *hay*: a la interlínia.

²⁸ Text datat a Madrid el 24 de juliol de 1662 (Simón 1975: núm. 1013, 232). Nithard fou un jesuïta nascut a Falkenstein, Àustria. Fou confessor de Marianna d’Àustria, esposa de Felip IV de Castella, i inquisidor general (vg. De Backer & Sommervogel 1890-1909: V, col. 1716-1722). Reproducció digital de l’exemplar de la Biblioteca Universitària de Granada: <<http://hdl.handle.net/10481/3586>>.

²⁹ *nuevo*: subratllat

³⁰ *gracia* — *fiesta*: subratllat

³¹ La publicació no està datada, però ha de ser posterior al 8 de desembre de 1661, data de la constitució apostòlica “Sollicitudo Omnium Ecclesiarum” d’Alexandre VII sobre el misteri de la Immaculada Concepció (De Backer & Sommervogel 1890-1909: V, col. 1719). Reproducció digital de l’exemplar de la Biblioteca Universitària de Granada: <<http://hdl.handle.net/10481/3614>>.

³² Les tres dates de l’incipit estan subratllades.

el assenso interior no se manifieste directe | vel inidirecte³³”. Inclou un resum del pròleg i de fragments de la secció 10 del text (p. 8).

c. *Memorial al rey nuestro señor, a cerca de la causa, lances, y peso de la sentencia pia, y su religiosa observancia*, Crisóstomo de la Madre de Dios (p. 439-440)³⁴. *Inc.*: “Fr. Chrisostomo³⁵ de la Madre de Dios dice: | La Devocion de la Immaculada Concepcion | en 1470 comenso en Lombardia. Se opusieron| algunos Religiosos. Tumultuose en los pueblos | sobre esse caso, acudio al remedio Sixto IV”. *Exc.*: “y a esta causa el que aqui se bus|ca, no es de la Religion, sino de la causa | de la gracia Original de Maria, que pu|esta por los Pontifices en el fiel de la Iglesia | hallan que pesa lo que una verdad infallible de Dios por el culto, y fiesta”. Lledó hi ha copiat un resum de fragments de les seccions 1-9 (f. 1r-2v) i 15-16 (f. 3v-4r) d’aquest text.

5. Sant Antoní de Florència (1389-1459), *Chronicon*, tercera part, cap. 4, § 13 (p. 441).³⁶ *Inc.*: “Sⁿ. Antonino³⁷ de Florencia del Orden de S^{to} | Domingo en su 3 pag. hist. tit. 23 cap. 4 | S.13. entre las excellentes virtudes del esclare|cido Patriarca S^{to} Domingo encare (?) aquel | divino espiritu de pobresa evangelica que | tenia el S^{to}”. *Exc.*: “Hasta aqui son palabras de Sⁿ An|tonino, que murio en 1409 de 70 años de edad | y fue despues de S^{ta} Brigida, y refiere su vida | en su 3^a parte tit. 14 Cap. 11”. Traducció d’una part de la secció 13 del cap. 4.

En la part dels *Mil proverbis* i l’*Art de confessió* hi ha 44-45 línies per pàgina. Mides de la caixa: 254/259 x 156/160 mm. En el text del recull de proverbis s’hi observen algunes correccions efectuades per una altra mà (p. 414, 415, 417; vg. la làmina 10 de l’apèndix 3). La còpia dels *Mil proverbis* està encapçalada per una nota introductòria (p. 400) en la qual s’expliquen les circumstàncies en què es va produir (vegeu-ne la transcripció a l’apèndix 5). En primer lloc, hom informa que Joan Blanquer, catedràtic de la Universitat lul·liana, va copiar el text “de verbo ad verbum et de littera ad litteram” a partir d’un antic manuscrit custodiat en la biblioteca del convent de St. Domingo de Palma —el nostre ms. *D*, tal com s’ha vist en la descripció d’aquest

³³ *directe ... indirecte*: subratllat

³⁴ Aquest llibre està datat a Saragossa el 1663 (De Backer & Sommervogel: 1890-1909: V, col. 1718; Palau 146458). Reproducció digital de l’exemplar de la Biblioteca Universitària de Granada: <<http://hdl.handle.net/10481/3593>>.

³⁵ *Chrisostomo*: -to- a la interlínia

³⁶ Sobre els mss. i les edicions del *Chronicon* d’Antoní de Florència vg. Kaeppli (1970-1993: I, 82-83) i GW 2072-2074a. L’edició prínceps fou publicada a Nuremberg el 1484. A la Biblioteca Digital de la Bayerische Staatsbibliothek de Munic es pot consultar una reproducció digital dels tres volums d’aquesta edició: <<http://inkunabeln.digitale-sammlungen.de/start.html>>.

³⁷ *Antonino*: la tercera -n- a sobre la -o.

testimoni—, el mes d'agost de 1740. Més avall, però, en un darrer paràgraf, hom llegeix que la còpia continguda en el ms. *G* no és el trasllat original de Blanquer, sinó una còpia que en féu Antoni Lledó el mes de maig de 1741. Al final del text dels *Mil proverbis*, després del colofó de l'obra, hi ha el de la còpia: “Hunc librum proverbiorum scripsit D^f. Antonius Lledó Presbiter, ipsius valde Martyris Illuminatissimique Doctoris Divi Raymundi Lull, suoque caelestis Doctrina Cathedraticis in Lulliana Majoricensi Universitate Die 8 Mensis Julii anni 1741”. L’*Art de confessió* no conté cap nota semblant.

Antoni Lledó torna a ser citat al final del fragment de les revelacions de Santa Brígida, però és gràcies a una nota de possessió que hi ha al f. Ir que sabem que Lledó fou de fet el propietari del còdex: “Hich Liber est Docto^{ris} Antonii Lledó p^{ri}”. Així doncs, si realment tots els textos de la segona part del manuscrit, inclosos els índexs de les arts de predicació, són obra d’una mateixa mà, l’hem d’identificar amb la d’Antoni Lledó.³⁸ En aquest context, també semblen imputables a la mà de Lledó diverses intervencions que s’observen en la primera part del manuscrit, la més remarcable de les quals és l’addició del foli que correspon a les p. 88-89, que incorpora el text d’un salt detectat en el *Liber de praedicatione*. D’altra banda, destaquen una sèrie de comentaris marginals que també restitueixen fragments de text oblidats pel copista, en general mitjançant una crida en forma de creu. Les parts del paper sobre les quals han estat escrits foren doblegades cap endins abans que els folis del volum fossin guillotinat per evitar que els comentaris es perdessin —de tal manera que les correccions queden d’entrada ocultes a ulls del lector. En efecte, si hom desplega aquests fragments de paper, pot comprovar que superen les mides dels marges actuals dels folis (p. 24, 27, 115, 128, 139, 157, 182; vg. la làmina 11 de l’apèndix 3).

Gràcies a la informació que ens brinda una descripció de Jeroni Rosselló, de 1861, conservada al ms. 13595 de la BNE —i publicada per Alòs-Moner 1935, ms. LXXVII—, sabem que al s. XIX aquest volum es trobava a la biblioteca de l’advocat i poeta Jaume Antoni Prohens (1799 - post 1858).³⁹

³⁸ El ms. 1075 de la Biblioteca Pública de Palma també és de mà seva, tal com es llegeix a la p. 253: “Hunc librum scripsi seu melius copiavi ego D^f. Antonius Lledo Presbiter studiosus pro speciali gratia Dei Artis Illuminatissimi Martiris ac D^s. B. Raymundi Lulli die 30 Mai / 1734”. En efecte, la lletra d’aquest còdex és molt similar a la de la segona part del ms. *G*.

³⁹ Els trets del ms. LXXVII coincideixen amb els del ms. *G*: és un còdex del s. XVIII que presenta la mateixa successió de textos. La descripció de Rosselló indica que ultra les dues obres de predicació, el recull de proverbis i l’*Art de confessió*, també hi ha “Altres opuscles no lul·lians”. Aquesta identificació és suggerida per la descripció de BITECA

A l'interior del manuscrit, situat entre la coberta i el primer foli, es conserva una quartilla en què hi ha escrites —amb una lletra força gran, clarament del s. XX— les informacions bàsiques del manuscrit. En primer lloc, les obres que conté —sense comptar la miscel·lània de textos final. A sota dels títols: “Palma, copia de 1741”, i encara més avall: “439 pp. papel / 295 x 210 mm. / Enc. perg. / Olim 35 / Copia de Antonio Lledó”. L'únic desperfecte observable en el còdex és una taca grossa d'humitat que afecta els darrers folis del volum a partir de la p. 404, però que no impedeix en cap cas la lectura dels textos.

Bibliografia i descripcions: ms. 13595 de la BNE, f. 376r-377r; Alòs-Moner (1935: 399, núm. LXXVII); García et al. (1965: 110); ROL III, 59-60; ROL XVIII, xxii; BITECA manid 2034; Llull DB.

T TORÍ, Biblioteca Nazionale Universitaria, H-V-19 (s. XV)⁴⁰

Volum que en el seu estat actual de conservació consta de 194 folis de paper. Segons la descripció de Batllori —feta originalment el 1933—, el volum havia estat restaurat recentment i relligat amb pell moderna, atès que havia estat afectat per l'incendi que el 1904 va cremar part dels fons de la biblioteca torinesa.⁴¹

El manuscrit conté: f. 1r-132r, 134r-193v, *Liber proverbiorum* (III.26); f. 132v-133v, *Mil proverbis* (cap. 3-4). Els dos capítols dels *Mil proverbis* estan situats després del cap. 200 dels *Proverbis de Ramon*, és a dir, entre el final de la segona part i l'inici de la tercera d'aquesta col·lecció. Segons Batllori els f. 2-3 són en blanc i al f. 4 una lletra del s. XVI escriu: “De centum nominibus Dei. / De prouerbiis naturalibus. / De prouerbiis moralibus”.

Del volum original es conserven els fulls solts i desordenats, amb el llom i les vores cremades. És per això que, segons Batllori, la numeració antiga del còdex ha desaparegut. Tot i així, s'observa una numeració moderna, en xifres aràbigues, a l'angle inferior dret dels folis.

El manuscrit és escrit a ratlla tirada, per una sola mà, que fa una lletra híbrida, segurament del s. XV. Els proverbis estan copiats un rere l'altre i separats simplement per un punt. Els f. 132v-133r, on hi ha el fragment dels *Mil proverbis*, contenen 22 i 23

⁴⁰ No hem pogut consultar directament aquest còdex. Les informacions que donem són extretes de Batllori (1993b [1933]: 155-156) i de la reproducció digital que es pot consultar gràcies al Raimundus-Lullus-Institut de Freiburg (<http://freimore.uni-freiburg.de/receive/DocPortal_document_10304>).

⁴¹ Batllori (1993b [1933]: 162-169) reproduïx les notícies dels manuscrits calcinats que contenien obres d'autors catalans, dos dels quals lul·lians.

línies respectivament. Tots els títols estan centrats i van acompanyats del número de capítol en xifres romanes, excepte els dos dels *Mil proverbis* (vg. la làmina 12 de l'apèndix 3). Als f. 12r i 68r, que corresponen respectivament a l'inici de l'obra i al començament de la segona part, han quedat per fer dues caplletres de tres línies d'alçada.

El colofó dels *Proverbis de Ramon* (f. 193v) presenta la particularitat que la data que conté, 1299, ha estat cancel·lada per la mà que just a sota del colofó escriu 1584. Segons Batllori, aquesta data torna a aparèixer en el f. 194, però escrita per una tercera mà. En un altre treball (Batllori 1993a [1943]: 258), l'investigador data el còdex, guiat probablement pel tipus de lletra, al s. xv.

Bibliografia i descripcions: Batllori (1993a [1943]: 258 i 276), Batllori (1993b [1933]: 155-156).

1.1.2. Manuscrit llatí

Lt MILÀ, Biblioteca Ambrosiana, I 153 Inf. (s. XVI-XVII)

Volum factici format per III + 134 folis de paper —excepte el f. 86, que és de pergami— i compost per quatre parts codicològiques clarament diferenciades. L'enquadernació actual és de cartó i mesura 305 x 170 mm. Al llom, a la part baixa, hi ha una etiqueta amb el número 153. Al full enganxat a la tapa davantera hi ha escrita la signatura actual del manuscrit.

Conté les obres següents: f. 2r-29v, *Testamentum novissimum* (MP I.62); f. 35r-39r, *Liber ad memoriam confirmandam* (FD II.16); f. 44r-84r, *Praxis scientifica* (FD II.253); f. 87r-130v, *Liber de mille proverbiiis* (III.53).

El volum està numerat en llaips i amb xifres aràbigues per una mà moderna, llevat dels tres darrers folis, que són en blanc, i els tres primers fulls afegits que hi ha a l'inici del còdex, tots numerats en xifres romanes. La foliació està situada a l'extrem superior dret de cada foli. Les diferents parts que formen el manuscrit actual no conserven numeració pròpia. El primer full de guarda (I) és en blanc, mentre que al verso del segon (III) hi ha la signatura següent: “I / J 153 P^{te} Inf.”⁴². Entre aquests dos fulls n'hi ha un altre enganxat (II), de dimensions més reduïdes, que informa dels

⁴² Entre la J i el 153 hi ha un signe que sembla una A versal petita.

continguts del volum actual i de les signatures antigues de cada part: “Opuscoli / Riuniti in un sol volume colta / loro segnatura antica. Parte Inf”. A continuació hi ha una taula amb els textos del còdex numerats de l'u al quatre, amb el nom de l'autor, el títol de l'obra i la seva signatura antiga.

La primera unitat conté el *Testamentum novissimum*, f. 2r-29v. La mida dels folis és de 218/220 x 159 mm. Està formada per dos quaderns: el primer de 12 + 12 (f. 1-24) i el segon de 4 + 4 (f. 25-33). Cal tenir en compte que el f. 32 és un full escadusser afegit. Al f. 1r, al centre, hi ha el títol de l'obra i el nom de l'autor, i més avall la signatura “I / 153”. Els f. 30-31 són en blanc, i al foli 33r hi ha diverses anotacions i operacions matemàtiques. Al f. 32, l'afegit, hi ha una sèrie d'anotacions escrites per una mà diferent de la que copia el *Testamentum*. El text està escrit a ratlla tirada. En el f. 1 s'observa clarament el payout de la caixa d'escriptura, inclòs el de les línies, però en els altres folis pràcticament no es percep. El nombre de línies per foli és de divuit, i les mesures de la caixa són 180 x 120 mm. La mà que ha copiat aquest text fa una lletra cursiva de mòdul molt petit. Hi ha nombroses correccions i anotacions, i també s'observen força manícules. Els títols són en vermell i les caplletres han quedat per fer. No s'observen o no es distingeixen marques d'aigua. Aquesta part del volum està força afectada per les taques d'humitat, sobretot a la part exterior dels folis.

A la segona unitat codicològica hi ha copiat el *Liber ad memoriam confirmandam*, f. 35r-39r. La mida dels folis és de 202 x 139 mm. També està composta per dos quaderns, aquest cop de 2 + 2 (f. 35-38 i f. 39-42). El f. 34 sembla afegit, i al seu anvers hi ha la signatura antiga d'aquesta part del còdex: “I / J 65 P^{te} Inf”. Al f. 35r comença el text: “Perutilis Raymundi Lull Tractatus de Mem^{ab}”. Els f. 39v, 40, 41, 42r són en blanc. El text està disposat a ratlla tirada. Hi ha entre 25 i 26 línies per foli i no s'observa el payout de la caixa d'escriptura, que mesura 157/160 x 100 mm. El text està escrit per una mà diferent a la de la primera unitat, que fa una lletra un pèl més gran i utilitza una tinta fosca i força corrosiva. Pràcticament no hi ha correccions ni anotacions marginals. Els títols dels capítols estan centrats i escrits amb la mateixa tinta. No s'observen marques d'aigua ni tampoc taques d'humitat o altres desperfectes.

El f. 42v degué ser originalment en blanc, però posteriorment hom hi va afegir un tros de paper retallat on hi ha una nota d'Antonio Olgiati, estret col·laborador del cardenal Borromeo i primer prefecte de la Biblioteca Ambrosiana: “Felicibus auspiciis Illustrissimi Card. Federici Borrom. Olgiatus vidit anno 1603”. A sota hi ha escrita la signatura “I / J. 142 P.^{te} Inf”.

La tercera unitat inclou la *Praxis scientifica*, f. 44r-84r. Les mides del foli són 204 x 138 mm. Al f. 43r, a la part superior, es llegeix: “Raymundi Lulli Praxis Scientifica”. Al f. 44r comença el text: “Praxis / Scientifice liber Primus. / Qui est de scibilibus”. Aquesta unitat està formada per cinc quaderns. El f. 43, on hi ha escrita la signatura, sembla un foli afegit. Els dos primers quaderns són de 4 + 4 (f. 44-51 i 52-59) i contenen les dues primeres distincions de l’obra —la segona comença al f. 52v. Al f. 51v hi ha un reclam. Al tercer quadern hi ha copiada la tercera distinció i ocupa els f. 60-69 (5 + 5). Finalment, els dos darrers plecs són també quaterns (f. 70-77 i f. 78-85). La quarta distinció ocupa els f. 70r-73v i la cinquena els f. 73v-84r. Al f. 77v hi ha un reclam i els f. 84v i 85 són en blanc. Hi ha 32 línies per foli i la caixa d’escriptura mesura 170/171 x 92/93 mm. La lletra i la disposició del text són semblants a les de la unitat anterior. Els títols també estan centrats, escrits amb el mateix color de tinta que la resta del text. Tot i així, la lletra és d’un mòdul més petit i el copista ha utilitzat una tinta menys corrosiva. Potser es pot tractar de la mateixa mà. No hi ha gaires addicions marginals ni correccions, i les poques que s’observen semblen imputables a la mateixa mà que copia el text. La tercera distinció —la que ocupa el tercer quadern— ha estat copiada per la mateixa mà però amb una tinta molt més clara i aigualida. Es nota que el text ha estat repassat amb posterioritat perquè les correccions o addicions d’aquesta part estan escrites amb el mateix to de tinta que les altres parts del text. En aquesta unitat tampoc es perceben marques d’aigua i no ha estat afectada per taques d’humitat.

Finalment, la quarta part del volum conté la versió llatina dels *Mil proverbis*, f. 87r-130v. Les mides dels folis són 205/207 x 137/143 mm. El f. 86 és d’un pergamí força dur i potser prové de l’antiga enquadernació d’aquesta unitat —en podria haver estat la coberta. A la part superior del recto hi ha escrit el número 143. Al verso, al mig del full, centrat, hi ha un signe que sembla una mena de S majúscula, i just a sota el número 237 cancel·lat —potser les restes d’una antiga signatura. Més avall, la signatura antiga del volum, escrita per la mateixa mà que copia les altres signatures del còdex: “I / J. 143 P.^{te} Inf.”. El text comença al f. 87r. En primer lloc hi ha el nom de l’autor i un títol escrits per una mà diferent a la que copia el cos del text: “Raymundi Lulli / Circa virtutes et vitia”. A continuació, el títol de l’obra ja transcrit pel copista principal: “Liber mille proverbiorum”. La unitat està formada per quatre quaderns, tots de dotze folis (6 + 6). Els darrers quatre folis de l’últim quadern són en blanc —són els que estan numerats en xifres romanes, tot i que el primer és alhora el f. 131 i el f. I. El text és escrit a ratlla tirada. S’observa el punxat de la caixa d’escriptura, que mesura 139/141 x

76/79 mm. Es compten 19 línies per foli. La mà que copia el text fa una lletra semblant a la dels dos textos anteriors, tot i que és força més gran. Els títols dels capítols estan centrats i tots els proverbis comencen a inici de línia. Malgrat que en general aquesta unitat està ben conservada i el text es llegeix sense dificultat, s'observen perforacions del paper en diversos folis a causa de la tinta. No sembla que hi hagi intervencions de mans diferents a la del copista del text, i pràcticament no hi ha correccions o addicions. Tampoc s'observen marques d'aigua.

Obrador 1908 ja va observar que aquesta versió llatina presentava la particularitat que diversos fragments del text són copiats directament en català sense haver estat traduïts. També es detecten llacunes i espais en blanc. Aquests incidents demostren que l'autor de la traducció o bé tenia greus dificultats per comprendre el text original o bé disposava d'un original molt deturpat.

Gràcies a l'anotació del f. 42v sabem que almenys una part del manuscrit va entrar a la Biblioteca Ambrosiana el 1603. Sembla que Nicolás Antonio (1617-1684) coneixia aquest manuscrit, o almenys la part que conté el *Liber mille proverbiorum*, atès que quan cita l'obra en la seva *Bibliotheca Hispana Vetus*, anota el següent: “fortè ille qui est in Ambrosiana liber” (Antonio 1788: II, 131).

Bibliografia i descripcions: Obrador (1908: 608); Ottaviano (1930: núm. 51); Batllori (1943: núm. 63); ROL XXX, xxviii-xix; Llull DB.

1.2. Edicions

a Beati Raymundi Lulli Doctoris Illuminati et Martyris Liber de mille proverbii latina simul et lemovicensi lingua nunc primum editus, Palma de Mallorca, 1746.⁴³

Edició bilingüe impresa per Miquel Cerdà i Miquel Amorós. Volum en octau. El llibre consta de 183 pàgines numerades, precedides per 27 pàgines sense numerar amb diversos preliminars (vegeu-ne la portada a la làmina 13 de l'apèndix 3). Entre les p. 4-12 hi ha una *Censura et approbatio* signada pel franciscà Antoni Perelló, catedràtic de la Universitat Lul·liana, escrita a instàncies del bisbe de Mallorca Josep Antoni de Cepeda, i del vicari general, Manuel Salvador. A continuació (p. 13-15) es llegeix una *Approbatio* d'Agustí Antic de Llorac per encàrrec de Lope de Sierra Cienfuegos, regent

⁴³ Les fitxes bibliogràfiques de la Llull DB corresponents a les edicions *a*, *g* i a la de Jeroni Rosselló contenen enllaços a reproduccions digitals d'aquestes publicacions.

de l'Audiència de Mallorca. Finalment, entre les p. 16-27, hi ha una introducció anònima titulada *Monitum ad lectorem*, que inclou una “Nota” amb diverses observacions textuais que introdueixen correccions o millores a l'edició. És l'autor d'aquesta introducció qui informa al lector que el text publicat prové d'un “quodam magno tomo manuscripto cum aliis indubitatis Libris ejusdem B. Raymundi lingua lemovicensi, & quodam parvo libello *de miseria humanae conditionis* latine edito à Domino Lotario Diacono Cardinali” trobat en la “Bibliotheca PP. Dominicanorum Civitatis Palmae”. Aquestes dades ens remetent indiscutiblement al ms. *D*. En efecte, l'anàlisi de la versió catalana ens confirma que aquesta edició, igual que el ms. *G*, depèn completament de *D*, a partir del qual ha estat efectuada la traducció al llatí. Tanmateix, l'editor i traductor de *a* ha introduït algunes correccions al text de *D* i, en altres ocasions, ha afegit notes a peu de pàgina per aclarir el significat de proverbis obscurs o proposar esmenes. La versió llatina es presenta acarada al text original català: el text en llatí està situat a les pàgines imparells en rodona, i el català a les parells en cursiva. Inclou índexs de les dues versions (p. 176-181) i una fe d'errates (p. 182-183). S'observen les següents signatures: §, B, C, D, E, F, G, H, I, K, L, M. Hi ha exemplars del volum a la Biblioteca de la Universitat de Barcelona —adquirit recentment, el 2002—, a la Biblioteca de Catalunya i a la Biblioteca Pública de Palma.

Descripcions: RD 335, Palau 143766

Obras de Ramón Lull, ed. Jeroni Rosselló. Palma de Mallorca, 1886 i 1901, p. 381-489.

Tal com informa Mateu Obrador en la reedició de 1901, Rosselló també va recórrer al manuscrit *D* per realitzar la seva edició,⁴⁴ tot i que fa l'efecte que en realitat segueix el text de *a*, atès que coincideix en diverses variants introduïdes per l'edició setcentista, fins i tot en algunes errònies. L'edició inclou una traducció de l'obra al castellà.

g Proverbis de Ramon. Mil proverbis. Proverbis d'ensenyament, ed. Salvador Galmés (ORL, XIV). Palma de Mallorca, 1928, p. 325-372.

Com els seus predecessors, Galmés va basar la seva edició en el ms. *D*, descrit a les p. xiv-xv de la introducció. Tot i així, cal remarcar que també va tenir en compte

⁴⁴ Obrador descriu el ms. a la n. 1 de la p. LXI d'aquest pròleg.

algunes lliçons i esmenes de *a* sense explicitar-ho.⁴⁵ Galmés confessa que no coneix altre testimoni dels *Mil proverbis* llevat de *Lt*, que havia estat descrit per Obrador 1908, i de les dues edicions precedents. Sembla que Galmés no degué tenir possibilitat de llegir les descripcions de March 1923 i, per tant, no va tenir notícia de l'existència del manuscrit de Saragossa fins més tard, atès que quan el cità a ORL XVIII: xii (1935), a propòsit dels testimonis del *Llibre d'intenció*, remet a Alòs-Moner 1931, on es menciona l'article de March. Tampoc tenia constància de l'existència de còpies de la col·lecció en els ms. *B* i *F*, si bé tots dos manuscrits havien estat ja descrits per Massó i Torrents 1901 i 1913-1914, respectivament. Les notícies referents a *C* i *E* són, en canvi, molt més tardanes. L'edició de Galmés, encara que fos més rigorosa des d'un punt de vista filològic que les anteriors, no va aportar cap novetat rellevant i no es va poder beneficiar d'una col·lació de tots els manuscrits fins aleshores coneguts. Atès que totes les edicions posteriors i les traduccions contemporànies dels *Mil proverbis* deriven directament o indirecta de *g*, la recepció moderna del recull depèn exclusivament del text transmès per *D*, un testimoni que com veurem en l'apartat posterior, és força innovador i reporta un nombre molt important de lliçons singulars, així com errors i salts fàcilment eludibles si hom el compara amb altres manuscrits.

L. Faraudo de Saint-Germain, "El texto de los *Mil proverbis* de Ramon Llull, atribuido a Salomón en un códice valenciano del siglo XIV", *Homenaje a Millás-Valllicrosa*, vol. 1, p. 551-586. Barcelona, 1954.

Dóna a conèixer la còpia continguda en el ms. *E* i n'ofereix una transcripció. No assenyalava les divergències textuais en relació amb les edicions basades en *D*.

OE I, p. 1251-1269, ed. Antoni Comas. Barcelona, 1957.

Publica un text modernitzat a partir de *g*. L'edició té un caràcter divulgatiu i és precedida per una breu introducció informativa que s'ocupa del sentit i la finalitat de l'obra, els manuscrits que l'han conservat —Comas només menciona *D* i *E*—, la data i circumstàncies de redacció, el proverbi en l'obra de Llull, i el valor i les característiques del text.

⁴⁵ De fet, a la p. xv, l'editor declara que se serveix només de la versió llatina i de la versió castellana de Rosselló per a certs aclariments, designades amb les sigles *P* i *R* respectivament. Per tant, a les notes de l'edició només es recullen lliçons de les dues traduccions i no del text català de *a*.

Llibre dels mil proverbis, ed. Josep Renyé. Fondarella: Edicions Palestra, 1989.

Edició de caire divulgatiu que segueix el text de *g*, si bé en normalitza l'accentuació, la puntuació i “certs aspectes ortogràfics” que no són especificats.

ROL XXX, p. 177-232, ed. Jaume Medina. Turnhout, 2005.

Pren *Lt* com a text base de l'edició, però el col·laciona amb la versió llatina d'*a*. Malgrat això, l'editor no valora críticament les variants dels dos testimonis, sinó que aprofita *a* per resoldre les llacunes, els salts i els fragments de text no traduïts al llatí que conté el testimoni. Quan les dues versions reporten variants divergents, en principi prefereix les de *Lt* i anota les d'*a* a l'aparat. També corregeix les deficiències lingüístiques de *Lt*. Assenyala que la versió llatina és traducció d'un original català i enumera les edicions anteriors del text —sense comptar la de Renyé—, però en cap cas fa referència a la tradició manuscrita catalana, ni tan sols a *D*, base explícita de la traducció llatina que conté *a*.

1.3. Traduccions modernes

Obras filosóficas, trad. Francesc Sureda Blanes. Madrid: L. Rubio, 1933.

Nova traducció al castellà feta a partir de *g*. L'editor descriu breument el ms. *D* i enumera les edicions anteriors del text.

O Livro dos Mil Provérbios. Texto integral, trad. Ricardo da Costa. São Paulo: Escala, 2007.

Si bé el traductor no explicita a partir de quina edició tradueix el text, tant les referències a l'edició d'Antoni Comas que hi ha a la introducció com el fet que la versió portuguesa transmeti un error d'aquesta edició en el prov. 48.9⁴⁶ fan suposar que el traductor va fer servir l'edició de Comas. Curiosament, però, Costa no la menciona quan enumera les edicions de què ha estat objecte el text (p. 31), encara que en el paràgraf anterior hagi copiat una citació extreta de la introducció de Comas i hagi fet referència a l'edició en notes precedents.

⁴⁶ L'errada en qüestió és posada de manifest per Medina 2013, atès que de l'edició de Comas l'error va passar al títol de Pistolesi 1996. La lliçó correcta del proverbi és, segons el ms. *A*, “Paraula es ymage e semblança de pensa”, la mateixa que reporta *D* i *g*, mentre que Comas llegeix: “Paraula es imatge de semblança de pensa”. Aquesta és la lliçó que ha passat a la traducció portuguesa.

Le livre des mille proverbes, trad. Patrick Gifreu. Perpinyà: Éditions de la Merci, 2008.

Traducció al francès realitzada a partir del text publicat per Antoni Comas.

2. CRÍTICA DEL TEXT

2.1. *Caracterització de la tradició textual dels Mil proverbis*

Des del punt de vista de la transmissió textual, les col·leccions de proverbis —tal com succeeix amb gèneres propers com les col·leccions d'exemples o els florilegis de citacions— es caracteritzen sovint per presentar una tradició textual oberta i fluctuant en què cada testimoni transmet una actualització del recull. El caràcter compilatori i acumulatiu d'aquest tipus d'obres afavoreix sens dubte aquest fenomen, fins al punt que no sempre es pot delimitar de manera clara una determinada obra o, més aviat, una determinada tradició textual.⁴⁷ La literatura gnòmica coetània a la de Llull, sobretot la que es basa en traduccions o compilacions de fonts anteriors, ofereix mostres d'aquest tipus de tradicions. Díaz-Mas & Mota (2010: 50), a propòsit dels *Proverbios morales* de Sem Tob de Carrión, afirmen el següent:

lo normal es que cada uno de los textos sapienciales nos haya llegado en distintas recensiones que muestran grandes diferencias entre sí; las obras se refunden y se recrean, sufren adiciones, supresiones, reordenaciones, refundiciones, contaminaciones con otros textos afines o reelaboraciones a lo largo del tiempo, por obra de unos usuarios sucesivos que no adoptan el papel de simples copistas, sino que intervienen activamente, remodelando el texto para su propio uso o el de un lector o círculo de lectores específico. Todo ello complica extraordinariamente la tarea de elaborar una edición crítica y cualquier intento de reconstrucción de un posible arquetipo, a veces hasta el punto de convertir tal pretensión en una quimera.⁴⁸

⁴⁷ Vg. les reflexions de Bremond, Le Goff i Schmitt (1996: 57-68) sobre les col·leccions d'exemples i les de Fernández de la Cuesta (2008: 32-35) sobre els florilegis.

⁴⁸ L'obra de Sem Tob ha estat transmesa per cinc manuscrits “muy distintos entre sí en cuanto a longitud, ordenación, contenido y características” (Díaz Mas & Mota 2010: 49). Potser el més singular és el manuscrit identificat amb les sigles *Cu*, descobert als anys setanta del s. XX en un procés inquisitorial de l'Arxiu Diocesà de Conca. En aquest document es conserven 219 estofes del text que el convers Ferrán Verde va aportar com a prova de descàrrec. Les característiques especials d'aquest testimoni, que presenta una ordenació i una redacció singular de les estrofes, són les pròpies d'un text de transmissió oral.

En l'àmbit català, la tradició textual del *Llibre de paraules e dits* de Jafudà Bonsenyor tampoc és del tot homogènia. És cert que en aquest cas no es perceben grans tasques de reelaboració, però sí que hi ha diferències notables sobretot pel que fa a la capitulació de l'obra. Conca & Guia (2013: 238-241) descriuen els vuit manuscrits que reporten el text i els classifiquen en tres grups segons el nombre de rúbriques en què divideixen els materials: 1) el ms. *X*, que només conté 14 rúbriques⁴⁹; 2) els mss. *BCDEF*, que en contenen entre 62 i 66; i 3) els mss. *GH* que disposen l'obra en 59 i 56 capítols respectivament. D'altra banda, els testimonis de la col·lecció també discrepen en el nombre de proverbis conservats. En primer lloc, segons Conca & Guia, perquè hi ha nombroses omissions, aglutinacions i subdivisions; però també perquè hi ha proverbis conservats només en algun manuscrit o en part de la tradició.⁵⁰

Un altre cas interessant és el del *Llibre de doctrina* (vg. apartat II.3.3.3), que encara que només ha estat transmès per dos manuscrits ha dut de corcoll editors i estudiosos. D'una banda, els dos testimonis presenten nombroses divergències textuais, que no només inclouen omissions i diferències en la redacció dels capítols, sinó també canvis d'ordre dels materials (vg. sobretot Lloyd Kasten 1934). A més a més, però, el ms. 921 de la BNE (*M*) conté una sèrie de fragments que no són transmesos pel manuscrit d'El Escorial (*E*) —els anomenats *Proverbis de Salomó* (vg. Riera 2003-2004: 143-144), les famoses prediccions d'eclipsis, una “Oració per l'ànima a salvar” i uns consells sobre el manteniment del secret. Les edicions del *Llibre de doctrina* que han vist la llum fins ara han considerat aquests materials parts integrants de l'obra, però Riera 1981 va fer notar que al f. 40r del ms. *M* hi ha una columna en blanc que separa aquests textos de la resta de l'obra; per tant, a parer d'aquest estudiós, no formarien part del *Llibre de doctrina* i per això no figuren al ms. *E*. Aquesta tesi es pot sostenir de manera sòlida si a més es té en compte la natura miscel·lània d'aquests materials i el fet que no provenen de les mateixes fonts de les quals beu la resta de l'obra. Tot fa pensar que es tracta d'una addició particular de *M*. Ara bé, Riera va passar per alt que a la columna en blanc del f. 40r no hi ha cap colofó que indiqui el final de l'obra. A l'inici del f. 40v tampoc trobem una caplletra que marqui el començament d'un nou text, com és habitual en aquest manuscrit. En canvi, el copista sí que ha posat un colofó al f. 43v, just després dels textos afegits. Així doncs, és altament probable que els materials del

⁴⁹ Cal advertir, malgrat tot, que aquest testimoni és incomplet.

⁵⁰ Per exemple, Conca & Guia destaquen que el ms. *B* (BNE 921, f. 83-98), copiat el 1385, conté onze proverbis al final de l'obra que no apareixen en la resta de la tradició.

ms. *M* siguin una addició a un nucli originari, però si tenim en compte el caràcter obert de la transmissió dels textos sapiencials es podria defensar que en aquest testimoni passen a formar part de la tradició del *Llibre de doctrina*.⁵¹

En comparació amb els casos que acabem d'exposar, la tradició textual dels *Mil proverbis* es caracteritza per un elevat grau d'estabilitat i d'homogeneïtat. Es tracta d'una col·lecció de proverbis d'autor que es transmet amb una total autonomia respecte a altres materials del mateix gènere i que no pateix processos de reelaboració, d'ampliació o de mutilació. Més enllà de la qualitat del text transmès, tots els testimonis a través dels quals coneixem el recull conserven un mateix estadi de l'obra i no revelen tasques de refosa o de contaminació. L'excepció que confirma la regla és la reordenació dels capítols present al ms. *B*, que proposa una estructura alternativa de l'obra (vg. la descripció d'aquest testimoni a l'apartat VII.1.1.1 i l'apèndix 4). Malgrat això, el text és essencialment el mateix, sense addició o supressió de materials.⁵² Pel que fa al nombre de proverbis transmesos, la col·lació dels testimonis i l'edició que presentem en aquest treball posen de manifest que tampoc existeixen grans diferències entre les versions copiades als diversos manuscrits que conserven l'obra. Això no vol dir, però, que no hi hagi petites discrepàncies i que en alguna ocasió no es detectin proverbis que han estat afegits clarament per un copista determinat. El cas més flagrant el protagonitza el ms. *F*, que al final del cap. 7 (“De escuder”) afegeix dos proverbis que no es troben a cap altre testimoni i que, per tant, són clarament de collita pròpia —en aquest testimoni el cap. 7 arriba als 23 proverbis. El manuscrit isidorià és de fet un dels més innovadors i intervencionistes de la tradició textual dels *Mil proverbis*. Al cap. 13, per exemple, decideix substituir totes les ocurrencies dels mots *prudència* i *imprudència*, per *saviesa* i *no saviesa* respectivament. Els del cap. 7 no són els únics proverbis que afegeix. Al capítol següent, que tracta sobre el companyó, en crea un de nou —“Ab amich de ton enemich no faces companyia”— que és l'invers del prov. 8: “Ab enemich de ton amich no faces companya”.

⁵¹ També cal tenir en compte que en el primer amonestament dels *Proverbis de Salomó* que conté el ms. *M* (f. 40v) encara apareix la figura de Sòcrates, cosa que pot haver servit d'enllaç entre un i altre text. En la primera part del còdex succeeix una cosa similar amb els textos que segueixen la versió catalana del *Secret dels secrets*, que pròpiament arriba fins al f. 28r. Les *Paraules de Salomó* (vg. apartat II.3.3.3) ocupen els f. 28r-29r i a continuació hi ha els *Ensenyaments que donà un savi a un seu deixeble qui estava ab un rey* (editats per Taylor 1997), f. 29r-v, i un text sota la rúbrica “Ací pot hom entendre e conexer les ores del any quant pugen ni baxen”, 29v-30v. Tots aquests materials estan disposats sense solució de continuïtat i només apareix un colofó al f. 30v: “Finito libro. Referamus gratias Christo”. Els altres tres textos que conté el volum estan delimitats de manera diàfana i cadascun d'ells té el seu propi colofó.

⁵² Una altra alteració menor és el desplaçament del cap. 51 a *E* i la seva desaparició a *F*.

Aquest darrer exemple és immillorable per introduir un dels principals maldecaps que un text de les característiques dels *Mil proverbis* provoca a l'editor. No podem posar la mà al foc que l'addició de *F* hagi estat producte d'una operació conscient del copista, sobretot tenint en compte que el nou proverbi precedeix el seu suposat model. L'escrivà podria haver capgirat l'ordre dels dos mots —un tipus d'error freqüentíssim, especialment en un text format íntegrament per oracions breus enllaçades. En adonar-se de l'error, en lloc de cancel·lar el proverbi resultant, el copista hauria decidit simplement copiar la lliçó correcta. En el cas que ens ocupa, tant si es tracta d'un proverbi creat conscientment per l'amanuense com si és fruit d'un error de còpia, l'addició és fàcilment detectable perquè només afecta un manuscrit, el qual, a més, no ocupa una posició alta a l'*stemma* (vg. l'apartat VII.2.2.3.5). En canvi, quan la discrepància enfronta dos grups de manuscrits —i especialment quan ho fa amb les dues branques de la tradició— el fenomen es converteix en un problema ecdòtic de primera magnitud, atès que sovint no hi ha gaires elements més que ajudin l'editor a decidir si es tracta de proverbis que provenen de l'arquetip o que han estat afegits posteriorment.

La brevetat dels enunciats, la forta presència de figures de repetició, paral·lelisme i contrast, i sobretot l'exposició d'un sistema de valors marcadament binari —tan típica dels gèneres sapiencials i també de la literatura lul·liana— impedeix sovint discernir si un proverbi absent en una branca o en una part de la tradició és o no és autèntic. Agafem com a exemple el prov. 32.9, transmès per tots els testimonis: “Del peccat que fas a scient te consola ab contricció e satisfació”. En canvi, a continuació, només els mss. *BEF Lt* reporten el següent enunciat: “Del peccat que fas a no cient ta consola ab conciencia”. Aquests manuscrits representen gairebé la totalitat de la branca β de la tradició —només hi manca *D*. Amb l'*stemma* a la mà, doncs, és difícil d'escatir si es tracta d'una addició d'un antecedent comú a aquests manuscrits o d'una omissió de α i del testimoni *D*. La segona possibilitat és totalment factible, atès que el subarquetip d'aquesta branca i *D* podrien haver perdut el segon proverbi fàcilment per salt. Però la primera també, perquè un copista mínimament intel·ligent podria haver creat aquest proverbi a partir de l'anterior.⁵³ La majoria de les petites discrepàncies que s'observen

⁵³ Molts dels proverbis problemàtics des d'un punt de vista ecdòtic són del mateix tipus que el que *BEF Lt* afegeixen al cap. 32; és a dir, solen ser proverbis que estableixen una oposició en relació amb el proverbi que acompanyen, o inverteixen l'ordre dels termes o dels components semàntics (vg. p. ex. les notes als prov. 3.5, 16.9, 23.2 i 26.12). Tot i així, l'alt percentatge d'aquest tipus de relació entre un proverbi transmès per tota la tradició i un altre que només és reportat per una part dels testimonis o per una de les dues branques, no constitueix pròpiament un argument definitiu per demostrar que un proverbi ha estat afegit. En primer lloc, perquè a causa de la semblança formal amb l'anterior, presenten més

en la tradició del text són d'aquest tipus i com a molt pressuposen addicions molt limitades de nous proverbis, alguns dels quals fins i tot es poden haver generat per petits errors mecànics de còpia.

Els problemes ecdòtics derivats d'aquest tipus de divergències estan lligats, en el cas dels *Mil proverbis*, amb el problema del nombre de proverbis per capítol. És probable que la sòlida estructura de l'obra i el nombre teòricament fix d'enunciats per cada secció hagin contribuït notablement a l'estabilitat textual que mostra. A priori Llull acumula vint proverbis per capítol, seguint la mateixa pauta que ja havia utilitzat als *Proverbis de Ramon*. Però a la pràctica hi ha molts capítols que no contenen exactament aquesta xifra de proverbis. Molts dels capítols amb irregularitats numèriques presenten problemes ecdòtics i, per tant, en alguns casos, la falla no s'ha d'atribuir a Llull sinó a les vicissituds de la transmissió textual de l'obra. Però al mateix temps sembla clar que en d'altres ocasions les variacions en el nombre de proverbis provenen de l'arquetip, i en conseqüència, han estat introduïdes pel mateix autor.⁵⁴ Les irregularitats en les sèries numèriques no és un tema inèdit en la crítica textual lul·liana. El cas més cèlebre és el del *Llibre d'amic e amat*, en el pròleg del qual Llull anuncia que contindrà tants versicles com dies té l'any —a la manera del *Llibre de contemplació*. Soler (Llull 2012: 60-63) mostra de manera convincent que l'estructura de l'opuscle podria ser “més literària que real” o, en tot cas, que Llull la va deixar incompleta, atès que no hi ha cap manuscrit que transmeti suficients versicles.⁵⁵ Una altra possible explicació és que la responsabilitat d'aquesta mancança s'hagi d'atribuir a l'arquetip del *Blaquerna*. El més rellevant, però, és que Soler assenyalava que el sistema de separació dels versicles ambigu que Llull va escollir, d'una banda va contribuir a multiplicar els errors de còpia, i de l'altra revela que Llull no considerava imprescindible que l'estructura del llibre es conservés intacta.⁵⁶

probabilitats d'ésser omesos, i en segon lloc, perquè a la col·lecció es detecten altres parelles de proverbis de les mateixes característiques que han estat transmeses per la majoria de la tradició textual (vg. p. ex. els prov. 3,15-16, 32.16-17, 50.12-13, 52.4-5).

⁵⁴ Per exemple, els cap. 19, 22 i 34 contenen 22 proverbis i cap d'ells presenta problemes de transmissió, això és, la totalitat de la tradició reporta aquesta xifra d'unitats.

⁵⁵ A la n. 13 de la p. 60, aquest estudiós enumera altres casos de seqüències numèriques que no s'ajusten a la quantitat prevista, que inclouen l'*Arbre de ciència*, la *Lectura super Artem inventivam*, l'*Art amativa*, els *Proverbis de Ramon* i fins i tot els *Mil proverbis*, dels quals destaca que Llull n'ofereix més del compte. Alhora, denuncia que sovint els editors han corregit aquestes irregularitats i a vegades sense indicar-ho.

⁵⁶ Aquesta tria contrasta amb altres obres en les quals Llull introdueix mecanismes de control més eficaços per delimitar i comptar clarament les unitats d'una determinada estructura. També Soler (Llull 2012: n. 4, 59) cita el cas de les *Flors d'amor e flors d'intel·ligència*, un text conservat en un únic manuscrit (l'Hisp. 60 de la Bayerische Staatsbibliothek de Munic) i en el qual els versicles són numerats

Els testimonis dels *Mil proverbis* recorren als mateixos recursos per delimitar les unitats gnòmiques. D'una banda, els mss. *ACE* separen els proverbis mitjançant calderons. El ms. *F* copia els proverbis a ratlla tirada i no conté calderons, però l'espai que hi ha entre les diverses unitats d'un capítol indica que probablement els calderons han quedat per fer (vegeu-ne la descripció a l'apartat VII.1.1.1). De l'altra, els mss. *BD* i *Lt* situen sistemàticament el començament de cada proverbi a inici de línia, i els dos primers, a més, ressalten la inicial amb un toc de vermell. Encara que no haguem tingut la sort de conservar cap manuscrit de primera generació que transmeti els *Mil proverbis*, l'His. 59 de la Bayerische Staatsbibliothek de Munic, d'inicis del s. XIV,⁵⁷ conté els *Proverbis de Ramon*. Per bé que es tracta d'una obra de més envergadura, els mecanismes de delimitació dels enunciats breus i de jerarquitjació del text són essencialment els mateixos: caplletres per marcar l'inici dels capítols, títols rubricats i acompanyats del número de capítol en xifres romanes,⁵⁸ calderons alternats en blau i vermell per separar els proverbis i inicials de cada proverbi ressaltades amb una línia vermella vertical. Gràcies a aquests elements i a la taula de rúbriques que precedeix el text, hom pot trobar els continguts que li interessin amb una certa agilitat, però tal com succeeix en els manuscrits dels *Mil proverbis*, les unitats que formen part de cada secció no estan numerades. Si seguim l'edició de Salvador Galmés publicada a ORL XIV, podem observar que en els *Proverbis de Ramon* també hi ha capítols que contenen més de vint proverbis, com ara el 10, el 19 o el 46. Així doncs, és evident que les dues col·leccions de proverbis pertanyen al grup de seqüències numèriques lul·lianes caracteritzat per un cert grau de laxitud a l'hora d'aplicar les estructures previstes.

Tenint en compte els condicionants que acabem d'assenyalar, el nombre de proverbis per capítol no es pot utilitzar com un criteri infal·lible per decidir si un enunciat que només ha estat transmès per una part de la tradició ha de formar part o no del text definitiu. Ara bé, sí que es poden observar determinades tendències. En general, els capítols que no contenen vint proverbis solen pecar per excés més que no pas per defecte. Així, tal com exposarem en els apartats corresponents, hi ha una sèrie de proverbis absents a la branca α de la tradició —el ms. base de la nostra edició, *A*, no els reporta, mentre que *C*, que recull variants d'un testimoni que pertany a β , els ha afegit al

amb xifres romanes (vg. ORL XVIII: 271-311). A la còpia de l'*Ars amativa boni* conservada al ms. Clm. 10496 de la Bayerische Staatsbibliothek, de finals del s. XIII, s'empren xifres aràbigues per assenyalar l'inici de les condicions. En tots dos casos es tracta d'estructures numèriques derivades de la combinatòria artística.

⁵⁷ És el ms. R.2 del cens de Soler 2010. Vg. també la descripció de Perarnau (1982b: 56-59).

⁵⁸ Cal assenyalar que la numeració en xifres romanes dels capítols desapareix a partir del cap. 99.

marge— que, en canvi, són transmesos per tota la branca β . En tres d'aquests casos, el text de la família α conté 19 proverbis, i només en una ocasió el proverbi conservat a β seria el vint-i-unè. Succeeix el mateix amb dos proverbis més que només transmeten *BEF Lt* —el que hem posat d'exemple en aquest mateix apartat i el que aquests manuscrits transmeten a continuació del 3.6⁵⁹—, sense els quals els capítols 3 i 32 tindrien també dinou proverbis. A l'hora d'editar el text, hem atorgat evidentment una forta rellevància a l'*stemma*. Així, en el primer cas, la coincidència de les pèrdues de *AC* i la unanimitat de la família β en la transmissió d'aquests quatre proverbis, ens han induït a creure que provenen de l'arquetip *i*, per tant, a incloure'ls en el text crític final. En canvi, en el segon cas, i encara que els dos capítols afectats també continguin dinou proverbis sense l'addició de *BEF Lt*, hem cregut que és més econòmic interpretar que es tracta d'una addició d'aquests manuscrits que no una omisió de la branca α i de *D*.⁶⁰

Un darrer problema ecdòtic possiblement derivat de la forma de l'obra —una col·lecció d'enunciats molt breus disposats de manera hipotàctica, sense formar un text continu— és la dificultat de detectar errors filiatius clars que permetin traçar un *stemma* de la tradició amb tots els testimonis clarament filiat. És cert que la relativa brevetat del text també hi pot haver contribuït. També ha estat assenyalat sovint que normalment les branques altes de la tradició són les més difícils d'establir. Així, no és d'estranyar que els indicis de l'existència de la branca α que presentarem en l'apartat VII.2.2.2 ofereixin marge per al dubte. En canvi, els de la família β els podem considerar més consistents. A l'interior d'aquesta segona branca, que està formada per almenys cinc manuscrits — quatre en català més l'únic manuscrit llatí—, només hem pogut determinar amb un alt grau de certesa la relació que mantenen els testimonis *EF*, que deriven de manera evident d'un mateix antecedent. En canvi, el grup que formen *BEFT Lt* parteix de menys evidències i es basa essencialment en el fet que comparteixen el parell de proverbis plausiblement espuris que ja hem esmentat. És probable que la brevetat dels

⁵⁹ Aquest segon proverbi també és present al testimoni parcial *T* (vg. apartat VII.2.2.3.6).

⁶⁰ De fet, aquesta decisió és la que ha motivat que postulem una subfamília que agrupi els testimonis que els contenen (vg. apartat VII.2.2.3.4). Encara que si tenim en compte el que hem dit sobre els criteris de delimitació dels proverbis —i també la gran quantitat de pèrdues singulars que presenta cada testimoni a causa de salts d'igual a igual— més aviat caldria pensar que en general els copistes no sembla que s'hagin preocupat gaire pel nombre de proverbis que conté cada capítol, pot ser que un lector o un copista atent hagi cregut necessari crear proverbis nous en veure que aquests dos capítols en tenien un de menys. Hi ha altres casos dubtosos, com per exemple al cap. 16: els mss. *DF Lt* transmeten un proverbi més que la resta. Atès que *EF* comparteixen antecedent (ϵ), és de suposar que *E* ha perdut el proverbi, però que el seu antígraf o un antecedent anterior també el devia reportar. Així, en aquest cas, el proverbi és present en les dues subfamílies de β , i per tant, cal concloure que ha de provenir del subarquetip. Encara que en aquest cas el proverbi de *DF Lt* també és el vint-i-unè del capítol, hem decidit donar-li el mateix tractament que els quatre proverbis que *A* ha omès i *C* ha afegit al marge.

enunciats, fàcils de memoritzar pels copistes, hagi provocat pocs errors que puguin ser significatius, atès que els més freqüents, com salts d'igual a igual, canvis o caigudes de partícules i errors de tipus polar són possiblement d'origen poligenètic.

2.2. *Establiment del text*

En l'exposició de cada lloc crític, reproduïm d'entrada el proverbi que el conté precedit de la seva localització en el text (número de capítol, punt i número de proverbi), sempre seguint la nostra edició. La part en cursiva del text correspon a la lliçó col·locada. Si un testimoni no es pot tenir en compte a l'hora de valorar una lliçó perquè no transmet el proverbi en qüestió, ho indiquem a continuació, en la mateixa línia. A sota, en dues columnes —i si és necessari en una tercera—, oferim en rodona les diverses variants enfrontades, amb les sigles dels manuscrits que les reporten en cursiva. La variant correcta o la que coincideix amb la lliçó editada la col·loquem sempre a l'esquerra. En els casos en què la lliçó editada no coincideix amb cap de les variants presents a la tradició, seguim l'ordre alfabètic de les sigles —per tant, les lliçons del ms. A, que és el ms. base de la nostra edició, sempre es troben a l'esquerra. Els fragments en cursiva són comentaris nostres. Quan es tracta de variants relacionades amb omissions o addicions, ja sigui de proverbis sencers o d'un fragment de text, només assenyallem les variants rebutjades.

2.2.1. Indicis de l'arquetip comú a tota la tradició

A continuació presentem una sèrie de llocs crítics en els quals s'han detectat possibles errors derivats de l'arquetip comú a tota la tradició:

40.3

Tort fa a Deu qui tem *per sa mort* morir.

sa mort per AC

per sa amor BEF

per sa amor amb la a- a la interlínia i la -t raspada
per la mateixa mà del copista D

ob suum amorem Lt

Es tracta d'una lliçó de difícil interpretació. La comparació de les dues variants mostra que la de *AC* ha de ser considerada una *lectio difficilior*, atès que és difícilment explicable a partir de la de β i requereix dos errors successius —confusió d'*amor* per *mort* i canvi d'ordre dels mots. Aquesta constatació ens indueix a pensar que els testimonis de α , que en general contenen menys errors i innovacions que els de β , han conservat un error —el desplaçament de *per*— que ja es trobava en l'arquetip i que, a posteriori, els testimonis de β han introduït una innovació banalitzadora —canvi de *mort* per *amor* i reordenació dels components del sintagma— per tal que el proverbi fos intel·ligible. Així, el més probable és que la lliçó original del proverbi contingués la paraula *mort* i no *amor*. El seu sentit es podria parafrasejar de la següent manera: ofèn Déu aquell que no es vol arriscar a morir en honor de la mort de Jesucrist —el possessiu fa referència a la mort de Déu i no a la mort de l'ofensor.

12.2

Justicia fa a home just amar o desirar.

Justicia *F*

Per justicia *ABCDE*

Per iustitiam *Lt*

El ms. *F* ha esmenat una lliçó transmesa per la resta de la tradició. La presència de la preposició *per* a l'inici del proverbi és sospitosa, d'entrada perquè és sobrera —la *justícia* és el subjecte de l'oració i evidentment no requereix una preposició causal— i en segon lloc perquè fa tot l'efecte que ha estat atreta per l'inici del proverbi següent: “Per justicia haurás pau e per injusticia trebayll”. Sense *per*, el proverbi assenyala l'efecte de la justícia sobre l'home i de fet té una forma molt similar a les famoses definicions *per agentiam* lul·lianes.⁶¹ És ben probable, doncs, que es tracti d'un error present ja a l'arquetip que tots els testimonis han heretat i que només *F* ha corregit perquè tingui coherència sintàctica.

En el mateix capítol hem detectat un altre petit error transmès per tota la tradició —només *G*, en una de les seves notes, suggereix l'esmena que hem aplicat—:

⁶¹ Vg. per exemple la definició de l'*Art breu*: “Justicia es habit ab lo qual lo just obra justament” (*DDL*: 206), molt similar a la del *Llibre de virtuts e pecats*. Pròpiament, per tant, la justícia és la virtut gràcies a la qual l'home actua justament, però en el cas del proverbi que ens ocupa, la justícia també és al darrere de l'acció d'amar.

12.8

Lo millor amich que *has* en ton graner e en ton celler es justicia.

ha *ABCDEF*

L'estructura del proverbi indica prou clarament que la forma verbal en cursiva ha de ser necessàriament una segona persona del singular del present d'indicatiu, atès que només el pronom personal de segona persona implícit pot funcionar com a subjecte de l'oració relativa. Si atorguéssim un valor presentacional al verb *haver*, el sintagma *lo millor amich* no tindria un referent clar (vg. la nota a aquest proverbi en l'aparat de variants).

Vegeu a més el prov. 8.11, que conté un possible error d'arquetip de menys entitat.

2.2.2. La branca α

La col·lació dels testimonis ha permès trobar alguns indicis que *AC* podrien derivar d'un mateix subarquetip. Presentem d'entrada quatre errors comuns que hem considerat significatius:

1.8

Molt mes *ama* la obra que *Deus* ha en tu que la obra que tu has en *Ell*.

ama ... Deus *BDEF*

af. deus ... ell *A*

af. deu *cancel·lat* ... Deus *C*

Les lliçons de *AC* revelen al nostre parer que en el subarquetip s'havia produït una reduplicació del mot *Deu*. El ms. *A* hauria mostrat una actitud més conservadora i hauria preferit mantenir la primera ocurrència de *Deu* —que el converteix en el subjecte de l'oració— i simplement substituir la seva segona aparició per *Ell*. En canvi, *C* hauria cancel·lat justament l'ocurrència reduplicada, i per això hauria tornat a la lliçó de l'arquetip transmesa per β . Un indicatiu que la lliçó de la branca α està deturpada és que converteix el proverbi en una oració enunciativa sobre la natura de Déu en un capítol dominat per l'amonestació en imperatiu (vg. la nota que acompanya aquest proverbi a

l'edició). Si fos així, aquest error podria ser conjuntiu però no separatiu, atès que altres testimonis podrien haver realitzat la mateixa esmena sense deixar rastre com *C*.⁶²

4.10

Desija esser par a ton senyor per bontat *e veritat e no per poder e volentat*.

e veritat e no per poder e volentat *DT* e no per volentat poder ne per volentat *A*

veritat e no poder ne per voluntat *E* e no per poder e volentat *C*

et ueritatem, non per potestatem et uoluntatem *Lt*

e virtut *B*

om. *F*

La reduplicació del mot *volentat* al ms. *A* és un possible indicatiu que la lliçó de *a* pot haver estat deturpada i que *veritat* prové, en efecte, de l'arquetip. El ms. *A* reproduïx l'error que s'hauria comès en el subarquetip —la confusió de *veritat* per *volentat*—, mentre que *C*, en detectar la repetició, va eliminar la primera ocurrència del mot. Creiem que l'error es pot considerar separatiu, atès que els copistes no poden haver recuperat la lliçó original si no és gràcies a la consulta d'un testimoni que l'hagi conservat.

17.6

Pus que Deus pot perdonar inconvenient cosa es *desesperar*.

desesperar *BDF* desesperança amb *-ça raspat i la -n- substituïda*

desperare *Lt* per una *-r- A*

que hom se desperas *E* desesperança *C*

En aquest cas, el més probable és que *AC* hagin caigut en una errada provocada potser per l'atracció exercida pel mot *desesperança* que apareix en el proverbi posterior. Es fa difícil de dir si l'esmena de *A* es deu al copista o bé a una intervenció posterior. En tot cas, aquesta possible errada tindria valor conjuntiu però no necessàriament separatiu.

49.3

⁶² Vg. també la nota a aquest proverbi en l'edició del text per a una valoració detallada de les raons que ens han dut a concloure que el més probable és que les variants de *AC* siguin fruit d'un error del subarquetip.

Major *riquesa* posseexcha ta anima que ton cors.

af. no AC

La presència de l'adverbi de negació a *AC* genera una lliçó difícil de sostenir, atès que Llull estaria aconsellant que el cos ha de ser més ric que l'ànima, és a dir, que les riqueses materials són més valuoses que les espirituals. És cert que una interpretació una mica més complexa de la lliçó de *AC* podria suggerir al lector que no ha d'implicar la seva ànima i, per tant, les seves facultats racionals, en la recerca dels béns temporals; el cos necessita determinades riqueses materials per sobreviure, però aquest no és pas l'objectiu de l'ànima racional de l'home. No obstant això, ens inclinem per la primera interpretació perquè és molt més immediata i perquè en els dos capítols dedicats a la pobresa i a la riquesa, l'autor se sol limitar a establir un joc d'oposicions senzill i fàcilment comprensible entre els conceptes ànima / cos, riquesa / pobresa —en el qual evidentment es destaca el valor superior de la riquesa de l'ànima per sobre de la del cos. L'error de *AC* deu provenir molt probablement del subarquetip i té caràcter conjuntiu, però no separatiu, atès que un copista atent podria haver corregit la lliçó pel sentit.⁶³

A banda dels errors filiatius que acabem de comentar, la coincidència de *AC* en una sèrie d'omissions significatives és un nou indicatiu de l'existència de α . El ms. *C* ha estat capaç de detectar-les gràcies al testimoni de β que també tenia al davant (vg. apartat VII.2.2.3.2). La més rellevant és la següent:

26.17

Abstinencia está *consel* de home savi.

om. A

consel afegit a la interlínia C

El fet que *A* no hagi corregit un proverbi que clarament no fa sentit, i que *C* hagi hagut de recórrer amb tota probabilitat al testimoni de β que manejava, apunten a una omisió transmesa ja pel subarquetip. El mateix es podria pensar de l'omisió dels prov. 6.17, 7.18, 23.2 i 26.12 en *A* i que *C* en aquesta ocasió afegís al marge. Si bé, tal com s'ha remarcat més amunt, el nombre de proverbis per capítol no és una guia excessivament fiable per decidir si un determinat proverbi prové de l'arquetip o no, tots aquests

⁶³ Vegeu també els prov. 18.14 i 50.14 per a errors comuns de *AC* de menys rellevància.

proverbis excepte el del cap. 7, completen la sèrie de vint en els seus capítols respectius. En total, en relació amb la branca β , *AC* han perdut presumptament sis proverbis.⁶⁴ Els únics que *C* no afegeix al marge són el prov. 17.10 —que *C* omet però que una mà posterior ha afegit al marge de *A*— i el 16.9 —que només és transmès per *DF Lt*. És a dir, gairebé sempre que *AC* comparteixen una omisió, *C* afegeix el proverbí al marge. Encara que certament totes aquestes llacunes s’han produït per salt d’igual a igual, es fa difícil de creure que s’hagin originat de manera atzarosa i les haguem de considerar poligenètiques. Més aviat tornen a apuntar cap al subarquetip. Així, *C* hauria pogut resoldre les omissions altra vegada gràcies al segon testimoni que tenia a la vista.

Finalment, i encara que no tinguin valor demostratiu, els testimonis de α transmeten una gran quantitat de lliçons equipol·lents que els enfronten a la resta de la tradició, de les quals podem destacar les següents:

1.7

Ab peccat no *cuyts* esser en la gracia de Deu.

cuyts AC

creegues BDE, crees F

7.8

Lo *major* amich que tu has es ton bon escuder.

major AC

mellor BDEF

melius Lt

51.20

Diligencia es riquesa de victoria e d’*amor*. *om. F*

amor AC

honor BDE

honoris Lt

⁶⁴ No tenim en compte les omissions singulars de cada testimoni ni tampoc els dos proverbis transmesos només per *BEF Lt* (vg. apartat VII.2.2.3.4).

2.2.3. La branca β

2.2.3.1. Errors conjuntius de *BDEF Lt*

La segona branca de la tradició està formada pels manuscrits *BDEF Lt*, que comparteixen diversos errors comuns significatius. Els més rellevants són els següents:

44.1

Ergullós no vol haver par.

Ergullós ... par *AC*

Ergullós ... pau *BEF*

Erguyll ... pau *D*

Superbus ... pacem *Lt*

48.2

Car ço que sabs no es tant com ço que no sabs, *no hages moltes paraules.*

Disposat com a nou proverbí BDEF Lt

af. a continuació e respondras saviament F

41.3

No sies avar de *veritat*, pus que·n pots haver *quanta* pots voler

veritat ... quanta *A*

virtuts ... quant ne (te *E*) *BDE*

veritat ... quanta·n *C*

virtut ... quanta·n *F*

uertes ... tants *Lt*

La variant del prov. 44.1 que tots els testimonis de β han transmès és una clara banalització de la lliçó correcta, conservada a *AC*. Malgrat que es tracta d'un error paleogràfic que es pot produir amb una certa facilitat, és força improbable que tots els manuscrits que el reporten hi hagin coincidit per atzar. Ens decantem, així doncs, per considerar-lo un error comú. Tenint en compte que aquesta lliçó també fa sentit i que, per tant, l'errada és difícilment esmenable sense l'ajuda d'un testimoni no deturpat, hem de concloure que té valor separatiu. En canvi, la segona errada detectada només és de caràcter conjuntiu, atès que podria haver estat esmenada fàcilment per algun testimoni. La divisió del proverbí en dues parts origina dos fragments coixos, especialment el primer, que és una oració causal. Curiosament, però, l'únic manuscrit que hi ha introduït

canvis o afegits, *F*, no ha tocat la primera porció i en canvi ha completat la segona amb un corol·lari.⁶⁵ Quant al darrer lloc crític, és força evident que β ha caigut en un nou error provocat probablement per una mala interpretació d'una abreviatura. Que la lliçó de α és la correcta, ho demostra la manca de concordança que s'observa entre *virtuts*, la variant transmesa per la majoria de manuscrits de la branca, i *quant/quanta* — interpretem que *uertes* (*Lt*) és una desfiguració de *virtuts*. El fet que *F* s'hagi adonat d'aquest problema i hagi modificat el nombre del substantiu —la lliçó de *E* obliga a pressuposar que el seu antecedent comú també transmetia la variant en plural— recolza l'origen no poligenètic d'aquest error, que degué produir-se en el subarquetip. Com que es tracta altra vegada d'un error difícil d'esmenar si el copista no disposa d'un testimoni que contingui la lliçó original, també li atribuïm valor separatiu.

També caldria prendre en consideració el següent proverbi, que possiblement conté un altre error imputable a β :

28.19

Pietat qui stá per necessitat, stá pus prop a pobresa que a riquesa.

Pietat ADF

Car (*expuntuat C*) *pietat BCE*

Cor pietat Lt

És evident que la presència de la conjunció en els testimonis *BCE Lt* genera una oració causal mancada de la seva necessària conseqüència. A banda que el capítol 28 conté els vint proverbis preceptius, no hi ha cap manuscrit que uneixi aquest proverbi amb l'anterior o el posterior per tal que pugui convertir-se en la subordinada d'una oració principal.⁶⁶ Cal concloure, per tant, que la conjunció *car* és una innovació. El factor clau a l'hora de valorar l'origen de la variant és el comportament de *C*. Tal com mostrem a l'apartat següent, encara que aquest testimoni pertanyi a α , contamina el text amb lliçons que provenen d'un testimoni de β . La interpretació més plausible i econòmica del cas que ens ocupa és que *C* deu haver incorporat la conjunció a partir del manuscrit

⁶⁵ Es pot trobar un cas semblant en el prov. 1.2. Tot i així, aquest cop només *BDE* han dividit el proverbi en dues parts —d'una banda la subordinada causal i de l'altra la seva conseqüència. En comparació amb 48.2, l'oració causal és un pèl més llarga, cosa que potser hauria facilitat el truncament del proverbi. En aquesta ocasió es fa més difícil de dir si la divisió té un origen poligenètic o també s'ha d'atribuir al subarquetip de β —*F Lt* haurien reunificat llavors el proverbi.

⁶⁶ El proverbi 19 podria funcionar com a causa del 18 (“*Pietat d'ome rich es ab treball*”), però cap dels testimonis que transmeten la conjunció causal els ha unit. El ms. *Lt*, que conserva la lliçó d'aquest proverbi en català, l'ha fusionat amb el següent, però ho ha fet amb tota probabilitat per salt d'igual a igual (vg. el lloc corresponent en l'aparat del text).

de β i la deu haver expuntuat en veure que α no la transmetia. Així, és molt probable que *car* sigui una innovació de la branca β i que *DF* l'hagin esmenat pel sentit.

A banda d'aquests quatre llocs crítics, la variant que els testimonis de β presenten en el prov. 40.3, discutit en l'apartat VII.2.2.2, es pot interpretar com un error conjuntiu. Vegeu també en l'aparat les notes als prov. 7.3 i 17.8, que podrien contenir innovacions de la branca β —la segona molt més clara—; i la del prov. 13.7, que probablement també inclou un error d'aquesta família.

2.2.3.2. L'antecedent comú de *D* i el testimoni de β utilitzat per *C* (γ)

El manuscrit *C*, encara que pertanyi a α , manté una relació estreta amb la branca β i especialment amb un antecedent de *D*, atès que recull variants d'aquesta família, a vegades presents en tots els testimonis que en formen part i a vegades només en un o dos testimonis, però en tot cas sempre en *D*. A continuació copiem els passatges que permeten comprovar que *D* i el testimoni que manejava *C* han de compartir un mateix antecedent:

10.18

A negun home no faces tantes ni tan grans plaers com a *ton* amich.

af. bon a la interlínia *C*

af. bon *D*

27.12

Humilitat per ypocrisia *es de falsa*.

es de falsa *ABEF*

e de falsa i *af.* al marge es viciosa *C*

est falsitas *Lt*

e de falsa i *af.* d'una altra mà es viciosa *D*

39.16

Qui viu de peccat *mor*.

af. en peccat al marge *C*

en peccat *D*

50.2

364

Pobresa per ypocresia es *gran*.

gran <i>ABCEF</i>	molt (<i>a la interlínia</i>) gran <i>C</i>
	molt gran <i>D</i>

22.5

Ab *penitencia* te pinets e ab *penitencia* te conselles.

penitencia ... penitencia <i>ABEF</i>	pasciencia ... penitencia <i>C</i>
penitentia ... penitentia <i>Lt</i>	paciencia ... paciencia <i>D</i>

42.4

Com glotonia te farà *membrar* abstinencia te faça *amar*.

membrar ... amar <i>ABEF</i>	membrar ... sassar <i>C</i>
memorari ... amare <i>Lt</i>	membrar ... cessar <i>D</i>
	menjar ... cessar <i>ag</i>

El conjunt de proverbis reproduïts mostra que el més habitual és que el copista de *C* incorpori les variants de β al text en forma d'addició, ja sigui al marge o a la interlínia. Tot i així, de manera menys sovintejada, hom també cancel·la al cos del text la lliçó que comparteix amb *A* i la substitueix per la que prové de la branca β —vg. la llista de llocs crítics que oferim tot seguit. Tanmateix, els dos darrers passatges de la sèrie anterior revelen de forma eloqüent que en determinades ocasions *C* prefereix la lliçó de β sense advertir-ho. La coincidència de *CD* al prov. 42.4 no ofereix cap dubte en aquest sentit, atès que és altament improbable que els dos testimonis hagin innovat per separat. En el cas del prov. 22.5, fa tot l'efecte que *C* ha mesclat lliçons de les dues branques, una cosa que també pot haver succeït als prov. 30.14 i 47.18 (vg. l'aparat de variants).⁶⁷ Cal tenir en compte, però, que la consulta directa del manuscrit permet comprovar que un grapat destacat de les variants que provenen de β estan escrites amb una tinta d'una tonalitat lleugerament diferent a la de la resta del text, més marronosa, fins i tot en casos com les variants dels prov. 22.5 i 42.4. Aquesta observació indica que les variants de β potser foren incorporades en una correcció del text o, en tot cas, en un moment posterior al de la primera còpia.

⁶⁷ Hi ha una altra coincidència de *CD* al prov. 47.19, però és menys significativa perquè és més probable que sigui d'origen poligenètic. Cal tenir en compte, també, la variant que *C* comparteix amb *BE Lt* al prov. 28.19 (discutida a l'apartat VII.2.2.3.1). Aquest lloc no es pot plantejar com una ojbceió a l'existència de γ perquè *D*, a l'igual que *F*, deu haver eliminat la conjunció causal per conjectura.

Tot seguit reproduïm, d'una banda, els altres llocs en què *C* ha afegit al marge o a la interlínia lliçons que provenen de β ,⁶⁸ i de l'altra, els proverbis en què s'observen cancel·lacions i substitucions de les variants de α per les de β :

7.3

De negú no hages *tan sovint mester* com d'escuder.

tan gran mester ajuda <i>A</i>	mester tant sovent servici <i>BD</i>
tant sovint mester <i>C</i>	<i>af. al marge</i> servici <i>C</i>
	mester tant sovent servir <i>E</i>
	mes mester tant sovent servey <i>F</i>
	Nullius seruitio adeo indiges frequenter, sicut de famulo <i>Lt</i>

16.10

Ab fe *fas* Deu ton vehí.

af. de a la interlínia C
af. de BDEF

19.12

Les rayls de falsetat *talla* veritat.

talla <i>AC</i>	<i>af. ab a la interlínia C</i>
	<i>af. ab BF</i>
	taula ab <i>D</i>
	calla ab <i>E</i>
	scinde cum <i>Lt</i>

20.12

Qui plora ab contricció, *plora* dolces lagremes.

af. ab a la interlínia C
af. ab BDEF
af. cum Lt

⁶⁸ Cal afegir a aquesta llista l'addició marginal dels prov. 6.17, 7.18, 23.2 i 26.12 i l'addició del mot *consel* al prov. 26.19 (comentats a l'apartat VI.2.2.2).

9.11

Si ton vehí ha fretura, hages-li *caritat*.

caritat AEF Lt

pietat e caritat BD

af. pietat a final de línia, fora de la caixa

d'escriptura C

19.14

Qui ven *ver dir* per mentir, ven Deus.

ver dir ABCF

veritat a la interlínia a sobre de ver dir C

verum dicere Lt

veritat DE

24.20

Satisfé *a Deu* tot ço *que* en tu es seu.

a Deu ... que ACBE

af. car a la interlínia ... que C

af. car ... que es DF

13.12

Prudencia riu *e* inprudencia plora. *om. F*

e AC

om. B

com a la interlínia i substitueix e cancel·lat C

con D

son cor E

quando Lt

8.10

No faces *companya ab home* qui·t haja menaçat e desonrat.

companya ab home AB

companyo (ab cancel·lat) d'ome la d substitueix

una h- C

societatem cum eo Lt

companyo d'ome DF

om. E

43.1

Luxuria comença per peccat venial *e está feta* en peccat mortal.

e está feta AC fit Lt

e está feta cancel·lat i corregit per fenex C

e es fet *B*
es feta *E*

feneix *DF*

És indubtable, per tant, que el copista de *C* tenia a la seva disposició no només un antígraf que pertanyia a la branca α , sinó que també comptava amb un testimoni de la família β , un antecedent de *D*, que feia servir de manera no sistemàtica per completar o corregir algunes lliçons del testimoni base. Encara que en molts casos les variants que provenen del segon manuscrit siguin fàcilment detectables —perquè han estat afegides com a notes marginals o perquè substitueixin lliçons de α cancel·lades—, hem comprovat que potser quan la lliçó de α no el convenia o detectava divergències entre els dos testimonis, el copista de *C* llegia prèviament el text dels dos manuscrits i escollia les variants que considerava més adequades, sovint amb una tendència sintètica. Malgrat que algunes d'aquestes variants poden ser identificades pel fet que han estat escrites amb una tinta diferent de la del cos del text, el copista tampoc sembla del tot sistemàtic en aquesta qüestió —per exemple, el mot *consel*, afegit a la interlínia al prov. 26.17, no ha estat escrit amb la tinta marronosa. Tot plegat ens obliga a valorar les variants de *C* amb molta precaució, sobretot quan llegeix amb tota la branca β contra *A*, atès que mai es pot descartar que puguin haver estat contaminades per les lliçons de β . És el cas, per exemple, de passatges que afecten els prov. 38.1, 42.3 i 43.13 (vg. l'aparat d'aquests proverbis a l'edició).

2.2.3.3. Els testimonis derivats de *D*: el manuscrit *G* i les edicions *ag*

La descripció dels testimonis que han transmès els *Mil proverbis* (apartat VII.1) ha posat de manifest que des del s. XVIII tota la tradició del text deriva de *D*: el ms. *G* és un *codex descriptus* d'aquest testimoni i totes les edicions de l'obra el prenen com a text base. Amb l'excepció d'alguns petits detalls o errors de còpia, *G* reproduïx fidelment el seu antígraf, i per tant, també els seus errors, innovacions i lliçons singulars.⁶⁹ Una particularitat d'aquest manuscrit és la introducció d'alguns comentaris sobre el text, la majoria dels quals contenen suggerències per esmenar o millorar determinades lliçons

⁶⁹ Malgrat això, cal recordar que *G* no és una còpia directa de *D*, sinó que fou feta per Antoni Lledó a partir d'un trasllat anterior dut a terme per Joan Blanquer (vg. la descripció del ms. *G* a l'apartat VII.1.1.1).

que el copista creu errònies.⁷⁰ Aquestes notes sovint corregeixen errors fàcils de detectar, com ara al prov. 11.1, on *D* llegeix erròniament *amich* per *enemich*: “videtur legendum Ame a ton enemich en quant es” (f. 404r). En d’altres ocasions, *G* fa una conjectura *ope ingenii* que encara que no coincideixi amb la lliçó de la resta de la tradició, s’ajusta força al seu sentit. És el cas, per exemple, del prov. 14.3: “Ab forces spirituals pots vencre forces corporals”. El ms. *D* ha reduplicat l’adjectiu *spirituals* en substitució de *corporals*. *G* copsa l’errada i proposa la lliçó *sensuals*.⁷¹ No obstant això, a vegades *G* corregeix directament lliçons errònies del seu model, com per exemple en el prov. 37.3: *D* llegeix *bella* per *bellesa*, igual que *BE*, però *G* escriu directament *belleza*.

Atès que *G* és una còpia de 1741 i que *a* va sortir a la llum pocs anys després, el 1746, es podria esperar que tots dos textos mantinguessin algun tipus de relació. Malgrat això, la col·lació dels dos testimonis apunta cap a la direcció contrària: fa l’efecte que les dues empreses són totalment independents i que l’editor que es va fer càrrec de *a* no coneixia el ms. *G*; o en tot cas, si en tenia notícia, en pràcticament cap cas va considerar oportunes les notes i les correccions de *G*, atès que no les recull. Això no vol dir que *a* no coincideixi amb *G* en certes esmenes, començant per la del prov. 11.1, en què *a* també restitueix la lliçó correcta. Però evidentment aquestes coincidències no són significatives perquè només es produeixen en llocs en què l’error de *D* és evident i la reintroducció de la lliçó original és de fàcil conjectura. Aquest fet també succeeix, per exemple, en el prov. 13.7, on *G* i *a* esmenen un error que probablement s’ha d’atribuir a β . En el cas del prov. 19.12 (vg. l’apartat VII.2.2.3.2), com que *D* ha deformat la lliçó original *talla* en *taula*, *G* i *a* tenen més dificultats per recuperar-la i proposen una conjectura que s’allunya del text de *AC*: *G* suggereix en nota *treulas* i *a* edita directament *traules*. Les diferències ortogràfiques que separen les solucions dels dos testimonis indiquen que en aquesta ocasió, i encara que hagin adoptat la mateixa solució, probablement tampoc hi ha cap vas comunicant entre *G* i *a*. En el cas del prov. 14.3, al qual hem fet referència fa un moment, *a* reproduïx mecànicament l’errada de *D* sense adoptar la proposta de *G* ni resoldre-la pel seu compte. Un altre lloc destacat en aquest sentit és el prov. 22.5 (vg. també l’apartat VII.2.2.3.2), atès que *G* s’adona que la doble aparició de *paciencia* és estranya en aquest context i proposa la

⁷⁰ Els comentaris estan sempre entre barres inclinades i se solen introduir al final del proverbi afectat amb la fórmula *videtur legendum*.

⁷¹ Vegeu el comentari complet de *G*: “mihi videtur legendum forcas sensuals nisi per ultimus spirituals intelligerentur forcas spirituum immundorum”.

seva substitució per *penitencia*, la lliçó que transmet tota la tradició excepte *CD*; sense cap comentari, *a* edita les variants de *D*. L'edició de 1746 tampoc transmet, és clar, les errades de còpia que es detecten a *G*, com la que afecta el prov. 14.12, en què el manuscrit llegeix *amenassa* en lloc d'*enansa*.

En darrer lloc, Salvador Galmés, el curador de *g* (1928), no coneixia l'existència del ms. *G*, però sí en canvi l'edició bilingüe de 1746. Tal com s'ha exposat en la descripció d'aquest testimoni (apartat VII.1.2), sembla que l'editor va tenir en compte certes esmenes o lliçons de *a* sense explicitar-ho. L'indici més clar és la variant que *ag* comparteixen en el prov. 42.4: la substitució de *membrar* per *menjar* (vg. apartat VII.2.2.3.2) Reproduïm a continuació altres passatges en què les dues edicions coincideixen i que, encara que es pugui defensar que ho fan de manera independent, insinuen que Galmés valorava les esmenes introduïdes per *a*:

3.3

Malea de princep fa *malalta* leayltat de poble

molta *D*

molt a *ag*

12.19

Jutja *peccat* a exill de ta anima e de ton cors

peccats *ag*

23.7

En ta confessió acompanya sospirar e plorar e virtuts

en *E*

ab *ag*

Ara bé, és evident que *g* no segueix servilment totes les variacions que es troben a *a* ni tampoc els seus possibles errors, com posa de manifest el prov. 21.16: *a* transforma el *missatge* de *D* i de la resta de la tradició en *missatger* (*nuntius* en la versió llatina), mentre que *g* transmet la lliçó correcta.

2.2.3.4. Relacions entre *BEFT Lt* (δ)

No disposem pròpiament de cap error filiatiu per demostrar la relació genètica que s'estableix entre aquests testimonis. Ara bé, comparteixen l'addició de dos proverbis — un en el capítol 3 i un altre en el 32— que amb tota probabilitat els hem de considerar espuris:

3.6

Ira de mal princep te la amor del poble malalta.

precedit pel prov. Si ira de princep bo sane temor de poble *BT*

precedit pel prov. Si ira boni principis sanat timorem populi *Lt*

precedit pel prov. Ira de bon princep sana temor de poble *EF*

32.9

Del peccat que fas a scient te consola ab contricció e satisfació.

af. el prov. Del peccat que fas a no cient ta consola ab conciencia *BEF*

af. el prov. De peccato quod facit ignoranter consolare cum consciencia *Lt*

A priori es fa difícil de dir si es tracta d'una omisió de *ACD* o d'un afegit de la resta de manuscrits, atès que tant es poden haver perdut en el primer grup a causa d'una omisió per salt, com poden haver estat creats per un copista innovador a partir del model dels proverbis antinòmics. Recordem que en tots dos capítols *ACD* només en transmeten dinou. Ara bé, és molt sospitós que justament aquests dos proverbis hagin estat omesos no només per α sinó també per γ . La coincidència suggereix que el seu origen s'ha de situar en un antecedent comú a tots aquets testimonis. Cal reconèixer tanmateix que, encara que l'addició d'aquests proverbis constitueixi un indici revelador de l'existència de δ , no li podem atorgar una validesa definitiva, atès que evidentment no té caràcter separatiu respecte la resta de testimonis —per bé que pugui ser menys probable, no podem descartar que *D* o γ , almenys, els hagin omès per salt.

Els quatre testimonis també coincideixen en el següent lloc crític, però és poc significatiu i la variant es podria haver generat poligenèticament. L'error de *BEF Lt* deriva de la pèrdua de la inicial⁷²:

⁷² Curiosament, *D* ha repetit per error aquest proverbí però sense la forma verbal inicial. Com que la segona ocurrència està mal formada des d'un punt de vista gramatical, una mà que probablement

39.4

Fes vida activa per ço que sia contemplativa.

Fes vida activa *ACD*

Es vida activa *BEF*

Activa est *Lt*

En els dos següents passatges es detecten variants que afecten part d'aquests testimonis:

Pròleg.8

per açó fem molts proverbis de diverses *maneres* ab les quals pot hom haver materia a parlar de totes bones costumes

maneres *ADE*

materies *BCF*

materiarum *Lt*

14.13

Enans venciás espasa e *coltell* que forts coratge.

coltell *ACDE*

castell *BF*

castellum *Lt*

Tal com es pot observar, es tracta de lliçons amb les quals és fàcil enganjar-se els dits perquè es poden haver generat poligenèticament. De fet, en el passatge del pròleg, *C* llegeix amb *BF Lt*, mentre que *E* ho fa amb *AD*. En el segon cas, *E* torna a canviar de grup i transmet la lliçó de *ACD*. Perquè fossin llocs significatius per provar la relació de *BEF Lt* caldria interpretar que *E* ha innovat en relació amb l'antecedent comú a aquests testimonis, i ha tornat a coincidir amb els altres testimonis. Si això hagués passat en el primer dels dos llocs, no seria gaire rellevant, atès que les lliçons *matèries* i *maneres* són fàcilment intercanviables o confusibles. Pel que fa al prov. 14.13, pot ser més plausible que l'error que es detecta a *BF Lt* tingui un origen comú i, per tant, fos també present a *ε*. En aquest escenari, *E* podria haver retornat a la lliçó de *ACD* per conjectura i amb l'ajuda del context —*coltell* forma un parell sinonímic amb *espasa*.⁷³

no és la del copista ha afegit el verb *es* just a continuació de *vida activa* (vg. l'aparat de variants d'aquest proverbi). Es podria intentar establir alguna relació entre aquesta repetició i la variant de *BEF Lt*, però el més probable és que es tracti d'un simple error de còpia que posteriorment hom ha tractat de retocar.

⁷³ El punt feble d'aquesta interpretació és el comportament general de *E*. Si bé aquest testimoni presenta nombroses lliçons singulars i moltes innovacions, en l'apartat VII.2.2.3.5 observem que té una

Finalment, en el lloc crític que copiem a continuació potser es podria arribar a plantejar que *F* ha pogut esmenar de forma correcta la variant transmesa per *BCE Lt*. Tot i així, el pas de *sejornar* a *senyorejar* sembla molt més factible que no a l'inrevés, i difícilment es pot pensar que *F* hagi retornat a la lliçó de *AD* de manera aulònoma.⁷⁴ També és difícil explicar la coincidència de *C* amb *BE Lt* si no és per poligènesi, atès que en aquest cas no pot haver pres la lliçó de γ :

2.5

Bonea de prelat mas está per fi e per bones obres que per *sejornar* ni parents enriqueir.

sejornar <i>ADF</i>	senyorejar <i>BC</i>
	senyoria <i>E</i>
	dominari <i>Lt</i>

2.2.3.5. La relació dels manuscrits *EF* (ϵ)

Els testimonis *EF* comparteixen diverses variants que els separen de la resta de la tradició. La presència d'almenys tres errors conjuntius és la principal prova per demostrar que *EF* han de compartir necessàriament un antecedent comú, el qual anomenem ϵ :

4.13

Qui a son senyor destrovex *honrament* enclina si matex a desonor.

honrament <i>ABCDT</i>	honradament <i>E</i>
honorem <i>Lt</i>	desonradament <i>F</i>

5.19

L'honrament de ton parent no·t escuse de ta mala costuma.

Honrament <i>A</i>	Lo manament <i>EF</i>
--------------------	-----------------------

actitud força conservadora en relació amb el seu antígraf, del qual pot haver heretat bona part de les seves innovacions i lliçons deturpades —o directament incomprensibles— que conté.

⁷⁴ Una explicació alternativa del comportament de *F* en aquest lloc crític és plantejar la hipòtesi d'una possible contaminació a partir de γ o un testimoni proper a *D*. Aquesta contaminació també podria estar al darrere de les variants que *DF* comparteixen als prov. 24.20 i 43.1 (vg. apartat VII.2.2.3.2). Per contra, no resolndria la incògnita de per què *F* elimina el fragment que conté les variants del prov. 4.10. En qualsevol cas, els exemples adduïts no són suficients per provar que efectivament *F* contamina el seu text a partir d'un manuscrit d'una altra subfamília.

L'honrament *BCD*

Honor *Lt*

28.4

Pietat *excita* home a donar e perdonar.

excita ABC

exercita EF

accita a D

excitat Lt

En el primer lloc crític és evident que la lliçó de *F* no s'explica sense la de *E*. En l'antecedent compartit s'hauria produït, potser per una mala lectura d'una abreviatura, el canvi d'*honrament* per *honradament*. Malgrat que la innovació desfiguri el sentit del proverbi, *E* l'ha mantingut, mentre que *F* —un testimoni que en general sempre tracta d'aconseguir un text correcte— s'ha vist obligat a afegir el prefix *des-*. En el segon cas, *EF* s'allunyen visiblement de la lliçó transmesa per tots els altres manuscrits. Si bé és cert que la variant conservada a *EF* també seria possible, és evident que la lliçó de *ABCD Lt* ha de ser la correcta, tant pel sentit del proverbi —l'honor no està lligat a la sang sinó a la pràctica dels bons costums i les virtuts— com pel testimoni de la major part de la tradició textual. Justament pel fet que també podria fer sentit, tot i que no és impossible, és difícil que altres testimonis hagin pogut detectar-lo, i per tant té caràcter separatiu. Pel que fa al tercer lloc, és probable que la variant de *EF* també s'hagi originat per motius paleogràfics. Es pot considerar que l'errada és conjuntiva i separativa.⁷⁵

D'altra banda, en relació amb la resta de testimonis, *EF* comparteixen determinades variants equipol·lents que probablement també provenen de ε ⁷⁶:

20.15

Qui ha *lenta* contricció stá vehí del demoni.

lenta ABCD Lt

leugera EF

28.11

No es gran cosa haver pietat de son *amich*.

⁷⁵ Vg. també l'aparat del prov. 52.8 per a un error comú de *EF* menys significatiu.

⁷⁶ Vg. a més el prov. 20.21.

amich *ABCD*

proisme *EF*

Finalment, cal destacar un parell de llocs en què *EF* no coincideixen en les lliçons transmeses però sí en el fet de ser els únics testimonis que se separen de la resta de la tradició:

2.18

Prelat qui no peix ses ovelles no es *past* de la gracia de Deu.

past *ABCD*

pensat *E*

pascient (?) *F*

35.10

Ans que dons consira la *proporció* del do e d'aquell a qui·l dones.

proporció *ABCD*

caritat *E*

proportionem *Lt*

part *F*

Tots dos casos suggereixen que el model de *EF* ja transmetia un text deturpat en aquests punts. Fa l'efecte que es reproduïx un esquema similar al de les variants del prov. 4.13, atès que les lliçons de *E* no fan sentit i les de *F* sí. Si la hipòtesi és certa, hem de concloure que en general *E* transmet lliçons més properes a les de ϵ que no pas *F*, el qual esmena de forma força sistemàtica aquells passatges clarament deturpats i hi introdueix lliçons que li semblen més adequades.⁷⁷

2.2.3.6. El testimoni parcial *T*

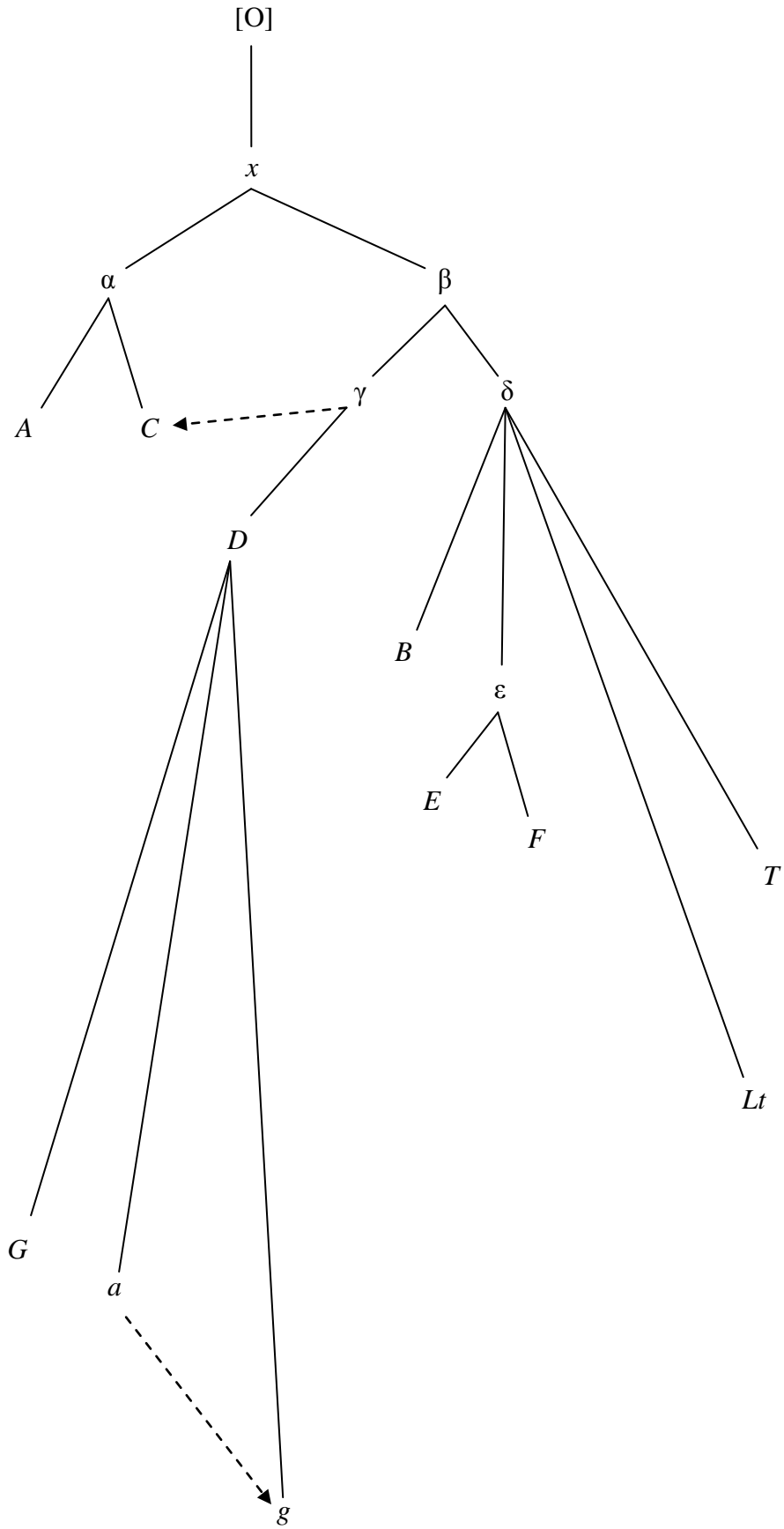
Encara que aquest testimoni només transmeti els cap. 3-4 de la col·lecció —interpolats entre la segona i la tercera part dels *Proverbis de Ramon*—, hi ha força indicis que ens permeten situar-lo a la branca β de la tradició i específicament a la subfamília δ . Hem pogut arribar a aquest grau de precisió gràcies al fet que *T* conserva el proverbi del cap.

⁷⁷ Ultra tots els llocs adduïts i les variants no significatives que *EF* comparteixen, cal esmentar que els dos testimonis també transmeten afegits absents a la resta de la tradició (vg. p. ex. els prov. 34.12 i 35.14). També convé recordar que, tal com s'ha exposat a les descripcions d'ambdós manuscrits, *F* ha perdut el cap. 51, sobre la diligència, i *E* l'ha col·locat entre l'obediència i la lleialtat —és el cap. núm. 34.

3 que agrupa els testimonis *BEF Lt* (vg. apartat VII.2.2.3.4). D'altra banda, *T* llegeix al costat de *DE Lt* en el lloc crític del prov. 4.10, i per tant, no transmet l'error de *AC* (vg. apartat VII.2.2.2). Un nou petit indici que *T* forma part de la branca β és una variant del prov. 4.7, compartida amb tots els altres testimonis d'aquesta família —malauradament és molt poc significativa, atès que només es tracta del canvi de la preposició *ab* per *a*. No obstant això, cal dir que el fragment de l'obra que *T* ha transmès no conté cap dels errors filiatius que hem fet servir per provar β , la presència dels quals seria un argument del tot definitiu per situar *T* en aquesta branca de l'*stemma*. Un aspecte molt singular de *T* és que en el cap. 3, entre els prov. 7 i 8, copia un proverbi que cap altre testimoni conserva: “Veritat de príncep e veritat de poble son germanes”. Es tracta d'un calc del proverbi anterior, però amb la diferència que *veritat* substitueix *lleialtat*. Si es consulta l'aparat del prov. 7, es pot comprovar que justament *veritat* és una variant de *lleialtat*, transmesa només per *D*. És evident que l'antígraf de *T* no pot ser *D* o un manuscrit proper, no només perquè a priori forma part de δ , sinó perquè llavors *T* hauria copiat el prov. 7 tal com el reporta *D* i no n'hauria creat un de nou. La innovació més aviat apunta cap a la possibilitat que *T* copiés el text a partir d'un antígraf que tendís a recollir variants de testimonis diferents.

2.2.4. Stemma codicum

Els resultats de la *recensio* es poden esquematitzar en l'*stemma codicum* que reproduïm a continuació.



3. CRITERIS D'EDICIÓ

3.1. *El manuscrit base i els criteris de transcripció*

L'estudi de la tradició textual dels *Mil proverbis* revelat que *A* és el manuscrit més adequat com a base de l'edició crítica. Tal com s'ha fet palès en la *recensio*, tot sembla indicar que, en comparació amb els testimonis de β , la branca α presenta un text més proper a l'arquetip: en general conté menys errors i ha quedat lliure de certes banalitzacions introduïdes per l'altra branca. De la família β com a molt ens hauríem pogut plantejar la possibilitat d'utilitzar *B* i *D* com a manuscrits base. El primer presenta un text net i sense un gran nombre de variants singulars, però la seva utilització hauria requerit superar l'escull de la disposició alternativa amb la qual presenta el text. A més, és evident que en derivar de δ està situat en una posició intermèdia de l'*stemma* i està més allunyat de l'arquetip que *AC*. El mateix es pot dir de *D* —que recordem que és el testimoni a partir del qual s'han realitzat totes les edicions dels *Mil proverbis*—: les coincidències d'aquest manuscrit amb les variants importades per *C* demostra que el seu antecedent ja havia incorporat un bon nombre de lliçons singulars. En darrer lloc, no existeix cap disjuntiva a l'hora d'escollir entre *A* i *C*, atès que com s'ha dit en l'establiment del text, el segon testimoni no és fiable des d'un punt de vista textual. Algunes de les variants que hem exposat en l'apartat VII.2.2.3.2 demostren que és possible que en alguns casos *C* pugui estar contaminat pel testimoni de γ sense que l'editor ho pugui advertir. Si bé les lliçons en què *C* coincideix amb β es poden explicar o bé per lliçons singulars de *A* o bé per innovacions poligenètiques, n'hi ha algunes que són sospitoses.

Tot plegat ens ha aconsellat triar *A* com a manuscrit base de la nostra edició. Cal dir, a més, que la conservació d'aquest volum és excel·lent i que la seva transcripció no ofereix cap dificultat. L'únic problema més o menys greu al qual ens hem hagut d'enfrontar és la valoració dels proverbis omesos per *AC* i transmesos per la branca β (vg. apartat VII.2.2.2). Quan hem hagut de restituir algun d'aquests proverbis, sempre ho hem pogut fer a partir de *C* —recordem que copia al marge quatre proverbis omesos per *A*—, a l'igual que en els casos que hem considerat que el text de *A* contenia algun tipus d'error o deturpació. Les poques vegades que hem adoptat lliçons de la família β sempre ho hem fet d'acord amb *BD* si hi havia discrepàncies amb la resta de manuscrits

(vg. p.ex. el prov. 18.11).⁷⁸ Tenint en compte la contaminació detectada en el testimoni C, cal advertir que en els llocs crítics en què A transmet una lliçó diferent de la resta de la tradició, sempre hem preferit la variant del manuscrit base —llevat, és clar, dels casos en què A conté un error manifest.

El text del ms. A ha estat transcrit respectant-ne fidelment l'ortografia i d'acord amb els criteris d'edició de la NEORL. Les úniques intervencions que hem efectuat són les que permeten les normes d'aquesta col·lecció: la puntuació del text i l'ús de majúscules segons els usos moderns; la regularització de l'ús de *i/j* i *u/v*; la resolució de les abreviatures gràfiques; la separació de paraules segons l'ús modern, llevat dels casos que no en dificultin la lectura; l'ús del guionet d'acord amb la normativa actual; i l'ús de l'apòstrof i del punt volat per indicar la separació dels proclítics i dels enclítics, respectivament, i dels mots forts aglutinats amb pèrdua d'un element. Pel que fa a l'accentuació gràfica, només s'accentuen amb un accent agut la darrera síl·laba dels mots polisíl·labs oxítons acabats en vocal o en *-s*. Quant a la representació abreujada de la consonant nasal, en general l'hem resolt d'acord amb l'ètim corresponent, atès que és la grafia utilitzada pel copista en bona part dels casos no abreujats. L'única excepció a aquesta norma és el mot *imprudència*, que sempre apareix representat amb una *-n-*. D'altra banda, atès que el copista no representa el so sibilant alveolar de manera sistemàtica —fet que genera solucions que poden entorpir la lectura—, hem regularitzat l'ús de *c/ç*: utilitzem *ç* davant de *a, o, u*, i *c* davant *e, i*. Finalment, també hem decidit representar el so nasal palatal sistemàticament amb *ny* aquelles vegades que hi ha títles o barres de nasalitat a sobre d'aquests dos caràcters.

Seguim escrupolosament la divisió de l'obra, els títols i la numeració dels capítols en xifres romanes que presenta el ms. A. Llevat d'algunes rúbriques de C, el mot *capítol*, que apareix sistemàticament en els títols de A, no apareix en els dels altres testimonis. A l'aparat no recollim aquesta diferència ni precisem en quins casos sí que l'incorpora C. Només notem les alteracions d'aquesta norma que es detecten en el ms. base. Ni A ni cap altre manuscrit de la tradició numera els proverbis a l'interior de cada capítol; per això, hem introduït una numeració entre claudàtors. Cal cridar l'atenció sobre el fet que aquesta numeració no coincideix, per raons òbvies, amb la de *ag* ni amb la de *cap* de les edicions que depenen de *g* o de la d'Antoni Comas.

⁷⁸ No hem adaptat a l'*usus scribendi* de A les lliçons que provenen dels altres manuscrits, ni tampoc les de les addicions al marge de A, que en alguns casos mostren algunes diferències en relació amb les habituds de A.

3.2. Contingut i disposició de l'aparat crític

L'aparat crític està disposat en tres seccions diferents: en primer lloc, el lector hi trobarà remarques o comentaris que afecten la totalitat del capítol, relacionades sobretot amb canvis de disposició de la matèria, pèrdues materials dels testimonis o altres qüestions textuals; a continuació, hi hem situat els comentaris necessaris per justificar les esmenes no evidents del ms. base o per valorar decisions editorials que requereixen explicació; en darrer lloc, hi ha l'aparat de variants, que és de tipus negatiu. Aquest darrer apartat inclou les dades següents:

- a) Les lliçons rebutjades del ms. base.
- b) Les variants de la resta de manuscrits catalans llevat de *G*, però no les de tipus gràfic, fonètic i en general morfològic. No es recullen les alternances entre els pronoms *qui / que*, però sí entre els verbs *ser / estar* i entre parells lèxics del tipus *enans / abans*.
- c) Les variants rellevants des d'un punt de vista textual o significatives per altres raons del ms. *G* i de les edicions *ag*. S'ha seguit el mateix criteri en el cas dels comentaris textuals que *G* sol copiar entre barres inclinades després de l'acabament dels proverbis.
- d) Les variants del ms. *Lt* que presenten interès crític i les que s'han considerat significatives per alguna altra raó.
- e) Els afegits del ms. base que amb força seguretat no es poden atribuir al copista, identificats amb la sigla *A'*.
- f) Totes les incidències o accidents de qualsevol mena que presenta el text del ms. base i la majoria de la resta de manuscrits.

Atès que en la immensa majoria de casos cada proverbi ocupa una única línia de text, les variants recollides a l'aparat crític s'han organitzat segons la pròpia numeració dels proverbis. Així, a l'inici de ratlla, en negreta, es copia el núm. de proverbi al qual pertanyen les lliçons que presenten variants. Les diverses variants d'una mateixa lliçó se separen mitjançant una coma (,), mentre que es fa servir el punt i coma (;) per separar les variants que remetent a lliçons diferents i que es localitzen en un mateix proverbi. Si una variant afecta tot el proverbi, es copia directament després del número; en canvi, si

només afecta un mot o un fragment del proverbi, es reprèn la porció de text corresponent —en rodona— seguida d'un claudàtor obert cap a l'esquerra (]), i a continuació es reproduïx la variant —també en rodona— acompanyada de la sigla, en cursiva, del o dels testimonis que la reporten. Els fragments en cursiva sempre són comentaris de l'editor.⁷⁹ S'utilitzen determinats signes seguint els hàbits de la NEORL: s'indiquen canvis d'ordre mitjançant xifres entre claudàtors ({}); les lliçons dubtoses s'assenyalen amb un interrogant entre parèntesis (?); un claudàtor angular (>) indica dependència de la lliçó de la dreta respecte a la de l'esquerra; el guió llarg entre dos mots (—) s'empra per assenyalar que la lliçó presa en consideració equival a tot el fragment inclòs entre els dos mots; en canvi, els punts suspensius (...) indiquen el contrari, és a dir, que no s'ha tingut en compte la porció de text situada entre els dos mots. Utilitzem també de manera sistemàtica l'abreviació *af.* per indicar una lliçó afegida just a continuació de la del text editat, mentre que *om.* seguit de les sigles assenjala que un determinat fragment del text ha estat eliminat. Quan una addició està situada a inici de proverbi, sempre que no comporti malentesos, copiem la variant en qüestió i reprenem la lliçó editada de manera abreviada —la inicial seguida d'un punt (ex: De Deu] Primo d. d. D).

Quan una variant afecta més d'un testimoni, tampoc reproduïm les divergències gràfiques, fonètiques o morfològiques que puguin presentar i la transcrivim segons la grafia del primer testimoni de la llista, sempre seguint aquest ordre: *ACBDFETG*. En la transcripció de les variants només desenvolupem les abreviatures i regularitzem *i/j* i *u/v*, però no apliquem els altres criteris que abans hem esmentat. Finalment, assenyallem amb una ratlla vertical el lloc del text on es produeixen els canvis de foli dels manuscrits. A final de línia copiem la sigla corresponent al testimoni i el número de foli. Només s'han recollit les foliacions dels manuscrits catalans, llevat de *B* —a causa de l'organització alternativa dels capítols— i de *G*. En canvi, sí que hem indicat la foliació de *T* en els dos capítols que transmet.

⁷⁹ A l'aparat crític hi ha força comentaris que afecten la totalitat d'un proverbi, atès que sovint es detecten divergències entre testimonis a l'hora de separar els proverbis. Utilitzem de forma sistemàtica una sèrie de fórmules per assenyalar els diferents tipus de divergències que s'observen: 1) quan en un testimoni dos proverbis es copien sense solució de continuïtat, a l'inici del segon s'indica *no separat del proverbi anterior*; 2) quan un testimoni divideix en dos o més trossos un proverbi, es reprèn la lliçó afectada i s'indica *disposat com a nou proverbi*; 3) quan un fragment d'un proverbi forma part del proverbi anterior o posterior, es reprèn aquest fragment i s'indica *forma part del prov. X*.

MIL PROVERBIS

SIGLES DE MANUSCRITS I EDICIONS

MANUSCRITS EN CATALÀ

- A* = Palma, Biblioteca Bartolomé March, 102-V2-2 (s. XIV), folis 1-24.
A' = Intervencions i correccions de diverses mans híbrides observables en el text de *A*.
B = Barcelona, Biblioteca de l'Ateneu, III (s. XV, inicis), folis 104-131v.
C = Ciutat del Vaticà, Biblioteca Apostòlica Vaticana, Vat. lat. 4850 (1393), folis 93v-107.
D = Palma, Biblioteca Pública, 1025 (s. XIV-XV), folis 117v-138v.
E = València, Biblioteca Històrica de la Universitat de València, 216 (s. XV), folis 71v-85r.
F = Roma, Col·legi de Sant Isidor, 1/71, incomplet (s. XV, final), folis 75-84v.
G = Palma, Biblioteca Pública, 1022 (1741), p. 400-417.
T = Torí, Biblioteca Nazionale Universitaria, H-V-19, cap. 3-4 (1584), folis 132v-133v.

MANUSCRIT EN LLATÍ

- Lt* = Milà, Biblioteca Ambrosiana, I 153 Inf. (s. XVI-XVII), folis 87-130v.

EDICIONS

- a* = Palma, *Beati Raymundi Lulli Doctoris Illuminati et Martyris Liber de mille proverbis latina simul et lemovicensi lingua nunc primum editus*, Miquel Cerdà-Miquel Amorós, 1746.
g = Palma, *Proverbis de Ramon. Mil proverbis. Proverbis d'ensenyament* (ORL XIV), Salvador Galmés, 1928, p. 325-372.

TÍTOLS

Liber de mille proverbii [Pasqual, 1778; Rosselló, 1861]

Liber mille proverbiorum [ms. *Lt*; Arce de Herrera, s. XVI 2a m.; Vernon, 1668; Juan de San Antonio, 1733]

Liber mille proverbiorum ad communem vitam [Arias de Loyola, 1594; BNF lat. 17829, s. XVII; Nicolas de Hauteville, 1666]

Llibre de mil proverbis [ed. *a*; Rubió i Lluch; Avinyó; Carreras Artau; Llinarès; Cruz Hernández]

Llibre de mils proverbis [Longpré; Ottaviano; Glorieux]

Llibre de proverbis [Littré & Hauréau, 1885]

Mil proverbis [ed. *g*; Platzeck; Perarnau]

Mille proverbia [ROL]

Mille proverbia vulgaria [Wadding, 1650; Antonio, 1696; Büchels, 1714]

Proverbis de mestre Ramon Llull [ms. *B*]

Proverbis de la saviesa de Salamó [ms. *E*]

Tots els manuscrits tenen taula de rúbriques excepte *EF Lt*. Els únics testimonis que numeren la llista de capítols són *B* i *C*, i tots dos ho fan amb xifres romanes, situades darrere els títols. A banda de l'ordenació singular dels capítols, *B* en compta 53 perquè comença a numerar a partir del pròleg.

Títol Proverbis de mestre Ramon Lull *B*, De la taula de mil proverbis den Ramon lul *C*, Aquest libre es dels mill proverbis que feu maestre Ramon luyll en lo qual ha los Capitols segents *D*

1 De Deu] Primo d. d. *D*

14 fortitudo] fortitut *BD*

17 sperança] perseverança *D*

26-27 {3 4 1 2} *D*

36 perseverança] esperança *D*

45 accidia] peresa *B*

52 intenció] *af. a sota* Iesus Christus *C*, intencia *D*

COMENÇA LA TAULA DELS VERSES E PROVERBIS

- | | |
|---------------------|----------------------|
| [1] De Deu | [27] De humilitat |
| [2] De prelat | [28] De pietat |
| [3] De princep | [29] De devoció |
| [4] De sotsmés | [30] De oració |
| [5] De parent | [31] De paciència |
| [6] De muller | [32] De consolació |
| [7] De escuder | [33] De obediència |
| [8] De companyó | [34] De leytat |
| [9] De vehí | [35] De larguesa |
| [10] De amich | [36] De perseverança |
| [11] De enemich | [37] De cortesia |
| [12] De justícia | [38] De honor |
| [13] De prudència | [39] De vida |
| [14] De fortitudo | [40] De mort |
| [15] De temprança | [41] De avarícia |
| [16] De fe | [42] De glotonia |
| [17] De sperança | [43] De luxuria |
| [18] De caritat | [44] De ergull |
| [19] De veritat | [45] De accidia |
| [20] De contricció | [46] De enveja |
| [21] De consciència | [47] De yra |
| [22] De penitència | [48] De parlar |
| [23] De confessió | [49] De riquesa |
| [24] De satisfació | [50] De pobresa |
| [25] De sanctetat | [51] De diligència |
| [26] De abstinència | [52] De intenció |

7-9 materies ... maneres ... materia] La triple aparició del doblet *matèria / manera* i el fet que l'estructura *diverses maneres / matèries* es repeteixi dues vegades, ha induït molt probablement els copistes a cometre errors i a confondre els dos mots. Atesa la manca d'acord de la tradició, que en aquest punt no s'ajusta al comportament que l'*stemma* pressuposa, optem per mantenir les lliçons transmeses per A i avalades per part dels altres testimonis.

1 Prolech] Proverbis ordonats a instrucció del hom per mestre Ramon lull Capítol .i. B, Del p. *precedit per la invocació* Deus per vostra amor reverencia e honor comença aquest libre qui es de mil proverbis C, om. D, Aci comencen los proverbis de la saviesa de Salamó E, Mil proverbis vulgas *d'una mà posterior* F, Liber mille proverbiorum Lt

4 hom] lom D; sia creat] om. E; membrar amar] {2 1} BF; membrar — honrar] e amar e membrar e honrar D, amar e honrar E; Deu] Nostre Senyor D. E

5 Mill] om. E; ab] per E; se] om. E; a¹] en D; a la²] sua e al E

6 strument] instruhiment E, instrument F; qui] e *i a continuació* per *cancel·lat* E; significh] certifich D

7 car] om. F; materies] maneres DE; son] sien BDEF; moltes] om. E; hom — molt] {2 1 4 3} BDEF, {1 2 4 3} C; amar] damar BCD, om. EF

8 honrar] de h. BEF; de¹] deu B; a si] axi E; molts] aquests E; de²] e D, e de F

9 maneres] materies BCF, materiarum Lt; les] los BEF; pot hom] {2 1} EF; materia a] manera de E; totes — costumes] tots bons costums E

10 ells] om. E; eximpli] exemples E; ses] les E

- 4 Com hom sia creat per conixer, membrar, amar, honrar e servir Deu, per açó fem aquests *Mill proverbis* ab que donem doctrina com hom se sapia haver a la fi a la qual es creat. Com sia ço que proverbi sia strument qui breument significh veritat de moltes coses, e car les materies son moltes e diverses ab les quals hom es tengut molt amar e
- 8 honrar Deu e de haver caritat a si matex e a son proisme, per açó fem molts proverbis de diverses maneres ab les quals pot hom haver materia a parlar de totes bones costumes, donant per ells eximpli al començament de ses paraules.

8 ama ... Deus] Seguint C i els testimonis de β , contra A (“Molt més ama Deus la obra que Ell...”), en coherència amb la resta del capítol, que no conté proverbis expositius sobre la natura de Déu, sinó amonestacions sobre la manera que l’home s’ha de relacionar amb Déu. Per a proverbis formalment similars, vg. els prov. 4.12, 5.2, 5.4, 5.8, 6.1, 6.2, 6.14, 6.15, 7.16, 25.9, 26.7, 32.7 i també, encara que no continguin el verb *amar*, 4.15, 5.18, 20.16.

9 tu] Sense que es pugui descartar que “Deus” sigui el subjecte d’“ama”, és més versemblant interpretar que aquesta forma verbal és un imperatiu adreçat a una segona persona.

Títol De Deu] Primo d. d. *D*, om. *F*

1 car¹] que *B*; e¹] om. *B*; e altro — es] om. *D*; altro] af. no *E*, af. no e *F*; car²] com *B*; tot] om. *BE*; complit] af. de tot be *F*

2 Deus] af. es Deus *F*; pus — quant es] mes millor que neguna altra cosa *E*; ama — be] *disposat com a nou proverbí BDE*; bontat] af. mes *F*; per] om. *D*

3 bonea e granea] bona alegranca *E*; e — Deu] {3 4 1 2} *B*

4 On] Quant *F*; Deus — entendrás] {2 3 4 1} *D*; e — tembrás] pus sovint lentendrás e pus sovint lamarás *E*; soven²] om. *B*

5 qui²] que *BCDEF*, quam *Lt*; plus] mes *BDEF*

6 Sies] Si es *E*; ço] tal *B*; bona obra] bonesa e pietat *E*; obra] hora *B*

7 Ab peccat] om. *E*; cuyts] cregues *BDEF*, credas *Lt*; esser] en paradís e. *E*; en — Deu] om. *E*; la] om. *BD*

8 No separat del proverbí anterior *E*; Molt] om. *E*; ama] af. Deus *A*, af. Deu cancel·lat i expuntuat *C*; que¹] de *E*; Deus] ell *A*; la²] a continuació una lletra cancel·lada, probablement una h- *C*, en aquella *E*

9 tu] om. *B*; per] al marge interior *E*

11 Car — obres] forma part del proverbí anterior *E*; Car] af. pus *F*; covenen] cove *E*; grans] a continuació coses cancel·lat amb una línia vermella i expuntuat *A*, les *E*

12 No separat del proverbí anterior *E*

13 És el novè proverbí del capítol *D*; mill] .iii. *F*

15 baralla] batalla *B*

16 És el vintè proverbí del capítol *E*; Sens] om. *E*

17 Cerca] Per que *E*; fi¹] af. es *E*

18 No separat del proverbí anterior *E*; en — de] om. *E*

19 no] a la interlínia potser not *F*

20 honrar Deu] {2 1} *E*; Deu] deus a la interlínia, segurament d’una altra mà *D*; bens] teus b. *E*; terrenals] temporals *DG*, eternals *E*; que] af. ab los *BD*, af. ab a la interlínia *C*, af. ab los teus *E*, mes que ab los *F*; spirituals] af. seus *E*

DE DEU, CAPITOL .I.

- [1] Ages un alegre per ço car Deus es e altro per ço car es tot bo e complit.
- [2] Car Deus es pus bo que tot quant es, ama mes Deu per la sua bontat que per lo teu be.
- [3] Contra la bonea e granea de Deu no vulles esser bo ni gran.
- [4] On pus soven Deus membrarás e entenderás, pus soven l'amarás e ll tembrás.
- [5] Qui mes tem Deu qui no·l ama, plus ama si matex que Deu.
- [6] Sies bo per ço que Deus haja en tu | bona obra. A 2
- [7] Ab peccat no cuyts esser en la gracia de Deu.
- [8] Molt mes ama | la obra que Deus ha en tu, que la obra que tu has en Ell. E 72
- [9] Mes ama Deus tu per sa bontat que per la tua.
- [10] Prega Deus segons les sues condicions e no segons les tues.
- [11] Car a Deu covenen grans obres, pots a Deu demanar grans coses.
- [12] Molt conegues Deu per ço que molt lo pugues amar.
- [13] | Mes de be pots fer ab Deu en un dia que ab tu matex en mill anys. D 118v
- [14] Qui les obres de Deu no ama, Deu no ama les obres d'aquell.
- [15] Tot hom qui ab Deu se baralla es vençut.
- [16] | Sens bontat no hages en Deu speranza. C 94
- [17] Cerca la tua fi en la fi de Deu.
- [18] Lo teu poder, en lo poder de Deu lo cercha.
- [19] Fe ab Deu companya per ço que no hages fretura.
- [20] No cregues mes honrar Deu ab los bens terrenals que spirituals.

- 1 en] de *E*; gran — eximpli] de mal exemple per la fe de prelat *E*
- 2 *Om. E*; fi] *af. la F*
- 3 preladia] prelat *E*; a] ha *BCE*
- 4 prelat menysprear] {2 1} *E*; costums] custumes *BCDEF*
- 5 per fi] en ffe *E*, per fe *F*; sejournar] senyorejar *BC*, senyoria *E*, dominari *Lt*; ni] e *BDG*, *af. per CE*; enriqueir] ni en riqueses *E*
- 6 hom] *om. E*; no — Deus] {3 1 2} *B*; malvat prelat] {2 1} *B*
- 7 mes ama] {2 1} *E*; terrenals] temporals *E*; que·ls] que *DG*; enbastardeix] *af. sa BF*, *af. la a la interlínia C*, *af. la D*, es bastardanca de *E*
- 8 del] de *BE*; qui] *af. li E*
- 9 veritat] dignitat *E*
- 10 Croça] *af. e precedit per una n- cancel·lada E*; ne] *om. B*, e *DEF*; almitra] mitra *DE*; ha] an *BCDF*; en prelat] *om. DEG*; han] ha prelat que haja *E*; pietat caritat] {2 1} *EF*
- 11 sa] *om. BD*, la *E*; les] ses *C*
- 12 valen] val *E*; saviesa] savia *C*, savieses *E*; bontat] bonesa *DG*; e²] ni *EF*
- 13 de Deu] *om. E*
- 15 tany] pertany *E*
- 16 parla mes] {2 1} *DEF*; mon] setgle *E*
- 17 No·t] Non *C*
- 18 past] pensat *E*, pascient (?) *F*
- 19 esauts] alts *B*, adalts *D*, altes *E Lt*; ama mes] {2 1} *E*; privada] propincha *E*
- 20 a] a la interlínia *E*; fa] fara *D*; honraments] honrament *BCDEF*

DE PRELAT, CAPITOL .II.

- [1] Peccat en prelat es molt gran per mal eximpli.
- [2] Per la fi de preladia honra prelat.
- [3] La fi de preladia a moltes fins es obligada.
- [4] No vulles prelat menysprear per linatge, | mas | per males costums. *F 75v A 2v*
- [5] Bonea de prelat mas está per fi e per bones obres que per sejourar ni parents enriqueir.
- [6] De negun hom no pren Deus tan gran venjança com de malvat prelat.
- [7] Prelat qui mes ama los bens terrenals que·ls spirituals, enbasteix preladia.
- [8] Mal prelat usa mal del poder de Deu, qui es bo.
- [9] Fals prelat fa gran injuria a la veritat de son ofici.
- [10] Croça, anell ne almitra no ha tanta de bellea en prelat com han pietat, caritat e castetat.
- [11] Mes de be ateyn prelat per la fi de sa preladia que per totes les fins de sos parents.
- [12] En elecció de prelat valen mes saviesa e bontat que poder, linatge e bellesa.
- [13] | Los bens que prelat estoja, toll als pobres de Deu. *D 119*
- [14] Prelat qui diu mal de son poble, diu mal de si matex.
- [15] A prelat tany mes plorar que riure.
- [16] Tot prelat qui parla mes de aquest mon que de l'altre es fals.
- [17] No·t confius en prelat qui soven no canta missa.
- [18] Prelat qui no peix ses ovelles no es past de la gracia de Deu.
- [19] No·t esauts de prelat qui ama mes estranya ovella que privada.
- [20] Si vols conixer prelat, guarda a qui fa honraments.

Títol princep] Corregim A d'acord amb el text de la taula de rúbriques i de BCDEF.

Títol *il·legible a causa dels desperfectes que ha patit el manuscrit T*; princep] justícia A

3 Om. A; malalta] maleyta E, molta D > molt a ag, af. la T; de²] del FT

4 Divisió] Devisions E, Disensio F; de²] del BT; malvat] malalt CFT, maleyt E, infirmam Lt

5 stá] es DT; strument] instrument D; destruyment E; de] e F; de fi] *al marge interior* A; poble] *af. com a proverbi nou* Si ira de princep bo (Ira de bon princep EF) sane (es santa amb un caràcter que sembla cancel·lat després de es F) temor de poble BEFT, *af. com a nou proverbi* Si ira boni principis sanat timorem populi Lt

6 No separat del proverbi anterior Lt; te — malalta] e leyalta (deslealtat afegit en nota a, desleyaltat g) de poble son germanes D; amor] mor E, temor T; del] de E; malalta] malalt C, maleyta i *af. com a nou proverbi* Linatge de princep e poble son germans E

7 Leyaltat¹] Veritat D; cosines] fines E, germanes i *af. com a nou proverbi* Veritat de príncep e veritat de poble son germanes T

8 pau] pare B; on] *af. ha* E; vehines] vuns E, vehins G

9 antich] ancia B; princep] -cep a la interlínia B; malalta] malaltia E, maleltia e T; malalta leyalta] {2 1} B; leyalta de poble] *forma part del proverbi posterior* E

10 enmalaltex] una matexa E; de²] del T

11 De] E de E; princep¹] poble E; poble¹] princep E; e — de princep] novelletat E; malea de] mal T; novelletat] malesa BT

12 de son] del B; sa fi matexa] la fi de si matex C, si mateix E

13 sta] es E; e] *af. son* T

14 Concordança] Acordanca E; sia] sta BF; e] *af. son* T; sana] sanitat T

15 Enans] E E, Abans DF; mal princep] {2 1} DG; que a serpent] *om. E*; a²] *af. la* T

16 Om. E; Enans] Abans DF; mal princep] la serpent T

17 gran] *om. E*

18 Qui — Deu²] *om. D*; Deu¹] a D. E; Deu²] a D. E; per si] *il·legible a causa dels desperfectes que ha patit el manuscrit T*; per si matex] *forma part del proverbi anterior per salt d'igual a igual* D

19 A la] Ab B; qui está] ques E; son] *om. E*; mogues] hajes T; contrast] *af. a* ells E

- [1] | Justicia de princep nodrex en poble amor e temor. *E 72v*
T 132v
- [2] Justicia reluu en princep e lealtat | en poble. *A 3*
- [3] Malea de princep fa malalta leayltat de poble.
- [4] Divisió de poble fa lo poder de princep malvat.
- [5] Poder de princep sta strument de fi de poble.
- [6] Ira de mal princep te la amor del poble malalta.
- [7] Leyaltat de princep e leyaltat de poble son cosines.
- [8] En aquell regne ha pau on amor de princep | e amor de poble son vehines. *C 94v*
- [9] Linatge antich de princep sana malalta leyaltat de poble.
- [10] Novella costuma enmalaltex antiquitat de princep e de poble.
- [11] De malea de princep neix malea de poble, e de malea de poble neix novelletat de princep.
- [12] Princep qui es contra la fi de son poble, es contra sa fi matexa.
- [13] En contrarietat qui sta enfre princep e poble no ha negun remey.
- [14] Concordança qui sia enfre princep e poble está tota sana.
- [15] Enans fuig a mal princep que a serpent.
- [16] | Enans fuig a mal poble que a mal princep. *D 119v*
- [17] Princep qui fa mal poble, fa gran | injuria a Deu. *T 133*
- [18] Qui prega Deu per princep, prega Deu per si matex.
- [19] A la amor e poder qui está enfre princep e son poble, no mogues contrast.

Títol sotsmés] Corregim A d'acord amb el text de la taula de rúbriques i de *CDEFT*.

10 per bontat — e volentat] Esmenem A d'acord amb la lliçó de la branca β. La reduplicació del mot “volentat” al ms. base és un possible indicatiu que a l'arquetip hi havia, en efecte, una correlació simètrica entre dos conceptes positius (bontat i veritat) i dos conceptes negatius (poder i voluntat). És probable que C decidís eliminar una de les dues ocurrences del mot duplicat (vg. apartat VII.2.2.2).

Títol sotsmés] mal senyor A, senyor B

1 no] a continuació vules cancel·lat i expuntuat C; venes ne] om. E

2 No separat del proverbi anterior D; Per — occiós] forma part del prov. anterior ET; ço] tal F; occiós] il·legible per un estrip del paper F; membra] membret EF; sovin la fin] {2 3 1} E; estás] est T; estás sotsmés] no pots fogir e est creat E

3 ton] om. E

4 No separat del proverbi anterior E; cors] cor E; e] om. E

5 es estat] stas BCFT, est DE

6 per] af. ço BCDEFT; ses] les sues B

7 excuses] om. B, escús CF, recuses DG; ab] a BDEFT; a] ab B

9 puxes] af. be E

10 Desija] Dejes E; par] a la interlínia substituïnt igual, cancel·lat amb una ratlla negra A, en pau E; a] ab DE; e¹] om. ACET; veritat] om. AC, virtut B; e² — volentat] om. BF; per²] af. volentat A, om. E; e³] ne per AE

11 Al marge superior A, om. E; fi] si (?) A, fe F; stá humilitat] es tan humiliat T; stá² — voluntat] ama bontat F

12 leyal servitut] leyaltat F; falsa] no falsa E

13 a¹] om. E; senyor] a continuació serve- cancel·lat E; destróex] descoveix T; honrament] honradament E, desonradament F; desonor] desosor E

14 ton] tot E; mas] sino F; ell] af. tany F; ell ... tu] {2 1} D; e] o (?) D; cové] pertany E

15 Mes] Plus BD; a] om. T; paor] om. E

16 mateix] af. a DF; a] om. BF

17 Qui — deserveix ab] E a E; ab] a D; coses²] om. DF; blasmat] blasfemat E

20 senyor] af. que F; bo sia] {2 1} E; a] om. BF; d'el a] aquell T

21 És el primer proverbi del capítol següent B; Ab mal] malgrat que hom ha afegit un signe de separació a l'inici d'aquest proverbi, forma part del proverbi anterior E; pau] af. e si ho as no dure molt E

DE SOTSMÉS, CAPITOL .IIII.

- [1] | A mal senyor no venes ne dons ta libertat. *F 76*
- [2] Per ço que no sies occiós, membra sovin la fin a la qual estás sotsmés.
- [3] Aytant com estás sots|més, ama les necessitats de ton senyor. *A 3v*
- [4] Sotsmit ton cors a mal senyor e no ta volentat.
- [5] Si es estat reptat ab mal, respon ab be.
- [6] Escuse·t ab poques paraules per que ton senyor abreuge ses paraules.
- [7] No·t excuses ab tort per ço que a dret no sies blasmat.
- [8] A ton senyor no vulles esser obedient contra Deu.
- [9] Ama ton senyor per ço que sens treball lo puxes servir.
- [10] Desija esser par a ton senyor per bontat e veritat e no per poder e volentat.
- [11] Pus que per fi stá humilitat, stá humil per voluntat.
- [12] Ama mes leyal servitut que falsa senyoria.
- [13] Qui a son senyor destrouex honrament enclina si matex a desonor.
- [14] No vulles honrar ton senyor mas aytant com a ell e a tu se cové.
- [15] | Mes servesques a ton senyor per amor que per paor, si ell es bo. *E 73*
- [16] Aquell acostuma si matex mal e pert son temps, qui a mal senyor servex.
- [17] Qui ab moltes coses deserveix, ab moltes coses es blasmat.
- [18] No vulles esser loat de ço que | has a fer per servitut. *T 133v*
- [19] Ama paciencia per ço que la pusques sostenir.
- [20] | Qualque senyor hages, ab que bo sia, no hages vergonya d'el a servir. *D 120*
- [21] Ab mal senyor no cregues haver pau.

9 Els mss. *AB* han dividit aquest proverbi en dues parts. Davant la manifesta agramaticalitat del primer dels dos fragments resultants, corregim la lliçó d'acord amb la resta de la tradició.

Títol parent] parents *B*

1 mes ton fill] {2 3 1} *D*; qui — parentesch] *disposat com a nou proverbi E*; qui] Car *E*; ha] has *E*

2 Lo parentesch] *om. E*; que¹ — tu] *forma part del proverbi anterior E*; que Deus ha] E deus la *E*; tu] *af. ha F*; en] *E E*; quant] *af. est DF*; que²] *om. B*

3 *No separat del proverbi anterior E*; cregues] *af. mes E*; parent] parents *D*; am] amen *D*, ama *E*

4 que] *af. ton B*; mal fill] {2 1} *B*

6 que·ls graus] quel grau *E*; son honorables] *om. E*; honorables] *af. aytant F*; honorables ... amables] {2 1} *D*

8 son] *om. E*

9 virtuts] virtut *F*; ennobleyr] en *E*; ab peccat — linatge²] *disposat com a nou proverbi AB*; peccat] peccats *D*; envilanir] envilarir *E*

10 excita] endressa *F*; a] ta *E*; audacia] ajuda a *E*

11 Com] Quant (?) *E*; mal dir] {2 1} *E*

13 natural¹ — cors] del teu cors natural *E*; la bontat natural²] *om. E, af. del cors F*; parentes] parens *DE*

14 Per] *om. F*; bontat] *af. natural B*; costumes] custuma *BCDEF*; malvat] *om. E*

16 en quant — tu] de tu se dona *F*; ton] son *BDG*; de tu] *om. B*

17 Contrarietat] Contrarietats *A*

18 fiús] confia *BCDEF*

19 Honrament] L'onrament *BCD*, lo manament *EF*; ton] *af. mal E*; costuma] fama *B*

- [1] | No ames mes ton fill que ta anima, qui ab ton fill no ha parentesch. A 4
- [2] Lo parentesch que Deus ha ab tu en quant home, ama mes que altre.
- [3] No cregues parent que am mes tos bens que ta persona.
- [4] Ama mes bon cosí que mal fill.
- [5] Parentesch per que hom pert Deu no es amable.
- [6] Segons que·ls graus de parentesch son honorables, son amables.
- [7] Per parentesch honra ton parent, qualche sia.
- [8] Ama mes ton parent per sa bontat que per son antich linatge.
- [9] Si ab virtuts pots ennobleyr novelletat de ton linatge, ab peccat pots envilanir l'antiquitat de ton linatge.
- [10] Parentesch excita a necessitat, audacia, caritat e pietat.
- [11] Com oyrás mal dir de ton parent, hages-ne vergonya.
- [12] Loa mes ton parent per sa bontat que per sa riquesa.
- [13] La bontat natural de ton cors e la bontat natural de ton parent son parentes.
- [14] Per la bontat que tu has per costumes, no escús ton malvat parent.
- [15] Ergullós parent dona a sos parents treball.
- [16] Fuig a parent qui en quant es ton parent ha de tu vergonya.
- [17] Contrarietat de pa|rents es trop mala e forts. A 4v
- [18] Mes te fiús en ton parent per bona costuma que per parentesch.
- [19] Honrament de ton parent no·t escuse de ta mala costuma.
- [20] Les tues males costumes desonren tots tos parents.

17 D'acord amb el que s'ha dit a l'apartat VII.2.2.2, restituïm el text que la branca α ha perdut per salt.

1 fi] fe *E*; que·l] que *BCDEF*

2 bontat] bondat *la b- i la -d- semblen afegides per una mà diferent a la del copista D, af. mes F*

3 No prengues] Si prens *D*

4 *No separat del proverbi anterior D; Ab] A C; Ab ta] il·legible per culpa d'un estrip del paper F*

5 en] *af. ta B*

6 No nodresques ta muller en peccat de fornicació *F*; nodreix] nodreyxs *ag*; nodreix fornicació] *om. E*

7 Fornicació] En f. *D*; está] es *F*

8 Sies] Si es *CEF* cast] cas *E*

9 amor] *a continuació sia cancel·lat F; de¹] en D*

10 Enans] Abans *D*, En tu *E*

12 Guarda] Guardat *E*; no] not *E*

14 bella] *om. E*; bella — plaça] per bontat mes que per bellea *F*; la¹] *om. DE*; en²] a *D*; la²] *om. E*

16 de poder] *om. E*; ta¹] *om. E*; que·ls] que *D*; parents] aquells *D, om. E*

17 *Om. AE, al marge exterior C*; sien] sies *F*

19 tempta] rebta *E*

20 de¹] *af. les BDEF*; circumstancies] *af. de gelosia e E*; circumstancies de druderia] coses mal estants *F*; druderia] dulteri *B*

DE MULLER, CAPITOL .VI.

- [1] En ta muller ama mes fi de matremoni que·l plaer.
- [2] Ama mes en ta muller bontat que bellesa.
- [3] | No prengues muller per esser honrat. *D 120v*
- [4] | Ab ta muller no sies trop privat. *F 76v*
- [5] | No·t confius en muller mentidera. *E 73v*
- [6] Ab la tua fornicació nodreix fornicació en la volentat de ta muller.
- [7] Fornicació está lo major contrari qui pot ser enfre marit e muller.
- [8] Sies cast per ço que ta muller sia casta.
- [9] Ab amor sies privat de bona muller e ab temor de mala.
- [10] Enans nodresques ta muller ab amor que ab paor.
- [11] A ta muller no sies avar.
- [12] Guarda que ta muller no conega tos vicis.
- [13] | No es tan gran treball e vergonya com de mala muller. *C 95v*
- [14] Ama mes ta muller bella en la casa que en la plaça.
- [15] Ama mes la bonesa de ta muller que de ton fill.
- [16] Tos parents hagen mes de poder en ta casa que·ls parents de ta muller.
- [17] Les tues costumes sien pus dones en te casa que les custumes de ta muller.
- [18] Qui | fuig a gelosia, fuig a gran treball. *A 5*
- [19] Qui sovin tempta sa muller, sovin se·n pinet.
- [20] Devant ta muller no parles de circumstancies de druderia.

3 tan soven mester] Esmenem A, que conté probablement una lliçó singular, d'acord amb la variant transmesa per C. No tenim en compte, és clar, l'addició del mot *servici* al marge, que segurament és una innovació de la branca β .

18 Restituïm aquest proverbi d'acord amb l'addició de C i els testimonis de la família β (vg. apartat VII.2.2.2).

1 estar] *esser D, om. E; alegre] alegria E*

2 tro] tant B; que] *af. hajes E; ne] a la interlínia A; ne — trobar] om. E; trobar] haver D*

3 De — mester] *Nullius servitio adeo indiges frequenter Lt; hages] has BCD, es E, has mes F; tan — mester] {3 1 2} BDEF; soven] gran A; mester] ajuda A, af. servici al marge C, af. serviçi BD, af. servir E, af. servey F; d'escuder] de ton e. BF*

4 reprenes] *reptes E*

5-6 *En ordre invers E*

5 temor e] *{2 1} E*

6 ultra] *om. D, af. a E; li] om. E*

7 consell sovin] *{2 1} EF*

8 major] *mellor BDEF; has] hauras E; ton] om. F; bon] om. E*

9 *Om. E; Negun] Null BDF; home] om. C*

10 asauts] *altes E; vestidures] af. vestir F*

12 en escuder] *om. E; ria] quira E; a^{1,2}] om. E*

13 se reprena] *te repta E; no·t] om. F*

14 reb] *reeba EF*

15 servir be] *{2 1} BCDEF; no·l ama] nos hama (?) E*

16 leyaltat e] *om. B; leyaltat ... veritat] {2 1} DEF; çertesa] cortesia B, prestesa D, fortalea E, cortea (?) F, fortitudinem Lt*

17 ton] *son DG;*

18 *Om.A, al marge exterior C;e] ni E; maldivol] maldient B*

20 Ab] *A BE*

21 Ab] *A B, En E; soven] af. dos proverbis més Escuder qui no ama lamich de son senyor es traydor a son senyor / Escuder qui ama so que senyor ama de be ama son senyor F*

DE ESCUDER, CAPITOL .VII.

- [1] Si sovin vols estar alegre, hages bon escuder.
[2] Tants escuders muda tro que un bo ne pusques trobar.
[3] De negú no hages tan soven mester com d'escuder.
[4] Soptosament no reprenes ton escuder.
[5] Amor, temor e humilitat nodresques en ton escuder.
[6] Dona a ton escuder ultra ço que li promets.
[7] No rebes consell sovin de ton escuder.
[8] Lo major amich que tu has es ton bon escuder.
[9] Negun home no dona tan sovin treball com mal escuder.
[10] No·t asauts d'escuder qui desig belles vestidures.
[11] | Escuder negligent no es ton amich. D 121
[12] No·t confius en escuder qui ria mes a ta muller que a tu.
[13] Escuder qui rient se reprena no·t ama.
[14] Gita de tu escuder qui no reb correcció.
[15] Negun escuder no pot servir be son senyor si no·l ama.
[16] En escuder ama mes leyaltat e veritat que çertesa ni bellesa.
[17] Escuder qui engana ton vehí, engana ta casa.
[18] | Scuder lagoter e maldivol no es leyal. A 5v
[19] Escuder qui no ha vergonya no es bo.
[20] Ab ton escuder no multiplichs paraules.
[21] Ab ton escuder no ries soven.

11 orat] Esmenem la lliçó que transmet tota la tradició (“honrat”) d’acord amb el parer del copista de *G*, que ja es va adonar que aquest mot generava un text de significat problemàtic. És força més plausible que Llull dissuadeixi el lector de relacionar-se amb un home orat i alhora pobre, que no amb un home que malgrat la pobresa és honrat. L’error, que afecta tota la tradició, s’ha de remuntar a una mala lectura de l’arquetip. Cal notar que Galmés va proposar una altra solució: que la partícula negativa hagués estat originalment el clític *ne*.

16 Aquest proverbi és escrit al marge inferior de *A*. Una crida el situa, contra la resta de la tradició, com a núm. 5 del capítol. Seguim l’opció divergent de *A*, atès que aleshores l’omissió es pot justificar per salt.

1 companyona] companyia *B*; a] de *BCDE*, ab *F*

3 nodreix] nodreyxs *F*; leyaltat² — companyó] {2 3 4 1} *BDE*; ton] *om. D*

3-4 leyaltat — nodreix] *om. per salt d’igual a igual F*

4 nodreix] nodreixse *D*

5 no] a la interlínia *C*

6 coneixs] conexas *B*, coneges *C*, coneix *D*, conegues *E*

7 Bestia¹ — carn¹] *precedit per Ab i tot cancel·lat E*; faça] fa *D*, faces *E*, deu fer *F*; ab — menja²] *disposat com a nou proverbi E*; menja²] *af. com a nou proverbi Ab amich de ton enemich no faces companyia F*

8 *Om. D*; amich] companyo *E*

9 occiós] occiosos *C*, va *F*

9-10 occiós — ab home²] *om. E*

10 companya ab home] companyo d’ome *CDF*, ab *cancel·lat i s’observa amb força claredat que la d substitueix una h- C*

11 orat] honrat *ABCDF*, orrat *E*, a *continuació entre barres inclinades forte horat G*, honorati *Lt*; no] *en nota ne g*; companyó] companya *E*

12 *Om. D*

13 No] Ne *E*

14 En] De *E*; faça] fa *F*

15 companyó] companyia *DE*; d’ome] ab hom *DE*; muda] mut *E*

16 Al marge inferior, afegit probablement pel mateix copista. Els signes de crida el situen com a cinquè proverbi del capítol *A*; qui-t] qui *D*; qui-t — vicis] qui deslou a tos vehins *E*; vicis no es] *om. F*; es] tes *E*; leal] a *continuació, el mateix proverbi repetit i parcialment cancel·lat. Al marge dret hi ha escrit defficit D*

17 *Om. D*; destruu] destruyca *E*; multiplicará] multiplica *CEF*; lo²] a *continuació seu cancel·lat C*

18 está] es *D*

19 ha] haje *BCDEF*; forts] -rts a la interlínia, que substitueix una part cancel·lada de la paraula *C*

20 comprar] compar *E*

DE COMPANYYÓ, CAPITOL .VIII.

- [1] La volentat de ton companyó fe companyona a la tua.
- [2] Ab home avar ne ergullós no faces companya.
- [3] Ab ta leyaltat nodreix leyaltat en ton companyó.
- [4] Qui a son companyó ment, | nodreix en ell mentida. *E 74*
- [5] Ton companyó no sapia mes en tu que tu en ell.
- [6] Ab home qui no coneixs no faces companya.
- [7] Bestia qui no menja carn no faça companya ab bestia qui carn menja.
- [8] Ab enemich de ton amich no faces companya.
- [9] Ab home occiós no faces companya.
- [10] No faces companya ab home qui·t haja menaçat e desonrat.
- [11] De home orat e pobre | no faces | companyó. *C 96 F 77*
- [12] No comans mes a ton companyó que a tu matex.
- [13] No reprenes ton companyó sens rahó.
- [14] En companyó qui·t faça aventatge te confia.
- [15] No faces companyó d'ome qui leugerament muda son proposit.
- [16] Companyó qui·t loa tos vicis no es leal.
- [17] | Companyó qui destruu lo seu no multiplicará lo teu. *D 121v*
- [18] Companya d'ome pech está molt perillosa.
- [19] Ab home qui ha forts enemichs no faces companya.
- [20] | No faces companya ab home qui desig comprar la tua casa. *A 6*

- 1 vehí] a la interlínia, sobre veyí, hi ha escrit vei (?) C
- 2 ton] om. B; bon] om. F; la¹] sa D; e — carrera] *disposat com a nou proverbi E*; ab²] af. lo E; ab² — vehí²] om. F
- 4 lo¹] om. E; plora] ploraras E; seu] om. B; mal] af. de ton vehi B
- 4-5 mal¹ — ha²] om. E
- 6 vehí] amich E; sua] om. BCDEF Lt
- 7 Di] Recompta E
- 8 Ab] A BD
- 9 cels] digues D; que] af. tu D; ta] la B
- 10 vehí] ve E; ell] af. mes E
- 11 ha] ve a E; hages-li] hages pietat e B, af. pietat e D, hages E; caritat] af. e pietat a final de línia, fora de la caixa d'escriptura C
- 12 Ab^{1,2}] A BCDEF; vehí²] af. tu F
- 13 Ab] A D; ton] om. CF; bon] om. E; de — vehí²] om. E; vehí²] om. B
- 14 *Situat entre el cinquè i el sisè proverbi del capítol següent. Hi ha un signe de crida que indica la seva posició correcta D; A] De ton E*
- 15 dels teus] de tos E
- 16 no·l] no DF; muller] a continuació e cancel·lat F; la] a continuació tua cancel·lat C
- 17 Ab¹] A C; ton] om. F; e — poques] om. D; poques] af. paraules F
- 18 los] om. F
- 19 A¹] Lo D; A bon vehí] Ab ton amich E; loa] af. a D; bo] be D; e — mal²] *disposat com a nou proverbi E*; e a] el E; a²] om. D; blasma] loa E, loa a D
- 20 del^{1,2}] de B; e] om. E; del² — trist] *disposat com a nou proverbi E*; trist] af. e irat D

DE VEHÍ, CAPITOL .IX.

- [1] A ton vehí sies cortés.
- [2] Ab ton bon vehí sies privat en la casa e ab mal vehí en la carrera.
- [3] Lo teu ca no morda lo cha de ton vehí.
- [4] Riu lo bé de ton vehí e plora lo seu mal.
- [5] Qui ha mal vehí soven ha treball.
- [6] No demans de ço que ton vehí fa en la sua casa.
- [7] Di les bones costumes de ton vehí e no les males.
- [8] Ab ton vehí no parls de sa muller ne de la tua.
- [9] No cels a ton vehí co que menges en ta casa.
- [10] No digues a ton vehí mal de ço que ell ama.
- [11] Si ton vehí ha fretura, hages-li caritat.
- [12] Ab ton bon vehí riu e ab ton mal vehí plora.
- [13] Ab ton bon vehí t'ajuda de mal vehí.
- [14] A mal vehí no demans consell ni ajuda.
- [15] A mal vehí fe tornes dels teus bens.
- [16] Mal vehí no·l cregues de ta muller ni de la sua.
- [17] Ab ton bon vehí hages moltes paraules e ab ton mal vehí poques.
- [18] Ton mal vehí no sapia los secrets de ta casa.
- [19] A bon vehí loa home bo e a mal vehí blasma home mal.
- [20] Del poder de ton bon vehí sies alegre, e del poder de ton mal vehí sies trist.

19 ton²] La majoria de testimonis de β reporten la variant “son”. Hem optat per mantenir la lliçó de ABC perquè, a banda que és la que figura al ms. base i està documentada a les dues branques de la tradició, l’hem considerat *difícilior*.

2 has] es DE, af. alcun F; sies-li] sies B

3 Om. B; poch] pech D; qui·s huja] qui sanugya DEF, que senu i un petit espai en blanc Lt

4 ton] af. gran E

6 En] om. F; En amich] els dos mots units però amb una barra inclinada que en marca la separació C, Enemich D; qui·t] om. D; ama] am E; per] af. ta BDEF; bontat] af. e D; sperança] af. en ell F

7 enemich ... amich] {2 1} F

8 son^{1,2}] lo seu E

9 un] al marge superior C; molts — bens] moltes de les seues boneses E; dels] de B; dels seus] de sos D

10 ab²] a D

11 Ton] A ton D; no·l] no li D; venes — yra] {6 7 8 4 5 1 2 3} B; per²] pe A

13 Volentat] Voluntats E; concorden] concorde B; a] ab B, en F

14 ha bon amich] {2 3 1} E; a] om. EF; ha²] haura E

15 per] de C; enemich] amich BE; te] sen E; ton] com E

16 que ha] de D; ha] a la interlínia C; ton] af. bon B; amich] a continuació, fe cancel·lat A; fe] fesles E; vehines] unes E; vehines e amigues] {3 2 1} D

17 enemich ... amich] {2 1} E

18 Om. E; tantes] tants BCD; tantes ni] om. F; ton] af. bon a la interlínia C, af. bon D

19 No separat del proverbi anterior E; ton²] son DEF, suo Lt

20 Sofir] E s. E; los — vicis] om. E; vicis] a la interlínia A; ço] tal F; co qu’el] a la interlínia D; te] a continuació una f- cancel·lada C

- [1] Ama ço que | ton amich ama. A 6v
- [2] Si has gran amich, sies-li gran amich. E 74v
- [3] | Aquell es poch amich qui·s huja de servir son gran amich. D 122
- [4] Ab ton amich no vulles jugar.
- [5] No reprenes soven ton amich.
- [6] En amich qui·t ama per bontat hages sperança.
- [7] No sies privat del enemich de ton amich.
- [8] A ton amich loa son be e blasma son mal.
- [9] Per | un mal de ton amich no perdes molts dels seus bens. C 96v
- [10] Ab paraules amoroses parla ab ton amich.
- [11] Ton amich no·l venes per diners ni·l perdes per yra.
- [12] Del teu poder e del poder de ton amich fe un poder.
- [13] Volentat de dos amichs se concorden a una fi.
- [14] Qui ha bon amich a tart ha fretura.
- [15] De la malaltia que has per ton enemich, te sana ton bon amich.
- [16] Les riqueses que has e les riqueses que ha ton amich fe vehines e amigues.
- [17] Si est enemich, no cregues esser amich.
- [18] A negun home | no faces tantes ni tan grans plaers com a ton amich. F 77v
- [19] Per ço que no dons passió a ton amich, no li parles de ton enemich.
- [20] Sofir a ton amich los seus vicis per ço qu'el te sofira los teus.

17 del amich de ton enemich] Tal com posa de manifest la gran quantitat de variants d'aquest proverbi, el seu sentit no és evident. Hem optat per mantenir la lliçó de *A* perquè considerem que és una *lectio difficilior*. El sintagma “e de son enemich”, transmès per *CDF Lt*, és amb tota probabilitat una innovació que tracta d'esmenar el que alguns copistes deuen haver considerat una anomalia: que el proverbi recomani fer-se amic de l'amic de l'enemic, i no pas de l'enemic de l'enemic. Així, el consell que conté aquest proverbi, a l'igual que altres recomanacions que es llegeixen en el mateix capítol, en lloc d'estimular la bel·ligerància o l'enfrontament amb l'enemic, procuren de reconvenir-lo en amic.

Títol enemich] *A la -h li falta el segon traç A*

1 Ama] *A D*; enemich] amich *D*; ha males] ames les *F*

2 si] sin *E*; si — enemich] {2 3 4 1} *DE*

3 per] *af. ço BCDF*; que] *af. ell BDEF*; lo·t] let *C*

4 membra e parla] {3 2 1} *C*; e] *af. soven BDEF*

6 *No separat del proverbi anterior E*; enemich] amich *D*

7 enemich] en- a la interlínia *D*, amich *E*; procura — dit] {2 3 4 5 1} *D*

8 que hom — enemich] de ton enemich de ço que hom ten diu *D*; te dirá] ta dit *E*; dirá] diu *BCDF*

9 enemich] *af. amich E*; refrenes] refrena *E*; sa] la *C*, *om. F*; si·l loes] en alguns lochs *E*

10 *Om. E*; has] es *D*; per¹] *om. B*; per amich] *om. F*; amich] a continuació, una e mig raspada i cancel·lada amb una barra inclinada *A*; per²] ab *D*

11 *Om. B*; has] *af. bon E*, *af. alcun F*; amich] enemich *DGag*; no] *om. ag*; de — paor] {4 1 2 3} *E*

12 que] *af. no E*

13 que] *om. CE*

14 e — tues] *disposat com a nou proverbi E*; no] a continuació, sapies parcialment cancel·lat *F*

15 De] Del *E*; major] *om. D*; major paor] {2 1} *CE*; que] *af. no B*, e no *D*; de²] del *CDE*

16 Ab] *A BD*; parla] *om. E*; be] bo *C*

17 *No separat del proverbi anterior E*; Fe] Fet *BDF*, fes *E*; del — enemich] de son enemich e no de ton amich *E*; enemich] *af. e de son enemich CF*, amich e de son enemich *D*, a continuació entre barres inclinades videtur legendum de ton enemich e de son en. *G*, amici et sui nemici *Lt* amich *D*, *Lt*;

18 *Om. DE*; del] el *F*; poder] a continuació de ton enamich cancel·lat *F*; e] de *B*

19 Ton] Tot *D*; no] nol *BCDEF*

20 enamistat] en amistat *BC*, desamistat *F*; pocha utilitat] poch profit *F*

[1] Ama ton enemich en quant es creatura de Deu, e no en quant ha males costumes.

[2] Assatja si de ton enemich porás fer amich.

[3] Fes aventatge a ton enemich per que lo·t faça.

[4] Qui soven membra e parla de son enemich, soven ha passió.

[5] A ton enemich no multiplichs son poder ne sa yra.

[6] | Fe ton enemich estrany a tos ulls e a tes orelles.

D 122v

[7] Qui diu mal de son enemich doblament procura que sia mal dit.

[8] No cregues leugerament lo mal que hom te dirá de ton enemich.

[9] A ton enemich refrenes sa yra si·l loes.

[10] Si has enemich per ton vici, hages-lo per amich per ta virtut.

[11] Si has amich, no hages de ton enemich paor.

[12] Major paor hages de ton enemich en durment que en velant.

[13] No dormes dementre que ton enemich vetla.

[14] Les condicions de ton enemich sapies e ell no les tues.

[15] De enemich savi hages major paor que del foll.

[16] Ab | ton enemich parla de be e no de mal .

E 75

[17] Fe amich del amich de ton enemich.

[18] Trencha les rael del poder e la yra de ton enemich.

[19] Ton enemich no cregues de res.

[20] No hages enamistat per pocha utilitat.

Tret d'una part del primer proverbi, *B* no transmet aquest capítol per la pèrdua d'un foli.

2 Justícia] Esmenem la lliçó de *A* d'acord amb *F*. La preposició, present també en la resta de la tradició, és supèrflua i potser fruit de l'atracció de l'inici del prov. següent. L'errada s'ha de remuntar a l'arquetip (vg. apartat VII.2.2.1).

8 has] Esmenem la lliçó que transmet tota la tradició ("ha") seguint l'observació de *G*. Els possessius de segona persona del singular indiquen prou eloqüentment que es tracta d'un amonestament adreçat directament al lector —vg. els prov. 7.8 i 40.4, que tenen estructures similars, i compareu-los amb els prov. 15.10 i 19.15, on l'oració relativa té un subjecte evident.

1 ama] ames *B*

2 Justícia] Per *j*. *ABCDE*, Per iustitiam *Lt*; a] *om. DE*; amar] *om. E*; o] e *DEF*; desirar] desigat *E*

3 e — trebayll] *disposat com a nou proverbi E*; per²] *a continuació, a la interlínia, in- cancel·lat amb una línia vermella, i tot seguit, dins la caixa, justi- cancel·lat de la mateixa manera A*; injustícia] justícia *D*, injúria *F*

4 ven] vol *D*

5 está^{1,2}] es *DF*; está riquesa] inriquea *E*; e — rich] *disposat com a nou proverbi DE*; pobresa] riquesa *D*

6 Jutja — carreres] Justícia te placia e bones riqueses *E*; carreres] costums *D*; a] en *E*

8 Lo] *af. major e lo E*; has] ha *ABCDEF*; justícia] *a continuació entre barres inclinades videtur legendum que has G*

10-11 a¹ — jutja-t²] *om. D*

11-12 *En ordre invers E*

11 molt] *om. E*

12 que ab diners] *om. F*

13 e injúria] *om. E*; han] ha *E*

14 guerreja] carreja *F*

15 te] *om. E*; cregues] cerques *E*

16 fals] *af. e malvat E*

17 a] *om. D*

18 *No separat del proverbi anterior E*; De] En *D*; judici] juhi *E*

19 Jutja] Fuyg a *D*, precedit per Jutg- cancel·lat *F*; peccat] peccats *ag*; a exill] e lexals *D*, eximpli *E*, a exellament *F*; ton] *a continuació cap cancel·lat E*

DE JUSTICIA, CAPITOL .XII.

- [1] || Si amas ab amor esser jutjat, ama justicia. A 7v C 97
- [2] Justicia fa a home just amar o desirar.
- [3] Per justicia haurás pau e per injusticia trebayll.
- [4] Qui ven justicia compra injuria.
- [5] Justicia está riquesa d'ome pobre e injuria está pobresa d'ome rich.
- [6] Jutja tos peus a bones carreres e tes mans a bones obres.
- [7] Qui es enemich de justicia, es enemich de totes coses.
- [8] Lo millor amich que has en ton graner e en ton celler es justicia.
- [9] Qui ama justicia, ama rey.
- [10] | Si has trop menjat, jutja·t a poch menjar. D 123
- [11] Si has Deu poch amat, jutja·t a Ell molt amar.
- [12] Justicia ha major parentesch ab bontat que ab diners.
- [13] Justicia e injuria tots temps han guerra.
- [14] Qui guerreja injuria ab justicia Deus li ajuda.
- [15] Ab justicia te consella e no cregues injuria.
- [16] Molt ha fals nom jutge injuriós.
- [17] No·t jutges a esser salvat per ta bontat.
- [18] De judici eternal hages paor.
- [19] Jutja peccat a exill de ta anima e de ton cors.
- [20] Vivifica justicia ab caritat e mortifica | injuria ab paor. F 78

F substitueix sistemàticament *prudencia* per *saviesa* i *imprudencia* per *no saviesa* a partir del segon proverbi.

12 Restituïm el proverbi, omès per *AB*, d'acord amb *C* i la resta de testimonis de β . Encara que sigui pràcticament idèntic al següent proverbi, la seva presència a les dues branques de la tradició indica que prové de l'arquetip.

1 Qui] Quin *E*; ha prudencia] *om. E, af. so es saviea F; eleig] af. elig lo D; major¹] om. B, maylor EF; e] om. E; esquiv] af. lo D*

2 está] es *DE*; lum] luny *BD*; savi] foll *B*, no savi *D*

3 Ab] *A B*; cregues] *estrictament s'hauria de transcriure per cregees o cregens a causa de l'abreviature que conté el mot A*; savieses] meses *E*

5 *Om. E*

6 prudencia] *om. E*; veurás] uses *E*; prop ... luny] {2 1} *E*

7 ha] has ab *BF*, has *D >* ha *Ga*, ama *E*, habes *Lt*; prudencia] *af. e E*

8 *No separat del proverbi anterior E; e] af. ab DE*

9 Ab¹] *om. E*; parla] parles *D*; prudencia — foll] {3 4 5 1 2} *E*

10 manera] maneres *E*; parentes] veynes *B*, parents *E*

11 Si] *af. ab E*; Si — no ha¹] Qui no ha saviesa *F*; imprudencia] prudencia *E*; que²] *om. E*; guayar] *a continuació hi ha un espai en blanc F*

12 *Om. AB; A¹] Ab DE, Ama F, Cum Lt; prudencia] saviesa e F; a²] af. una -b a la interlínia C, ab E, cum Lt*

13- 14 *Om. F*

13 e] *om. B, a la interlínia com que substitueix e cancel·lat C, con D, son cor E, quando Lt*

14 *Om. F*; poder] perdre *E*; e] *om. E*; imprudencia] *af. es poder B, es perdre E*

15 spera] es perdre *E*; fuig] es fust *E*

16-17 home — coneix] *om. E*

16 e] o *B*, *af. home F*

17 coneix] coneyx *C*; matex] *af. e altre F*

18 ama] val *B*; riquesa] riqueses *E*

19 consira] considera *E*

20 ha] e ab *E*; petit] *af. poder D*

DE PRUDENCIA, CAPITOL .XIII.

- [1] Qui ha prudencia eleig major be e esquiva major mal.
- [2] Prudencia está lum d'ome savi.
- [3] Ab home foll | no cregues fer savieses. A 8
- [4] Prudencia vetla en lo temps que inprudencia dorm.
- [5] Qui ha prudencia no es pobre.
- [6] Ab prudencia veurás los bens e·ls mals de prop e de luny.
- [7] En la fi de be ha prudencia repós.
- [8] Ab bona vida e bona mort fogirás a mala mort.
- [9] Ab prudencia parla ab home foll.
- [10] Prudencia e manera son parentes.
- [11] Si inprudencia no ha ab que puscha guayar, prudencia no ha ab que puscha perdre.
- [12] A prudencia riu e a inprudencia plora.
- [13] | Prudencia riu e inprudencia | plora. D 123v E 75v
- [14] Prudencia es poder de be e inprudencia de mal.
- [15] Prudencia spera e inprudencia fuig.
- [16] Ab prudencia conixerás home savi e foll.
- [17] Ab prudencia coneixs tu matex.
- [18] Mes ama ton amich per prudencia que per riquesa.
- [19] No parla ab prudencia qui ab prudencia no consira.
- [20] Ab sanitat | ha prudencia gran poder e ab malaltia petit. C 97v

Títol Encara que no coincideixi amb la de la taula de rúbriques (“fortitudo”), mantenim la lliçó que transmeten AC.

19 tempta] Optem per mantenir la lliçó de A, atès que la raspadura que s’observa al ms. base pot ser d’una mà posterior, la variant de la resta de testimonis és probablement una *lectio faciliior* i el ms. C pot haver-la incorporat a partir del testimoni de β.

Títol força de coratge] *sobre del títol hi ha escrit fortitud (?) i el número del capítol C, fortitut BDE, fortitudine pràcticament esborrat F, fortitudine Lt*

1 bontat^{1,2}] bondats E; has²] e ab E; forts] for B

2 peccat] peccats E; bontat] bondats E

3 forces^{1,2}] forts E; corporals] spirituals D, a continuació entre barres inclinades mihi videtur legendum
forças sensuais nisi per ultimum spirituals intelligerentur forças spirituum immundorum G

4 Car] a continuació libertat cancel·lat amb tinta vermella i expuntuat A; ha¹] e E, ab F; ha²] han E

8 ha] om. E

9 que] om. E

11 lunyarà] garda D, lunya F

12 avança] enante B, enansa DF, amenassa G; menaça] a continuació hi ha un calderó E; a] om. E

13-14 En ordre invers E

13 Al marge exterior C; Enans venciás] Ans venes E; coltell] castell BF, castellum Lt; que] af. no CD

14 No separat del proverbi anterior E; flach] fals B, a la interlínia substituint fort cancel·lat E

15 membrar] af. e BDE; entendre] dentendre DF; amar] damar DF

16 Ab] A G; les¹] a continuació be- cancel·lat E; anima] ma D; del] de ton BDEF; cors] coratge D

17 Om. F; Força] Forçes C

19 Tot] Car B; fals] flac F; tempta] -pta raspata A, tem BCDEF; forts] fals D

20 enfortex] esforça B; ton] fort E, om. F

DE FORÇA DE CORATGE, CAPITOL .XIII.

- [1] Si has força de coratge ab bontat, has forts bontat.
- [2] Contra forts peccat hages forts bontat.
- [3] Ab forces spirituals pots vendre forces corporals.
- [4] Car volentat ha libertat, ha força contra peccat.
- [5] No·t confius en home qui no ha forts coratge.
- [6] Qui ha forts coratge no ha paor.
- [7] Sens forts coratge no pots vendre | ton enemich. A 8v
- [8] Qui no ha forts coratge soven es vencut.
- [9] Ama la fi per que est creat e haurás forts coratge.
- [10] No·t combatas sens forts coratge.
- [11] Forts coratge te lunyarà de vergonya.
- [12] Poch avança qui menaça a hom qui ha forts coratge.
- [13] Enans vencrás espasa e coltell que forts coratge.
- [14] No faces viatge ab home qui ha flach coratge.
- [15] Força de membrar, entendre e amar no es vençuda.
- [16] Ab les forces de ta anima enforteix les forces del cors.
- [17] | Força de coratge no tem falsia ne maestria. D 124
- [18] Força de coratge e leyaltat han parentesch.
- [19] Tot fals coratge tempta forts coratge.
- [20] Ab amor e temor de Deu enfortex ton coratge.

Els proverbis 7 i 8 han estat desplaçats a *E* i ocupen les posicions 4 i 5. Així doncs, en aquest testimoni el grup de proverbis 3-9 apareix en aquest ordre: 3-7-8-4-5-6-9.

3 Reintroduïm el proverbi que ha caigut al ms. base i ha estat afegit posteriorment per *A'* d'acord amb la resta de la tradició. La unanimitat de la resta de testimonis suggereix que es tracta d'una pèrdua singular de *A*. Tanmateix el sentit del proverbi no és diàfan. Potser apunta a la necessitat que la tempraça s'apliqui a una acció concreta, tal com mostra aquest passatge del *Llibre d'intenció*: “Amable fill, tempraça pot hom haver en menjar, vestir, parlar, anar, cogitar, voler e entendre e en les altres coses semblants a aquestes” (NEORL XII, 153).

10 El proverbi apunta que la tempraça és contrària a la pobresa perquè impedeix que hom gastí els béns que necessita per viure d'una manera desmesurada —i per això, tal com afirma el proverbi anterior, és germana de la riquesa. El ms. *D*, que potser ha heretat d'un antecedent seu un error polar que ha afectat el mot *enemich*, ha banalitzat probablement la lliçó de l'arquetip.

1 Mes] Molt *E*; sabor] saber en cor e *D*, saber *E*; en] *af.* la *F*

2 o] e *DEF*; o de mort] *om.* *B*

3 *Al marge inferior A'*; nient] vent *B*

4 amigues] germanes *E*

5 no] *a continuació pots cancel·lat D*

7 menja] menuga *C*; com] quant *C*, e *D*

8 com] e *D*

9 riqueses] riquesa *BF*

10 *enemich] a continuació hi ha un espai en blanc, dos punts que expuntuen part d'aquest espai i emich precedit per un traç que deu ser la resta d'algun caràcter C, amich D; ha] haja E; pobresa ... tempraça] {2 1} D; es] sies E*

11-12 *om.* *E*

11 tot] *af.* lo *B*; tot jorn] tots jorns *CD*

12 tot jorn] *om.* *BCDF Lt*; a] de *BD*

13 dia] jorn *B*

14 del] de *DF*; menjar] *af.* e *D*; lo mig] la mijania *F*; membra] tempra *E*, membret *F*; e ama] que ams *F*

15 *Al marge exterior C, om. E; convidat] om. F*

16 Tempraça] *af.* e *E*; prudència] savieza *F*; fortitudo] fortalesa *F*; son] fe *F*; vehines] *af.* e amigues *E*

17 compra] *af.* sa *B*

20 senys] fets *DE*; col·loca] con loch ha *D*, met *E*, ten longa *F*

DE TEMPRANÇA, CAPITOL .XV.

- [1] Mes val temprança en volentat que sabor en bocha.
- [2] Qui no ha temprança prop está de malaltia o de mort.
- [3] Temprança no pots aver per nient.
- [4] Temprança e sanitat son amigues.
- [5] Qui ha temprança no ha mester metge.
- [6] Temprança es tresor de vida.
- [7] Temprança menja com glotonia endura.
- [8] Temprança riu com glotonia plora.
- [9] Temprança e riqueses son germanes.
- [10] Lo major enemich que ha pobresa es temprança.
- [11] Qui ha temprança tot jorn | está alegre. A 9
- [12] Ab temprança tot jorn estarás luny a vergonya.
- [13] Qui ha | temprança en cascuna ora del dia sab respondre. F 78v
- [14] En lo començament del menjar, en | lo mig e en la fi, membra e ama temprança. E 76
- [15] Com serás convidat convida temprança.
- [16] Temprança, prudencia e fortitudo son vehines.
- [17] Qui ven temprança compra mort.
- [18] Temprança antiga viu sens passió.
- [19] Qui ha temprança sovin guanya.
- [20] En tots tos senys colloca temprança.

9 Restituïm el proverbi d'acord amb el testimoni de *DF Lt*. El proverbi s'ha de remuntar de forma necessària al subarquetip de β perquè l'han conservat manuscrits de les dues subbranques d'aquesta família; per tant, el tractem de forma anàloga al grup de prov. que *A* omet i *C* afegeix al marge (vg. apartat VII.2.2.2).

1 Ab] La *E*; fe] *a continuació una g- cancel·lada E*; creus] creu *E*; veritats] virtuts *E*; no] *a continuació creus cancel·lat C*; entens] *a continuaió ab creença cancel·lat D*

2 *No separat del proverbi anterior E*; creença] cortesia *E*; conquerrás] conseguiras *D*

3 la] sa *BCDF*, no ha *E*, suam *Lt*; blastoma] flastoma *C*, blasfema *E*

4 No] *E no E*; descregues] creegues *B*, des- *al marge superior C*, crees *F*; les] *om. E*

5 creus] creu *B*, *om. E*; e] *om. C*; després] puy *BDF*, pux *E*; entens] enten *B*, ho en tents *E*

6 e] *om. E*; entens] entengues ab fe *E*

7 Ab fe ha] *om. E*; volentat] *af. es e E*; e] *af. ab F*; e enteniment] reteniment *D*, *af. e E*;

8 *Om. Lt*

9 *Om. ABCE*

11 Ab] *af. bona B*; fas] *af. de BDF, af. de a la interlínia C*, fes de *E*; ton] con *E*

12 estás] te fas *B*, est *D*; be] *a la interlínia, d'una tinta clara, potser d'una altra mà A'*

13 occiós] va *F*

14 car] quant *F*

15 Qui] It qui *E*; viu] riu *B*

17 Ab] *om. E*; argument] erguments *D*; combat] combats *D*; falsa] *af. pensa o E*

18 Un — has] On morriras *E*; merit] morir *B*; creure¹] creus *E*; e] *om. BDF*; coses²] *af. corporals o E*

19 e — enteniment] *disposat com a nou proverbi DE*; força²] *af. de fe e E*; d'] *om. E*; está²] *om. E*; per²] *af. voluntat ab E*; enteniment] intencio *B*

20 veres] les *E*; amar] amor *E*; e] *af. ab B*; argument] enteniment *D*; ab²] de *B*; ab entendre] e sabent *D* > es sabent *ag*, ab bon enteniment *E*

21 a¹] *om. E*

- [1] Ab fe creus les veritats que no entens.
- [2] Ab creença conquerrás sciencia.
- [3] Qui desonra la vera fe | Deus blastoma. C 98
- [4] No descregues totes les coses que no pots entendre.
- [5] Primerament creus e despuis entens.
- [6] Soptosament creus e ab deliberació entens.
- [7] Ab fe ha volentat acció e enteniment passió.
- [8] On mes creus, mes pots entendre.
- [9] Hon mes entens, mes pots creure.
- [10] Qui ven fe compra infern.
- [11] Ab fe fas Deu ton vehí.
- [12] Si per fe estás rich e honrat, per fe sies be acostumat.
- [13] Lo poder que has per fe no·l tingues occiós.
- [14] Plora, car fe está mes ahontada que honrada.
- [15] Qui per fe mor, per fe viu.
- [16] Ama mes ta fe que ton fill.
- [17] Ab argument combat falsa creença.
- [18] Un merit has per creure coses corporals e altre per creure coses spirituals. A 9v
- [19] Força de fe está per volentat e força d'argument está per enteniment.
- [20] Fe illumina veres carreres ab amar e argument ab entendre.
- [21] Fe está prop a volentat e luny a enteniment.

6 desesperar] Corregim la lliçó de AC d'acord amb els testimonis de β (vg. apartat VII.2.2.2).

10 Restituïm el proverbi d'acord amb l'addició de A' i β . Es pot considerar un cas anàleg al grup de quatre proverbis que A omet i C afegeix al marge (vg. apartat VII.2.2.2).

1 En] On F; bontat] *af.* has F

2 e] *om.* D

3 stá] *af.* en B; sperança pus sana] {2 3 1} D; sana] *om.* B; que en] gent E; ta²] *om.* B

4 Sperança¹ — malalta] Esperança e desperança malaex malaltia E; malalta] sana B

5 major] *om.* E; per²] en D; tos] los teus E

6 que] *om.* E; inconvenient] descovinent E, no es covinent F; es] serie E, *om.* F; desesperar] desesperar tot i que originalment hi degué dir desesperança atès que les dues darreres lletres han estat totalment raspades i la -n- ha estat transformada en -r A, desesperança C, que hom se desperas i com a nou proverbi Major cosa es desperar E

8 que aport] que nafort BCF; ajuda] *af.* do BF, do D, vida E, adiutorium seguit d'un espai en blanc Lt

9 e — sperança] *escrit amb una tinta marronosa diferent de la de la resta del text i sobre un espai que sembla raspat* C; e — de Deu] de deu e de justícia B, {3 4 1 2} F; e justícia] *om.* D

10 Al marge inferior A', *om.* C; Car] Sapies que E; ajés speransa] *om.* E, *af.* en ell F

11 *Om.* CD

12 has] hajes BE; amichs] amich D

15 Poder] Qui ha p. D

17 *Om.* D; audacia] deu E

18 prudencia fortitudo] e f. e p. e D, fortalea e F; fortitudo] *af.* e BE

19 caritat sperança] {2 1} F; pots] pot C

21 hages gran amor] *disposat com a nou proverbi* D

D'ESPERANÇA, CAPITOL .XVII.

- [1] En pus gran poder de bontat hages pus gran sperança.
- [2] Sens bontat e justícia no hages en Deu sperança.
- [3] | En ta sanitat stá sperança pus sana que en ta malaltia. *D 125*
- [4] Sperança sana conforta e sperança malalta desconforta.
- [5] En Deu hages major sperança per sa bontat que per tos merits.
- [6] Pus que Deus pot perdonar, inconvenient cosa es desesperar.
- [7] Major pot esser sperança per amor que desesperança per temor.
- [8] Sperança es misatge que hom tramet a Deu per ço que aport ajuda e perdó.
- [9] En la amistat de la misericòrdia e justícia de Deu hages sperança.
- [10] | Car Deus ama mes perdonar que ponir, ajes speransa. *E 76v*
- [11] Sperança consella per misericòrdia e desesperança per justícia.
- [12] Sens sperança no has amichs.
- [13] Qui pert sperança, pert totes coses.
- [14] Qui ha sperança no ha fretura.
- [15] Poder d'esperança no es vençut.
- [16] Sperança fa home diligent | e cortés. *A 10*
- [17] Sperança es cosina de audàcia e de amor.
- [18] Conserva sperança ab justícia, prudència, fortitudo, temprança.
- [19] Sens caritat sperança no pots haver.
- [20] Sperança no fa gran despesa.
- [21] Si vols haver gran sperança, hages gran amor.

11 Deus haje tu] La lliçó que transmet la branca β , “que Deus l’haja a / de tu”, és segurament una banalització de la de AC.

14 te aconsella] Esmenem la lliçó de AC d’acord amb els testimonis de la branca β . És evident que la relació de causa efecte que lliga els dos termes del proverbi s’acompleix si la caritat aconsella —i així hom no és enganyat— i no pas si consola.

1 enforma] informa B, ten ferma E

2 Om. E

3 ha²] a B, af. caritat a D, hama E; Deu] af. a B, af. a la interlínia e C, af. e a D, af. e EF; e] af. a BD

5 haver] a continuació un mot pràcticament il·legible perquè la tinta s’ha escorregut: potser voler o valer F; ne] om. BDEF; pots] om. E

6 no-s enuja] nociva B, no es gracia E

7 está] es DE, om. F

11 has] hajes EF; Deus] af. la BDEF; haja] af. a BF, af. de DE

a] om. AC, de DE

12 molt¹] a continuació caritat cancel·lat amb tinta vermella A, be D, om. E; molt²] om. BD

13 en — coses] om. E; es] sta BF, sta molt E; descortés] descorrents B

14 te aconsella] te consola AC

15 caritat] a continuació es e cancel·lat D

16-17 En ordre invers D

16 amat] honrat E

17 está] es DE; gracia] guarda B, grat E

18 Suspira] Sospirar E; e¹] ho C, om. DEF; e riu] om. E

19 caritat¹] carita F; te] om. B; lexa] af. esser B, af. de F; pregar] pregat B, om. E

20 caritat¹] carita E

DE CARITAT, CAPITOL .XVIII.

- [1] | Ab caritat enforma ta volentat. *F 79*
- [2] Sens caritat no sabs amar.
- [3] Qui ha caritat, ha Deu, si matex e son proisme.
- [4] Millor riquesa que caritat no pots haver.
- [5] Tanta caritat pots haver com ne pots voler. *C 98v*
- [6] Caritat no·s enuja.
- [7] Caritat está castell de leyaltat.
- [8] | Qui ven caritat no compra res. *D 125v*
- [9] Mes val caritat en ta volentat que tots tos merits.
- [10] No pots usar de caritat si no la dones.
- [11] Per ço has caritat: que Deus haja tu.
- [12] Si vols esser molt amat, ama molt caritat.
- [13] Qui no ha caritat en totes coses es descortés.
- [14] Ab caritat te aconsella e no serás enganat.
- [15] D'ome qui no ha caritat no sies privat.
- [16] Foll es qui sens caritat cuyda esser amat.
- [17] Qui es en caritat está en gracia de Deu.
- [18] Suspira e plora e riu ab caritat.
- [19] Ab caritat prega e ab caritat te lexa pregar.
- [20] Qui no viu ab caritat mor sens caritat.

- 1 veritat] veritats *D*; bontat] bontats *D*; grans¹] *al marge superior A*, gran *E*, gracies *F*; te] se *BDF*; lunyarà] beneyran *B*, lunyaran *CDF*, lunyaras *E*; contraris grans] {2 1} *BCDEF*
- 2 No] *E* no *E*; que sabs a] qui *D* > (*al final del proverbi entre barres inclinades af. videtur clare scribendum a aquells G, a ag*)
- 3 Qui] *falta el traç de la -i A*, Quis *BCDEF*
- 4 vendre] vendre *E*; falsetat] falsa *BE*
- 6-7 *En ordre invers B*
- 6 es² — veritat] {3 4 1 2} *DF*; pobre] podre *E*
- 7 es — anima] {2 3 4 1} *D*; grexa] grexesa *B*, guany *D*, greix *E*
- 8 ha] han *C*
- 9 cuyts] vulles *BCDEF*; haver] *om. E*
- 10 veritat] ver *E*; pahor] *escrit a sobre d'una lliçó anterior que ha estat raspada, probablement veritat A'*
- 11 Totes] *af. tes F*
- 12 talla] *af. ab BF, af. a la interlínia ab C, taula ab D* > (*al final del proverbi entre barres inclinades af. videtur scribendum treulas ab G, traules ab ag*), calla ab *E*
- 13 no mor] no ha amor *E*
- 14 ver dir] *a la interlínia sobre aquesta lliçó veritat C, veritat DE*; per mentir] *om. B*, per mentides *E*; ven²] *af. a E*
- 15 que mentir] e falsa *E*
- 16 ne mentida] mentida o falsa *D*; ne — ardiment] *disposat com a nou proverbi E*
- 17 de dies] deies *E*; e] *om. D*; falsetat] falsa *BDEF*; va²] *om. BCF*
- 18 En tot] Entre *B*; tot] ton *DE*; fretura] feytura *C*
- 19 está] es *D*, no es *F*; está major] no millor *E*
- 20 está] es *E*; está — temps] {2 3 4 1} *EF*; en] *om. BDF*
- 22 han parentesch] ha parenta nenguna *E*

DE VERITAT, CAPITOL .XIX.

- [1] | Aytant com veritat e bontat farás grans, te lunyará a lurs contraris grans. A 10v
- [2] No cels la veritat que sabs a aquells qui la han mester.
- [3] Qui defen ab veritat Deus li ajuda.
- [4] No cuyts vendre veritat ab falsetat.
- [5] Qui guanya ab falsetat pert ab veritat.
- [6] Qui es rich ab falsetat, es pobre ab veritat.
- [7] Veritat virtuosa es grexa de anima.
- [8] Veritat en amar e entendre no ha passió.
- [9] Sens veritat no cuyts haver honrament.
- [10] To|tes vegades que no digues veritat hages pahor . E 77
- [11] Totes mentides no valen una veritat
- [12] Les rayls de falsetat talla veritat.
- [13] | Veritat jamés no mor. D 126
- [14] Qui ven ver dir per mentir, ven Deus.
- [15] Mes val veritat en home pobre que mentir en home rich.
- [16] Veritat no ha paor ne mentida no ha ardiment.
- [17] Veritat va de dies e falsetat va de nits.
- [18] En tot mentir ha de be fretura.
- [19] Negun tresor está major que veritat.
- [20] Veritat está en tots temps sana.
- [21] Qui ha veritat, ha molts amichs.
- [22] Vera pensa e falsa paraula no han parentesch.

Títol *D* omet el número 20 i assigna a aquest capítol el 21. Aquest salt no afecta els capítols posteriors perquè el copista numera correctament el següent capítol.

1 está] es *D*; a¹] de *D*; e] o *E*; e a perdó] *om. D*

2 Ab] *om. F*; dona] *af. hom E*; consciencia] *af. e E, af. a F*; passió] *af. e F*; a] e *E*

3 no] nos *D*; riu] *af. que abans plora E*

4 son peccat] sos peccats *E*

5 conquerir] haver *D*, habere nec acquirere *Lt*

6 *Om. BE Lt*; dispon] *af. a F*

7 fa] *om. F*; riure] viure *E*

8 totes] *af. tes F*; rialles] moltes que sien *E*

9 que·l] que *DF*

10 ha forma] es ferma *E*

11 e] es *E*; veynes] veyns *E*

12 plora²] *af. ab BDF, af. ab al marge exterior C*; dolces lagremes] dolcos *E*

13 peccat] peccats *BDEF*

14-15 *En ordre invers E*

14 peccat] *af. hajes E*

15 lenta] leugera *EF*; contricció] *af. ho qui desnodreyx contricció D*; stá] es *DE*

16 la^{1,2}] *om. D*; paor] temor *E*; d'Ell] a ell *D*

17 *No separat del proverbí anterior E*; amiga] e metge *E*

18 está] es *D*; fontana] fonta *F*; sospirar] *af. e B, e de EF*; plorar per amar] *om. D*; amar] amor *E*

19 Con] Quan *F*

20 contricció²] *om. E*; cosines] vehines *D*

21 valen] valgueren *BD*, val *E*; mes que] tant com *E*, tant com una bona *F*

DE CONTRICCIO, CAPITOL .XX.

- [1] Qui ha contricció prop está a satisfació e a perdó.
- [2] Ab contricció dona consciencia passió a volentat.
- [3] Qui ha contricció no riu.
- [4] Qui recompta son peccat ab rialles no ha contricció.
- [5] Sens contricció no pots conquerir perdó.
- [6] Contricció dispon peccador a querir perdó.
- [7] | Contricció te fa plo|rar per ço que en paradís pusques riure. A 11 C 99
- [8] Una passió per contricció val mes que totes benanances per rialles.
- [9] Contricció es missatge que·l peccador tramet a la pietat de Deu.
- [10] Contricció sens sperança no ha forma.
- [11] Contricció e gracia de Deu son, en home pecador, veynes.
- [12] Qui plora ab contricció plora dolces lagremes.
- [13] Si soven fas peccat, soven hages contricció.
- [14] A gran peccat, gran contricció.
- [15] Qui ha lenta contricció stá vehí del demoni.
- [16] Mes vivifica ta contricció per la amor que has a Deu que per la paor que has d'Ell.
- [17] | Contricció en tots temps es leyal amiga. D 126v
- [18] Contricció está fontana de sospirar, plorar per amar.
- [19] Con ab contricció plores, ta anima engrexes.
- [20] Contricció | per amor e contricció per paor son cosines. F 79v
- [21] Lo tresor de Daviu e·l saber de Salamó no valen mes que contricció.

Títol *om. F*

1 qui] e *E*

2 consella] consola *E*; a] al *D*; home] *af.* peccador *E*; peneda] penit *E*; son peccat] sos peccats *BDF*

4 consell] *af.* no *BDEF*; pus] tan *EF*; que¹] com *EF*; aquel] *la -l inserida al marge superior A*

5 sa] *la D*; creu²] *af.* a *E*

6 hages] *af.* *la D*; consciencia] *af.* ni *E*

7 ha¹] *a continuació hi ha una p E*; ha — consciencia] {2 3 4 1} *D*

9 *És el setè proverbi del capítol D*

10 e^{1,2}] *om. E*; contricció satisfació] *disposat com a nou proverbi E*; satisfació perdó] *disposat com a nou proverbi E*

11 ha²] nou a *E*

12 Pus] puy *E*; tost] *a continuació co- ratllat tènueament A*; consciencia] *om. E*; com fas peccat] peccar *E*; fas] has *B*; spina] *af.* no fa *E*

13 Ab — acompaya] *forma part del proverbi anterior E*; ta] tant *E*; acompaya] a- a *la interlínia C*; justícia] *af.* e *E*

14 *Om. E*; sola] folla *D*

15 *Om. Lt*; Consciencia] *om. -cia A*; neix] venes *E*; que — consell] com si aconsella *E*; que] *af.* no a *la interlínia A'*; son] *sens amb la -s a la interlínia A'*, ton *F*

16 que — Deu] *om. EF*

17 cors] -r- a *la interlínia C*

18 tristícia] justícia *D*; do letícia] dona alegria *E*

18-19 tristícia — está] *om. F*

19 está] es *BD*; prop] trop *F*; sospirar²] *om. DF*

20 está] es *DF*, *af.* en *E*; medecina] mundícia *D*; de] *af.* son *E*

DE CONSCIENCIA, CAPITOL .XXI.

- [1] Consciencia es lum spiritual qui dona passió a la anima per son peccat.
- [2] Consciencia consella a home que·s peneda de son peccat.
- [3] Com volrás peccar, ab consciencia te consella.
- [4] | Negun consell es pus leyal que aquel que consciencia dona. A 11v
- [5] Qui no creu sa consciencia, no creu si matex.
- [6] No hages consciencia trop gran ne trop pocha.
- [7] Qui ha trop gran consciencia, ha trop gran paor.
- [8] Per trop gran paor está consciencia en tenebras.
- [9] No·t confius en peccador qui no | ha consciencia. E 77v
- [10] Consciencia dispon contricció, e contricció satisfació, e satisfació perdó.
- [11] De peccador qui no ha consciencia no ha Deus pietat.
- [12] Pus tost puny consciencia ta anima, com fas peccat, que spina ton peu.
- [13] Ab ta consciencia acompaya justicia, prudencia e fortitudo per ço que no sia vençuda.
- [14] Consciencia qui está sola no ha amichs.
- [15] Consciencia neix de rahó per ço que sia son consel.
- [16] Consciencia es missatge de Deu que revela la volentat de Deu.
- [17] Mes val consciencia en ta anima que delit en ton cors.
- [18] Consciencia te dona tristicia per ço que·t do leticia.
- [19] Consciencia está prop a suspirar e suspirar a plorar.
- [20] Consciencia está medecina de peccat.

- 1 está] es *DF*
- 2 *No separat del proverbi anterior E; passió] confessio F*
- 4 ab gran diner] *om. E; gran^{2,3}] un B; com] a la interlínia E; gran dejuni] grans dejunis E*
- 5 penitencia¹] pasciencia *CD*; penitencia²] paciència *D*; conselles] consella *E*, a continuació entre barres inclinades videtur scribendum penitencia
- 6 está] es *D*, estas *E*; a] *om. DF*, ab *E*; paor] *om. E*
- 7 *No separat del proverbi anterior E; per] om. B*
- 8 vengre] veure *E*; tots] *om. F*; peccats] parents *F*
- 10 intensa] insensa *E*, encesa *F*; se pertany] *al marge interior A'*; a la anima] *al marge interior C*; e] *om. C*
- 11 donar] dar *C*
- 12 per¹] ab *BDEF*, cum *Lt*; per²] ab *DE*; riurá] riu *F*
- 14 en lo] ab *E*; en lo — sospirar] {4 5 1 2 3} *B*; cor] cors *D*; ab^{1,2,3}] de *E*; en los] als *E*; en] a *E*; bocha] obra *D*; orar] obrar *D*
- 15 Peccador] *precedit pel mot penitencia, cancel·lat i expuntuat C*; stá] *al marge exterior A*, es *D*; luy] *om. E*
- 16 prudencia] saviesa *F*; porgatori] *af. a E*
- 17 *A] om. BCDE*; aytal^{1,2}] tal *F*; peccat] *af. e D*
- 18 haguist] ha agist *C*
- 19 lisa ... blana] {2 1} *B*; está] es *DE*; lisa e] *om. E*; en] *om. E*
- 20 Himagina] *E h. E*; les] a continuació gracies cancel·lat amb tinta vermella i expuntuat *A*; grans] *om. E*; e] *om. BCF*; en] *af. no E*; penitencia] a continuació en aquell temps cancel·lat i expuntuat *C*, *af. no E*
- 21 No] *af. la E*; espers] *af. a BDE*; fer] a la interlínia *F*; aquell] aquells *B*; on] qui *EF*; pot esser] pots fer *G*; gran] les lletres -an han estat escrites a sobre d'un fragment raspat del qual encara es percep una -a final. La paraula havia estat expuntuada i originalment degué dir gracia *A*
- 21-22 en aquell — penitencia] *al marge exterior C*
- 22 *No separat del proverbi anterior E; fer] om. E*; amiga] *af. e ta be volent D*

- [1] Penitencia está filla de consciencia.
- [2] Sens passió no pots fer penitencia.
- [3] A gran penitencia, gran passió.
- [4] No pots fer tan gran penitencia ab gran diner com ab gran dejuni.
- [5] Ab penitencia te pinets | e ab penitencia te conselles. A 12
- [6] Pus prop | está a penitencia per amor que per paor. C 99v
- [7] Penitencia demana a Deu per tu perdó.
- [8] Per penitencia pots vendre tots tos peccats.
- [9] Sens penitencia no pots trobar perdó.
- [10] Penitencia intensa se pertany a la anima e extensa al cors.
- [11] Mes val en penitencia plorar que almoyna donar.
- [12] Qui per penitència plora, per penitencia riurá.
- [13] Penitencia e satisfació son germanes.
- [14] Fe penitencia en lo cor ab sospirar, e en los ulls ab plorar e en la bocha ab orar.
- [15] Peccador qui no fa penitencia stá luy a perdó e prop a judici.
- [16] Luny está a gracia e a prudencia qui spera en porgatori fer penitencia.
- [17] A aytal peccat, aytal penitencia.
- [18] Pus que no haguist vergonya de peccar, no hages vergonya de fer penitencia.
- [19] Aspra penitencia está lisa e blana en speranca.
- [20] Himagina soven les grans penes infernals e perpetuals per ço que en fer penitencia hages pau.
- [21] No espers fer penitencia en aquell temps on no pot esser gran.
- [22] Jutja·t a fer penitencia per ço que la justicia de Deu sia ta amiga.

2 Restituïm el proverbi absent a α a partir de l'addició de C i els testimonis de β (vg. apartat VII.2.2.2).
7 e virtuts] Les edicions *ag* van introduir una esmena en aquesta lliçó (canvi de la conjunció “e” per la preposició “ab”) perquè degueren considerar que hi mancava l'instrument requerit pel verb *acompanya*. Al nostre parer, el text transmès per la tradició manuscrita fa sentit —el mateix individu que es confessa ha d'acompanyar els sospirs, els plors i les virtuts en la confessió.

11 El sentit d'aquest proverbi no és evident a primer cop d'ull. El problema rau en el significat de la locució “prendre part”. El seu sentit més habitual, recollit per les obres lexicogràfiques de referència com el DCVB, és ‘intervenir, actuar, participar en alguna cosa’. Si atorguéssim aquest valor a “prendre part” en el context del proverbi de Llull, caldria creure que tota la tradició ha transmès un error d'arquetip, atès que no és lògic que l'autor afirmi que el penitent no ha de participar o intervenir en la confessió. No obstant això, Llull utilitza aquesta mateixa perífrasi en el cap. 55 del *Blaquerna* amb l'accepció de ‘decidir-se per una de les dues parts enfrontades en una disputa o conflicte’: “Lo papa e los cardenals, con hagren vistes les rahons de cada part e hagren encerchat lo dret, jutjaren que memoria anás primerament ab l'enteniment, per ço que en lo començament la volentat no enclinás l'enteniment a pendre part e que n fos equal emfr'ambdues les parts” (NEORL VIII, 406). Si s'entén la locució en aquest sentit, és possible que l'autor tingués la intenció de destacar que ni el penitent ni el confessor han d'actuar amb parcialitat, és a dir, no han de tergiversar els pecats comesos —ni disminuir-ne ni augmentar-ne la gravetat. La traducció llatina de *a* sembla que sosté la hipòtesi i mostra que aquesta accepció del verb devia ser percebuda com a natural: “Qui confitetur, & qui confessionem audit, in confessione non debet esse partialis”.

- 1** A] Ab *F*; ama] no haura *E*; confessió] *af.* no *E*; confessa] *confes* *E*
2 *Om. A, al marge exterior C, és el quart proverbi del capítol Lt*; A] Ab *F*; confeses] *confes* *BEF*
4 está] *om. D*; sana] *om. E*; en²] *om.. -n A, om. B*; malalta] *posat E*
5 Qui·s] Qui *E*; sens] *sa B*; sens — mor] {3 1 2} *E*
6 ab vergonya] *om. E*; vergonya] *a continuació mor cancel·lat C*; o] *e* *BEF*
7 ta] *om. E*; confessió] *conssio F*; acompanya] *a- a la interlínia C*; e¹] *om. BF*; e²] *en E*, ab *ag*
8 En] *om. E*; fe] *af.* ton *BDF*, a ton *E*; confessor] *confessar A*; ton] *com D*
9 está] *es D*; de Deu] *om. F*
10 fortment] *fortmente A, fort F*; confessa] *af.* en *DE*; calegue] *calla BF*; altra] *copiat dues vegades E*
11 Qui·s] Qui *B*; qui] *quis B*; pendre] *om. E*
13 peccador] *procurador D*; be] *om. D, de E*
14 e] *af.* ab *D*; contricció] *correctio E*
16 la] *om. DE*
17 Confessa·t] *Confessar B*; Deu] *af.* tant *E*; tro] *af.* que *E*; a²] *om. D*; qui·t] *qui C*; puxes] *puga D*
18 La] *A la B*
19 está] *es D, af.* en *E*
20 *No separat del proverbi anterior E*; de confessió] *copiat dues vegades B*

DE CONFESSIÓ, CAPITOL .XXIII.

- [1] A home qui ama confessió confessa ton peccat.
- [2] A home qui no conex peccat no confeses ton peccat.
- [3] | Confessió sens contricció no val res. *D 127v*
- [4] Confessió está en sanitat sana e en malaltia | malalta. *E 78*
- [5] Qui·s confessa ab rialles sens con|fessió mor. *A 12v*
- [6] Confessió ab vergonya pots fer sana o malalta.
- [7] En ta confessió acompanya sospirar e plorar e virtuts.
- [8] En confessió, fe confessor ton amich, jutge e senyor.
- [9] En confessió está confessor vicari de Deu.
- [10] Tant fortment te confessa una vegada que no·t calegue confessar altra vegada.
- [11] Qui·s confessa ne qui confessa no deu en confessió pendre part.
- [12] Deus cuyda enganar qui son confessor engana.
- [13] Lo | confessor qui es peccador no sab be confessar. *F 80*
- [14] En tal manera te confessa que ab consciencia e contricció hages pau.
- [15] Qui falsament se confessa Deus desonra.
- [16] Peccador sens confessió está en la yra de Deu.
- [17] Confessa·t a Deu tro hages a qui·t puxes confessar.
- [18] Qui ven confessió compra peccat.
- [19] La fi de confessió está perdó.
- [20] Ab los enemichs de confessió no sies privat.

- 2 ab] a A
- 3 vestiments¹] vestimentes C; vestiments — vestiments] vestidures satisfas ftes ho ab vestidures velles E
- 4 satisfé] satisffeu ho E
- 5 Del — perdut] *forma part del proverbi anterior E*
- 6 No separat del proverbi anterior E; la¹] *af. tua C; fe-la] fe D, fer E*
- 7 Satisfació] *af. e D; justícia] justa B, af. e DE; penitència] om. F; cosines] germanes B, cosins E*
- 8 ses parentes] sos parents E
- 9 Ab] *af. ta E; satisfá] satisfes E; a] e E; sa germana] s'agermanen E, om. F*
- 10 per²] *om. BD*
- 11 has] ab C; per veer e] peresa veser B; e¹] *om. E; satisfé] fes satisfacio E; plorar] a continuació repeteix fes satisfacio ab plo- E; e²] af. ab C, om. E; e callar] om. D*
- 13 tu¹] *om. F; fet] a la interlínia A; tot²] om. E; tu²] af. tu mateix E, om. F; ab] A E*
- 15 per^{1,2}] ab D
- 16 peques] reques B, has peccat D; caritat²] *a continuació hi ha copiat el tercer proverbi del capítol següent, el qual és escrit de nou en el lloc que li pertoca D*
- 17 tal²] *a continuació pena cancel·lat C; per contrari] forma part del proverbi posterior E*
- 18 gran] garn E; es] *af. de F*
- 20 Deu] *af. a la interlínia car C, af. car DF; que] af. es DF*

DE SATISFACIÓ, CAPITOL .XXIII.

- [1] Fe satisfació segons que has peccat.
- [2] Si has trop menjat, fe satisfació ab poch menjar. C 100
- [3] Si per nobles vestiments has peccat, satisfé ab humils vestiments.
- [4] Si ab pocha amor has peccat, satisfé ab gran amor.
- [5] Del temps que has perdut no pots fer satisfació.
- [6] | Si ab la ma no pots fer satisfació, fe-la ab la | volentat. D 128 A 13
- [7] Satisfació, justícia, penitència e contricció son cosines.
- [8] Si est temptat contra satisfació, ajude·t ab ses parentes.
- [9] Ab satisfació satisfá misericòrdia a justícia, sa germana.
- [10] Satisfació per dinés no val tant com per penitència.
- [11] Si has peccat per veer e parlar, satisfé ab plorar e callar.
- [12] A gran satisfació, gran passió.
- [13] Si de tot tu has fet peccat, satisfé de tot tu ab penitència.
- [14] Qui be fa satisfació, be demana perdó.
- [15] Si has peccat per mal eximpli, satisfé per bon eximpli.
- [16] Si peques contra caritat, satisfé ab caritat.
- [17] A tal peccat, tal satisfació per contrari.
- [18] No pots fer tan gran satisfació com es ton peccat.
- [19] De ço que ab satisfació no pots complir, demana perdó.
- [20] Satisfé a Deu tot ço que en tu es seu.

18 perdó] En *AC* el fragment “e perdó” està copiat sense solució de continuïtat. El context admet que la seqüència es pugui transcriure de dues maneres: “e perdó” o “per do”. Hem optat per la primera perquè, llevat de *D* — que llegeix “per don”— la resta de la tradició l’afavoreix: *B* separa la conjunció de la resta, *EF* afegixen la preposició *per* al davant per trencar l’ambigüïtat i *Lt* tradueix el mot per “veniam”.

2 hajats] hages *BCDEF*; sperança] confiança *C*

3 sancta] senctedat e *E*; pots — Deu] no hages en deu sperança *E*

4 Sens sant] Menys sant en deu speranca *E*; amar] *af.* e *E*; amar ... membrar] {2 1} *D*; ta — repós] *disposat com un nou proverbi E*

8 totes] *af.* tes *E*

9 tots] *om.* *BDF*

11 ni] e *E*; a] ha *EFag*

12 hages] fe *F*

13 está] es *D*; antigua] entegra *E*

15 Ab] *om.* *E*; stás] est *D*, sta *E*; tot] ton *BEag*

17 e] *om.* *F*; e — sanctetat] {3 1 2} *E*; haver] *af.* gracia de deu *E*

18 Mes] *a continuació una t cancel·lada A*; gracia] *af.* de deu *E*; e] *af.* per *EF*; perdó] per don *D*; tes] *af.* bones *E*

19 desires] desiyg *D*; honrament] honraments *B*

20 terrenals] eternals *E*

- [1] A gran sanctetat, gran bontat.
- [2] Sens sanctetat no es digne que hajats en Deu sperança.
- [3] Sens sancta volentat no pots amar Deu.
- [4] Sens sant amar, entendre e membrar ta anima no pot haver repós.
- [5] No faces peccat e serás sant.
- [6] Per negunes coses no venes sanctetat.
- [7] Sens sanctetat no vulles servir ne esser servit.
- [8] Compra sanctetat ab totes | coses. *A 13v*
- [9] Mes ama sanctetat que tots tos parents.
- [10] Sens sanctetat no vulles haver honrament.
- [11] | Qui no ha sanctetat, no ha Deu ni Deu a ell. *D 128v*
- [12] Si vols sant morir, hages sancta vida.
- [13] Per sanctetat está memoria antiga.
- [14] Qui ab sanctetat ama, ab sanctetat es amat.
- [15] Ab sanctetat stás innocent de tot peccat.
- [16] A tos peus dona sanctes carreres e a tes mans sanctes obres.
- [17] Sens gracia e caritat sanctetat no pots haver.
- [18] Mes cregues haver sanctetat per gracia e perdó que per tes obres.
- [19] No desires haver sanctetat per haver honrament.
- [20] | Tots los bens terrenals no valen una sanctetat d'ome. *C 100v*

Els primers 10 proverbis d'aquest capítol i una part de l'onzè formen part de la llacuna que presenta *B* a causa de la pèrdua de folis.

12 Restituïm el proverbi a partir de l'addició de *C* i els testimonis de β (vg. apartat VII.2.2.2).

15 Encara que sigui una addició de *A'*, no hi ha cap raó per dubtar de l'autenticitat d'aquest proverbi, atès que *C* i tota la branca β el transmeten.

17 consel] Restablím la lliçó d'acord amb l'addició de *C* i el text de la branca β , atès que sense aquest mot el proverbi no fa sentit.

1 puscha] pusques *E*; en — prudència] *om. D*

2 de] *af.* la sua *F*; abstinencia procura] haver *E*

4 s'absten] absten *F*; força] sesforça *C*, esforça *DE*, absten sa forsa *F*

5 tro] segons *F*; la] ta *CE, om. F*; sia lur] los *F*; dona] dada *E*

6 absten-se] abstes *E*

7 Mes ams] {2 1} *F*; ams] ama *DEF*; paor] temor seguit d'una e cancel·lada *E*

8 treball] a continuació una h cancel·lada *E*

10 preyc] prega *E*, mostra *F*; que] *af.* no *E*

11 *Om. Lt*; perill] trebayl *C*

11-12 en — absté²] *om. E*

12 *Om. A, al marge exterior C*; Qui] *af.* non *Lt*; no-s pinet] no es placent *E, af.* de fer be *F*

13 *No separat del proverbi anterior E, {4 5 6 1 2 3} BDEF, A faciendo bonum ne abstineas Lt; a] de F*

14 cortés] sert *D*

15 *Al marge superior A'*; demans] hajes *E*

16 veges] hages *G*; la fi — fer] consell vols fer] {2 1} *D*

17 está] es *DF*; consel] *om. A, a la interlínia C*

18 Abstinencia] s'ha tractat d'afegir una l a sobre del calderó que precedeix el mot *A*, La a. *BDF*; recobrar] cobrar *BCD*

19 représ] rebres *E*

20 A major] Amor *E*; major^{1,2}] gran *F*

DE ABSTINENCIA, CAPITOL .XXVI.

- [1] Abstin ta volentat per ço que ton enteniment puscha haver deliberació en haver prudència.
- [2] Qui en lo començament de yra comença abstinencia, procura paciència.
- [3] Abstin ta volentat e no ton enteniment.
- [4] Qui s'absten, si matex força.
- [5] Abstin tos senys corporals tro que la rahó sia lur dona.
- [6] Qui no s'absté com es franch, absten-se com es sotsmés.
- [7] Mes ams abstinencia per amor que per paor.
- [8] Qui no s'absté procura vergonya e treball.
- [9] | Hages abstinencia per ço que hages pau. A 14
- [10] Lo treball del home qui no | ha abstinencia te preyca que hages abstinencia. F 80v
- [11] Qui no s'absté en gran perill se met.
- [12] Qui s'absté de fer mal no·s pinet.
- [13] No hages abstinencia a fer be.
- [14] Sens abstinencia no pots esser savi ni cortés.
- [15] Ajes astinencia tro que demans consel.
- [16] Hages abstinencia tro que veges la fi de ço que | vols fer. E 79
- [17] Abstinencia está consel de home savi.
- [18] Abstinencia que perts no la pots recobrar.
- [19] | Hages abstinencia si no vols esser représ. D 129
- [20] A major perill, major abstinencia.

- 1 Deus] *af. te BE; a tu] om.. B*
- 2 Membra] Membret *BEF; soven] af. deu e D; vas] iras B*
- 4 qui es] ques fa *E*
- 5 A] Ab *E; major] af. e DE; major — humil] menor sies egual e a major humil F; egual ... menor] {2 1} E; o] e BCDE*
- 6 d'enteniment de volentat] de voluntat e denteniment *E*
- 7 humiliarás l'ergullós] venras ergulls *E*
- 8 Humilia·t] Humilitat *amb la -t- expuntuada A, Umilitat E; a²] per F; a tu s'umilia] {3 1 2} B*
- 9 Humilia] *om. E; poder¹] om. E; e] af. a E; ta] la tua BCDEF; volentat] af. e E; sua] af. umilitat E*
- 10 Humilia·t] *om. E; caritat] af. a B, af. e D; e pietat] om. B, e E*
- 11 *No separat del proverbi anterior E; Humilitat¹] Humiliat D; alta] sancta E; humilitat] om. E; paor] forca E*
- 12 Humilitat] Humiliat *D; per] de BCDEF; ypocrisia] operacio E; es] e CD; falsa] af. al marge interior es viciosa C, af. es viciosa af. per la primera mà que copia el còdex D*
- 13 farás] fas *BDF, fas tot E*
- 15 No] *om. F*
- 16 stá] es *BD*
- 17 hom] *om. BDF; pus] om. E; com] que BD; ha — tort] {4 5 1 2 3} E; plaer] la -l- interliniada A, paciencia B*
- 18 hom] *om. BD*
- 19 Pensa] Pensat *F; en] ab BDEF; ta] la E*
- 20 la] *om. B; del] de E; del rey] de deu F; fortifica] fructifica D; humilitat] huilitat D*

DE HUMILITAT, CAPITOL .XXVII.

- [1] Si vols que Deus sia a tu humil, sies humil a tot hom.
- [2] Membra soven d'on es vengut ne on vas e serás humil.
- [3] Ab humilitat haurás pau e fugirás a guerra.
- [4] Humilitat qui es per força no es sana.
- [5] A ton major, igual o menor sies humil.
- [6] Humilitat d'enteniment, de volentat e de paraula no es vençuda.
- [7] Ab humilitat humiliarás l'ergullós.
- [8] Humilia·t a Deu qui a tu s'umilia.
- [9] Humilia ton poder al poder de Deu e ta volentat a la sua.
- [10] Humilia·t ab caritat, paciencia e pietat.
- [11] Humilitat per amor es pus alta que humilitat per paor.
- [12] Humilitat per ypocrisia es de falsa.
- [13] Ab humilitat farás ton linatge gentil.
- [14] Contra gran ergull, gran humilitat.
- [15] No sies humil per ço que | sies honrat. A 14v
- [16] Tot hom qui ha | humilitat stá honrat. C 101
- [17] Negun hom no pot esser pus humill com aquell qui ha plaer com a tort es mal dit.
- [18] Qui es humil no riu com hom ergullós plora.
- [19] Pensa sovin en la mort per ço que en pau posesques ta humilitat.
- [20] Ab la humilitat del rey fortifica ta humilitat.

- 1 está] es *BD*; caritat] *af. e de D, af. e en E, af. e F; e]* o *B*; e humilitat] *forma part del proverbi posterior E*
- 2 Pietat] e p. *E*
- 3 *Om. E*
- 4 excita] *af. a D, exercita EF; e]* o a *B, af. a D*
- 5 *No separat del proverbi anterior BF; Tota]* cor t. *F; es]* e *B*; cortesa] *cortesia B*
- 9 no] nos *D*
- 10 *No separat del proverbi anterior E; has]* ha *E; qui]* negu no *F; qui — pietat]* *om. E*
- 11 amich] *proisme EF*
- 13 esforça] es forca *E; veritat]* pietat *F; poder de²]* *om. D*
- 14 brava] prava *B Lt*
- 15 A ta] hajes *E; vestes]* vulles *E; ypocresia]* heretgia *F*
- 16 ha per pietat] {2 3 1} *EF; molts]* a *continuació din- cancel·lat E*
- 19 Pietat] Car p. *BE, Car expuntuat p. C, Cor p. Lt; qui stá]* *om. D, es E; stá²]* es *D; pobresa ... riquesa]* {2 1} *E*
- 19-20 a riquesa — que] *om. Lt*
- 20 pories] pots *E; comprar]* *af. per negun diner E*

DE PIETAT, CAPITOL .XXVIII.

[1] Pietat está ram de caritat, necessitat e humilitat.

[2] Pietat significa parentesch.

[3] | Ab sospirar e plorar pietat fa parentesch.

D 129v

[4] Pietat excita home a donar e perdonar.

[5] Tota pietat es cortesa.

[6] Pietat escusa e no acusa.

[7] Ab poca pietat no pots vendre gran crueltat.

[8] Pietat encalça pau e fuig a guerra.

[9] Qui ha pietat no riu soven.

[10] Si no has pietat, qui haurá pietat de tu?

[11] No es gran cosa haver pietat de son amich.

[12] Per pietat que no dura no hages speranca.

[13] Ab poder de veritat esforça poder de pietat.

[14] Ab pietat domdarás brava justícia.

[15] A ta pietat no vestes gonella de ypocresia.

[16] Qui ha pietat ha per pietat molts amichs.

[17] De pietat neix consell.

[18] Pietat d'ome rich es ab treball.

[19] Pietat qui stá per necessitat, stá pus prop a pobresa que a riquesa.

[20] Tant | val pietat que | no la pories comprar.

E 79v A 15

1 grans altees e noblees e perfeccions] Una mà que hem d'identificar, amb tota probabilitat, amb la del mateix copista o un escrivà coetani, ha corregit en A una sèrie d'errades que segurament són fruit d'una mala lectura de diverses abreviatures i també d'un salt de lectura —la lliçó prèvia és “grans e nobles perfeccions”. Editem el text d'acord amb aquestes esmenes i amb la majoria de manuscrits.

Títol devoció] devocció *amb la primera -c- cancel·lada E*

1 gran] *om. F; soven] a continuació be cancel·lat E, af. te F; membra] af. e D, membren E; enten] en tu E; les] om. A; les grans — obres] disposat com a nou proverbi B; grans] gracies E; altees] al marge exterior A, om. D, altes EF; e²] om. BDE; noblees] la primera -e- a la interlínia A, nobles F; e³] a la interlínia A, om. F; essencia] speranca E, scencia (?) F; per²] af. bones F*

2 *No separat del proverbi anterior E; sanctetat devoció] {2 1} F; devoció — haver] {2 3 4 1} D*

3 contemplació] contemplar D

4 *Om. BE; Contemplació] -cio a la interlínia C; devota] om. CDF; hixen] a continuació paraules cancel·lat amb una ratlla de tinta negra A*

5 cor] cors E; alegrar] alegra B

6 aflaquex] affablex BCDEF, macrificat Lt

7 *Om.E*

8 *Om. B; en] af. la DF; en gracia de] alegranca ab E*

9 *Ab¹] la -b ha estat afegida posteriorment A; a Deu amor] {3 1 2} E; amor] a la interlínia, segurament d'una altra mà D; e] om. B; ab² — dona] disposat com a nou proverbi B; le·t] la E*

10 *e·l] e B; fa²] a continuació sospirar expuntuat i cancel·lat C*

11 *ha¹] a la interlínia i substitueix a, cancel·lat C; tots] -t- a la interlínia D; bens ha] temps ha be E*

12 *aporta] porta DEF; de Deu] a la interlínia, segurament d'una altra mà D; ço que] quant B; que] quen CDF; has mester] demanes E*

13 *fuijs] fjuys C; a temptació] acceptacio E; has] hauras E*

14 *hauras] af. pau ab E*

16 *devot] a continuació sop- cancel·lat C*

17 *stá] es DF*

18 *demana] -na a la interlínia C*

19 *amich] amichs C*

20 *dura] durara E*

DE DEVOCIÓ, CAPITOL .XXIX.

- [1] Si vols haver gran devoció, soven membra, enten e ama les grans altees e noblees e perfeccions que Deus ha per essencia e per obres.
- [2] Sens sanctetat, devoció no pots haver.
- [3] Major devoció pots haver per contemplació que per paraules.
- [4] Contemplació es devota fontana d'on hixen devotes paraules.
- [5] Devoció fa los ulls plorar e lo cor alegrar.
- [6] Devoció sadolla e engrexa la anima e aflaquex lo cors.
- [7] | Ab devoció | participes e parles ab Deu. *D 130 F 81*
- [8] Ab devoció conexerás si es en gracia de Deu.
- [9] Ab devoció demanes a Deu amor e ab devoció Deus le·t dona.
- [10] Devoció te fa sospirar e·l sospirar te fa amar.
- [11] Qui ha devoció tots | bens ha. *C 101v*
- [12] Devoció te aporta de Deu tot ço que has mester.
- [13] Ab devoció fuigs a temptació e has pau.
- [14] Hages devoció e haurás Deu.
- [15] Lo major enemich que ha peccat es devoció.
- [16] Home devot soven plora e a tart riu.
- [17] Devoció stá filla de caritat e de pietat.
- [18] Qui ab devoció demana perdó no·s fadiga.
- [19] Millor amich no pots haver que devoció.
- [20] Amistat sens devoció no dura.
- [21] Hages devoció e no haurás paor .

- 1 es vera] val res *E*
- 2 hedifica] e satisfacio es e deffica *E*; en] *af.* home *F*
- 4 faces] *af.* a deu *BD*
- 5 despregues] desperjures *D*, no pregues *E*
- 6 Pus] *om.* *E*; honor] *af.* mes *E*
- 7 pot esser] poch es *E*; pus bona] mellor *B*
- 8 *No separat del proverbi anterior E*; A yra mous] aires *E*; mous] motz *B*
- 9 e] *om.* *E*; s'escusa] acuse *B*, escusa *E*; matex] *af.* e *E*
- 10 oració¹] *af.* e *E*; filla] fi *F*
- 12 sens] *mot repetit C*
- 13 speranca] *a continuació pr- cancel·lat amb una ratlla negra A, af. e BCDF, spera E*; spera] sperança *B*; oració] *al marge interior i substitueix devocio, expuntuat A, devocio E*
- 14 *Om. E*; huja¹] enuga *BCDF*; pregar] *af.* deu *CF*; huja²] enuye *BDF*; amar] *af.* lo *F*
- 15 que] *af.* tu *D*; com] quant *C*; començas] menes *E*; ta] *om.* *D*; stá] es *BDE*
- 16 En] *af.* la a la interlínia *C, af. la D*; les] tes *D*; la tua] ta *B*
- 17 stá] es *D*
- 18 terrenals] eternals *E*
- 20 demonis] bens terrenals *F*; com] *al marge exterior A, af. ha una E*; bona] *a continuació, ora- cancel·lat amb una ratlla negra A*

DE ORACIÓ, CAPITOL .XXX.

- [1] Oració sens devoció no es vera.
- [2] Oració hedifica en devoció.
- [3] | No faces a Deu oració contra rahó. A 15v
- [4] Si es en peccat, no faces oració sens contricció.
- [5] Ab folla oració despregues Deu.
- [6] Pus soven prega Deu per sa honor que per ton be.
- [7] Oració general pot esser pus bona que special.
- [8] A yra mous Deu si falsament demanes perdó.
- [9] Qui prega e s'escusa, si matex acusa.
- [10] De la oració de pensa fe filla la oració de bocha.
- [11] Com pregues no oblits Deu.
- [12] Oració sens amor no val res.
- [13] | Prega ab speranza, spera ab oració. D 130v
- [14] Qui tost se huja de pregar tost se huja d'amar.
- [15] La passió que has com començas ta oració stá veyna de peccat.
- [16] En oració usa de totes les forces de la tua anima.
- [17] Oració stá consolació d'ome peccador.
- [18] Tots los bens terrenals no valen una bona oració.
- [19] No venes oració per diners.
- [20] Tots los de|monis no han tan gran poder com bona oració. E 80

- 1 e¹] *om. BE; fortitudo] af. e D, fortalea F*
- 2 *Om. D; ha] af. tant gran E*
- 3 *No separat del proverbi anterior E; abstinencia] -cia a la interlínia C*
- 4 *No separat del proverbi anterior E; pau] pare B*
- 7 ha²] *ab B, ama E, a F; ha si matex] sembla que s'ha escrit a sobre d'un fragment que ha estat raspat; la tinta és una mica més fosca, però es fa difícil dir que sigui d'una altra mà D, af. ha de deu amor F*
- 8 *No separat del proverbi anterior B; te] se B; consella] consola E*
- 9 *l'ergullós] home e. F*
- 10 *será en tu] seras a deu B; en] a E*
- 11 *temor] paor BDF*
- 12 *paciencia] af. se D; riu] a continuació Inpascient ab pasciencia riu cancel·lat C*
- 13 *Inpacienc] Inpaciencia E*
- 15-16 *om. E*
- 17 *Copiat a la mateixa línia que el proverbi anterior, però separat per un signe de pausa i inicial majúscula D*
- 19 *tota — donar] {3 4 5 1 2} E*
- 20 *Paciencia] precedit per pl- cancel·lat C; en — plora] {4 1 2 3} B; en² — riu] {4 1 2 3} BDEF*

DE PACIENCIA, CAPITOL .XXXI.

- [1] Les raylls de paciencia son prudencia e fortitudo, humilitat e abstinencia.
- [2] Demoni no ha poder contra paciencia.
- [3] Com abstinencia nex, paciencia comença.
- [4] De paciencia nex pau.
- [5] Home pacient no es vençut.
- [6] Paciencia no·s pinet.
- [7] Qui ha paciencia, ha si matex.
- [8] Ab paciencia te consella.
- [9] Paciencia humilia l'ergullós.
- [10] Tramit a Deu paciencia | e será en tu pacient. A 16
- [11] Paciencia per | amor es pus fort que per temor. C 102
- [12] Com inpaciencia plora, paciencia riu.
- [13] Inpacient ab paciencia lo repren.
- [14] Paciencia no ment.
- [15] Paciencia no despen.
- [16] Paciencia convida.
- [17] Paciencia no·s clama.
- [18] Paciencia ha pena per ço que haja victoria.
- [19] Paciencia tota hora ha que donar.
- [20] Paciencia en lo començament plora e en la fin riu.

Títol *om. número de capítol D*

1 Consola ton] Consolacio ha *F*; en] ab *BDEF*; e¹ — la sua¹] *disposat com a nou proverbi E*, *af. entencio F*; e² — saviesa] *disposat com a nou proverbi BE*; ton²] lo teu *B*; la sua²] lo seu a *E*; saviesa] *potser afegit posteriorment per una altra mà D*

2 en] ab *BE*

3 es] sta *B*; caritat] *af. e de DE*; e] *af. de DEF*

5 És el proverbi número 3 del capítol, però apareix repetit i cancel·lat en el lloc que li pertocaria *D*; Suspirars] Suspirar *BCDEF*, Suspirare *Lt*; e — devoció] {3 4 1 2} *E*; plorars] plorar *BCDEF*, plorare *Lt*; misatges] missatgers amb la -r- afegida a la interlínia i potser d'una altra mà *D*, missatgers *E*

6 *Om. D*

7 No separat del proverbi anterior *E*; Mes — consolat] *om. E*; ams] ama *D*; que per] e per gran *E*

8 No separat del proverbi anterior *E*; perts] prest *E*; en] ab *E*; que²] que·t *CDEF*

9 fas] faras *E*; a] ab *E*; a scient] *om. DF*; consola] *af. ab stinfficació (la -i- té una barra de nasalitat) e E*; e] *af. ab CDEF*; satisfació] *af. com a nou proverbi Del peccat que fas a no çient ta consola ab consciencia BF, af. del peccat i el mateix proverbi que BF E, af. com a nou proverbi De peccato quod facit ignoranter consolare cum consciencia Lt*

10 consolar] consolat *C*; no·s²] no *DEF*; amar] *mot manipulats: s'hi observa clarament el segment -gar raspat a continuació d'amar A, a continuació restes d'algun traç (?) C, demanar E*

11 per] de *E*; pot esser] es *E*

12 alegre] alegria *BCD*, alegrança *E*

13 *Om. E*; tot] *om. D*; ve] ave *BF*; de] per *B*; consolat] cuytat *B*

14 És el proverbi número 12 del capítol *B*

15 *Om. BE*

17 menor ... major] {2 1} *E*

18 ta pensa] tempranca *E*; pensa] *afegit per una altra mà en un espai que sembla raspat D*

19 am] haura *B*, ama *E*, ha *F*; consolació] *confessio E*

[1] Consola ton poder en lo poder de Deu, e ta volentat ab la sua, e ton enteniment ab la sua saviesa.

[2] Qui ha consolació en Deu no pert res.

[3] Consolació es filla de caritat, devoció e sperança.

[4] Consolació no es pobre.

[5] Suspirars e plorars ab devoció son misatges de consolació.

[6] Hages speranca e serás consolat.

[7] Mes ams esser consolat per grat que per força.

[8] De ço que perts te consola en ço que roman.

[9] Del peccat que fas a scient te consola ab contricció e satisfació.

[10] | Qui no·s sab consolar no·s sap amar.

F 81v

[11] Qui per Deu es amat de totes coses pot esser consolat.

[12] Consolació que es ab oració dona gran alegre.

[13] De tot ço qui·t ve de necessitat sies consolat.

[14] No sies consolat de ton peccat tro que·t sies confessat.

[15] Qui pert Deu no ha de que sia consolat.

[16] Ab major be te consola de menor be.

[17] Ab menor mal te consola de major mal.

[18] Mit prudencia veyna | a ta pensa e serás consolat.

A 16v

[19] Ab hom qui no am consolació no sies privat.

Capítol no transmès per *B* a causa de la pèrdua de folis.

1 D'acord amb la lliçó de la resta de testimonis, descartem les correccions introduïdes per *A'*, que desfiguren el sentit original del proverbi i el divideixen innecessàriament en dues parts.

8 Restituïm aquest proverbi d'acord amb la resta de la tradició.

1 Car] *raspat i substituït per ço que ta; ço ha estat escrit a l'interior de la inicial A'*; vol] *om. E*; soptosament] *af. ço que vol fer F; e] cancel·lat A'*; enteniment¹] *-iment raspat i substituït per -ho A', a la interlínia, d'una altra mà D; enten] cancel·lat A', om. F; ab — enteniment] disposat com a nou proverbi E; deliberació] a continuació, un signe de pausa afegit A', delliracio E*

2 grexa] *greyx D*

3 major] *senyor D; e qui — humil] disposat com a nou proverbi E*

4 paor ... amor] *{2 1} E; paor] om. p- E; no es — com] major es que E*

5 te] *ta C, af. fa la D; malalta] malvada F*

6 a] *om. F*

8 *Om. A; virtut] virtuts D*

11 amichs] *amich DE*

12 aporta] *porta D*

13 Com] *om. E; comença²] om. E; obediencia] a continuació el mateix mot repetit i cancel·lat F; presó] per ço E; ta] om. DE*

14 volentat] *af. en aytant F; com has creença] om. E*

15 canta] *am ha E*

16 pobresa] *pobra E*

19 que·t] *-t a la interlínia A*

20 está] *es D, es ta E; e] ho D*

DE OBEDIENCIA, CAPITOL .XXXIII.

- [1] | Car volentat vol soptosament e enteniment enten ab deliberació, fe ta volentat obedient a ton enteniment. *E 80v*
- [2] Obediència es passió de voluntat e grexa d'enteniment.
- [3] Qui es obedient a son major es just, e qui es obedient a son menor es humil.
- [4] Obediència per paor no es tan gran com per amor.
- [5] Obediència injusta te anima malalta.
- [6] Qui obeex a no savi no es savi.
- [7] | Obediència compra volentat. *D 131v*
- [8] Sies obedient a virtut e no a peccat.
- [9] Sies obedient a Deu e serás franch.
- [10] Sens consell de ta rahó no obeexques a ton cors.
- [11] Sens | obediència no pots haver amichs. *C 102v*
- [12] Gran obediència aporta gran merit.
- [13] Com comença obediència, comença presó de ta volentat.
- [14] Ton enteniment obeex a ta volentat com has creença.
- [15] Com obediència canta, libertat de volentat plora.
- [16] Obediència es pobresa de volentat.
- [17] Qui obeex a savi es savi.
- [18] Ta volentat sia obedient a caritat.
- [19] Sies obedient a justícia per ço que t procur perdó.
- [20] Obediència está dona e serventa.

16 conexas ... e] Esmenem la lliçó de A d'acord amb la resta de manuscrits. La seva manca de sentit posa de manifest que s'ha de tractar d'una lliçó singular.

Títol *potser escrit per una altra mà A*

1 si vols] per tal *D*

2 Per] *af.* home *F*; desleyal¹] desleyaltat *B*

4 en alt ab] amor per *E*; e — ergull] *disposat com a nou proverbí E*

5 ab alegre] ab alegria *D*, alegrement *E*; ab ardiment] abreviadament *E*; e² — contrari] *disposat com a nou proverbí E*; lur] *om. F*

6 Leyaltat] Leal *E*; viu] riu *D*; veritat] *af. e E*; fortitudo] *af. e BCDE*, fortalea e *F*

7 va] ve *E*; falsetat] falsa *B*, *af. va D*, *af. ve E*

8 e] *om. E*, a continuació desleal cancel·lat *F*; home² — desleyaltat] *disposat com a nou proverbí E*; desleyal] desleyat *A*

9 s'escusa] se affayta *E*

11 delit] delits *CD*, *af. ne EF*; honrament] honraments *CD*; riquesa] riquesas *C*

12 está] es *D*; está desleyal] no es leal a altre *E*, *af. a altre F*

14 *No separat del proverbí anterior E*; servidor] senyor *E*

16 ta] *al marge exterior A*, *om. E*; conexas] convertex *A*; e] o *A*; e desleyal] *forma part del proverbí següent E*

17 Per] *af. la E*; home — paor] *disposat com a nou proverbí E*; desleyal] *om. F*

18 home] *om. D*; te] *om. D*, se *E*

19 desleyal] des- cancel·lat *E*; que] quen *BCDEF*; consciencia] En consciencia *forma part del proverbí posterior E*

DE LEYALTAT, CAPITOL .XXXIII.

- [1] | Sies leyal si vols que hom te sia leyal. *E* 81
- [2] Per desleyal no sies desleyal.
- [3] Sens caritat no pots esser leyal.
- [4] Home leyal guarda en | alt ab humilitat e desleyal ab ergull. *A* 17
- [5] Leyaltat dona consell ab alegre e ab ardiment e desleyaltat ab lur contrari.
- [6] Leyaltat viu ab veritat, fortitudo, esperança.
- [7] Leyaltat va de dies e falsetat de nits.
- [8] Home leyal parla de leyaltat e home desleyal de desleyaltat.
- [9] Home leyal poch s'escusa.
- [10] Leyaltat mes stá per amor que per paor.
- [11] Ama mes leyaltat que delit, honrament ne riquesa.
- [12] Qui no es leyal a si matex está desleyal.
- [13] Ans comana per leyaltat que per parentesch.
- [14] Nodrex leyaltat en ton servidor e haurás pau.
- [15] | Home desleyal ha falsa paraula. *D* 132
- [16] Ab ta leyaltat conexas home leyal e desleyal.
- [17] Per passió de pensa home desleyal parla ab paor.
- [18] Com home desleyal te riu, tu li plora.
- [19] Ta leyaltat a home desleyal la fe conexas per ço que haja consciencia.
- [20] De home desleyal no sies privat.
- [21] Les carreres d'ome leyal son dretes.
- [22] Sies leyal e serás rich.

- 1 sies] *af. rich E; pus larch*] {2 1} *E*
- 3 A] *om. E; no*] ni (?) *F; minves*] *minve E; son*] *a la interlínia D*
- 4 larguesa occiosa] *occiositat E; rich*] *larch E*
- 5 *Om. F*
- 7 toyll] *dol F; en larguesa*] *inlarguesa e D, larguesa e E, om. F*
- 8 cosa] *om. amb un espai en blanc F; tan*] *om. E; sciencia*] *paciencia F; e*] *af. per B*
- 9 de] *om. BD*
- 10 consira] *guarda E; proporció*] *caritat E, part F; qui·l*] *qui CDF*
- 11 ço que dones¹] *om. E; tolls*] *teylls ho E; ço que dones²*] *om. DE; que²*] *af. a altre F*
- 12 *Al marge superior precedit per un calderó; el mateix proverbi figura cancel·lat al marge exterior A', om. E*
- 13 paor] *al marge interior, substitueix amor cancel·lat amb una ratlla vermella i expuntuat A*
- 14 *Al marge exterior precedit per un calderó A; donar¹*] *af. per amor de deu F; desija*] *af. que pusches EF; donar²*] *af. per amor dell sin havies F*
- 15 caritat ... pietat] {2 1} *B; e¹*] *om. E; per²*] *om. BC; e²*] *en amb la -n mig cancel·lada A; no*] *a la interlínia A'; esser*] *co que sies E*
- 17 Poder de larguesa] *om. E; está*] *es D; está per discreció*] *forma part del proverbi anterior E*
- 18 de¹] *a la interlínia A; de tot¹*] *per E; tot¹*] *a continuació per cancel·lat amb una ratlla negra A, om. E*
- 19 no¹] *om. DE; no²*] *cancel·lat C, om. DE*
- 20 do¹] *om. E; la*] *om. DE; que·l do*] *que aquell E*

DE LARGUESA, CAPITOL .XXXV.

- [1] Dels bens majors sies pus larch que dels menors.
- [2] | Larguea per grans dons es noble. F 82
- [3] A larguesa no minves son poder.
- [4] No tengues larguesa occiosa e serás rich.
- [5] Qui dona ço que no ama no ha larguesa.
- [6] A negun home no sies tan larch | com a ton amich. A 17v
- [7] Qui dona ço que toyll ha en larguesa yprocre|sia. C 103
- [8] Per neguna cosa no pots esser tan larch com per sciencia e caritat.
- [9] Dona de ço qui per donar multiplica.
- [10] Ans que dons consira la proporció del do e d'aquell a qui·l dones.
- [11] Si per amor de Deu no dones ço que dones, tolls a Deu ço que dones.
- [12] No dons a qui no dona.
- [13] No dons tant per paor com per amor.
- [14] Si no pots donar, desija donar.
- [15] Dona per caritat e per pietat e no per esser loat.
- [16] Qui dona per esser loat ven larguesa.
- [17] Poder de larguesa está per discreció.
- [18] A Deu sies larch de tot tu matex e de tot quant has.
- [19] Qui no dona a Deu, no dona a si matex.
- [20] Major do | te dona lo pobre qui·t demana per la amor de Deu que·l do que tu li dones. E 81v

Capítol absent a *B* a causa de la pèrdua de folis. A partir d'aquest capítol i fins al final, les rúbriques de *D* han estat fetes pel primer dels quatre copistes que intervenen en el còdex (vg. la descripció d'aquest manuscrit, apartat VII.1.1.1).

Títol *sembla afegit posteriorment per una altra mà. Manca el mot capitol, habitual en totes les altres rúbriques A'*

1 perseverança] -ça a la interlínia *C*; eviternitat] iviternitat (?) *part del mot ha estat raspat D*, vida eternal *E*, eternitat *F*

2 a¹] *om. DEF*; a la qual] en que *E*

3 va] *om. E*

4 va] a la interlínia i substitueix *es, expuntuat i cancel·lat D*; pus] tan *F*; que] com *F*

6 fi] *om. F*; sustentada] sostenguda *D*

7 perseverar] perseverança *E*; consira en] coqueras *E*

8 *Om. E*

9 Perseverança] Sperança *E*; antiga] vella *E*; pus] *af. tost E*; que] *af. no C*; novella] no vella *E*

10 no¹] *om. C*

11 virtut] *af. no EF*; mes] pus *D*; d'enemichs] desamichs *D*

12 Ab — sperança] *forma part del proverbí anterior E*; sperança] es perseverança *E, om. Lt*; sperança justícia] e *D*; venç] *vences amb -es cancel·lat D*, vers *E*; perseverança] sperança *D*; sos] son *E*

13-14 *En ordre invers D*

13 Persevera] Perseverança *E*; ta amor] te ama *E*; amor¹] a- a la interlínia *C*; lo seu] la amor de deu *E*; seu] poder de deu *DF*, potestatem Dei *Lt*

14 e] es *E*; han] en *E*

15 Persevera] Perseverança *E*; consciencia] *om. DE*; contricció] *af. e E*; e] *om. CE*

16 Persevera] Perseverança *E*

17 persevera] *af. en be F*

18 ton] tot *DE*; pahor] fretura *F*

19 fuygs] fuyts *C*, fuig *E*; vas] va *C*; vas a] hauras *E*

20 recobrar] cobrar *DEF*

21 Persevera] Perseverança *E*; e¹] ab *F*

- [1] Bona perseverança es ymatge de bona eviternitat .
- [2] Sens perseverança no pots atenyer a la fi a la qual es creat.
- [3] Qui persevera de dia e de nit va a açó que desija.
- [4] Neguna cosa no va pus tost que perseverança.
- [5] No·t pots escusar de perseverança en ta volentat.
- [6] Perseverança en la fi es sustentada.
- [7] Si vols perseverar, sovin consira en ço que desiges.
- [8] Perseverança requer que moltes virtuts li sien amigues.
- [9] Perseverança antiga es pus forts que novella.
- [10] Qui no persevera no va.
- [11] Neguna virtut ha mes d'enemichs que perseverança.
- [12] Ab caritat, speranza, justícia, prudencia e força | de coratge venç perseverança sos enemichs. A 18
- [13] Persevera ta amor en la amor de Deu e·l teu poder en lo seu.
- [14] Perseverança e antich linatge han algun parentesch.
- [15] Persevera ab consciencia, contricció, confessió e satisfació.
- [16] Persevera ab oració per ço que Deus te ajud.
- [17] Qui persevera viu alegre.
- [18] Persevera en ton be e no haurás pahor.
- [19] Ab perseverança fuygs a mal e vas a be.
- [20] Qui ven perseverança, ven ço que no pot recobrar.
- [21] Persevera ab justícia e leyaltat e no serás vençut.

- 1 noble] doble *D*; coratge] linatge *E*
- 2 Cortesa] *originalment* cortesia, amb la -i- cancel·lada i raspada *A*
- 3 está] es *D*, om. *E*; en] om. *BDEF*; bellesa] bella *BDE*, bonea *C*
- 4 Cortesament¹] Cortesia *E*; parla] parlar *E*; e¹] om. *BE*; menuga] mange *BDF*, menjar *E*; paria e] om. *D*
- 6 Bones costums] Bons custums *B*
- 7 compra] comença *E*; grat] *escrit a final de línia fora de la caixa d'escriptura* *C*
- 8 cortesia^{1,2}] cortesament *E*
- 9 cortesament¹] -te- a la interlínia *C*
- 11 e] *af.* descortesès *B*; paraules] *af.* e *B*, *af.* son *E*; leges] *af.* e *E*
- 12 Sies] Si est *E*; e] om. *E*
- 14 es] *af.* mala *BDEF*
- 17 leyaltat] linatge *E*; amigues] amichs *E*
- 19 lochs] om. *B*
- 20 Qui] *af.* a *DG*, *af.* es *E*; vilá] vil *E*

DE CORTESIA, CAPITOL .XXXVII.

- [1] Cortesia neix de noble coratge e tem vergonya.
- [2] Cortesa paraula significa amable pensa.
- [3] Cortesia está en bellesa de costumes.
- [4] Cortesament | parla e cortesament menuga e conquerrás paria e amistat. *C 103v*
- [5] Si fas descortesia semblarás bestia.
- [6] Bones costumes ab cortesia comencen.
- [7] Cortesia compra grat sens messió.
- [8] | Qui cortesia dona cortesia dobla. *D 133*
- [9] Qui cortesament servex, cortesament es servit.
- [10] Corteses consideracions son corteses carreres.
- [11] Descortesa pensa e paraules leges son | germanes. *F 82v*
- [12] Sies cortés e no serás représ.
- [13] Sens bontat no cregues esser cortés.
- [14] Falsa cortesia es vilania.
- [15] Cortesia no repren.
- [16] Cortesia es eximpli cortés.
- [17] Cortesia e leyaltat son amigues.
- [18] | Sens humilitat no pots esser cortés. *E 82*
- [19] Cortesia en molts lochs | ha amichs. *A 18v*
- [20] Qui home cortés no ama es vilá.

6 Aquell mes honra] Les correccions que s'observen al ms. A —tant el raspat de *ha* com l'addició de *honra*—, introduïdes probablement per una mà posterior, podrien fer pensar que originalment el proverbi incloïa la forma verbal *ha*: “Aquell ha mes honra qui...”. Fins i tot, si es considerés que *honra* és una addició de la branca β , es podria interpretar que A testimonia una omisió que potser provenia ja de l'arquetip: “Aquell ha mes d'honor qui...”. Tot i així, com que C no documenta aquestes possibilitats i les esmenes incorporades a A coincideixen amb el text de tota la tradició, optem per editar l'estat actual de A.

16 honor] Corregim la lliçó de A, aliena al present capítol, d'acord amb la resta de la tradició.

1 cuys] ams *BCDEF*, ames *Lt*; haver honor] {2 1} *E*

2 per] a *D*

3 a sol] {2 1} *E*

4 no vol ... de tu] {3 4 1 2} *D*; als] *om. D*; mes] sino *E*

5-6 *En ordre invers B*

5 *Om. E*

6 Aquell] a continuació *ha*, visible però mig raspat *A*; Aquell mes honra] {2 3 1} *E*, {3 2 1} *F*; honra] a final de línia, fora de l'espai de la caixa *A'*; qui] a la interlínia *C*; a] *om. E*; a — honor] {4 5 6 3 1 2} *D*

7-9 *Om. B*

8 no¹] *om. E*; pots] *af. altre F*

9 *No separat del proverbi anterior E*

10 *Om. F*; Desonrat] Desonrant *CD*; esser] *om. B*; honrat] honrar *B*, desonrat *E*, honorare *Lt*

11 membrar] *af. honrat F*; entendre] contendre *B*; honra] honrar *E*, *om. F*

12 *Om. E*; honra e] honrat *C*; peccat] al marge interior substituint pietat, cancel·lat amb una ratlla vermella i expuntuat *A*

13 Honor] Honra *E*; son — mon] fragment repetit *C*; enemichs] enemiges *BC*, enemigues que altre vici *F*

14 no·t] no *E*; pot] *af. fer E*; honrar] honrat *E*

15 honor] honrar *B*

16 honor] amor *A*; procures] procura *D*

17 que] *om. B*; te fe] {2 1} *E*; honrar] *af. en ella E*

18 En — res] Honor *E*; neguna] nula *CD*; res] cosa *F*; major perill] {2 1} *E*

19 tant] *om. E*, tanta *F*

DE HONOR, CAPITOL .XXXVIII.

- [1] Sens justícia no cuyts haver honor.
- [2] Tota la honor que farás fes per Deu.
- [3] Honor, a sol Deu se cové.
- [4] Deus no vol als de tu mes honor.
- [5] A home qui desonra Deu no faces honor.
- [6] Aquell mes honra qui a Deu fa mes de honor.
- [7] No honres aquell qui si matex desonra.
- [8] Si no es honrat, no pots honrar.
- [9] Sens conexença no faces honor.
- [10] Desonrat no vulles esser honrat.
- [11] Ab honrat membrar, entendre e amar honra ta pensa.
- [12] Virtut honra e peccat desonra.
- [13] Honor e desonor son en aquest mon majors enemichs.
- [14] Negú no·t pot tan honrar com tu matex.
- [15] Honra tot ço que a Deu fa honor.
- [16] Ab falsa honor procures desonor.
- [17] | Segons que es honrat te fe honrar.
- [18] En neguna res no ha major perill que en falsa honor.
- [19] Per linatge ni per riquesa no está tant honor com per bones costumes.
- [20] A major honor, major servitut.

D 133v

Títol Esmenem el títol de A d'acord amb la resta de la tradició manuscrita i amb la taula de rúbriques de ABCD, atès que l'adjectiu "contemplativa" ha estat clarament atret per la lliçó dels dos primers proverbis i no s'ajusta al contingut global del capítol. El mot afegit ha de provenir de l'antígraf perquè el copista ha deixat l'espai necessari al rubricador per copiar tot el títol.

6 viure] Esmenem la lliçó de A d'acord amb C i la majoria de manuscrits de β. El context fa evident que la variant de AB és una innovació que s'ha originat per una confusió paleogràfica.

Títol vida] *af.* contemplativa A

1-2 ama¹ — ama²] *om.* F

1 contemplativa] *a continuació un espai en blanc* F; e] *om.* CDE; activa enamora] *disposat com a nou proverbí* E

2 ama] demane B; e — promet] *disposat com a nou proverbí* E; ho] *om.* F

3 activa] *a continuació una raspadura* D; e contemplativa] en contembla E; contemplativa] *al marge exterior substituïnt activa, cancel·lat amb una ratlla vermella* A; repós] *originalment respos amb la -s-raspada* D

4 No separat del proverbí anterior E; Fes] Es BEF; vida — contemplativa] *repetit com a nou proverbí, amb es a la interlínia després de activa, segurament d'una altra mà* D; contemplativa] *a continuació ha respos cancel·lat* D, contemplada E

5 Contemplativa] *af.* vida BEF, Vida c. D; e] *om.* E; poneix] promet F

6 virtut] virtuts DEF; viure] riure AB, esser ne viure E

7 es] *a continuació de cancel·lat amb una ratlla negra* A, son F; veres] vers les B, ver E; coses] carreres D

9 te] *om.* CE

10 mills] mes E; viu ta volentat] {2 3 1} D; ab] per BDEF; per] ab C

12 Vives] viu BDF; ço] tal E; dellá visques] {2 1} F

14 Visques] Viu DF, Viu co es E; viurás] *af.* per BF; tots] *a continuació tempus cancel·lat* C; temps] *af.* en deu E

15 altruy] *a continuació una t cancel·lada* C

16 mor] *af.* al marge exterior en peccat C, *af.* en peccat D, *podria ser que a continuació hi hagués algun mot que no s'observa a la reproducció* F

17 No separat del proverbí anterior F; natural mor] *om.* F; en peccat] *om.* BD; com] quant C; com fas mal] *forma part del proverbí següent* E, *om.* F

18 Mal] *om.* per fusió amb el mateix mot del proverbí precedent E

19 Anima] Ama o potser Ania sense la barra de nasalitat E; viu] *om.* E

20 No separat del proverbí anterior E; Muyres] -y- a la interlínia C

DE VIDA, CAPITOL .XXXIX.

- [1] Vida contemplativa ama e activa enamora.
- [2] Vida contemplativa ha ço que ama e activa ho promet.
- [3] Vida activa treballa e contemplativa ha repós.
- [4] Fes vida activa per ço que sia contemplativa.
- [5] Con|templativa perdona | e activa poneix.
- [6] Volentat sens virtut no pot viure.
- [7] Vida de enteniment es veres coses de Deu entendre.
- [8] En fe viu enteniment ab passió e volentat ab acció.
- [9] Ta speranza te vivifica ab ço que no has.
- [10] Molt mills viu ta volentat ab caritat que ton cors per menjar.
- [11] Qui be viu va a bona mort.
- [12] Vives deçá per ço que dellá visques.
- [13] Viva ton cors per ço que ta anima vischa.
- [14] Visques en Deu e viurás tots temps.
- [15] No vives d'altruy e viurás franch.
- [16] Qui viu de peccat mor.
- [17] Ta bonea natural mor en peccat com fas mal.
- [18] Mal en vida no val tant com be en mort.
- [19] Anima qui no·s sadolla no viu.
- [20] Muyres per ço que visques.

A 19 C 104

Títol Esmenem el títol de A d'acord amb la resta de la tradició manuscrita i amb la taula de rúbriques de ABCD, atès que l'adjectiu "corporal" ha estat clarament atret per la lliçó del primer proverbi i no s'ajusta al contingut global del capítol. És el mateix fenomen detectat en el títol del capítol anterior.

3 D'acord amb el que hem dit a l'apartat VII.2.2.1, esmenem la lliçó de AC per conjectura, atès que aquests dos testimonis segurament transmeten un error d'arquetip.

8 auçiu] El copista de A, per alguna raó, va deixar un espai en blanc en el lloc on hauria d'haver copiat aquest mot. Una mà posterior va escriure, per conjectura, "avansa", atès que no coincideix amb la lliçó transmesa per la resta de la tradició. Així doncs, esmenem A d'acord amb el text dels altres testimonis.

Títol mort] *af.* corporal A

1 res] a la interlínia A, om. F; la] om. DE

2 Encara que el proverbi anterior tingui un punt final, el primer mot no comença amb majúscula F; Pus] La pus BCD, cor F, Peior Lt; está] es D, ve F; per] en B

3 fa] ha E; tem — per] {4 2 3 1} B, {1 4 2 3} DEF; per sa mort] {2 3 1} AC; mort] amor BEF, amor amb la a- a la interlínia i a continuació una raspadura que probablement ha esborrat una -t D, amorem Lt

4 es] *af.* la B; mala mort] {2 1} B

5 consira] considera E

6 es porta] spera E

7 es] esta BCEF

8 parla] *af.* ab CD, per E; auçiu] avansa escrit en un espai que el copista ha deixat en blanc A', altiu E

9 Peccat es] forma part del proverbi anterior E; mort de] Qui tem E; a la] al E; qual] *af.* a la interlínia es i dins la caixa hom F

10 morrá] mor BE; viurá] viure B

11 vulles] *af.* per B

12 ab] a DF; mala] la D

13 venes] vulles E

14 compra] temprá E

15 compra virtuosa] son pres virtuts sens E

15-17 en ordre invers D

16 Om. CDE

18 en] ab BDE; ab] a E; ab — mateix] {4 5 1 2 3} E; mala mort] tant D

19 paor ab] per E; e] om. B; amor²] fa l'efecte que hom ha intentat ratllar la a- A, mor C; ab²] per C

20 A] Ab E

[1] Mort corporal no es res a comparació de la spiritual.

[2] Pus mala mort está per peccat.

[3] Tort fa a Deu qui tem per sa mort morir.

[4] | Lo major enemich que pots haver es mala mort.

D 134

[5] Sovin consira en les condicions de la mort e serás humil.

[6] Bona mort es porta de bona vida.

[7] Desonor es mort d'onor.

[8] Qui parla falses paraules auçiu sa pensa.

[9] Peccat es mort de la fi a la qual es creat.

[10] Qui | mor en peccat aytant morrá com Deus viurá.

F 83

[11] Per poch | viure no vulles tots temps morir.

A 19v

[12] Consciencia te menaça ab mala mort.

[13] No venes vida per mort.

[14] Ab mort compra vida.

[15] Ab virtuosa vida compra virtuosa mort.

[16] Occiositat de bens es mort.

[17] Totes vegades mors que Deu no ames.

[18] Qui auciu l'ome qui en Deu viu ab mala mort, si matex auciu.

[19] Auciu paor ab amor e no amor ab paor.

[20] A home peccador sovin li parla de la mort.

1 Ab] Aver *B*

2-3 en ordre invers *D*

3 veritat] virtuts *BDE*, virtut *F*, vertes *Lt*; quanta] quant ne *BD*, quantan *CF*, quant te *E*, tants *Lt*; voler] valer *E*

4 tanta de fretura] tan gran diferencia *E*; hom²] ha *D*, lom *E*

5 es] esta *F*

7 Null] Negun *F*; poch rahó] en peccat *E*

8 loch] be *E*

12 En] A *D*; cerchs] cregues *E*

13 tos secrets] ton coratge *E*

15 ton] tot *B*

17 en²] af. negun *E*; home] om. *E*

18 Sotsmés¹] forma part del proverbi anterior *E*; trop] fort *D*; sotsmés²] la -t- a la interlúnia *C*

19 home — prega] {3 1 2} *BE*; soven²] seven *D*; se] sen *BEF*

20 avar] ha *E*; enuya] envetgya *D*, enveja de *E*

DE AVARICIA, CAPITOL .XLI.

- [1] Ab avaricia es contra larguesa, qui es propietat de Deu.
- [2] Qui no ha caritat es avar.
- [3] No sies avar de veritat, pus que·n pots haver quanta pots voler.
- [4] Null hom no ha tanta de fretura com hom avar.
- [5] Home avar es pus luny a speranza que altre home.
- [6] Avaricia es malaltia continua de anima e de cors.
- [7] Null hom no enten tant poch rahó com home avar.
- [8] Satisfació en home avar no ha loch.
- [9] Tot home avar fa mes per | paor que per amor. C 104v
- [10] Home avar a tart riu.
- [11] A home avar no demans consell.
- [12] En home avar no cerchs negun be.
- [13] | Home avar no sapia tos secrets. D 134v
- [14] Tot home avar es ladre.
- [15] No cregues home | avar de ton be. A 20
- [16] Home avar no ha res.
- [17] Desconexença está mes en home avar que en altro home.
- [18] Sotsmés d'ome avar es trop sotsmés.
- [19] Qui soven home avar prega soven se pinet.
- [20] Home avar enuya tots sos vehins.

- 1 qui] *om. E*; despen] fa despendre *E*
- 2 enemigues] enemichs *E*
- 3 has] es *E*; en¹] *a continuació lo cors cancel·lat C*; en la bocha] *a final de línia, fora de la caixa d'escriptura F*; desplaer] pena *BCDEF*, poenam *Lt*; tot] *om. C*
- 4 farà] fa *E*; membrar] menjar *ag*; abstinencia — amar] *disposat com a nou proverbi E*; faça] fara *BCD*, fa *E*; amar] sassar *C*, cessar *D*
- 7 procura] procurra *amb una -r- cancel·lada C*; ladronici] *af. e DE*; descortesia] *af. e DE*
- 10 no] *om. BE, om. malgrat que hi ha un espai en blanc F*; menuga] mengya *DEF*; se] sen *E*
- 12 vives] menjes *E*; menuchs] vives *E*
- 13 filla] *af. per muller F*
- 14 fa] *om. B*; mes amar] {2 1} *C*; Deu] *af. ni sancta maria F*
- 15 de] a *B*
- 15-17 metge — glot] *om. E*
- 17 *Om. C*
- 18 no·s] no *C*
- 20 viu] riu *B*

DE GLOTONIA, CAPITOL .XLII.

- [1] Glotonia es peccat qui consuma sanitat e qui trop despen.
- [2] Glotonia e temprança sovin son enemigues.
- [3] Per glotonia has plaer en la bocha e desplaer en tot lo cors.
- [4] Com glotonia te farà membrar, abstinencia te faça amar.
- [5] No sies glot e serás sa.
- [6] Com | glotonia plora, temprança riu.
- [7] Glotonia procura ladronici, descortesia, luxuria e vergonya.
- [8] A home glot no comans gallines.
- [9] No cregues home glot en dinat ne en dejú.
- [10] Home glot com no menuga plora, e com ha menjat se pinet.
- [11] Home glot no sia ton vehí.
- [12] Glotonia vol que vives per ço que menuchs.
- [13] A home glot no dons ta filla.
- [14] Glotonia te fa mes amar carn e vin que Deu.
- [15] Malaltia de home glot, metge no pot sanar.
- [16] Glotonia enans despen que no stoja.
- [17] Home glot no·l te cal castigar.
- [18] Home glot se pinet e no·s castiga.
- [19] Enans lunya ton fill de glotonia que d'altre vici.
- [20] Tot home glot viu poch.

E 83

13 Per luxuria] Seguint el criteri exposat a l'apartat VII.3.1, hem optat per mantenir la lliçó transmesa per A encara que discrepi de la resta de la tradició.

1 per] *om. E*; e] *om. D*; e está] *es E*; está feta] *es fet B, ratllat i substituït per fenex C, feneyx DF, fit Lt; está feta — mortal] disposat com a nou proverbi D*

2 no — excusa] *nos pot scusar E*

3 luxuria] *lexuria C; neguna] om. BDEF*

4 per] *en D; en] per BE*

5 aquest] *est EF*

6 Ymagina] *Esmagina E; e — penas] {3 1 2} E; perdurables] durables E; de infern] infernals BCDF; tal] ço BCDEF*

7 el] *inicial en majúscula i af. seu E; el — volentat] om. F; e·l] al C, lo D; e·l — volentat] disposat com a nou proverbi E*

9 plaer] *poder B; es¹] af. plaer D; es²] ne pot esser D, af. molt E*

10 *No separat del proverbi anterior E; luxuria] lexuria C; es] om. E*

11 En] *E E, af. peccat de F; luxuria] lexuria C; ha] has B, se fan F; que] af. hom F; gosaria] gosaries BD, il·legible per culpa de l'enquadració F; devant — homens] om. F; tots] om. BDE*

13 Per] *a la interlínia: ha impedit que el rubricador hagi copiat el calderó i afegit el toc de tinta groga habituals A; Per luxuria] Luxurios BCDEF, Luxuriosus Lt; fembra] fembres E*

14 oració] *af. e DE; prudencia] af. e DE; fortitudo] fortalea F*

15 luxuria] *af. se D; riu] om. però una r- cancel·lada E; castetat] castiga E; totes] om. D*

17 Luxuriós] *Luxuria E; Jesuchrist] deu D, deu j. E; ne — Maria] om. E*

20 qui] *a la interlínia C; en¹ — amichs] {8 1-7} D*

- [1] Luxuria comença per peccat venial e está feta en peccat mortal.
- [2] Luxuria contra natura no ha neguna excusa.
- [3] De luxuria neguna anima no·s pot excusar.
- [4] Luxuria comença per bellesa | e fenex en legesa. F 83v
- [5] Luxuria auciu lo cors en aquest mon e la anima en infern.
- [6] Ymagina les grans e perdurables penas de infern per ço que·t abstengues de luxuria.
- [7] Les carreres de luxuria son per veer e per oyr, e·l ostal es ymaginació e·l seu lit es la volentat.
- [8] Fuig ta memoria a les carreres de luxuria.
- [9] Lo plaer de luxuria es petit e la culpa es gran.
- [10] Per luxuria es contra la fi de matremoni.
- [11] En luxuria ha tantes de legeses que no | les gosaria dir devant tots bons homens. C 105
- [12] Pus que a Deu desplau luxuria, no l'excusa jovent.
- [13] Per luxuria es a fembra sotsmés.
- [14] De temptació de luxuria te ajuda ab oració, prudencia, fortitudo e aflicció.
- [15] Com luxuria riu, castetat plora ab totes ses amigues.
- [16] Si caritat e justicia eran en luxuria, no porien esser en castetat.
- [17] Luxuriós no es digne que anomen Jesuchrist ne sancta Maria.
- [18] Luxuriós no | sia ton vehí. A 21
- [19] Muller de luxuriós no ha pau.
- [20] Luxuriós qui no ha vergonya, no ha en lo cel ne en la terra amichs.

- 1 Ergullós] Erguyll *D*; par] pau *BDEF*
- 2 *No separat del proverbi anterior F*; Ergull] Ergullós *DE*; Ergull vol estar] *om. F*
- 3 *Om. C*; pus] *il·legible per culpa de l'enquadració F*; que — no] no has *E*; no] *a la interlínia A*; que est ergullós] quet ergulles *B*; de²] *af. no D*
- 4 no] *om. E*
- 5 Ergullós] Hom e. *D*; com] quant *D*; cuyda] *af. que D, cuydas E*; ver dir] dir veritat *E*; dir] diu *D*
- 6 dejuna] devine *BF*
- 7 conex] *af. a E*; matex] *om. B*
- 8 no] *om. C*; tan] *om. E*
- 9-10 *Om. D*
- 9 serás ayrat] sera irat *E*; e représ] *om. E, af. per ell F*
- 10 *Om. Lt*; home¹] *af. no BEF*; e] *om. BE, il·legible per culpa de l'enquadració F*
- 11 Ergullós] Ergull *B*, Hom e. *D*; volria] *a continuació, er ratllat E*
- 13 Veynat] Veynatge *BE*, Veynatge (?) *la part final del mot és il·legible per culpa de l'enquadració F*; presó] *sembla que corregeix sobre per so D, per ço com E*
- 14 *No separat del proverbi anterior E*; consira] *al marge interior A*, consella *E*; de] *om. BDE*; serà] ha *D*, seria *E*
- 15 cregues] cuyts *D*
- 16-17 *Om. E*
- 18 a] ab *E*; es] *af. tu F*; ell] *a la interlínia substituint tu cancel·lat E*; ab²] al *D*; tu] *om. E, af. matex F*
- 20 Ergull] Ergullós *BDEF*, Superbia *Lt*; en] a la *E*

DE ERGULL, CAPITOL .XLIIII.

- [1] Ergullós no vol haver par.
- [2] Ergull vol estar alt e stá baix.
- [3] Home ergullós, pus | que est de no res, per que est ergullós de res? *E 83*
- [4] | Home ergullós null temps no ha pau. *D 135v*
- [5] Ergullós, com ment, cuyda ver dir.
- [6] Ergullós no dejuna.
- [7] Home ergullós no conex si matex ne altri.
- [8] Negun home no ha tan pocha paor de Deu com home ergullós.
- [9] Castiga ergullós e serás ayrat e représ.
- [10] Negun home va per tantes e males carreres com home ergullós.
- [11] Ergullós volria esser Deu si esser ho podia.
- [12] A home ergullós no·t excuses ne demans perdó.
- [13] Veynat de home ergullós es presó.
- [14] Home ergullós no consira ço de que es ne ço que será.
- [15] Per home ergullós no cregues esser honrat.
- [16] Ab home ergullós no pots estar alegre.
- [17] Ergull qui es per ypocresia es pus gran.
- [18] Si a home ergullós es humil, haurás ab ell pau e ab tu guerra.
- [19] Home ergullós ab home humil lo conexerás.
- [20] Ergull te los ulls al cel e lo cor en terra.

- 1 peresa] peccat *E*; be] deu *D*
- 2 accidia] accidencia *E*; has] es *CEF*
- 3 desires] diras *E*; en] a *BE*
- 4 consires] desires *B*, consiraras *E*; fi] *om. E*; de] en *DE*
- 5 *Om. E*
- 6 has] est *F*; pererós] peros *C*, perea *E*, *af. a F*; membrar] *af. en B, af. e D*, de menjar e *E*
- 7 de] a la interlínia *D*; de be es] {3 1 2} *B*; be] la b- mig esborrada *E*; diligent a] de necligent *E*; a] de *BCD*
- 8 Ab] la -b a la interlínia *B*
- 9 Accidiós] Oçios *D*
- 10 desira] dira *E*
- 10-11 no — Accidiós] *om. D*
- 13 fa] *af. en ell E*
- 14 está — guanyar] es necligencia e guayen *E*
- 15 prudencia] *af. e DE*; fortitudo] fortalea *F*; haurás] *om. E*
- 16 consciencia] *af. e DE*
- 17 *Om. E*; vehines] germanes *C*
- 18 Al marge exterior *A*; sovint] *om. E*; a] *om. BCF*; a tart] caritat *D*
- 19 menuga] mengya *DE*

DE ACCIDIA, CAPITOL .XLV.

- [1] Accidia es peresa de volentat, qui en amar be ha negligencia.
- [2] Per accidia has ne|gligencia en haver caritat. A 21v
- [3] Per accidia desires mal en ton proisme.
- [4] Per accidia no consires fi de negun be.
- [5] En accidia no ha negun be.
- [6] Per accidia has pererós membrar, entendre e amar.
- [7] Anima qui de be es occiosa es diligent a mal.
- [8] Ab home negligent no faces companya.
- [9] Accidiós sovin vol dormir.
- [10] Home accidiós no procura ço que | desira. C 105v
- [11] Accidiós fa poch e demana gran loguer.
- [12] Home accidiós per haver be no vol treballar.
- [13] Accidiós no fa gran viatge.
- [14] Per accidia está negligent a guanyar virtuts.
- [15] Combat accidia ab justicia, prudencia, fortitudo e caritat | e haurás di|ligencia. D 136 F 84
- [16] Repren accidia ab consciencia, contricció e devoció.
- [17] Accidia e tristicia son vehines.
- [18] Accidia sovint plora e a tart riu.
- [19] Com diligencia menuga, accidia endura.
- [20] Per accidia son mes homens peccadors que per altre peccat.

- 1 deus] pots *D*
- 2 germanes] germans *E*
- 3 e¹] *om. BCDF*
- 4 blasma] *af. a D; de] om. D*
- 5 richa] *a continuació e es cancel·lat i expuntuat C*
- 6 *Om. E; pobre e rich] {3 2 1} BDF, rich e (af. al marge) pobre C, dives et pauper Lt*
- 9 Ab] *A B, il·legible per un estrip del paper F; tes] ses E*
- 10 envejós] ergullos *E; la] om. E; a ergull] om. E; l'altro] altre DE; a²] fa E*
- 13 Home] *om. D; e] il·legible per un estrip del paper F*
- 14 Home] *om. BDEF; en] de B*
- 16 sa] *la sua F; enveja] af. no E*
- 17 no·l] *no li D*
- 18 comans] *af. tots E; tos] af. feyts ni E*
- 19 *Om. B; tant] af. a E; ha] ama D*

DE ENVEJA, CAPITOL .XLVI.

- [1] Per enveja desires ço que no deus haver.
- [2] Enveja e accidia son germanes.
- [3] Enveja es majorment contra justícia e gràcia e caritat.
- [4] Qui ha enveja, blasma Deu de ço que dona.
- [5] Enveja vol ésser rícha sens bontat.
- [6] Per enveja home pobre e rích son enemichs.
- [7] Enveja no fa gràcies.
- [8] Enveja no fa part e vol-ho tot haver.
- [9] | Ab home envejós no parles de tes riqueses. E 84
- [10] Home envejós ab la un peu va a ergull e ab l'altro a falsia.
- [11] No·t | confius en home envejós. A 22
- [12] Envejós blasma ço que desira.
- [13] Home envejós ab plorar e ab riure engana.
- [14] Home envejós no ha speranza en Deu.
- [15] Envejós no desira altra vida.
- [16] Envejós sa enveja l'auciu tot dia.
- [17] Envejós dona consell a qui no·l demana.
- [18] A envejós no comans tos bens.
- [19] Envejós no ama tant home com ço que ha home.
- [20] Envejós ama mes ço que no ha que ço que ha.

- 1 multiplicació] muntiplicament *E*; en] e *D*
- 2 de] del *E*
- 3 la] *om. BDF*, bon (?) *E*; volentat] *af. e E*; volentat ... libertat] {2 1} *BD*; e] *om. E*; enteniment] *af. e E*
- 4 És el segon proverbi del capítol *DE*; mes es] {2 1} *E*; es²] *om. B*, a la interlínia *F*
- 7 Si] *om. E*; reprens] *af. tot B*, repren *E*
- 8 reprenes] *af. hom DE*; pus — irat³] si donchs tu no vols esser airat *F*; series] seras *E*
- 9 caritat] *af. e a E*; prudencia — humilitat] *om. C*; prudencia] *af. e a E*; fortitudo] *af. e a E*, fortalea *F*; e] *om. B*, *af. a E*
- 10 Ab] *A F*
- 11 ab ell] *om. E*
- 12 *Om. D*
- 13 Fuig] Fuyt *C*
- 15 paraules] *af. a la interlínia* yrades *C*, *af. irades D*; males] *om. D*; males mou] {2 1} *BCF*, fan *E*
- 16 irat] *af. de res E*
- 18 estarás¹] estas *DF*, stats *E*, es *Lt*; irat] en yra *E*; estarás²] estas *CDF*, stats *E*; la] *om. E*
- 19 a] al *E*; com] sino *CD*, mas *F*
- 20 *Om. D*; viu] *af. molt E*, lonch temps *F*

- [1] Ira es multiplicació de desgrat en voluntat.
- [2] Ira gita prudencia de home.
- [3] Per yra pert la volentat sa llibertat e enteniment sa deliberació.
- [4] Qui es irat mes es mort que viu.
- [5] Home irat no ha pau.
- [6] Qui ha major ira, ha major guerra.
- [7] Si reprems home irat, serás irat.
- [8] No reprems irat, pus que tu series irat per ço que altre es irat.
- [9] Si es irat, recurri | a caritat, prudencia, fortitudo, humilitat e paciencia.
- [10] Ab home irat val mes callar que parlar.
- [11] No soptes home irat e hauràs ab ell pau.
- [12] A home irat no dons consell.
- [13] Fuig a home irat e fugirás a mal.
- [14] A home irat lexa de ton dret.
- [15] Yra ab paraules males mou mans irades.
- [16] No prechs home irat.
- [17] En ira rialles no han loch.
- [18] Aytant com estarás irat, estarás en la ira de Deu.
- [19] Major mal no pots fer a home com que-l faces irat.
- [20] Home irat no viu.

- 1 entens] entenes *E*; per¹] ab *D*; e de — força] *disposat com a nou proverbi D*
- 2 que¹] *af. no E*; no²] *a la interlínia D*; no³ — paraules] *disposat com a nou proverbi BDEF Lt*; paraules] *af. e respondras saviament F*
- 3 consira] *pensa E*; e serás savi] *om. D*
- 4 *Om. E*; Ans] *af. te F*; pensa] *af. ço que volras dir F*; que] *quen F*
- 5 a^{1,2}] de *D*; parlar] *a continuació e acallar cancel·lat F*; parlar ... callar] {2 1} *D*; en] *om. E*; aquell qui parla] *forma part del proverbi posterior E*
- 6 Folla paraula] *En la paraula se D*; ffolll] *folls amb la -s cancel·lada D*
- 7 Enans] *af. te F*; la paraula] *les paraules B*; la] *les B*
- 8 li] *a continuació con- cancel·lat E*; al] *en lo DEF*; començament] *af. e G*; mijá] *no enuja E*, en la mijania *F*; e] *af. en la F*; e — retoricha] *forma part del proverbi posterior E*; fi] *si E*; parlarás] *parles DE*; per retoricha] *dretament F*; retoricha] *auctoritat amb un signe d'abreviatura sobre la -c- E*
- 9 Paraula es] *parla a E*; ymage] *missatge B*; e] *e cancel·lat i af. a E*
- 10 Pensa] *Parenca E*; e la paraula] *om. E*; los] *les B*; e les mans] *om. B*
- 11 Per — paraules] *forma part del proverbi anterior E*
- 12 *No separat del proverbi anterior E*; paraules] *om. E*; serás bo] *vas per bones carreres F*
- 13 moltes] *om. F*; e¹] *om. BDEF*; e bones] *al marge exterior A*
- 14 moltes] *molt D, om. F*
- 15 *Om. E*
- 16 paraula ha paor] *paor ab por E*
- 17 A] *Ab E*
- 18 par] *pare E*; a] *om. DF*
- 19 alcuna utilitat] {2 1} *E*
- 20 matexa] *matex E*; temps] *af. de B, af. e D*; loch] *af. e de çell qui la diu DF*, e de quin diu *E*; de³] *a continuació s'observa una raspadura D*

DE PARLAR, CAPITOL .XLVIII.

- [1] | De ço que entens parla per grat e de ço que no entens parla per força. A 22v
- [2] Car ço que sabs no es tant com ço que no sabs, no hages moltes paraules.
- [3] Molt consira e poch parla e serás savi.
- [4] Ans pensa que parles.
- [5] Aprin a parlar e a callar en aquell qui parla.
- [6] Folla paraula mostra home ffol.
- [7] Enans pensa la fi de la paraula que la digues.
- [8] | Si a paraula dones ço que li cové al començament, mijá e fi, parlarás per retoricha. D 137
- [9] Paraula es ymage e semblança de pensa.
- [10] Pensa mou la paraula e la paraula mou los peus e les | mans. E 84v
- [11] Per males paraules vas per males carreres.
- [12] Per bones paraules serás bo.
- [13] Hages moltes e bones paraules e haurás molts | bons amichs. F 84v
- [14] Ab delit parlarás moltes bones paraules e ab treball males.
- [15] De tu no parles moltes paraules.
- [16] Mala paraula ha paor.
- [17] A belles paraules, belles costumes.
- [18] Soven parla ab ton par e a tart ab ton major.
- [19] Sens alcuna utilitat no vulles parlar.
- [20] Paraula requer proporció de si matexa, de temps, loch e de cell qui la scolta.

3 Major riquesa posseexcha] L'adverbi de negació que AC transmeten entre “riquesa” i “posseexcha” obliga a llegir el proverbi com una invitació a posseir més riqueses materials que espirituals. Per això, esmenem la lliçó d'acord amb els testimonis de β (per a una valoració detallada del lloc, vg. apartat VII.2.2.2).

2-4 *Om. Lt*

2 occiós] *a la interlúnia segurament d'una altra mà D*

3 Major] *om. E; riquesa] af. no AC; posseexcha] posseeyx D, posa a E; que] af. a E*

4 está] *es D*

5 fe] *af. a E*

6 En] *om. DEF; stá] es D; riquesa] rich E; home²] om. F*

8 está] *es D; debades²] om. EF*

9 s'a] *fa AF, a continuació s'hi observa una raspadura D, sab E; per ço que es] aco per que es (om. E) DEF; es²] sta BEF*

10 es] *af. de F; bon] bona a E*

11 qui] *af. no D*

12 esser] *star B*

13-14 *en ordre invers F; de pobresa — pendre²] om. E*

14 pendre] *af. es riquesa B; del] de BDEF*

15 Qui·s] *Qui F; per rich] riquea F*

16 *No separat del proverbi anterior E; grans riqueses] grau de riquea F*

17 *Om. B; moltes] la -o- a la interlúnia C; e] om. DF; e grans] om. E; grans riqueses] graus de riquea F*

18 ab — rich¹] *ha moltes riqueses E*

19 es] *ha D*

20 *Om. F; s'a] sab E*

DE RIQUESA, CAPITOL .XLVIII.

- [1] Ama Deu e serás rich.
- [2] Qui es occiós de sa riquesa no es rich.
- [3] Major riquesa posseexcha ta anima que ton cors.
- [4] Rich avar está pus pobre per anima que per cors.
- [5] Si es | rich, fe altre rich. A 23
- [6] En un home stá riquesa de altro home.
- [7] Riquesa que cascú ha en altre es major.
- [8] Qui es rich debades está pobre debades.
- [9] Tota riquesa que no s'a per ço que es, es malalta.
- [10] | Riquesa de Deu es bon home. C 106v
- [11] Qui a Deu emble ço qui es seu, no es rich.
- [12] Pus rich pots esser per donar que per pendre.
- [13] | Donar es vehí de riquesa e pendre de pobresa. D 137v
- [14] Donar es riquesa de anima e pendre del cors.
- [15] Qui·s te per rich sovin riu.
- [16] Bones costumes son grans riqueses.
- [17] Qui ha molts amichs, ha moltes e grans riqueses.
- [18] Qui ab mal es rich, es mes pobre que rich.
- [19] Gran poder es gran riquesa.
- [20] Riquesa que no s'a sens pobresa no es gran.

6 riquesa de anima] El ms. *A* discrepa de la resta de la tradició i transmet “pobresa” en lloc de “riquesa”. Esmenem la lliçó de *A* perquè, malgrat que l’expressió “pobresa d’ànima” es podria equiparar a la de “pobresa d’esperit” d’arrel evangèlica, creiem que el sentit més plausible i immediat del proverbi és que la pobresa material no és profitosa si no va acompanyada de la riquesa espiritual; això és, si hom no se’n serveix per augmentar el coneixement i l’estima de Déu.

10 rich] Creiem que *A* ha estat víctima d’un error polar i, per tant, esmenem la lliçó d’acord amb la resta de la tradició. Sembla evident que el proverbi vol establir un lligam entre la pobresa mundana i la riquesa espiritual: només se salva aquell que no posa la seva esperança en les riqueses temporals.

13 Encara que sigui una addició de *A’* i que *E* l’hagi perdut, la presència del proverbi a *C* i a la resta de manuscrits de la branca β garanteix la seva autenticitat.

14 Vera pobresa e falsa pobresa] La lliçó que *AC* reporten (“Vera riquesa e falsa riquesa”) no sembla ajustar-se al tema del capítol, la pobresa. Per tant, l’esmenem d’acord amb el text dels manuscrits de β . Aquest error comú de *AC* es podria sumar a la llista que hem exposat a l’apartat VII.2.2.2, tot i que no es pot descartar que sigui d’origen poligenètic.

16 per Deu] Tenint en compte que segurament es tracta d’una addició al marge de *A’* i que el proverbi és perfectament intel·ligible sense ella, optem per descartar el segon “per deu”, que també reporten *CDF* (*Lt* no ha conservat aquest proverbi). És molt probable que, encara que *BE* l’hagin perdut, es tracti d’una innovació atribuïble a la família β que *C* hauria decidit incorporar al seu text.

1 volgut] vencut *E*

2 es] *af.* a la interlínia molt *C*, *af.* molt *D*

3 pobre¹] pobre amb la darrera -e cancel·lada *F*; per] de *BCDEF*; pobre²] pobresa *E*

5 Qui·s] Qui *BF*; be¹] *af.* a fer *E*; de be²] *om.* *EF*

6 riquesa] pobresa *A*

7 envejós] enugos *D*

9 hom] a *B*, ha hom *D*

10 d’aquest] en aquest *E*; mon] a continuació no cancel·lat *D*; rich] pobre *A*; del altre] en l’altre *E*

11 d’amichs] de anima *E*

12 que] *af.* no *B*

13 Al marge inferior *A’*, *om.* *E*; no] *om.* *B*; es pobre] {2 1} *D*

14 pobresa¹] riquesa *AC*; e falsa pobresa] escrit ja al marge exterior *A*; falsa pobresa] fals pobre *D*; pobresa²] riquesa *AC*; han] ha *F*

15 Qui·s] Qui *F*; Qui·s fa pobre] Qui (ha cancel·lat) desfa pobresa *E*

16-17 En ordre invers *E*

16 *Om.* *Lt*; per] *om.* (?) *C*; Deu] *af.* per deu al marge superior *A’*, *af.* per deu *CF*, *af.* e per deu *D*; stá] es *DE*

18 *Om.* *E*

19 {4 5 6 1 2 3} *F*

20 *Om.* *F*; molt] *om.* *E*

DE POBRESA, CAPITOL .L.

- [1] Si est mal volgut, es pobre.
- [2] Pobresa per ypocresia es gran.
- [3] Qui es pobre per virtuts es gran pobre.
- [4] Pobrea que es per bona fi es bona.
- [5] Qui·s toll poder de be es pobre de be.
- [6] Pobresa de cors sens riquesa de anima no es bona.
- [7] Home pobre soven es envejós.
- [8] Tota pobresa es ab treball.
- [9] No es pobre qui viu com hom rich.
- [10] Qui es pobre d'aquest mon es rich del altre.
- [11] No sies pobre d'amichs e serás rich.
- [12] Qui ha ço que vol no es pobre.
- [13] Qui ha ço que no vol es pobre.
- [14] Vera pobresa e falsa pobresa no han parentesch.
- [15] Qui·s fa pobre no es rich.
- [16] | Qui es pobre per Deu, stá rich. A 23v
- [17] Pobresa per justicia no es mala.
- [18] Pobresa va pus tost que riquesa.
- [19] | No es pobre qui molt despen. D 138
- [20] Qui no ha si matex es molt pobre.

Aquest capítol no és transmès per *F* i apareix desplaçat a *E*, que el situa com el núm. 34, entre “De obediència” i “De lleialtat”.

Títol *om. núm. de capítol C*

1 Consira] Conferran *E*

3 paor] amor *B*; amor] temor *B*

4 Una] Un *E*; has] es *E*; e] *om. B*

5 diligencia] *af. per C*; tost ateny] es de costa (?) *E*

6 no] *af. la D*; sanitat] santetat *D*, gran santedat *E*

7 gran] *om. E*

8 a tart] sovint sospira e ha caritat e *E*

9 va] *om. B*; a] al *E*; a — pau] {3 4 1 2} *E*; ostal] hoste *D*

10 fa] ha *B*

11 hujada] umida (?) *E*

13 soven] tost *E*; guanya] guasenya *D*

14 carrera] calera *E*; que²] *af. hom E*

15 ha] ab *E*

16 leugeres vestedures] leugers vestimens *D*

19 Per — spirituals] *forma part del proverbi anterior E*; pus diligent] {2 1} *E*; que] *om. E*; los²] les *C*; terrenals] temporals *D*, eternals *E*

20 riquesa] ffi que ha *E*; e d'] *om. E*; amor] honor *BDE*, honoris *Lt*

DE DILIGENCIA, CAPITOL .LI.

- [1] Consira soven les condicions de la mort e serás diligent.
- [2] A gran necessitat, gran diligencia.
- [3] No hages tan gran diligencia per paor com per amor.
- [4] Una diligencia has per amor e altra per enteniment.
- [5] Qui ha diligencia ab discreció tost ateny ço que desira.
- [6] Gran diligencia no pots haver sens sanitat.
- [7] Qui ha gran diligencia sovin sospira.
- [8] Home diligent a tart es représ.
- [9] Diligencia va per guerra a ostal de pau.
- [10] Enfre dia e nit diligencia no fa diferencia.
- [11] Diligen|cia no es hujada.
- [12] Diligencia tost ven e tost compra.
- [13] Diligencia soven guanya.
- [14] Diligencia es carrera per que hom va tost a açó que desira.
- [15] Diligencia ha poques paraules e poques viandes.
- [16] Diligencia ha leugeres vestedures e breu lit.
- [17] Diligencia no parla ab metge.
- [18] Diligencia tota hora corre.
- [19] Per los bens spirituals sies pus diligent que per los terrenals.
- [20] Diligencia es riquesa de victoria e d'amor.

C 107

- 1 Primera] Prima C, Priva ta E; hages a] envers E; a¹] en F; e] *af.* la F; segona] sogona E
- 3 menuchs] menges DE; que¹] *af.* be B; vives] vius massa E
- 5 *Om.* DE
- 6 be¹] deu D; be²] *af.* es D; no²] *af.* ame ne B; a] de E
- 7 desordonada] desonrada B; mudada] muda E; entenció] *om.* E
- 8-9 *En ordre invers* E
- 8 *Om.* D; no·t] no EF; hages a] haie B, cajes en E, cages a F
- 9 *No separat del proverbi anterior* E; En] E D; En aytant] en peccat E; requer¹] enten B; saviesa] savia C; saviesa — bonesa] *disposat com a nou proverbi* E
- 10 *No separat del proverbi anterior* E; e] *om.* E; ignorada repren] *disposat com a nou proverbi* E; ignorada] ignorancia *amb -cia a la interlínia* D, ignorancia E, *af.* entencio F
- 11 mestre] masestre D, meester E; mestre e perdó] *disposat com a nou proverbi* E; e] *om.* E
- 12 per²] *a la interlínia* A', *om.* B
- 14 s'age a] ha la B, aja a C, haja la D, haja EF; bestial] de bestia F
- 14-15 bestial — entenció] *om.* E
- 15 res¹] molt D; no s'age] nasaya C; s'age a] valla B, haja DF
- 16 tot home] tota persona D; conexerás] coneys BDF, coneges CE
- 17 Si] *a continuació in- cancel·lat* C; entens qual] entensual D; qual] quala B; qual — has] *om.* F; has] *af.* en E; conexerás] *a continuació* home *cancel·lat* C
- 18 *Al marge exterior* C; axí] *om.* BCDEF Lt
- 19 Tota] Ta F; no] nos D, vos CE
- 20 *Om.* F; enganat] *a continuació* Iesus C

DE INTENCIÓ, CAPITOL .LII.

- [1] | Primera entenció hages a Deu e segona a totes coses. E 85
- [2] A major | be, major entenció. A 24
- [3] No menuchs per ço que vives, mas per ço que be faces.
- [4] | Ama tu matex per Deu. D 138v
- [5] Ama Deu per ell matex.
- [6] Qui no ama be en quant be no ha entenció a be.
- [7] Desordonada e mudada entenció es peccat.
- [8] Per neguna entenció no·t hages a peccat.
- [9] En aytant requer entenció saviesa com requer bonesa.
- [10] Bona entenció excusa e ignorada repren.
- [11] Entenció requer mestre e perdó.
- [12] Viu per la entenció per que es creat.
- [13] No faces per que Deus mut en tu la sua entenció.
- [14] Qui es home no s'age a entenció bestial.
- [15] Qui val res no s'age a entenció qui no val res.
- [16] De tot home qui no conixerás hages bona entenció.
- [17] Si entens qual entenció has, tu matex conixerás.
- [18] Hages conexença de entenció d'ome e axí conixerás home.
- [19] Tota paraula no signifie entenció de pensa.
- [20] Qui ab entenció engana, ab entenció es enganat.

Colofó integrat en el darrer capítol com si fos un proverbi més *E*, om. *F Lt*

1 Començat — libre] Aquests proverbis feu e dicta Maestre Ramon lull de Mayorcha *D*; vinent d'oltra mar] om. *BE*

1-2 per — Deu] om. *D*; amar] af. e de *E*

2 en] amb inicial majúscula i marca de tinta groga *A*; .m.ccc.ii. — Jesuchrist] de nostre senyor deus Ihesuchrist m ccc e dos *D*; senyor] af. deu *BC*; Amen] om. *CD*

2-3 en — Explicit] om. *E*

3 Explicit] om. *B*, en lletra textual de mòdul més gran *Christus laudetur C*, més avall ffinito libro sit laus gloria Christo amen *D*

Començat e finit fo aquest libre vinent d'oltra mar per enteció de amar, honrar e servir
Deu en l'any .m.ccc.ii. de la encarnació de nostro senyor Jesuchrist. Amen.

Explicit

VIII. EDICIÓ DELS *PROVERBIS D'ENSENYAMENT*

1. DESCRIPCIÓ DE TESTIMONIS

1.1. *Manuscripts*¹

S Milà, Biblioteca Ambrosiana, D 465 Inf. (finals s. XVI)

Volum miscel·lani en paper de 347 folis compost de diversos fascicles de mides molt diferents que provenen de la biblioteca de l'humanista italià Gian Vincenzo Pinelli. Folis 339r-344v, *Proverbis d'ensenyament* (Bo IV.7); folis 346r-v, *Verses proverbials* de Cerverí de Girona (fragment inicial). Tots dos textos formen el fascicle identificat amb l'antiga signatura pinelliana MM2-14, escrita a la part superior del f. 338r.² En aquest mateix foli, al centre, es llegeix: "Proverbii di Raimondo Lullio etc".³ Al foli 345r: "Alcuni proverbii cavati da un / esemplar di Jac.º Contarini / cioè il p.º foglio del libro". El verso d'aquests dos folis són en blanc. La mida dels folis és de 275/276 x 197/204 mm. A diferència d'altres fascicles del còdex, aquest no presenta numeració pròpia. Una mà moderna numera en xifres aràbigues, al marge superior dret, tot el volum, inclosos els nombrosos folis en blanc que hi ha. Una altra mà numera, també en xifres aràbigues i al marge superior dret, les unitats textuais que conté el manuscrit. Segons aquesta numeració, els *Verses proverbials* constitueixen la unitat 39.

Sembla clar que els *Proverbis d'ensenyament* foren el nucli inicial del fascicle al qual posteriorment es van afegir els de Cerverí, atès que els primers estan continguts en un plec de 3 + 3 (f. 339-344) i els segons en un bifoli que ha estat enganxat posteriorment al quadern (f. 345-346). Els f. 338 i 347 sembla que també formen un bifoli i funcionen a tall de guardes del fascicle. S'observen reforços de paper a l'interior dels f. 338, 345, 346 i 347.

¹ En la descripció dels dos manuscrits que han transmès el text dels *Proverbis d'ensenyament* no seguim l'ordre alfabètic de les sigles, com és habitual. Anteposem la descripció de *S* per la seva major importància en la història de la transmissió contemporània del text.

² Per a la resta dels fascicles que conté el manuscrit *S* vg. l'apartat VI.2 i també les descripcions de Rivolta (1933: 228-230), MANUS i el catàleg en línia de la Biblioteca Ambrosiana (<<http://ambrosiana.comperio.it/>>).

³ L'*etc* sembla afegit posteriorment però per la mateixa mà.

Malgrat que hi ha diferències en la realització d'alguns caràcters, com en el cas de la z, i que la mida de la lletra dels proverbis cerverins és sensiblement més gran que la dels lul·lians, sembla que tots dos textos foren escrits per una mateixa mà. També en ambdós casos hom copia un vers per línia.⁴ En canvi, mentre que els de Llull estan numerats, les estrofes del text de Cerverí estan unides mitjançant una línia vertical situada a l'esquerra dels versos. En qualsevol cas, sembla evident, tant per la disposició del text com per l'estructura del fascicle, que les dues unitats són fruit de dos moments de còpia diferents. El nombre de línies per foli oscil·la entre les 28 —catorze proverbis— i les 32 —setze proverbis— en la part dels *Proverbis d'ensenyament*, i és de 24 —dotze proverbis— en la dels *Verses proverbials*. Hi ha reclams en els folis 339v, 340v i 341v, és a dir, en els tres primers fulls del plec que ocupa l'obra de Llull (vg. la làmina 14 de l'apèndix 3). Hi ha una única caplletra en el foli 346r, que encapçala el text de Cerverí. Justament aquesta caplletra és la part del fascicle en què s'observa de manera més visible la capacitat corrosiva de la tinta emprada en la còpia d'aquests textos.

Aquest còdex va entrar a la Biblioteca Ambrosiana quan el cardenal Federico Borromeo va adquirir, cap a 1609, bona part dels manuscrits i els papers que provenien de la biblioteca de Gian Vincenzo Pinelli.

Bibliografia i descripcions: Morel-Fatio (1882: 191); Massó i Torrents (1913-1914: 221); Massó i Torrents (1932: 29); ORL XIV, xv-xvi; Revelli (1929: 54); Ottaviano (1930: 23); Rivolta (1933: 228-230); MANUS; BITECA manid 2160; Llull DB.

M Milà, Biblioteca Ambrosiana, R 105 Sup. (finals s. XVI)

Còdex miscel·lani de 311 folis, en paper, format de diversos fascicles que també procedeixen de la biblioteca de Gian Vincenzo Pinelli.⁵ Folis 163r-168v, *Proverbis d'ensenyament* (Bo IV.7). El text està copiat en un plec solt de sis folis (3 + 3). A diferència del que succeeix a S, no hi ha cap full de guarda on aparegui el títol de l'obra i la signatura del fascicle assignada per Pinelli. La mida dels folis és de 275 x 210/212

⁴ Cal advertir, però, que les quartetes hexasíl·labes dels *Verses proverbials* estan disposades en díctics.

⁵ Per al tipus de materials que conté aquest volum vg. l'apàtat VI.2 i Rivolta (1933: 96-99).

mm. El plec no presenta cap numeració pròpia.⁶ Una mà moderna, en llapis, numera el volum en xifres aràbigues al marge superior dret.

La mà que copia aquest testimoni és molt semblant a la del ms. *S*, tot i que és una mica més estilitzada i els traços són més fins. És totalment possible que es tracti de la mateixa mà. Aquesta hipòtesi queda reforçada pel fet que *M* presenta el text en una disposició idèntica que *S*: numeració en xifres aràbigues dels proverbis, un vers per línia, i fins i tot pràcticament el mateix nombre de línies per foli, tot i que *M* oscil·la entre les 28 línies —catorze proverbis— i les 36-38 —divuit o dinou proverbis. No s'observen caplletres i hi ha reclams als reversos dels f. 363-367. La tinta ha foradat el paper en diversos punts del plec (vg. la làmina 15 de l'apèndix 3).

Com en el cas de *S*, el volum va ingressar a la Biblioteca Ambrosiana quan el seu fundador, el cardenal Borromeo, va comprar bona part dels fons manuscrits que provenien de la biblioteca de Gian Vincenzo Pinelli.

Bibliografia i descripcions: Revelli (1929: 127); Ottaviano (1930: 15); Rivolta (1933: 96-99); BITECA manid 2298; Lull DB.

1.2. Edicions

m Alfred Morel-Fatio, “Proverbes rimés de Raimond Lull”, *Romania*, 11 (1882), p. 188-202 .

Realitzada a partir del text de *S*, transcrit pel romanista americà Austin Stickney. Morel-Fatio no tenia notícia de l'existència de *M*. Malgrat la presència d'alguns errors, la transcripció és prou fidel. L'editor afegeix algunes notes a peu de pàgina relacionades amb el sentit dels proverbis i amb el significat d'alguns mots. D'altra banda, proposa supressions (entre parèntesis) i addicions (entre claudàtors) al text amb l'objectiu que tots els versos siguin realment octosíl·labs.

g Salvador Galmés, *Proverbis de Ramon. Mil proverbis. Proverbis d'ensenyament*. Palma, 1928 (ORL, XIV).

Com Morel-Fatio, només coneix el text de *S*. Aprofita una part important de les esmenes i de les notes explicatives del seu predecessor, però no segueix totes les seves

⁶ A l'extrem inferior esquerre del primer foli del plec, el 163r, sembla que hi ha escrites les xifres 57, per la mateixa mà que copia els proverbis.

lectures. No manipula el text en tots els casos que els versos de l'obra, tal com s'han conservat, no són octosíl·labs. La principal innovació de Galmés és que al text de *S* afegeix els 51 proverbis del ms. O 87 Sup. de la Biblioteca Ambrosiana de Milà descoberts i publicats per Mateu Obrador (vg. apartat VI.2).

1.3. Traduccions

Obras filosóficas, trad. Francesc Sureda Blanes. Madrid: L. Rubio (Nueva Biblioteca Filosófica, 66) 1933, p. 89-104.

Traducció feta a partir del text de *S*. També publica els proverbis del ms. O 87 Sup., però de manera separada (p. 108-112). Tot i així, sembla que admet l'opinió de Galmés que podrien haver format part dels *Proverbis d'ensenyament*.

Anthologie poétique, trad. Armand Llinarès. París: Cerf (Sagesses Chrétiennes), 1998, p. 177-193.

Tradueix a partir de *g i*, per tant, publica els 225 proverbis que inclou aquesta edició.

Dolors Miquel, *Cap home és visible: poesia catalana medieval*. Barcelona: Edicions 62, 2010, p. 82-100.

Adaptació del text de *g* al català modern. També publica 225 proverbis.

2. COL·LACIÓ DELS TESTIMONIS

En la descripció dels testimonis ja s'ha pogut comprovar que la disposició del text en els dos manuscrits que han conservat els *Proverbis d'ensenyament* és exactament la mateixa, i que és possible que totes dues còpies hagin estat realitzades per la mateixa mà. Així doncs, no és gens d'estranyar que el text que presenten *MS* sigui pràcticament idèntic, fins al punt que es pot considerar que gairebé som davant d'un testimoni únic. És molt remarcable que els dos testimonis també coincideixin generalment en les separacions o aglutinacions de paraules, fins i tot en aquelles més estranyes: *de saya*

ment (prov. 1), *resval* (prov. 64) o *po chamar* (prov. 92). Les diferències que es poden detectar gairebé sempre apunten cap a obliterats o males lectures de *M*:⁷

- a) Prov. 50: calor *S* > color *M*
- b) Prov. 64: tu *S* > om. *M*
- c) Prov. 111: qual *S* > qal *M*
- d) Prov. 131: causa *S* > cusa *M*
- e) Prov. 141: d'enteniment *S* > deteniment *M*
- f) Prov. 147: partir *S* > parsir *M*
- g) Prov. 165: mession *S* > messin *M*
- h) Prov. 171: port *S* > prot *M*

Encara que siguin mínimes, també es detecten algunes diferències ortogràfiques: en els prov. 6, 63 i 126 *M* transforma les *ç* del demostratiu *çell* en *c*, i en el prov. 107 la de la forma verbal *çerca*.⁸ Al prov. 44, la preposició *de* a *S* es converteix en *da* a *M*. Si tractem d'esbrinar per què *M* ha comès certs errors com els que es mostren a la taula, hi ha pocs casos en què es pugui atribuir a una dificultat de lectura de *S*. Podria haver succeït, potser, en la variant del prov. 50, en què la *-a-* de *calor* és força arrodonida, i en la del prov. 147, atès que les *s* de tots dos testimonis són força verticals i això podria haver induït a error el copista. Hi ha un cas, però, en què és molt més probable que l'error de *M* hagi estat influït per la materialitat de *S*. Es tracta del mot-rima del segon vers del prov. 67, *pren*. *M* reporta directament *pren*, però sembla que *S* deia originalment *apren*; o bé hom hi va cancel·lar la primera lletra o bé ha estat afectada per una taca de tinta (vg. l'aparat crític). Pel que fa al canvi ortogràfic del prov. 107, és de destacar que *M* hagi escrit a inici de línia una *ç*, hagi deixat un espai, i després hagi escrit el mot *cerca*. Si ens fixem en el text de *S*, observem que hi ha un espai entre la *ç-* i la resta de la paraula, fet que pot haver despistat el copista de *M*.

Finalment, també es perceben entre *S* i *M* lleus diferències en la separació d'alguns mots:

- a) Prov. 51: fases *S* > fas es *M*. La variant de *M* pot haver estat induïda pel fet que *S* no escriu la *-s-* i la *-e-* de manera contínua.
- b) Prov. 53: sies *S* > si es *M*
- c) Prov. 70: falsia *S* > fal sia *M*; lo ver *S* > lover *M*

⁷ Aquest llista no és exhaustiva.

⁸ Però en tots els altres casos en què a *S* trobem una *ç*, que són força, *M* la conserva.

- d) Prov. 72: se jorna *S* > se jorna *M*. Si bé a *S* s'observa un petit espai entre la *-e-* i la *-j-* a causa del traç de la segona, la separació entre els dos caràcters a *M* és molt més pronunciada.

Cap d'aquestes pistes ens permeten d'arribar a una conclusió segura sobre la relació exacta entre els dos manuscrits. Malgrat el que acabem de mostrar, no hi ha cap element que provi de manera definitiva que *M* sigui una còpia directa de *S*, atès que totes les variants que presenta poden haver estat introduïdes pel copista a partir de la lectura d'un antecedent comú a tots dos testimonis, del qual també haurien pres la disposició del text i totes les lliçons deturpades que transmet. Tot i així, no es pot descartar que efectivament *M* pugui ser una còpia directa de *S*. L'indici més rellevant en aquest sentit és el mot-rima del prov. 67. En canvi, la hipòtesi contrària, que *S* sigui una còpia de *M*, és força menys probable: si bé és cert que un lector atent i competent podria haver esmenat sense problema les lliçons errònies que *M* conté, la quantitat de lliçons dubtoses o difícilment comprensibles que tots dos manuscrits transmeten i l'anarquia amb què procedeixen en la separació de mots, especialment *M*, demostren a bastament que l'autor o els autors de les còpies dels *Proverbis d'ensenyament* no semblen comprendre el text que traslladen.

3. CRITERIS D'EDICIÓ

Atès que la comparació entre els dos testimonis mostra que, malgrat l'enorme similitud que hi ha entre les dues còpies, *S* no conté certs errors detectats a *M* i que, potser, aquest segon podria ser una còpia del primer, la nostra edició parteix novament, com les anteriors, de *S*. A l'hora d'establir el text crític hem tingut en compte les aportacions de *gm*. En alguns casos hem acceptat les esmenes que aquests editors ja van incorporar o suggerir, en d'altres les hem descartat i en determinades ocasions hem decidit realitzar correccions que *gm* no es van plantejar. La majoria d'aquestes intervencions estan degudament justificades en les notes a peu de pàgina que incorpora l'edició del text. Malgrat que bona part dels versos no octosíl·labs de l'obra o bé estan afectats per problemes textuais evidents o bé es podria variar el seu recompte sil·làbic mitjançant

retocs molt lleus,⁹ no hem volgut imitar l'exemple de Morel-Fatio i hem evitat intervenir excessivament en el text per aconseguir que tots els versos siguin de vuit síl·labes —amb el benentès que sí que introduïm esmenes en aquells casos en què el vers no fa sentit o no té coherència sintàctica.

L'elevat nombre de deturpacions i de lliçons agramaticals observables a la col·lecció posen en evidència, d'una banda, que el copista, o els copistes, dels manuscrits *MS* van tenir accés a un antígraf que ja contenia un text en mal estat, i de l'altra, que no devien entendre gaire allò que transcrivien. Tal com ens ha pervingut l'obra, hi ha un nombre remarcable de proverbis que o bé són directament inintel·ligibles o bé el seu sentit és difícil d'establir atès el nivell de deformació en què s'han conservat. Hem tractat de reconstruir les possibles lliçons originals d'aquests proverbis sempre que ens hem pogut aferrar a algun indici o algun argument de pes, però hem editat la lliçó transmesa en els testimonis en els casos en què l'esmena no es podia justificar amb solidesa i depenia en un grau elevat de la subjectivitat o la inventiva de l'editor.

Pel que fa a la disposició del text, hem mantingut la numeració en xifres aràbigues dels proverbis que ja inclouen els manuscrits i que les dues edicions anteriors reproduïen. Cal advertir que els vuit primers versos (prov. 1-4) no són pròpiament proverbis, sinó que contenen la introducció de l'obra. En aquest cas, hem decidit respectar les unitats semàntiques i, per tant, els hem agrupat de quatre en quatre. Tot i així, hem conservat la numeració dels aparellats per no separar-nos dels testimonis anteriors i no introduir canvis innecessaris en el recompte i la identificació dels proverbis.

Com en l'edició dels *Mil proverbis*, seguim els criteris de transcripció propis de la col·lecció NEORL (vg. els criteris d'edició d'aquest text per a la llista completa). En relació amb la representació abreujada de la consonant nasal, hem de dir que només hem hagut de resoldre-la en un cas —la forma verbal *ampra*, al prov. 155—; ho hem fet amb la grafia *-m-* perquè és la que el copista gairebé sempre utilitza en els casos similars no abreujats.

L'aparat de variants està situat a continuació del text i conté:

- a) Qualsevol accident que afecti el text dels dos testimonis manuscrits.
- b) Les variants rebutjades del manuscrit base.

⁹ Per exemple, tal com fa sovint Morel-Fatio, jugant amb la parella *home / hom*, o bé suprimint o afegint preposicions, conjuncions o partícules similars.

- c) Totes les variants de *M*, excepte l'alternança *c / ç* a la qual ja ens hem referit en la col·lació dels testimonis.
- d) Les variants de *gm* que afecten el sentit dels proverbis i les que ens han semblat rellevants per altres motius.

Les remissions de l'aparat s'han realitzat a partir de la numeració dels proverbis. S'utilitza un punt i coma (;) per separar les variants localitzades en un mateix proverbí. A l'aparat, les lliçons adoptades al text —en rodona— se separen de les rebutjades — també en rodona i seguides de les sigles dels testimonis en cursiva— mitjançant un claudàtor obert cap a l'esquerra (]). Els comentaris que hi hem afegit sempre van en cursiva. També s'han utilitzat alguns signes habituals en els volums de la sèrie NEORL: el guió llarg entre dos mots (—) indica que es té en compte tot el passatge inclòs entre els dos mots, mentre que els punts suspensius (...) assenyalen que no es pren en consideració el text que hi ha entre ells. Quan un signe de puntuació apareix en una lliçó citada a l'aparat de variants és perquè consta als testimonis en qüestió d'una manera explícita. Finalment, s'han indicat els canvis de foli dels testimonis *MS* a la part dreta de la pàgina.

PROVERBIS D'ENSENYAMENT

SIGLES DE MANUSCRITS I EDICIONS

M = Milà, Biblioteca Ambrosiana, ms. R 105 Sup., f. 163r-168v.

S = Milà, Biblioteca Ambrosiana, ms. D 465 Inf., f. 339r-344v.

g = Palma, *Proverbis de Ramon. Mil proverbis. Proverbis d'ensenyament*, Salvador Galmés, 1928.

m = París, "Proverbes rimés de Raimond Lull", Alfred Morel-Fatio, 1882.

TÍTOLS

Proverbis de ensenyamens [Inventari dels béns mobles de Martí l'Humà, 1410]

Proverbii di Raimondo Lullio [ms. *S*, s. XVI]

Proverbis d'ensenyament [Morel-Fatio, 1882; Littré & Hauréau, 1885]

Proverbis d'ensenyament o Rimats [Rubió i Lluch, 1911; Avinyó, 1935; Platzeck, 1964]

Deus, ab vertut de ta bondat sens la qual nigú es bo, feré los proverbis següents.

- 1 Proverbis fas d'ensayament
per que hom vinga a salvament;
- 2 los quals vol tremetre Remon
a tots los homs de aquest mon.

- 3 Gran saviesa y temor,
confessant¹⁰ lo treball millor,
- 4 a servir Deu que sia honrrat
e que hom sovent plor son peccat.

- 5 Si tu vols esser de tu teu,
primerament sies de Deu.

- 6 Çell qui es savi en celat¹¹
davant tot va ab¹² cap llavat.

- 7 Si·t ve null pensar pelegrí,
veges si ve¹³ a bona fi.

- 8 Aytant com lo rat tem lo gat,
hages paor de far peccat.

- 9 Çell qui a si aquer¹⁴ honor

¹⁰ *confessant*: probablement té el sentit de 'declarar públicament, proclamar'. Si interpretem que "treball millor" és una al·lusió a les penalitats derivades del servei a Déu, acceptades amb joia, l'expressió *confessar el treball millor* es refereix a la necessitat de comunicar que els patiments que comporta l'amor a Déu són assumits amb alegria.

¹¹ *en celat*: esmenem la lliçó que transmeten els manuscrits ("en chat") seguint la proposta de Morel-Fatio, apuntada en nota. A banda que el vers és hipomètric, la forma "chat" no està documentada en cap obra lexicogràfica —al *GGL* aquest proverbi n'és l'única ocurrència— i, per tant, el més probable és que sigui una lliçó deturpada. És possible que en aquest context "en celat" signifiqui 'en privat' i que el proverbi remarqui que el que és savi en la seva vida privada no s'ha d'averkonyir de res en públic.

¹² *ab*: corregim la lliçó de *MS* ("a") pel sentit: el verb *anar* requereix en aquest context la preposició *ab*.

¹³ *ve*: la forma "ut" que es llegeix en els dos manuscrits es pot haver produït per la confusió d'una *-e* poc contrastada per una *-t*. Corregim la lliçó seguint l'exemple de Morel-Fatio i Galmés.

en infern haurá deshonor.

10 Aytant vulles valer quant vals,
segons los teus bens naturals.

11 No vulles repós en camí
hon treball no ha bona fi.

12 Si vols mes¹⁵ so que deus amar,
en nulla re porás peccar.

S 339v M 163v

13 Sols que Deu sia ton amich,
en nulla re haurás destrich¹⁶.

14 Si treballes per be comú,
cascun hom es teu u a u.

15 Lo fax que·t vols carregar,
fes-lo tal que·l pugues lluñ portar.

16 Sovent considera que farás
per so que no caygues al pas.

¹⁴ *aquer*: present del verb *aquerir* o *adquerir* —potser ha perdut la *-d-*. Al *GGL*, Colom recull aquest proverbi com a única ocurrència d'*aquerir*, que considera una variant d'*adquerir*. El *DCVB* també documenta la variant gràfica *acquerir*, igual que Coromines (*DECLC*, s.v. *qüestió*). Aquest darrer copia el següent fragment del cap. 180 del *Tirant*: “vull que sia valentísim e sàpia guanyar e adquerir honor per a si e per als seus” (Martorell 1990: 603). El sentit del nostre proverbi es pot parafrasejar de la següent manera: ‘Aquell que només es preocupa d’adquirir honor per a si mateix, patirà de deshonor a l’infern’.

¹⁵ *mes*: el quantificador que transmeten *MS* (“meñs”) no fa sentit. Morel-Fatio suposa que al costat de la partícula *so* té el significat de ‘només això’, però aquesta accepció no està recollida al *DCVB* ni en altres obres lexicogràfiques. Creiem que la forma reportada pels manuscrits pot ser una deformació de *més*. El proverbi resultant es pot parafrasejar d’aquesta manera: ‘Si estimessis més el que és convenient que estimis [l’honor de Déu, etc.], no pecaràs en cap ocasió’. També es podria interpretar que “mes ço” formen una locució conjuntiva amb el sentit de ‘sinó allò’ (‘Si no estimes sinó allò que has d’amar...’), però aquesta possibilitat requeriria l’addició de l’adverbi de negació i faria el vers hipermètric. Cal tenir en compte que sense la partícula “mes”, el vers seria totalment comprensible, però en canvi seria hipomètric. Per tant, és possible que l’haguem d’interpretar com un adverbi amb caràcter emfàtic.

¹⁶ *destrich*: tal com recullen el *DCVB* i el *GGL*, “destrich” significa ‘dany, perjudici’. L’home que es fa amic de Déu i hi confia no ha de témer cap penalitat perquè Déu no el defraudarà ni l’abandonarà.

- 17 Si tu vols per tots temps vivir,
aquest mon hages en air.
- 18 Si aquest mon fas ton amich,
l'altre mon fas ton enemich.
- 19 No vulles a hom demanar
asó que no·t pot aprofitar.
- 20 No vulles posar en hostal
en que hom diga de tu mal.
- 21 No·t vulles en¹⁷ home fiar
que no·t repren de ton mal far.
- 22 Aquell qui·s mira son taló
no es de virtud compañó.
- 23 No·t vulles de home vengar
que·t puga ta honrra doblar.
- 24 Mes vulles esser pobre y bon
que rich a malediccion.
- 25 Mes ama virtuts en ton cor
que en tes mans ningun thesor.
- 26 La nit quant entrarás al llit,
membre·t que has al jorn fallit.
- 27 No vulles esser mes honrrat

S 340 M 164

¹⁷ *en*: introduïm la preposició d'acord amb la decisió de Morel-Fatio i Galmés.

- que no·t pertaïñ per ton peccat.
- 28 Quant te llevarás per lo matí,
membre·t qual es la tua fi.
- 29 No ames tal cosa haver,
pus saps que¹⁸ no la pots haver.
- 30 Algun angel fes ton amich
per so que·t guart del enemich.
- 31 Qui be·s penit de son mal far
justicia no·l pot condemnar.
- 32 Misericordia de Deu
ama mes que tot quant es teu.
- 33 No vulles home consellar
so que tu no vulles far.
- 34 Enseña tal enseñament
qu'enseñant sies a la gent.
- 35 Cavaller vilá y descortés
no val tant quant cortés pagés.
- 36 Mes te val lo gorn hon fas be
que mil marts¹⁹ per qui mal te ve.

¹⁸ *que*: restituïm la conjunció, d'acord amb Morel-Fatio, per mètrica i per tal que l'oració tingui coherència sintàctica.

¹⁹ *marts*: el significat del mot és problemàtic per raó de la seva polisèmia. El *PSW* (V, 134) recull dues accepcions de *martz*, *mars*: el segon dia de la setmana i el tercer mes de l'any. Morel-Fatio i Galmés editen "marcs", tot i que en el cas del primer hi podria haver hagut un error d'impremta, atès que en nota es reprèn la lliçó *marts* i es diu que el manuscrit reporta *marcs* —també podria ser que l'error fos en les dues formes de l'aparat. Galmés transmet "marcs" sense cap nota, i per tant és de suposar que és la seva lectura de *S*. Tal com ha estat publicat pels dos editors, el significat del proverbi és que un sol dia de bondat és més valuós que un bon feix de diners. Tot i així, tal com succeeix en el prov. 1.13 dels *Mil*

- 37 No·t vulles en ton fill fiar
que los teus horts vulla desfar.
- 38 No vulles haver tal cabal
per que de te·s²⁰ diga gran mal.
- 39 No ames a home proferir
d'asó que no li pots complir.
- 40 Çell qui promet e no atent²¹
a si quer home malvolent.
- 41 No·t sobmetes tant a negú
que per pech te tinga cascú.
- 42 No ames a home desullar²²

S 340v M 164v

proverbis (“Mes de be pots fer ab Deu en un dia que ab tu matex en mill anys”), sembla més plausible que la sentència estableixi una contraposició entre dues fraccions temporals de signe contrari on la quantitat o la llargada d’aquesta fracció té un valor relatiu en relació amb la presència o l’absència del bé. El més probable és que en aquest context haguem d’interpretar que “marts” significa ‘marços’, atès que les connotacions positives associades a aquest mes —arribada de la primavera, renovellament de la vida— emfasitzen la contraposició entre el bé i el mal.

²⁰ *te·s*: afegim el clític al pronom personal (*MS* reporten “te” i *gm* editen “tu”) per tal que l’oració tingui coherència sintàctica. El sentit del proverbi seria el següent: ‘No vulguis tenir tants béns que, per culpa seva, es malparli de tu’.

²¹ *atent*: esmenem la lliçó de *MS* (“ateyent”) d’acord amb Morel-Fatio per mètrica. Galmés edita “atenyt”, però aquesta forma trenca la rima amb “malvolent”. El verb *atendre*, com *atènyer*, també pot tenir el sentit de ‘complir una cosa promesa o esperada’, tal com documenta el *DCVB*. De fet, Colom informa que “és aquesta l’accepció més sovint registrada” en l’obra de Llull (*GGL*, s.v. *atendre*). Conca & Guia (2013: 259) comparen aquest proverbi amb dues sentències de Jafudà Bonsenyor en què el verb *atendre* té el mateix sentit: “El prometre és núvol e l’atendre és pluja”, “Si vols prometre, aten; si no, jaquix-te’n” (Llabrés 1889: 36).

²² *desullar*: el sentit d’aquest mot no és gens clar. Morel-Fatio, en nota, ja va reconèixer que no l’entenia. Al *GGL*, Colom només recull aquesta ocurrència i es demana si el seu significat és ‘treure els ulls’. Al *DCVB* el mot té aquesta accepció i la de ‘esforçar-se molt a mirar una cosa que no es veu bé’, però no s’aporta documentació en cap dels dos casos. Si la lliçó no hagués patit cap deformació, es podria entendre com un sinònim de ‘fatigar en excés, importunar’. És molt probable, però, que el mot s’hagi transmès deturpat. Una possibilitat és que el verb hagi perdut una *-p-* i el mot original fos *despullar*. Colom (*GGL*, s.v.) cita diversos passatges en què Llull utilitza aquest verb en sentit figurat. Una segona opció és que s’hagi produït una transmutació de la *-u-* i la *-ll-* i s’hagi de llegir *deslloar*, en el sentit de ‘censurar, o parlar contra algú’. Llull fa servir aquest mot en diferents llocs del *Llibre de contemplació* (*GGL*, s.v.). Es podrien mencionar altres hipòtesis més allunyades de la forma actual de la lliçó, com *desonrar* o *desamar*. Encara que siguin molt menys probables, no es poden descartar donat l’estat en què s’ha conservat el text.

que en lo fait te puga enpatchar.

43 Quant voldràs coneixer negú,
coneix abans e²³ qui ets tu.

44 No vulles de hom maldir,
pus que mal te·n possa venir.

45 Çell qui viu ab humilitat
en son treball es reposat.

46 Qui ab paciència se defen
no es vensut mas es vensent.

47 Si hom te diu mal ab contort,²⁴
foll ets, fill, si no has conort.

48 No·t vulles cobrir ab escut
ab que²⁵ hom es estat vensut.

49 La veritat fa via plana
y lo mentir la fa malsana.

²³ *e*: aquesta conjunció no té cap funció sintàctica en l'oració i segurament s'ha d'interpretar com una crossa mètrica.

²⁴ *contort*: el sentit d'aquest mot i, en conseqüència, del vers no és gens clar. Morel-Fatio —i darrere seu Galmés— es pregunta en nota si caldria llegir “no tort”, i remet al prov. 130 (“Si tu ets acusat a tort, lo no tort te sia confort”). Per la seva banda, Colom (*GGL*, s.v.) recull el passatge com a ocurrència única del mot i suggereix que la lliçó es pot deure a una errada del copista. D'entrada, el lector esperaria, com en el prov. 130, que el blasme o l'acusació fos equivocada —raó per la qual hom pot haver “conort”—, però si es llegís “Si hom te diu mal a tort...” el vers seria hipomètric. La solució de Morel-Fatio és una mica enrevesada i faria que el vers tingués el sentit contrari. En llatí, *contortus* és el participi passat del verb *contorqueo*, i vol dir ‘retorçat, complicat’ o ‘vehement’. Potser “contort”, en aquest context, podria funcionar amb el segon significat, però caldria suposar que Llull ha utilitzat un llatinisme que no apareix en cap altre lloc de la seva obra, que no està documentat en català i que, a més, ha estat substantivitzat. Es podria suposar que la lliçó és una deformació d'un mot com ara *comport*, en l'accepció de ‘manera d'estar o d'obrar en presència d'altres’ (*DCVB*). Si fos així, la raó del conhort seria que la reprensió s'hauria fet amb cortesia i amb bones maneres. Cal reconèixer que cap de les opcions esmentades ens semblen prou satisfactòries.

²⁵ *que*: eliminem la partícula “tot” que *MS* transmeten a continuació de la conjunció per mètrica —el vers seria un enneasíl·lab— i per sentit —l'indefinit fa referència més aviat a la generalitat que no pas a la totalitat.

- 50 Si has calor, desigge fret,
y si has tort desigge dret.
- 51 No vulles tan fort escandir²⁶
que per foll te fases tenir.
- 52 No reprenes hom a tort,
car mant home n'es estat²⁷ mort.
- 53 No sies tan fort enseñat²⁸
que l'altro ne sia blasmat.
- 54 No vulles sovent Deu nominar,
car sovent y pories herrar.
- 55 Cell qui vol esser ben vestit
fassa que sia ben nodrit.
- 56 De riquesa no hages cura
d'on te pusca venir rancura.
- 57 Si no pots dar, desigge dar,
car lo desig te fa ben far.
- 58 Cell qui desigge far lo be

S 341 M 165

²⁶ *escandir*: tal com assenyala Morel-Fatio en nota, *escandir* no pot significar en aquest context 'apagar' —la forma més habitual en la poesia occitana és *escantir*. Tot i així, potser no cal suposar, com fa també Morel-Fatio en nota, que la lliçó original hagi estat *escarnir*, sinó que es podria interpretar que aquí *escandir* significa 'mesurar'. En aquest cas, el proverbi s'hauria de llegir com un avís contra un excés de perfeccionisme o contra un esperit massa justicier. Val a dir, malgrat això, que al *GGL* aquest proverbi figura com a ocurrència única del mot.

²⁷ *n'es estat*: afegim el clític "es" seguint l'exemple de Morel-Fatio i Galmés.

²⁸ *enseñat*: la lliçó és d'entrada sorprenent perquè l'ensenyament o la curialitat és sempre una virtut lloada i promoguda per Llull. Tot i així, en aquest proverbi s'adverteix contra un excés de cortesia que voregi la impertinència i la vanaglòria, i que pot tenir un efecte negatiu per als altres. És possible que el consell s'hagi de relacionar amb l'afirmació d'aquest altre proverbi dels *Proverbis de Ramon*: "Hages ensenyament proporcionadament" (249.16).

en son desir gent²⁹ se·n capté.

- 59 Quant ausirás dir³⁰ villania,
consira quant val cortesia.
- 60 Null hom irat te fassa irat;
en que·n ets tu ell et fa³¹ fat.
- 61 Nulla taula es ben hornada
si tempransa y es obblidada.
- 62 No vulles haver vestidura
que no sia de ta misura.
- 63 Çell qui es vestit de virtut
per tot hom es benvolgut.
- 64 Quant tu voldrás far algú mal,
pensa·bans: si es mal, res val.
- 65 Pensa abans lo que dirás;
si no ho fas³², fallir porás.
- 66 No tingues por de null retret,³³

²⁹ *gent*: l'adverbi "gens" que transmeten tots els testimonis no fa sentit. És ben plausible que es tracti d'una deformació de l'adverbi *gent*, 'gentilment'. El sentit del proverbi seria el següent: 'El que desitja fer el bé, amb el sol fet de desitjar-ho ja es comporta gentilment'. Tampoc es pot descartar que el substantiu del segon vers ("desir") sigui una deturpació, atreta pel verb del primer ("desigge"), d'un mot com *usar*.

³⁰ *dir*: la lliçó transmesa per *MS* ("per") no fa sentit. Morel-Fatio, en nota, va proposar que potser el text original llegia "fer". Creiem que és més versemblant que la lliçó original fos "dir", atès que hom no sent allò que es fa sinó allò que es diu.

³¹ *et fa*: tal com ha estat conservat per *MS* ("es" en lloc de "et fa"), el vers és hipomètric i no fa sentit. Morel-Fatio i Galmés conjecturen que després de *tu* hi hauria d'haver *savi* per tal d'establir una oposició semàntica amb l'adjectiu *fat*. És una possibilitat plausible però no hi ha suport textual per defensar-la. En canvi, la hipòtesi que nosaltres proposem suggereix que hi ha hagut una pèrdua de la forma verbal "fa" per repetició de la síl·laba —en contacte amb "fat". El canvi de "et" per "es" cal explicar-lo per la necessitat de disposar d'un verb. El sentit del proverbi seria el següent: 'Que cap home t'aïri, perquè en la mesura en què ho fa et converteix en insensat'.

³² *fas*: restituïm la forma verbal seguint *gm* per mètrica i per sentit. Tal com succeeix en el prov. 60, és possible que hagi caigut per un petit salt de lectura propiciat per la repetició de la síl·laba *fa*-.

pus no fas falliment en dret.

67 Çell es foll qui savi repren
et çell es savi qui ben apren³⁴.

68 Çell qui no fa·l be que pot far
sa voluntat fa a blasmar.

S 341v M 165v

69 Qui sovint parla ab ta muller,
no tengas lluy³⁵ de ton poder.

70 Home que sovent diu falsia
lo ver que diga par no sia.

71 Çell qui per poch t'a avesat
de tu faria bon mercat.³⁶

72 Si vols haver gran mon de blat,
no vulles esser sejournat.³⁷

³³ Hem esmenat *ope ingenii* diverses lliçons d'aquest vers, atès que el text ens ha arribat en un estat inintel·ligible (“No tingues por null hom repret”). Morel-Fatio i Galmés van tractar que fes sentit corregint *por* per *per*. El primer considera que “repret” vol dir ‘reprimenda’ —malgrat que sigui una accepció no documentada— i proposa que la forma verbal del segon vers, “fas”, sigui de tercera persona, ‘fa’. Si es té en compte que “repret” pot ser una mala lectura de *retret*, una possibilitat que Colom (*GGL*, s.v.) apunta perquè només en recull aquesta ocurrència, no cal esmenar la forma verbal del segon vers, però sí, en canvi, eliminar “hom” i afegir la preposició “de”. Pot ser que aquesta darrera partícula hagi caigut en un estadi primerenc de la transmissió del text i posteriorment s’hagi afegit “hom” per tal que el vers no fos hipomètric.

³⁴ *apren*: malgrat que a *S* la *a*- estigui cancel·lada o hagi estat afectada per una taca de tinta i que amb aquesta forma el vers sigui hipermètric, creiem que cal editar aquesta lliçó. L’oposició entre l’actitud del foll i la del savi només s’entén si el segon mostra disposició a *aprendre* bé.

³⁵ *no tengas lluy*: optem per esmenar la lliçó dels manuscrits (“no tem al lluyal”) pel sentit. Morel-Fatio va editar una lliçó molt propera a la que nosaltres proposem (“no! ten al lunnyl”); en canvi, Galmés va confiar en el text conservat pels manuscrits: “no tem: allunyal”. Creiem que el significat més plausible del proverbi és que Llull aconselli el lector de vigilar i controlar —tenir-lo sota el seu poder— l’home que té una actitud indiscreta amb la seva muller.

³⁶ Entenem que el proverbi avisa contra aquell que és capaç de transmetre fàcilment uns determinats hàbits a algú —potser amb el matís d’educar-lo segons la seva voluntat, o fer-li fer el que ell desitja—, perquè en pot treure un gran profit o rendiment en benefici propi.

³⁷ El precepte del segon vers desaconsella l’excés de *sojorn*, això és, de descans i de deport, a aquell que té l’ambició d’adquirir un patrimoni quantios. El participi del verb *sojornar*, que ocupa la posició del mot-rima, és pràcticament equivalent a ‘peresós’ —home mancat de diligència.

- 73 Qui en cavall vol cavalcar
haja de que·l puixa ferrar.
- 74 No parles ab home aurat
ni t'escuses a home malvat.
- 75 Mes ame estar ab pobre bo
que ab rich avar, fals, felló.
- 76 No vulles haver companyia
ab çell qui repren tot dia.
- 77 No vulles anar per sender
en que null be no pusques fer.
- 78 Aquell qui·t amenassarà,
consira quanta força ha.
- 79 No vulles de hom auzir sermó
que fassa lo mal y lo be no.
- 80 No vulles en tal fach³⁸ caber³⁹
que·s vol per⁴⁰ engan mantener.
- 81 No lloús⁴¹ ton cabal ni ton astor

³⁸ *fach*: el *GGL* presenta aquest proverbi com a ocurrència única de *fach*, ‘fet’.

³⁹ *cabrer*: tal com documenta el *DCVB*, una de les accepcions antigues d’aquest verb és ‘intervenir, tenir entrada en algun tracte’. La primera ocurrència registrada en aquest diccionari és de la *Crònica* de Pere el Cerimoniós. Colom (*GGL*, s.v.) no recull cap exemple d’aquesta accepció del verb. Llull dissuadeix el lector d’intervenir en un fet, un projecte, basat en la mentida o en el frau.

⁴⁰ *per*: encara que es tracti simplement de la representació gràfica de la vocal, hem esmenat la lliçó transmesa per *MS* (“par”) per facilitar la lectura i evitar la confusió de la preposició amb el substantiu *par*.

⁴¹ *lloús*: creiem que la forma “lloús” que transmeten *MS* s’ha d’interpretar com una segona persona del present de subjuntiu del verb *lloar*, i no pas del verb *llogar*, com proposa Morel-Fatio en nota. A banda que la solució de l’investigador genera un vers de deu síl·labes —cal dir que Morel-Fatio proposa l’eliminació dels dos possessius— el proverbi fa sentit amb el verb *lloar* i no cal pressuposar que s’ha produït la pèrdua d’un caràcter: ‘No et vantis dels teus béns i del teu astor davant d’algú que acostumi a escarnir’.

a home gran escarnidor.

82 So que somies no dirás,
ni mal que penses no farás.

S 342 M 166

83 No vulles aquel rey llausar
que per diné·s leix ajustar⁴².

84 No vulles viure per fer mal,
car abans muyre⁴³ mas⁴⁴ te val.

85 Acosta·t a bon señor
que·t ajut a cuyta magor⁴⁵.

86 Qui sovint parla ab infans
par no haja siutat ni grans.⁴⁶

87 Guarda no comans ta muller
a çell qui·t repren volenter.

88 Si es honrrat, vulles honrrar,

⁴² *ajustar*: sembla que en aquest context “ajustar” no vol dir ben bé ‘reunir, ajuntar’ sinó més aviat ‘acordar’ o ‘sotmetre’ —el *DCVB* recull l’accepció ‘conformar una cosa a una altra com a regla o norma’—: ‘No lloïes aquell rei que es deixi convèncer, que atorgui la seva voluntat amb suborns’.

⁴³ *muyre*: no hi ha documentació que avaluï que aquesta forma verbal pugui funcionar com a infinitiu. Malgrat això, l’estructura de l’oració requereix la presència d’un infinitiu i no pas d’un subjuntiu com suggereix Colom (*GGL*, s.v. *morir*; III, 374). Pot ser que la lliçó hagi patit la influència de l’infinitiu del primer vers.

⁴⁴ *mas*: corregim la lliçó de *MS* (“mal”) d’acord amb *gm* i pel sentit. Creiem que el proverbi adverteix que la mort és preferible a una vida orientada al mal.

⁴⁵ *cuyta magor*: interpretem que aquesta construcció té el significat de ‘situació molt complicada, de gran necessitat’. L’amonestament ensenya que un bon senyor, això és, un senyor que protegeix els seus vassalls i se n’ocupa, és el millor antídote per afrontar les penalitats.

⁴⁶ La lliçó d’aquest vers, tal com s’ha transmès, és agramatical i es fa difícil de reconstruir. Morel-Fatio ja va confessar que no l’entenia. És molt probable que el mot-rima no hagi estat deturpat, atès que contrasta semànticament amb el del vers anterior. Si fos així, podria ser que “siutat ni” sigui una deformació molt acusada d’una lliçó com ara “el seny dels” o “els secrets dels”. No és totalment descartable, però, que “grans” fos un adjectiu precedit de “veritats”, una possibilitat que seria més versemblant des d’un punt de vista paleogràfic. Una darrera opció és que “siutat” sigui una mala lectura de “viltat”: “par no haja la viltat dels grans”, “par no haja viltat ni engans”? Aquestes dues últimes possibilitats, al contrari que les anteriors, valoren positivament l’acte de parlar de manera sovintejada amb infans. Com que no tenim indicis concludents que permetin decantar-nos per cap de les solucions proposades, optem per no esmenar la lliçó.

e qui·t diu mal no vulles far.⁴⁷

89 Aquell qui apren bon mester
en tot lo seu porá valer.

90 Çell qui no val ni vol valer
no vol ab el la puix⁴⁸ haver.

91 Aquel que no guarda son be
no sap lo mal d'a on li ve.

92 Guarda no vulles poch amar
la causa que fay a presar.⁴⁹

93 A çell qui mal diu o mal fa
no li do consell, que no·l pendrá.

94 Savi es çell qui mal sap soffrir
y mes qui el be sap retenir.

95 Qui no consira so que fa
no sab ab que far-lo⁵⁰ porá.

96 Ans que fasses ninguna res,
consira qual es lo seu⁵¹ pes.

M 166v

⁴⁷ Entenem que el segon vers insta el lector a no tornar el mal que hom li ha dit o fet.

⁴⁸ *puix*: pot ser que es tracti d'un subjuntiu del verb *poder*. En aquest cas, hauríem d'interpretar el "la" del segon vers com un clític que substitueix *valor*: 'Aquell que no val ni vol valer, no vol tenir amb ell el valor [el rebutja]'. Malgrat això, el segon vers no funciona del tot bé des d'un punt de vista gramatical i és possible que s'hi hagi perdut algun element o que la lliçó ens hagi pervingut desfigurada.

⁴⁹ Entenem que el proverbi vol dir 'vigila que no subestimis allò que realment cal valorar'.

⁵⁰ *lo*: acceptem l'esmena de *gm* —tot i que situem el pronom en posició enclítica— per mètrica i per sentit.

⁵¹ *qual ... seu*: la combinació sintàctica que transmeten els manuscrits és agramatical ("consira el qual es lo pes"). Galmés va decidir deixar-la i Morel-Fatio no la va resoldre amb el canvi que va introduir —*lo* per *el*. Optem per suprimir l'article innecessari i introduir un possessiu per no espatllar la mètrica del vers.

97 Si amas lo be que vols far,
quant lo farás no·t pots huyar.⁵²

S 342v

98 A cell qui parla ab rahó
fa-li bona responsió.

99 Ab ira no vulles parlar
ni ab virtud vulles callar.

100 No vulles ab home estar
qui·t do ab lo teu a menjar.⁵³

101 Torts fa aquell⁵⁴ qui be vol viure,
qui·ls bens de Deu non vol servire.⁵⁵

102 Car hom es vengut de no rres,
maravella·s de so que es.

103 Car cascun hom está⁵⁶ finit,
se maravella de infinit.

104 E car tot hom es comensat,

⁵² *huyar*: entenem, tal com ho fa Colom (*GGL*, s.v), que aquesta lliçó és una variant gràfica del verb *ujar*. El proverbi transmet la idea que hom no es cansa de fer el bé quan realment l'estima, quan la seva voluntat desitja fer-lo.

⁵³ L'expressió 'donar a menjar ab lo teu' és força obscura. Sembla que el proverbi desaconselli la companyia d'aquell que, potser fingint que és molt generós, en el fons s'aprofita dels béns i el cabal del que presumptament és beneficiari d'un do. Tot i així, i malgrat que el vers és octosíl·lab, la manca d'intel·ligibilitat del fragment es pot deure a la presència d'alguna lliçó deturpada.

⁵⁴ *fa aquell*: esmenem la lliçó pel sentit. El vers que transmeten els manuscrits ("Torts a fa...") és hipomètric i no fa sentit. El fet que hi hagi una "a" precedint el verb podria suggerir que s'ha produït un truncament d'un mot en aquest lloc. Tot i així, la construcció sintàctica que en resultaria, suposant que originalment hi hagués un demostratiu ("Torts aquell fa..."), seria molt forçada i inusual —vg. el prov. 94 i el 219.10 dels *Proverbis de Ramon* per a estructures similars (subst. / adj. – v. – dem. / rel.). Morel-Fatio i Galmés van optar per "Torts fa a cell...". El significat més probable del proverbi és que el que vol viure bé sense posar-se al servei de Déu té una actitud desviada.

⁵⁵ *servire*: Galmés va considerar que la manca d'acord entre els dos mots-rima delatava una possible llacuna i, per tant, que els dos versos pertanyien a dos proverbis diferents. Tot i així, la proximitat entre *viure* i *servire* és manifesta i segurament s'ha d'interpretar com una rima gràfica.

⁵⁶ *está* : esmenem d'acord amb *m*, atès que el participi que transmeten els manuscrits ("estat") provoca una seqüència agramatical.

maravelle·s d'eternitat.

- 105 A infinit tañ infinir,
mes que a finit lo finir.⁵⁷
- 106 Si finit finir han semblant,
mes infinit infinir l'an.⁵⁸
- 107 Si has mester alguna res,
çerca la hon ella es.
- 108 No serch lo foc en la fontana
ni castedad en la putana.
- 109 Qui te lo be e no·l estreñ
pauch l'ama e pus se destreñ.⁵⁹
- 110 Qui te lo mal i·l vol tenir
no ha de ningun ben desir.
- 111 Aquell que no sap per hon va
no sap per qual lloc tornarà.
- 112 No vulles parar lo teu coll

M 167

⁵⁷ *infinir ... finir*: esmenem els dos mots-rima perquè entenem que és una banalització de la probable lliçó original del proverbi, molt acostada als v. 143-144 del *Dictat de Ramon*: “A infinit tany infinir, / mays que crear ni res finir” (vg. apartat VI.1).

⁵⁸ El proverbi no és intel·ligible en la forma en què s'ha conservat (“Si finit a finir semblans / mes infinit infinir lans”). Tal com succeeix en el prov. 105, la presència dels correlatius lul·lians ha originat segurament problemes de comprensió. Morel-Fatio i Galmés tracten de resoldre el problema afegint un verb en el primer vers (“Si es finit a finir semblans...”), tot i que el resultat no és satisfactori, tal com indica el signe d'interrogació de Galmés. La comparació d'aquest proverbi amb els versos 133-134 del *Dictat de Ramon* (vg. cap. VI.1) posa de manifest que el més probable és que originalment hi hagués una represa literal d'aquest passatge. Optem, doncs, per esmenar el proverbi i editar una lliçó idèntica a la del díctic del *Dictat*.

⁵⁹ *destreñ*: optem per esmenar aquest mot perquè, en aquest context, *despeñ*, la lliçó transmesa pels testimonis conservats, no sembla fer sentit. Colom, al *GGL*, pressuposa que és una forma del verb *depènyer*, en l'accepció de ‘fingir, dissimular’, però admet que el sentit de la paraula és poc clar. En canvi, *destrènyer* aporta un significat més plausible: ‘el que no abraça el bé quan en pot gaudir, l'ama poc i més tard es troba en dificultat per culpa d'això’.

a hom avar ne a foll.

113 No vulles prestar lo mul teu
a home qui está llun al seu.

S 343

114 No vulles de altri pa menjar
si ab lo teu te pots flixar⁶⁰.

115 No vulles metre a ton hort
home que sovent fassa tort.

116 No vulles maldir de home bo
ni vulles lauzar sens rahó.

117 Si·t mires en lo teu entrador,⁶¹
mire·t en la tua valor.

118 Si·t coneixs fals y deloyal,
aparella·t a soffrir mal.

119 Si no fuigs al mal quant porás,
no·n fogirás quant y sarás.

120 Quant hom de grat te vol be fer,
pren lo be si·l has gran mester.

⁶⁰ *flixar*: esmenem la lliçó de *MS* seguint el suggeriment que Colom va incloure a l'entrada del verb *fluixar* del *GGL*, l'única ocurrència del qual és aquest proverbi. El verb *flixar-se*, tal com mostra Coromines (*DECLC*, s.v.), és un verb molt utilitzat des del s. XIII amb l'accepció de 'passar amb, acontentar-se amb'. Lull també l'utilitza en un fragment del *Blaquerna*: "Lo traginer dix que·l mul no puria portar lo feix sens compliment de civada e que ell se podia flixar ab pa e ab ceba" (NEORL VIII, 321). En canvi, *fluixar*, com a variant d'*afluixar*, en el sentit de 'conformar-se, resignar-se a sofrir alguna cosa, per tal d'aconseguir-ne o impedir-ne una altra', només està recollit al *DCVB* i, a més, està il·lustrat amb una ocurrència d'un text mallorquí de finals del s. XIX.

⁶¹ *entrador*: aquest mot és d'interpretació dubtosa i, a més, genera un vers hiper mètric. Figura de nou com a ocurrència única en el *GGL*. Colom, inspirant-se en la definició que apareix al *DCVB*, considera que significa "lloc per on s'entra a un recinte". Per la seva banda, Morel-Fatio considera en nota que si aquest mot es pogués entendre en el sentit d'*entrada*, la forma verbal del primer vers ("mires") hauria de substituir-se per una tercera persona del plural ("miren"). L'esmena que proposa l'estudiós no és descartable, però el fet que el vers no s'ajusti a la mètrica delata, potser, una deturpació de "entrador". És possible que originalment hi hagués en el seu lloc un mot de dues síl·labes com *tesor* o *error*.

121 No parles⁶² ab tal maestria
que hom t'o tenga a fellonia.

122 Quant parlarás davant señor,
ab ton parlar li fes honor.

123 No vulles fugir a peccat
ab home mal acostumat.

124 Aytant quant trop parlarás,
aytant tu mateix lligarás.

125 Ja no podrás haver valor
dementre sies peccador.

126 No vulles prestar ton coltell
a çell qui ha tolt lo mantell.

127 Guarde·t que hom no·t prenga al pas
en lo qual ningun poder has.

128 No·t vulles fiar en aquell
a qui has trahit son castell.

M 167v

129 Guarde·t no entres en presó
hon no está dret ni rahó.

S 343v

130 Si tu ets acusat a tort,
lo no tort te sia confort.

131 No vulles a tal demanar

⁶² *parles*: esmenem la lliçó deturpada que transmeten els manuscrits (“pal”) i recuperem així la mètrica del vers.

la causa que fa a çelar.⁶³

132 Si vas ab hom llonga via,
sapies qual hom y qual sia.⁶⁴

133 Si boch fa del llop contradeyó,⁶⁵
poch ha après de Salomó.

134 No temes paraula villana
de hom que fer ab la cana.⁶⁶

135 No vulles a home fugir
que ab rahó te vol seguir.

136 Guarde·t no ralles⁶⁷ tan espés
que·n sies fort lligat ne pres.

137 Qui ama mes parlar que far
lo no far lo farà callar.

138 So que creus vulles opinar

⁶³ El segon vers segurament vol dir ‘la cosa que cal amagar’.

⁶⁴ ‘Si has d’iniciar un llarg viatge amb algú, sàpigues amb quin home vas i com és’.

⁶⁵ *contradeyó*: Galmés i Colom (*GGL*, s.v.) interpreten que aquest mot, que és també ocurrència única en tota l’obra de Llull, és una variant de ‘contradicció’. Creiem que és una possibilitat plausible, però el fet que ens hagi arribat en una forma no documentada podria indicar que es tracta d’un mot deturpat, potser a partir de *confessió* o *correcció*. La referència a Salomó no sembla reposar en un passatge concret del corpus salomònic; segurament s’ha d’interpretar com una al·lusió genèrica al fet que en la col·lecció bíblica es lloa la saviesa i la prudència, virtuts que no assumeix el boc que contradiu un enemic poderós com el llop.

⁶⁶ El sentit del proverbi no és gens clar. El segon vers és hipomètric i potser ha perdut algun element. En l’estat actual de conservació la relació entre el temor a la paraula vil i aquell que fereix amb una canya —aquest és el significat més probable de “cana”, tal com recull Colom (*GGL*, s.v)— no s’acaba d’entendre. Potser l’autor vol advertir que el que ataca físicament no s’entreté en amenaces verbals.

⁶⁷ *ralles*: esmenem *ope ingenii* la lliçó de *MS* (“falles”) pel sentit. Si bé és cert que les obres lexicogràfiques no recullen testimonis d’aquest verb —en l’accepció de ‘parlar excessivament o indiscretament’— fins a finals del s. XIV (*DCVB*, *DECLC*) i que no n’hi ha cap ocurrència al *GGL*, la lliçó transmesa pels testimonis és segurament errònia perquè el sentit del proverbi exigeix un verb que signifiqui ‘parlar’ —allò que lliga i empresona hom són les paraules, tal com mostra el prov. 124. Vg. també el prov. 288 de la col·lecció de Jafudà Bonsenyor (Llabrés 1889: 30), en el qual s’expressa la idea que la paraula dita té poder sobre el que l’ha pronunciada. Cal dir, a més, que el prov. 136 forma, amb el 134 i el 137, un petit conjunt de sentències sobre l’ús del llenguatge.

- e⁶⁸ entendre, si ho pots far.
- 139 Aytant co·l be mes entendrás,
aytant amar mes lo podrás.
- 140 Sapies usar de enteniment,
de membrar e⁶⁹ de amament.
- 141 Qui sap usar d'enteniment
no farà sovent falliment.
- 142 Ton entendre fay compañó
de ta imaginació.
- 143 No vulles ab tos ulls vezer
so d'on hauries desplaer.
- 144 Qui ha plaher en mal oir
mes valria anás dormir.
- 145 Aquell hom qui va descalsat
de lla on va tost es tornat.
- 146 Aquell qui llonch viatge fa
si·l ama fort lo complirá.
- 147 No·t vulles de hom partir
de qui gran be·t pusca venir.
- 148 No vulles dir tals sobtilese⁷⁰

S 344 M 168

⁶⁸ *e*: esmenem la lliçó de la resta de testimonis (la preposició “a”), pel sentit —Colom (*GGL*, s.v. *opinar*, 45) ja suggereix aquesta correcció. La preposició no compleix cap funció en aquest punt de la frase, mentre que la conjunció copulativa uneix sintàcticament els dos verbs. Potser en aquest context el verb *opinar* té el matis de ‘manifestar’, més que no pas de sostenir una idea o una creença falsa.

⁶⁹ *membrar e*: esmenem la lliçó dels manuscrits (“membrarte”) d’acord amb Galmés, que ja es va adonar que la partícula que segueix *membrar* ha de ser una conjunció més que no pas un clític.

- que hom les tinga a pageses⁷¹.
- 149 No vulles ab çell disputar
que tots termens vulla negar.
- 150 No temes lo pich de la mosca
ni demans sender a la llosca⁷².
- 151 Qui ab argull vol disputar
tant quant diu mes es bachallar⁷³.
- 152 Be·t grata⁷⁴ çell qui be·t aporta,
e no li fasses cara torta.
- 153 No vulles per altri fallir
en so que per tu pots complir.
- 154 No vulles a hom prestar
que sol fer falta de pagar.
- 155 Guarde no ports blat al molí

⁷⁰ *tals sobtíleses*: MS llegeixen “tal sobil ses” —Morel-Fatio i Galmés transcriuen la primera partícula com a “tan”. La rima en *-eses*, amb el suport de la paleografia, és indicatiu que “sobtíleses” és una correcció versemblant. El contrast semàntic entre els dos mots-rima coincideix amb el que es pot trobar en altres proverbis (cf. prov. 9, 18, 30, 59, 75, 99, 103, 105, 113, 162).

⁷¹ *les ... pageses*: hem decidit esmenar el pronom “lo”, transmès per tots els testimonis, per “les”, amb la voluntat que l’oració tingui coherència sintàctica. La *g* de “pageses”, és clar, representa un so velar i el mot s’ha de llegir ‘pegueses’. Entenem que el proverbi és un advertiment adreçat als que s’enorgulleixen excessivament de la seva ciència o la seva agudesia.

⁷² *llosca*: tal com apareix al *GGL*, “llosca” ha de tenir el sentit de ‘persona molt curta de vista’. Es tracta de nou d’una ocurrència única en l’obra de Lull, però el mot fa sentit en el seu context —no vulguis que et guii algú que no té la capacitat per fer-ho. Potser el primer vers es pot interpretar en el sentit que no s’ha de patir per coses de poca importància o que no són excessivament perjudicials.

⁷³ *es bachallar*: tal com testimonien el *DCVB*, el *DECLC* i el *GGL*, *bacallar* és un terme que significa ‘vilà, home rústic’. Segons Coromines, en català ràpidament va agafar un matis molt despectiu, cosa que no succeeix en altres llengües romàniques com el francès. Esmenem la partícula que precedeix el substantiu —els manuscrits transmeten “en”— per tal que la frase faci sentit. El proverbi estableix que les paraules d’aquell que disputa amb orgull són les pròpies d’un vilà, d’un home mancat de seny i de cortesia. Cal dir, malgrat tot, que una altra lectura plausible d’aquesta seqüència seria “mes en val callar”. En aquest cas, s’hauria produït una aglutinació dels dos darrers mots i la caiguda de la *-l*.

⁷⁴ *grata*: ha de ser una forma de subjuntiu del verb *agradar* o d’una variant d’aquest —el *DECLC* (s.v. *grat*) recull la forma *gradar*, tot i que no n’ofereix cap exemple.

hon hom ampra⁷⁵ lo pa y el vi.

156 Si tu vols esser home humil,
met l'enteniment a son fil⁷⁶.

157 Qui perfetament está bo
Deus lo fa de si compañó.

158 Çell que no vol dar la esca,⁷⁷
no vol que pexques on ell pexca.

159 Çell que usa de oir sort
no pot usar de son señ fort.

160 Çell qui engana en son mester
si matex engana primer.

161 Çell qui no dona del moltó
ya no dará del perdigó.

S 344v

162 Poch te valdrá lo dejunar
si una vez vols trop mengar.

163 No fasses penitència en llit

⁷⁵ *ampra*: Morel-Fatio interpreta en nota que el verb significa “prendre à crédit”, mentre que Colom (*GGL*, s.v.) dubta entre ‘emprar’ i ‘apoderar-se (d’una cosa)”. Es fa difícil de creure que el pa i el vi es puguin demanar en préstec, i tampoc sembla probable que es dissuadeixi algú de portar el blat a un molí on la gent simplement empra el pa i el vi. El verb ha de tenir més aviat el matís de ‘manllevar’ una cosa. En aquest sentit, és temptadora la hipòtesi que es pugui tractar d’una lliçó desfigurada a partir del verb *emblar* ‘robar’. El proverbi es pot llegir com un avís per evitar el tracte i els negocis amb aquells que tenen males intencions.

⁷⁶ *a son fil*: ni el *DCVB* ni el *DECLC* recullen aquesta expressió. Colom (*GGL*, s.v. *fil*) suposa que “a fil” significa ‘rectament, sense torcedura’. A banda d’aquest proverbi, també cita un passatge de *Lo concili*: “Cardenal és bo cardenil / de gran porta bona, humil, / per la qual entra hom gentil, / que ço que fa tot va a fil” (v. 134-137; Lull 1958: 165). Fa l’efecte que en aquest proverbi Lull vol prevenir l’orgull derivat de la tasca intel·lectual, de l’ús de l’intel·lecte. Potser l’expressió té el matís de posar l’enteniment al seu lloc, d’impedir que s’atorgui una rellevància excessiva i es vanaglorii.

⁷⁷ *esca*: esmenem la lliçó reportada per tots els testimonis (“bresca”) perquè no fa sentit, mentre que “esca” s’hi ajusta perfectament. Compari’s el proverbi amb aquesta condició de l’*Art amativa*: “En àm d’amor posà l’amat esca de durable vertut, e pescà en l’amic los començaments d’amar” (ORL XVII, 184).

qui sia bla e ben guarnit.

164 Guarda la casa, no·t obblit,
ab que ben pots esser nodrit.

M 168v

165 A cell qui no ha mession
no li vulles demanar don.

166 Guarda que pertañ a donar
y que pertañ a gazañar.⁷⁸

167 Guarda no vulles tant soffrir
que te·n convinga penedir.

168 Aquell be que Deu t'a prestat
garde·t que li·n rendes a grat.

169 Si vols que diner sia teu,
tu vulles esser tot de Deu.

170 No vulles menjar ton capó
com a layron y a glotó.

171 No·t port lo vi que tu beurás;
porta-lo tu quant parlarás.

172 Aquell qui apren vil mester

⁷⁸ *a donar ... a gazañar*: els dos manuscrits han transmès uns mots-rima clarament deturpats (“actionar ... agazonar”). Sobre el segon, Morel-Fatio creu que és una forma del verb occità *ocaizonar* o *acaizonar*, que vol dir ‘acusar, reprendre’, opinió que reproduïx Colom (*GGL*, s.v. *agazonar*). En canvi, ni Morel-Fatio ni Galmés diuen res sobre el sentit d’*actionar*, mentre que Colom (*GGL* s.v. *actionar*) el recull —com a ocurrència única— amb el sentit de ‘efectuar’. Malgrat això, tenint en compte que el verb *pertànyer* regeix preposició, és de suposar que les dues *a-* que són a l’inici dels mots siguin preposicions aglutinades. La proximitat entre *gazonar* i *gazañar* és manifesta, mentre que en el primer vers, és probable que la combinació *-ct-* s’hagi generat a partir d’una mala lectura d’una *d-*. El sentit del proverbi es pot parafrasejar de la següent manera: ‘Valora de forma adequada què és el que cal regalar, amb quines coses s’ha de ser magnànim, i què és el que cal conservar com a benefici propi’.

ab el no porá gran be fer.

173 Guarde·t que ab tu no siga⁷⁹
nul hom que de tu maldiga.

174 Guarde·t no·t fassa dejunar
hipocresia ni plorar.

A llaor y gloria de Deu omnipotent y de la Immaculada Mare sua y a utilitat dels cristians, fenexen los proverbis de Remon Lull, los quals sotmet a correctió de santa mare Yglesia romana.

Invocació feré] fer *MS*, ferai *gm*

1 d'ensayament] de saya ment *MS*

6 celat] chat *MSgm*; tot] tots *m*; ab] a *MSm*, om. *g*; llavat] entre la segona -a- i la -t hi ha un caràcter circular que sembla cancel·lat amb una tinta blavosa *S*

7 ve²] ut *MS*

8 hages] hagu *MS*, haga *m*, haja *g*

12 mes] meñs *MSgm*

14 cascun] a l'esquerra, al marge **15** cancel·lat *M*; u a u] V, a, V, *MS*

18 l'altre] a l'esquerra, al marge **18** cancel·lat *M*

21 en] om. *MS*

22 no] a l'esquerra, al marge **23** cancel·lat *M*

24 vullés] vull *MS*; pobre] la -r- a la interlínia, sobre una -e- cancel·lada *M*

29 que] om. *MSg*

36 marts] marcs *gm*

37 ton] te *MS*, teu *gm*

38 te·s] te *MS*, tu *gm*

39 ames] ame *MS*

40 atent] ateyent *MS*, atenyt *g*

42 ames] ame *MS*; enpatchar] enpatihar *MS*

⁷⁹ *siga*: esmenem la forma que transmeten els manuscrits ("sia") per evitar el trencament de la rima.

- 44 de] da *M*
- 48 que] *af. tot MS*
- 50 calor] color *M*; fret] *la f- està escrita sobre una d- M*
- 52 n'es estat] ne stat *MS*
- 53 altro] atro *M*
- 54 vulles] vull *MS*
- 58 gent] gens *MSgm*
- 59 dir] per *MSgm*
- 60 tu] *af. savi gm; et fa] es MSgm*
- 61 hornada] *amb la -r- potser escrita sobre un caràcter erroni M; tempransa] tens pransa MS*
- 64 tu] *om. M; pensa·bans] pens ab ans MS*
- 65 fas] *om. MS*
- 66 por] per *gm; de] om. MSgm; null] af. hom MSgm; retret] repret MSgm*
- 67 apren] *amb la a- cancel·lada o afectada per una taca de tinta S, pren M*
- 68 fa·l] fa al *MS*
- 69 no tengas lluy] no tem al lluyal *MS*, nol ten al luy *m*, no tem: allunyal *g*
- 72 Si] Se *MS*
- 79 vulles] vull *MS*
- 80 per] par *MS*
- 81 llous] lloue *MS*
- 83 llausar] llansar *MS*
- 84 mas] mal *MS*
- 87 comans] coman *MS*
- 91 be] ben *MS*
- 94 soffrir] *fruit d'una correcció sobre retenir M; qui el] qui al MS, quil g*
- 95 far-lo] far *MS*, lo far *gm*
- 96 qual] el qual *MSg*, lo qual *m*; seu] *om. MSgm*
- 97 no·t] no *MS*
- 101 fa aquell] a fa *MS*, fa a cell *g*, fa açell *m*
- 103 está] estat *MSg*
- 105 infinir] infinit *MSgm*; finir] finit *MSgm*
- 106 Si] *af. es gm; finir han semblant] a finir semblans MSgm; l'an] lans MSgm*
- 107 çerca] cerca *al davant s'observa el traç d'una lletra que sembla una ç- M*
- 108 en¹] *es llegeix malament per culpa d'una taca de tinta M; ni] in M*
- 109 pauch] *entre la -u- i la -c- hi ha un traç cancel·lat S; pus] pu MS; destreñ] despeñ MSgm*
- 111 qual] qal *M*
- 114 flixar] fluixar *MSgm*
- 116 ni] ni·l *gm; lauzar] auzar MS*
- 117 mires] miros *M*
- 118 coneixs] coneix *MS*

- 119 fuigs] *entre la -g- i la -s- hi ha un caràcter cancel·lat o un traç sobrer S; no·n] a l'esquerra, al marge*
 120 cancel·lat M
- 121 parles] *pal MS, parles m; maestria] la -e- sembla escrita sobre una -s- M*
- 124 trop parlarás] *troppa'llaras (en lloc d'un apòstrof entre la -a- i la -ll- hi ha un semicercle M) MS*
- 127 prenga] *pregna M; ningun] ningun' MS*
- 129 ni] *in MS*
- 131 causa] *cusa M*
- 132 sapies] *a l'esquerra, al marge 133 cancel·lat M; qual¹] quel MS; sia] via gm*
- 133 del] *al g; Salomó] Salamó tot i que sembla que hom ha tractat de transforma la segona -a- en -o- M*
- 134 paraula] *parulla MS*
- 135 rahó] *entre la -a- i la -h- sembla que hi hagi una -c- que ha estat cancel·lada M*
- 136 ralles] *falles MSgm*
- 138 e] *a MSgm*
- 140 membrar e] *membrarte MSm, la segona -r- està escrita sobre una -t- M*
- 141 d'enteniment] *deteniment M*
- 144 mes] *sembla que entre la -e- i la -s- hi ha una -n- que ha estat cancel·lada M*
- 146 lo] *la MS*
- 147 partir] *parsir M*
- 148 tals sobtilses] *tal sobil ses MS, tan sotil ses gm; les] lo MS; pageses] pagès g*
- 151 es] *en MSgm; bachallar] baschallar M*
- 154 que] *qui M*
- 155 ports] *sembla que originalment deia portes però la -e- ha estat cancel·lada M*
- 156 enteniment] *la segona -n- afegida a la interlínia M*
- 157 Deus] *la -u- a la interlínia, que substitueix una -n- que està subratllada S*
- 158 que¹] *qui M; dar la esca] escrit per la mateixa mà però amb una tinta més fosca i un traç un pèl més gruixut a sobre d'una raspadura. Es percep clarament que el text esborrat pertanyia al vers següent S; esca] bresca MSgm*
- 159 señ] *sen M*
- 161 dona] *dana M*
- 165 mession] *messin M*
- 166 a donar] *actionar M, aetionar (?) S; a gazañar] agazonar amb un semicercle sobre la tercera -a- que podria ser la titlla desplaçada de la -ñ- MSgm*
- 169 vullés] *vullis MS*
- 171 port] *prot M*
- 173 siga] *sia MS, a continuació nul hom raspat o esborrat M*
- Colofó** *transcrit en nota perquè l'editor creu que és apòcrif g*

IX. CONCLUSIONS

1. LE PROVERBE SELON RAMON LLULL

L'étude d'ensemble des collections de proverbes écrites par Ramon Llull a mis en relief un phénomène qui, à première vue, peut paraître paradoxale : d'une part, Llull a une idée unitaire et cohérente du proverbe, qui est surtout mise en évidence dans les trois définitions de cette forme, presque identiques, que l'auteur offre dans les *Proverbis de Ramon*, la *Retòrica nova* et les *Mil proverbis*. Cependant, l'analyse du corpus montre en même temps que Llull a appliqué cette forme à plusieurs domaines du savoir, qu'il a employé des ressources expressives différentes dans les cinq collections qu'il a rédigées et qu'il a investie ces ressources d'une envergure et d'une finalité différentes.

Cette dualité a son origine, sans aucun doute, dans l'acception très vaste et très peu restrictive que Llull donne au proverbe. Comme nous l'avons vu dans l'analyse des définitions (sections IV.3.2 et V.2), pour Llull le proverbe est simplement une « proposition » (*Proverbis de Ramon*), un « sermo » (*Retòrica nova*) ou un « instrument » concis (*Mil proverbis*) mais lourd de doctrine, c'est-à-dire, il s'agit d'un énoncé synthétique dont la formulation permet d'exprimer beaucoup de contenu en peu de mots. Aucune autre condition n'est requise pour qu'un énoncé de ces caractéristiques puisse être dénommé *proverbe* : il n'est pas nécessaire qu'il soit une opinion commune admise par la plupart ou qu'il soit un dicton traditionnel ; il n'est pas nécessaire qu'il ait une intention exclusivement moralisante ; il n'est pas nécessaire non plus qu'il soit une *similitudo* ou qu'il emploie un langage analogique. Il n'est pas nécessaire qu'il soit aucune de ces choses-là —et pourtant, il peut être chacune de ces choses-là : voilà justement la cause de son hétérogénéité, formelle et thématique.

C'est pour cette raison que dans la section V.2 nous avons souligné que l'idée lullienne du proverbe, comme Johnston (1996) l'avait déjà remarqué, est très proche de la définition d'aphorisme que l'on peut lire dans le quatrième livre des *Étymologies* d'Isidore de Séville, d'autant plus que celle-ci met l'accent sur les deux mêmes caractéristiques que Llull, c'est-à-dire, la brièveté de l'expression et la condensation du sens global d'une pensée : « Aforismus est sermo brevis, integrum sensum propositae

rei scribens » (IV, 10.1). D'ailleurs, il est révélateur qu'au moyen âge le terme *aphorisme* soit toujours fortement lié à la littérature médicale et, en revanche, il ne le soit pas aux traditions gnomiques et sapientielles. Il ne faut pourtant pas affirmer que Llull s'est inspiré de la définition d'Isidore ni que ses recueils de proverbes ont des rapports directs avec les collections d'aphorismes médicales —même si on a détecté des concomitances entre l'un et les autres. Ce qui est remarquable, c'est que Llull ne restreint pas la finalité du proverbe aux genres strictement gnomiques.

C'est aussi pour cette raison que l'on pourrait difficilement proposer une définition structurelle ou formelle du proverbe lullien qui n'entraîne pas forcément la description de tous les modèles structurels et toutes les ressources stylistiques utilisées dans les cinq collections de l'auteur. En fait, nous avons élaboré cette description au fur et à mesure que nous examinons chacune des œuvres du corpus. Sur la base de ces analyses, on pourrait ébaucher une caractérisation du style des proverbes de Llull, tout en indiquant les mécanismes les plus récurrents, ceux que Ramon emploie le plus souvent pour rédiger ses maximes. Néanmoins, tout comme les études de Wolfgang Mieder —citées dans la section II.2.2— l'ont démontré, les définitions structurelles et formelles du proverbe ne sont pas en mesure de prédire la « proverbialité » d'un énoncé. Aussi, essayer de chercher des critères homogènes et stables qui permettraient de délimiter avec précision les contours formels des proverbes lulliens serait une entreprise stérile.

Les définitions de Llull sont les plus justes pour caractériser ses propres proverbes, bien qu'en même temps il faille accepter qu'elles ne soient pas du tout discriminantes par rapport aux autres formes sentencieuses étudiées au chapitre 3. La possibilité qu'un même énoncé ou une même formule puisse être dénommé par plusieurs termes, soit parce que certaines dénominations, comme *proposition* ou *maxime*, sont souvent employées comme synonymes, soit parce qu'il y a des énoncés qui sont réutilisés dans d'autres œuvres avec des traits et des buts divers, montre à quel point la terminologie utilisée par Llull est poreuse et polysémique. Des exemples comme les vers des *Cent noms de Déu* qui se transforment en proverbes dans l'*Arbre exemplifical*, ou comme les deux propositions du *Dictat de Ramon* qui, de manière inattendue, réapparaissent dans une collection de proverbes moraux, les *Proverbis d'ensenyament*, illustrent très clairement ce phénomène. Quoique l'intertextualité entre les collections de proverbes et les séries de formes sentencieuses s'achève strictement ici, tout au long de notre étude nous avons signalé —comme d'autres auteurs l'avaient

déjà fait auparavant, en particulier Jordi Rubió et Anthony Bonner— la proximité d’une grande partie des proverbes de Llull avec d’autres formulations aphoristiques du répertoire analysé dans la section III.2. Toutefois, à cet égard, on ne peut pas considérer que Llull soit une exception ou une *rara avis*. La fluctuation et la variabilité terminologique, d’une part, et les brumeuses frontières entre genres, d’autre part, sont des caractéristiques communes de la mentalité médiévale —comme Hamesse (1990 : 229), par exemple, le remarquait déjà.

2. LE CORPUS PROVERBIAL DE LLULL : UNITE CONCEPTUELLE ET VARIATION FORMELLE

Comme plusieurs chercheurs l’ont déjà montré (Garcías Palou à Llull 1978, López Alcalde 2013), le proverbe est pour Llull une forme de discours, une « manera sincopada de formular les idees » (Bonner & Badia 1988: 146), une organisation paratactique et cumulative des matériaux qui, dans le cas des collections thématiques et de l’*Arbre exemplifical*, atteint un certain degré de complexité structurelle. Bien qu’elle s’éloigne a priori du discours hypotactique propre au traité ou au roman, il faut tenir compte que dans le cas de Llull, comme nous l’avons vu dans la section III.1.1, l’« hypertrophie structurelle » (Friedlein 2011) qui caractérise beaucoup de ses textes et sa tendance à cloisonner et sérialiser leurs contenus —en général, au moyen des mécanismes combinatoires de l’Art—, ne permet pas de présenter les deux genres de discours comme antithétiques et opposés. Pourtant, il faut se demander quels sont les apports fonctionnels et les avantages rhétoriques du proverbe qui ont poussé Llull à l’utiliser à outrance pendant la dernière décennie du XIII^e siècle et la première du XIV^e siècle. En premier lieu, un motif peut être appliqué de façon globale au corpus, bien que Llull ne l’évoque explicitement que dans la préface de *Proverbis de Ramon* : la facilitation de l’apprentissage et la mémorisation des contenus. La fragmentation des matières en petites capsules permet d’enregistrer dans la mémoire, de façon beaucoup plus effective, les principes et les idées clef d’un sujet, ou les conseils moraux que l’on veut transmettre. Dans le cas des proverbes rimés, la formulation sentencieuse se joint aux mécanismes mnémotechniques du vers.

Au-delà de cette caractéristique commune, que l’on pourrait aussi appliquer à d’autres textes, comme les *Cent noms de Déu* ou le *Dictat de Ramon*, il faut procéder au cas par cas et identifier les objectifs qui distinguent chaque collection. La distribution

des cinq recueils dans les trois chapitres où nous en abordons l'analyse avait pour but de mettre en évidence les groupements thématiques, chronologiques et ceux qui sont reliés à la finalité des textes, que le corpus lui-même permet d'établir. Llull rédige ses collections de proverbes à deux moments très précis : le premier, l'année 1296, où l'auteur découvre le potentiel didactique et expressif du proverbe dans l'*Arbre exemplifical* et le développe surtout dans les *Proverbis de Ramon* ; le deuxième, autour des années 1301-1302, où le proverbe devient l'une des formes qui confère de la beauté au discours. Si l'hypothèse exposée dans la section VI.1 est vraisemblable, on peut alors affirmer que les *Proverbis d'ensenyament* sont aussi rédigés au cours de cette deuxième période. Cependant, et bien que Llull ait utilisé la même forme métrique que dans les *Proverbis de la Retòrica nova*, dans ce cas-là la fonctionnalité rhétorique cède la place à l'exemplification morale.

En dépit des différences qui séparent les *Proverbis de Ramon* des proverbes de l'*Arbre exemplifical*, surtout en ce qui concerne les modalités du discours utilisées et les moyens expressifs choisis, les deux collections écrites à Rome, mis à part le fait qu'elles soient les textes les plus originaux du corpus, sont aussi la manifestation de la volonté de Llull d'utiliser le proverbe comme instrument didactique capable de véhiculer toutes sortes de contenus. Ainsi, ces collections constituent la période la plus productive et créative du point de vue de la forme chez Llull. Dans le cas de l'*Arbre exemplifical*, cette créativité est manifeste dans le processus systématique de dramatisation des objets scientifiques de l'*Arbre de ciència*, qui deviennent les protagonistes de récits courts, de dialogues très brefs, d'échanges de questions et réponses, etc. Dans ce contexte, le proverbe, en parallèle avec le récit court, se révèle être un procédé efficace —et amusant— de révision des contenus de l'encyclopédie, mais il est aussi une méthode appropriée pour tirer, au moyen de l'analogie, des significations morales et exemplaires des données scientifiques. Cette dernière fonction, même si elle perd de l'importance, ne disparaît pas dans les *Proverbis de Ramon* : comme nous l'avons montré dans la section IV.3.3, il existe suffisamment d'indices pour soutenir que beaucoup de proverbes de ce recueil peuvent être interprétés allégoriquement. Il faut rappeler, en ce qui concerne ce sujet, les considérations que nous avons faites sur les proverbes du chapitre 247, qui traite de la prédication.

Dans les trois collections suivantes, la portée thématique que le proverbe avait atteinte dans les recueils de 1296 se réduit strictement à l'exemplification morale. Toutefois, il faut noter que les définitions de la *Retòrica nova* et des *Mil proverbis* ont

toujours les traits de celle des *Proverbis de Ramon* et qu'elles ne reflètent pas cette restriction thématique et fonctionnelle que, dans la pratique, Llull impose à ses nouvelles collections. Mais ce qui est le plus remarquable, c'est que, aussi bien dans la *Retòrica nova* que dans les *Mil proverbis*, Llull présente le proverbe comme un moyen adéquat de commencer toutes les sortes de discours, conformément aux prescriptions que l'on trouve dans beaucoup d'arts rhétoriques contemporains. Même si au cinquième chapitre nous nous sommes demandés s'il était possible de lire les *Mil proverbis* comme une collection adressée aux orateurs —ou si, au contraire, il fallait la considérer plutôt comme une œuvre d'instruction morale—, les recommandations d'emploi des proverbes de la quatrième partie de la *Retòrica nova*, dont Llull affirme explicitement qu'il faut prendre comme modèle pour connaître la façon d'appliquer les proverbes de la section 2.7 du traité aux situations justes (section V.7), montrent que même les conseils à caractère plus exhortatoire, le plus souvent en mode impératif, peuvent avoir une fonction rhétorique effective. En conséquence, les proverbes qui composent ces collections permettent non seulement de transmettre au lecteur des règles de conduite morale, mais ils peuvent aussi être un moyen mis à la disposition du lecteur afin que lui-même soit capable de transmettre efficacement ces règles.

3. LES PROVERBES LULLIENS ET LA TRADITION

La critique a signalé les singularités des collections de proverbes lulliennes par rapport à la tradition proverbiale contemporaine. Tout au long de la thèse, nous avons vu les idées de Barry Taylor, qui, d'une part, a souligné que Llull est le seul auteur hispanique vernaculaire à exprimer explicitement les buts de ses textes —au-delà du bienfait moral que le lecteur puisse en tirer— ; et d'autre part, il a remarqué que Ramon est le seul auteur catalan à avoir écrit une œuvre originale, c'est-à-dire, le seul à ne pas traduire ou à compiler des maximes à partir de sources antérieures. Très récemment, Badia et al. (2013 : 401) ont écrit que les recueils de Llull « proposen una dimensió personal i alternativa de l'aforisme o màxima sentenciosa, sovint força distant del model sapiencial i bíblic i de les seves derivacions romàniques del segle XIII, com per exemple els *Verses proverbials* de Cerverí de Girona ». Par rapport au premier sujet signalé par Taylor, dans les sections IV.3.2 i V.2 nous avons mis en évidence que l'inclusion des définitions du proverbe dans les préfaces de *Proverbis de Ramon* et de *Mil proverbis*

était une remarquable innovation de Llull. Si l'on compare ces préfaces à celles des collections romanes contemporaines, il devient évident que Ramon, au-delà des invocations génériques à la fin dernière de l'homme et, dans le cas de *Proverbis de Ramon*, à la facilité de mémoriser les proverbes, n'a recours à aucun des lieux communs courants dans les préfaces des collections sapientielles contemporaines. L'intersection observée entre les recueils de proverbes lulliens et la tradition rhétorique n'est pas habituelle, en général, dans le reste de la tradition vernaculaire.

D'ailleurs, il n'est pas non plus courant qu'une collection de proverbes vulgaires comme les *Proverbis de Ramon* ait une portée encyclopédique si vaste. Quoique dans la section II.3.3.4 nous ayons vu que la littérature gnomique et sapientielle pouvait inclure, dans certains cas, des matériaux de disciplines non strictement liées à la formation morale des hommes, les contenus théologiques et scientifiques des *Proverbis de Ramon* et de l'*Arbre exemplifical* dépassent clairement les limites du genre.

Pourtant, la caractéristique qui distingue Llull, de façon plus flagrante, du reste de la tradition proverbiale médiévale —et il faut y inclure les florilèges d'autorités ou de sentences en latin—, c'est son autonomie textuelle complète, c'est-à-dire, la non-dépendance de ses collections de sources externes à son système. Cela ne veut pas dire que l'on ne puisse détecter des sources possibles ou plutôt parallèles d'une partie de ses proverbes, en particulier ceux qui contiennent les règles de comportement les plus répandues —par exemple, le proverbe 48.4 des *Mil proverbis*, qui conseille de penser avant de parler. Cependant, comme nous l'avons constaté dans la section IV.3.2, Llull n'est ni un compilateur ni un traducteur, contrairement à William de Montibus, Thomas d'Irlande, Jafudà Bonsenyor et l'auteur d'un texte comme le *Llibre de doctrina*. La plupart des proverbes de Llull, même les plus conventionnels, sont des proverbes d'auteur et Llull, comme il le fait habituellement dans ses textes, n'invoque que son Art ou que d'autres de ses œuvres comme autorité. On pourrait peut-être dire la même chose d'autres écrivains contemporains, comme Cerverí de Girona ou Juan Manuel, mais les dettes de l'un et de l'autre envers la tradition sapientielle biblique, occidentale et orientale, sont beaucoup plus visibles.

Cependant, il faut tenir compte du fait que l'on peut interpréter les recueils de proverbes de Llull comme des versions personnelles ou alternatives de certaines des sous-genres décrits dans le chapitre II.3.3. L'*Arbre exemplifical* est une collection mixte de sentences et de récits dans laquelle on découvre des échos de la narrative sapientielle contemporaine. De plus, la tendance à rassembler plusieurs genres exemplaires —

proverbes, citations d'autorités, récits, comparaisons— dans un même texte est un procédé courant dans la littérature exemplaire médiévale. Les *Proverbis de Ramon* constituent un florilège encyclopédique organisé par matières pouvant être mis en rapport avec les florilèges ou les recueils d'autorités des XIII^e et XIV^e siècles, qui étaient adressés aux maîtres, aux étudiants, aux prédicateurs et autres intellectuels. Bien que Llull ait eu une idée très personnelle de la beauté rhétorique, le traitement du proverbe dans la *Retòrica nova* ne s'écarte pas tellement de celui que cette forme recevait dans les *artes poetriae* et les *artes dictaminis* contemporaines. Les *Mil proverbis* est une collection thématique organisée surtout à partir d'une liste de vices et de vertus. Cette tendance s'observe aussi dans d'autres recueils de la même période, comme celui de Jafudà Bonsenyor ou les *Fiore di virtù*. Enfin, les *Proverbis d'ensenyament* utilisent les distiques octosyllabiques pour transmettre des notions élémentaires de morale utilitaire. La forme, les contenus et l'asystématicité du recueil le placent dans la tradition des *Disticha Catonis*, de sorte que nous pouvons affirmer qu'il s'agit de la collection la plus conventionnelle de Ramon.

4. LES NOUVEAUTES DE L'ÉDITION DES *MIL PROVERBIS* ET DES *PROVERBIS D'ENSENYAMENT*

Une grande partie de notre travail a été consacré à analyser exhaustivement la tradition textuelle des *Mil proverbis* et des *Proverbis d'ensenyament*, ainsi qu'à offrir une édition critique des deux recueils. En ce qui concerne les *Mil proverbis*, étant donné que l'édition de Salvador Galmés, de 1928, était fondée seulement sur la consultation d'un des six témoins médiévaux complets connus aujourd'hui, les apports de notre édition sont remarquables. En premier lieu, la collation systématique de tous les témoins conservés a permis de constater que le ms. *D*, celui que Galmés avait employé, étant donné qu'il rapporte plusieurs erreurs et innovations, n'est ni le plus approprié pour servir de base à l'édition critique du texte ni le plus proche de l'archétype. D'ailleurs, le résultat de la *recensio* a été l'ébauche d'un *stemma codicum* dans lequel se dessinent deux familles de témoins. Les mss. *AC* appartiennent à la branche α , tandis que le reste de manuscrits et toutes les éditions modernes font partie de la branche β . Du fait que α transmet un texte plus libre d'erreurs et de banalisations, et que l'on a détecté que *C* était contaminé par un témoin de β , nous avons dû choisir *A* comme manuscrit de base de l'édition.

Quoique dans ses grandes lignes, la collection n'ait souffert aucune transformation importante —au début de la section VII.2.1 nous avons souligné que les *Mil proverbis*, contrairement à d'autres recueils gnomiques médiévaux, possède une tradition textuelle très stable—, notre édition, après avoir analysé en détail tous les témoins conservés et après avoir affronté la résolution de plusieurs lieux critiques, permet d'établir avec plus de garanties la fixation du texte critique, et elle y apporte d'importantes améliorations. De plus, on note une contribution secondaire qui a aidé à compléter la connaissance de la tradition textuelle du recueil : la découverte d'un témoin partiel non identifié jusqu'à présent, le manuscrit *T*, qui contient deux chapitres des *Mil proverbis* entre la deuxième et la troisième partie d'une copie latine des *Proverbis de Ramon*.

Le cas des *Proverbis d'ensenyament* est très différent. Mis à part que celui-ci est un texte beaucoup plus bref, la tradition textuelle conservée est très maigre : elle est constituée de deux manuscrits tardifs du XVII^e siècle. Même si les éditions de Morel-Fatio (1882) et Salvador Galmés (1928) n'avaient utilisé qu'un seul manuscrit, la comparaison des deux témoins a mis en lumière qu'ils transmettent un texte presque identique et, il faut le reconnaître, fort défiguré. Néanmoins, l'étude de la tradition manuscrite du recueil et l'analyse critique des données liées à sa transmission, ont permis de mettre en doute la datation de l'œuvre qui, avec quelques réserves, avait été acceptée pendant les cinquante dernières années, et de proposer une deuxième possibilité sur la base de certains indices recueillis. D'autre part, nous avons dû nous demander comment le texte était arrivé sous la main de l'humaniste italien Gian Vincenzo Pinelli, dont la bibliothèque est à la source des deux témoins des *Proverbis d'ensenyament*. Bien que les possibles voies de transmission que nous avons été capables d'indiquer n'aient pas apporté beaucoup de lumière sur ce sujet, nous avons pu ajouter une nouvelle donnée inconnue à ce jour : la présence dans une table des matières du ms. 1/71 du Collège de Saint Isidore de Rome —le ms. *F* des *Mil proverbis*— du titre d'un texte perdu, « Vulgares rithm proverbiales ». Il est vrai que cette mention pourrait aussi faire allusion aux *Proverbis de la Retòrica nova*, pourtant, il est vraisemblable qu'elle soit un indice signalant qu'originellement le ms. *F* contenait aussi une copie des *Proverbis d'ensenyament*.

En ce qui concerne l'édition proprement dite, contrairement à ce que Morel-Fatio et Galmés avaient fait, nous avons essayé de reconstruire les possibles leçons originelles de certains proverbes qui ont été transmis défigurés. Peut-être le cas le plus

notable est celui des proverbes 105-106, que nous avons pu corriger grâce à la découverte du fait qu'ils sont une reprise presque littérale des vers 143-144 et 133-134, respectivement, du *Dictat de Ramon*.

* * * *

À la fin de cette étude, il faut remarquer que notre travail a accru l'intérêt et le besoin d'analyser les proverbes de Llull dans le cadre de l'histoire des genres didactiques médiévaux et de l'emploi des formes littéraires de la part de l'auteur majorquin. D'une part, Llull tient une place importante, et en même temps, singulière, dans la tradition proverbiale médiévale. Dans ce domaine, on doit le considérer comme l'auteur en langue catalane le plus proéminent, original et productif du moyen âge. En outre, dans l'ensemble de l'Occident médiéval, les textes de Llull apportent une contribution notable, marquée d'une empreinte très personnelle. D'autre part, le proverbe se révèle être une des formes didactiques les plus chères à Llull pendant la période 1296-1302, où, de plus, elle est reliée à des formes aphoristiques très proches, comme les vers des *Cent noms de Déu*, les propositions du *Dictat de Ramon* ou des *Començaments de filosofia*. Au-delà des diverses fonctionnalités et finalités décrites, les proverbes lulliens ont une caractéristique commune : leur capacité à « donner de la doctrine » et « donner de l'exemple » de manière brève et efficace.

X. APÈNDIXS

1. DESCRIPCIÓ DE LES OBRES QUE FORMEN PART DEL REPERTORI DE FORMES SENTENCILOSES¹

A) ETAPA QUATERNÀRIA DE L'ART (1274-1289)

1. El *Llibre d'amic e amat*, II.A.19e (1276-1283)

EDICIONS: Llull 2012 (català); Lohr & Domínguez 1988 (lletí)

Aquest text, que forma part del *Romanç d'Evast e Blaquerna*, és atribuït, en la ficció, a l'ermità Blaquerna. Es pot considerar “el primer experiment reeixit d'atorgar autonomia literària a la forma breu” (Badia et al. 2013: 402). Està formada per 357 unitats, de llargada bastant variable, tot i que Llull n'anuncia una per a cada dia de l'any.² L'opuscle també és la primera col·lecció de semblances o metàfores en què Llull utilitza de manera constant les figures de l'*amic* i l'*amat* —i alguna altra— per significar la relació que s'estableix entre Déu i els seus fidels, i per tant formaria part del grup d'obres que desenvolupen el que el mateix Llull va anomenar *amància*³ (Badia et al. 2013: 402-403). Malgrat la presència de materials artístics, el tret més característic del recull, en relació amb les obres que Llull va dedicar al mateix tema en la fase ternària, és la seva asistematicitat. La voluntat d'escriure un versicle per a cada dia de l'any —a la manera dels capítols del *Llibre de contemplació*— no implica, és clar, una ordenació temàtica estricta. Per aquesta raó, el conjunt està dotat d'un aire espontani força inusual en Llull, amb una forta potència suggestiva. Això no vol dir que en la fase ternària la creativitat i la variabilitat desapareguin totalment, com fa palès l'*Arbre de filosofia d'amor*, l'estructura arbòria del qual permet desenvolupar la temàtica tractada amb un alt grau d'asimetries. El fet que moltes de les semblances no sobrepassin les dues o tres línies d'extensió, convida a tenir-les en consideració i a no excloure-les del grup estudiat. En realitat, si hom compara les unitats d'aquest opuscle i molts dels proverbis de l'*Arbre exemplifical*, pot constatar que entre els dos conjunts hi ha bàsicament una

¹ Les descripcions que incloem en aquest apèndix són una actualització de les que es poden llegir a Tous (2010: 12-27).

² Per a la qüestió del nombre i la delimitació dels versicles, vegeu Llull (2012: 59-63).

³ En la *Taula d'esta Art* Llull defineix l'amància en aquests termes: “Amància se diu de volentat que ama, axi com sciencia qui's diu de enteniment qui entén” (DDL, 106).

diferència de to i de temàtica, que no afecta en canvi l'ús de recursos formals com el diàleg o la personificació.⁴

2. El *Liber propositionum secundum Artem demonstrativam compilatus*, II.B.4 (1283-1287)

EDICIÓ: MOG III, Int. viii, 1-62

Tal com indica el títol, aquesta obra, que pertany al cicle de l'*Art demostrativa* (1283), enceta el capítol de les sèries de proposicions associades a llistes de qüestions, encara que no ho faci, com és natural, utilitzant els sistemes combinatoris ideats per Llull en l'etapa ternària. Tot i així, cal dir que en aquesta obra el beat introdueix una notable innovació en fer possible la creació de cambres de tres conceptes —i no només de dos, com havia estat la norma fins llavors—, mitjançant les quals es pot arribar a la solució de determinades qüestions. Aquest mecanisme és un precedent de la Quarta Figura de l'Art ternària, tot i que Llull no l'utilitzarà en les darreres obres de la fase quaternària (Bonner 2012: 114-116). Ara bé, la serialització de les proposicions, que és el que ens interessa, no segueix el model de la combinació ternària de lletres, sinó que se'n proposen tirades variables per a cada figura de l'Art quaternària,⁵ seguint l'estructura particular de cada una d'elles. Tampoc s'observa la simetria que existeix entre les sèries de proposicions i qüestions característiques de la fase ternària. Així, per exemple, la Figura A, la de les Dignitats divines, compta amb sis proposicions per a cada un dels setze Principis que la formen, mentre que només hi ha dues qüestions per a cada un d'ells. En total, la quarta distinció del llibre incorpora, precedint les qüestions, 882 proposicions. Pel que fa a la forma, se solen resoldre amb una gran concisió i adopten el caràcter d'una afirmació axiomàtica del tipus “Inter essentiam Dei et suum esse nulla est differentia” (MOG III, Int viii, 41). Tot i així, algunes figures necessiten una extensió superior per desenvolupar les proposicions corresponents.

⁴ De fet no seria difícil de fer funcionar alguns versicles com a proverbis associats a recontaments de l'*Arbre exemplifical*, ja que de tant en tant es poden trobar ressonàncies creuades. Fixeu-vos si no en la relació que es podria establir entre el versicle 19 (Llull 2012: 79) i “L'eximpli de la branca espiritual humanal” (*OE I*, 811-812), encara que aquest darrer, òbviament, tingui un abast narratiu molt més ampli i es faci referència a les tres potències de l'ànima.

⁵ En aquesta obra en total hi ha deu figures. Són les mateixes que inclou l'*Art demostrativa* tret de les Figures Y i Z (les de *veritat* i *falsedat*), i afegint-hi la Figura del Dret.

B) ETAPA TERNÀRIA DE L'ART (1290-1308)

1-2. *Ars inventiva veritatis*, III.1 (1290); *Art amativa*, III.2 (1290)

EDICIONS: *Ars inventiva*, MOG V, Int. i, 1-211, ROL XXXVII; *Art amativa*, ORL XVII, 1-388 (català), ROL XXIX, 1-432 (llatí)

Com és sabut, aquestes són les dues primeres obres de la fase ternària de l'Art, per la qual cosa tenen unes característiques particulars: introdueixen trets essencials de la nova etapa —reducció de dotze a quatre figures, definicions dels divuit Principis—, però encara no presenten alguns dels seus components essencials com l'Alfabet o la Taula (Bonner 2012: 137-139, 161-163). La part de les dues arts que aquí ens interessa mostra aquest caràcter híbrid. Es tracta de la segona distinció en el cas de l'*Ars inventiva veritatis* ("De Conditionibus Principiorum"), i de la quarta en el cas de l'*Art amativa* ("De condicions"). D'una banda, tal com afirma Bonner (2012: 132), les condicions són un vestigi de la fase quaternària, però en aquest cas Llull les desenvolupa, no segons el mecanisme propi de l'etapa anterior, sinó a través del procediment combinatori de la Quarta Figura, mitjançant el qual el beat pot mesclar entre ells els Principis de la Primera i la Segona Figura. Així doncs, en total els mecanismes combinatoris generen 833 condicions en cada una de les dues obres, resoltes generalment en una extensió força breu. Així com en l'*Ars inventiva veritatis*, l'estil de les condicions és molt sintètic i directe ("Nulla virtus est in minoritate magna", MOG V, Int. i, 19), el to que adopten les unitats de l'*Art amativa* és el resultat de l'aplicació del discurs artístic dels divuit Principis a les relacions entre l'amic i l'amat. Si comparem la condició de l'*Ars inventiva veritatis* reproduïda, que mescla els Principis *grandesa*, *virtut* i *minoritat*, amb la corresponent de l'*Art amativa*, hom pot copsar-ne clarament les diferències: "Per ço que la menor minoritat de esser lunyàs l'amat de major minoritat de no esser, més l'amat son amic en la granea e vertut de son esser" (ORL XVII, 175).

3. *Cent noms de Déu*, III.9 (1292?)

EDICIÓ: ORL XIX, 75-170

Tal com s'explica en els apartats III.1.2 i III.2.3.2, els *Cent noms de Déu* mantenen una estreta relació amb els proverbis lul·lians: d'una banda, la gran majoria dels proverbis que apareixen als Rams de l'*Arbre exemplifical* provenen d'aquesta obra; de l'altra, la primera part dels *Proverbis de Ramon* calca la seva estructura temàtica. El llibre està dividit en cent apartats, cadascun dels quals conté deu unitats rimades, formades per tres

versos irregulars. Al final de cada capítol es repeteix sistemàticament una lloança a l'essència de Déu. El primer verset diu així: “O ens divinal! Tu és Deus per l'obrar / que en tu as, axí com és Deus per estar; / per que en tu nuyl accident no pot estar” (p. 82).

4. *Taula general*, III.11 (1293-1294)

EDICIONS: ORL XVI, 295-522 (català); ROL XXVII (llatí)

Tal com indiquen Soler (2006: 247-248) i Viola Tenge-Wolf, l'editora de ROL XXVII (p. 77*), només els tres manuscrits catalans que transmeten aquesta obra, i no pas els llatins, incorporen a tall d'apèndix dues curtes llistes de condicions que exemplifiquen els mecanismes combinatoris de la Taula (“Condicions del primer coronel de la taula”) i de la Tercera Figura (“Condicions del primer coronel de la terça figura”). En el manuscrit català més antic —el 1103 de la Biblioteca Pública de Palma, copiat per un col·laborador de Llull, Guillem Pagès— les condicions apareixen després de l'èxplícit del text. Com que aquesta addició ha estat copiada per la mateixa mà, Soler (2006: 248) conclou que “es tracta d'un afegit del mateix autor i posa de manifest fins a quin punt els processos de composició i de difusió poden encavalcar-se per a Llull”. En canvi, els altres dos manuscrits catalans col·loquen les dues sèries abans de l'èxplícit. La primera de les dues llistes ofereix tres proposicions per a cada una de les vint possibles combinacions ternàries de la primera columna de la Taula (vg. Bonner 2012: 161-163 per al funcionament d'aquest component de l'Art). Així, la primera d'aquestes cambres, que implica els tres primers principis de la Primera Figura (B bonesa, C grandesa, D eternitat), inclou les següents condicions: “Aquella bonea qui es eternal es gran. Item, aquella granea qui es eternal es bona. Item, aquella eternitat qui es bona es gran” (ORL XVI, 518). Sembla clar que les tres proposicions figuren a tall d'exemple i que no esgoten les possibilitats generatives de la cambra. Cada un dels compartiments utilitza patrons estructurals diferents, i en alguns casos també apareixen els correlatius d'algun dels principis de la cambra: “Eternal concordansa de eternant eternable eternar es bona. Item, eternal concordansa de concordatiu concordable concordar es bona. Item, concordansa de bonea e eternitat”. Per la seva banda, les condicions de la primera columna de la Tercera Figura desenvolupen les combinacions binàries de B amb la resta de lletres de l'Alfabet. En realitat, però, atès que cada lletra pot representar tant els Principis de la Primera com els de la Segona Figura, les proposicions generades en aquest apartat mesclen quatre termes: “Bonea (B) on aja differens (B) e concordans (C)

coses es gran (C)” (ORL XVI, 520). Les cambres de la Tercera Figura també contenen cada una tres proposicions.

5. *Arbre de filosofia desiderat*, III.14 (1294)

EDICIONS: ORL XVII, 399-507 (català); ROL XXXIV, 1-149 (llatí)

La tercera distinció d'aquest llibre tracta “de preposicions”. Les proposicions són generades mitjançant un mecanisme combinatori de tipus binari en què es mesclen dues sèries de lletres, b-k i l-u (sense la t). Hi ha nou parts, en les quals les lletres de la primera sèrie es combinen sistemàticament amb les de la segona, generant, doncs, 81 cambres. En la primera part, cada cambra consta de quatre proposicions, mentre que en les posteriors només n'hi ha dues. Tot i la simplicitat d'aquest procediment, els conceptes implicats en la mescla són bastants, ja que, d'una banda, les lletres b-k no només denoten els divuit Principis habituals sinó una llista de nou començaments particulars més, i la sèrie l-u significa divuit conceptes filosòfics relacionats amb l'ens, l'objecte d'estudi preferent del llibre. Potser és per això que les proposicions d'aquesta obra no es resolen, com és habitual en altres llocs, de manera sintètica, sinó que sovint s'allarguen força. No obstant això hem decidit incloure-la en el repertori perquè, malgrat tot, les proposicions a vegades assoleixen una notable brevetat (“Segons que moviment es gran, es gran la concordansa o la contrarietat del motiu o del movable”, ORL XVII, 447), i perquè, d'altra banda, a causa de la variabilitat amb què Llull sol resoldre la majoria de gèneres que assaja, es fa difícil establir un tall net entre les proposicions que adopten una formulació sentenciosa i les que no. La quarta distinció està dedicada a les qüestions, les quals, com és habitual, remetent directament a les proposicions, amb el matís que la solució d'una qüestió no només es troba en la cambra que li correspon sinó en tres cambres més, tal com s'explica en la introducció (ORL XVII,481).

6. *Flors d'amor e flors d'intel·ligència*, III.15 (1294)

EDICIONS: ORL XVIII, 271-311; OS II, 497-537 (totes dues en català)

Malgrat que el gener del 1294 Llull va enllestir la *Taula general*, on va presentar la versió definitiva de la Taula,⁶ aquesta obreta, immediatament posterior, segueix els mecanismes combinatoris de l'*Art amativa*. Llull es limita a extreure totes les

⁶ A la *Taula general* es pot observar que la Taula també deriva de la Quarta Figura i té l'objectiu d'esgotar totes les possibles combinacions ternàries que es poden generar mitjançant aquest mecanisme.

combinacions possibles amb la lletra G, que denota *voluntat*, a la primera part, i amb la lletra F, que denota *saviesa*, a la segona (*OS II*, 502 i n. 7, 506). El conjunt està format per 200 màximes, acompanyades en una segona secció per les respectives qüestions, les solucions de les quals remetent directament a les flors corresponents. Les del primer grup conserven el to mig poetitzant que els és propi, farcit d'interpel·lacions, exclamacions, demandes i asseveracions posades en boca dels personatges que intervenen ("Pregà Volentat Duració que feés durar diferència entre l'amic e l'amat, car sens diferència no puria haver amar", *OS II*, 508); en canvi, les del segon són d'un caràcter més tècnic i axiomàtic, amb una certa oscil·lació d'extensió ("Per majoritat negun poder no és major que aquell qui és una cosa mateixa ab saviea", p. 519). Cal afegir que, així com mitjançant les "Flors d'amors", "l'amic pot conèixer amar e contemplar son amat, qui és Déu, e sa voluntat costrenyer a amar" (*OS II*, 506), les "Flors d'intel·ligència", a banda de poder-se utilitzar per resoldre qüestions, també tenen una funció apologètica (p. 515).

7. *Arbre exemplifical*, III.23c (1295-1296) (vg. cap. IV.2)

8. *Proverbis de Ramon*, III.26 (1296) (vg. cap. IV.3)

9. *Arbre de filosofia d'amor*, III.32 (1298)

EDICIONS: ORL XVIII, 67-227 (català); Llull 1980 (català); MOG VI, Int. iii, 1-66 (llatí)

Dos anys després d'haver escrit l'*Arbre de ciència*, Llull aplica el mateix esquema compositiu a l'àmbit de l'amància, amb la voluntat d'oferir al públic laic una versió més accessible de l'*Art amativa*. Per tant, l'*Arbre de filosofia d'amor* es divideix en les mateixes parts en què s'estructuraven les diverses seccions de l'obra precedent (arrels, tronc, branques...). L'amància és un terreny abonat per a l'aparició de formes breus i és probablement per això que, si comparem el llibre amb les seccions expositives de l'*Arbre de ciència*, el nou arbre es singularitza entre altres coses per una presència gairebé constant d'aquestes formes, des de sentències molt sintètiques que s'acosten a les proposicions o les màximes fins a unitats o paràgrafs més llargs que sovint inclouen narracions metafòriques protagonitzades per l'amic, l'amat, amor i altres "semblances". A banda de les arrels, que contenen les definicions dels Principis de l'Art, els apartats que inclouen formes sentencioses de forma més evident són el de les branques i el de les

flors. Les primeres consten de tres parts: les condicions, les qüestions i les pregueres. Totes tres es desenvolupen altra vegada mitjançant el mecanisme de combinació ternari de la Quarta Figura. La noció d'amor es mescla amb els principis en 17 apartats, cadascun dels quals pren un dels principis com a terme de combinació constant. Així, el primer és el de *bona amor*, el segon el de *gran amor*, etc. Les condicions adopten la forma de màximes concises: “Negú poder pot fer neguna obra sens diferencia d'amic e amat” (ORL XVIII, 97). Les qüestions es resolen acudint directament a les condicions corresponents i, per la seva banda, les pregueres, més llargues, també es relacionen amb les condicions i les qüestions homòlogues. En darrer lloc, les flors consten de tres parts (altees, loors i honors), però només la primera inclou 67 màximes en què es combina el to explicatiu i l'exhortatiu: “Contricció puja amar a satisfacció, e satisfacció puja amar a perdó”, “Si pugues en l'arbre per odorar les flors, puja a ton amat tes amors” (p. 190).

10 i 13. *Liber de geometria nova et compendiosa*, III.39 (1299); *Començaments de filosofia*, III.43 (1299-1300)

EDICIONS: *Liber de geometria nova*, Llull 1953; *Principia philosophiae / Començaments de filosofia*, ROL XIX, 1-326 (llatí), NEORL VI (català).

Agrupem aquests dos tractats per la seva proximitat cronològica, per la relació estructural que mantenen i perquè presenten un tractament molt similar de les formes sentencioses que contenen. En primer lloc, són les dues úniques obres d'aquest tipus que les denominen *principia* o *començaments* (vg. apartat III.2.3.1.3). Generalment són molt concisos: “Punctus est ens qui est pars lineae” (Llull 1953: 89); “Sol home es de ens speritual e corporal” (NEORL VI, 61). Els començaments-*principia* serveixen com a base per investigar un determinat àmbit d'estudi, i són enunciats en forma de proposicions categòriques. Tot seguit, els començaments són utilitzats com a antecedents de llistes anàlogues de conseqüències o conclusions, un procediment que Llull no va tornar a emprar més de manera explícita (Bonner 2012: n. 8, 215). El conjunt de començaments i conseqüències també va associat a la corresponent llista de qüestions. Cal precisar que els *Començaments de filosofia*, tal com indica el títol, funcionen completament mitjançant aquest sistema expositiu (començaments + conseqüències + qüestions). L'obra està dividida en tres parts. La primera, que inclou els començaments sobre l'ens, conté 99 principis i 99 conseqüències; la segona inclou vint capítols —dedicats a parelles oposades de conceptes, com ens i no ens o ens bo i ens mal—, cada un dels quals conté 30 començaments i 30 conseqüències; finalment, la

tercera part té deu capítols —consagrats a ternes de conceptes, com ara potència, objecte i acte— que contenen, altra vegada, 30 començaments i 30 conseqüències cadascun. En canvi, a la *Geometria nova*, les llistes de principis i conseqüències, estan situades al final, com si Llull hagués previst una part pràctica després d'exposar prèviament el contingut de la disciplina. En total es comptabilitzen 100 principis i 100 conseqüències, dividits en deu apartats.

11-12. *Dictat de Ramon i Coment del dictat*, III.41a i IIIb (1299); *Tractatus compendiosus de articulis fidei catholicae*, III.41c (1300)

EDICIONS: *Dictat de Ramon i Coment*, ORL XIX, 261-324 (català), ROL XIX, 327-406 (llatí); *Tractatus*, ORL XIX, 457-504.

Aquests tres textos formen una unitat. El primer és un poema didàctic que pretén demostrar la veritat dels articles de la fe cristiana; el segon, tal com expressa el títol, el comentari de les proposicions que conté el poema precedent; i el tercer és una traducció *ad sensum* al llatí del *Coment* (ROL XIX, 504), en què les proposicions perden la rima. En els pròlegs es destaca repetidament que la pretensió dels textos és la d'oferir arguments de força necessària per provar la fe cristiana. El *Dictat* comença de la següent manera: “A cells qui dihen que provar / hom no pot la fe, ni donar / null necessari argument, / volem donar ensenyament / de .vii. articles principals” (Llull 1936, p. 263). El poema es desenvolupa en sis parts: l'existència necessària de Déu, la unitat de Déu, la Trinitat, l'Encarnació, la creació del món i la resurrecció dels morts. Com era d'esperar, el *Coment* i el *Tractatus* segueixen aquesta divisió. En el *Dictat* aquestes parts es resolen mitjançant díctics octosíl·labs, cadascun dels quals constitueix una unitat que prova o aporta arguments a favor d'algun aspecte dels dogmes que Llull vol demostrar: “Si són dos deus o tres o plus / cascú es dessús e dejús” (p. 266). L'estructura més emprada és la de la proposició hipotètica, tot i que sobretot a partir de la tercera secció va perdent presència. Malgrat això, bona part dels díctics adopten una estructura bipartita en què s'enuncia la conseqüència d'una determinada asseveració. Al pròleg Llull assenyala l'ús d'aquesta estructura quan adverteix que el *Dictat* necessita “ensenyador”, el qual ha de mostrar “la força major / qui està per los conseqüents / qui ixen dels antecedents” (p. 263-4). Normalment les proposicions hipotètiques serveixen per extreure conclusions que es presenten com a impossibles, contradictòries o inconvenients: “Si Deus no es, no valem res, / e per no res es tot quant es” (p. 266). En total es compten 102 unitats (20 a les tres primeres parts, 10 a la penúltima i 12 a la

darrera), que són les que es reprendran al *Coment*, on Llull actua d'“ensenyador” per tal que el *Dictat* “pusca esser entès sens mestre” (ORL XIX, 277). En el *Tractatus* el nombre d'unitats s'arrodoneix a cent. Curiosament Llull no empra la mateixa terminologia en llatí i en català. A l'inici del *Coment* anomena *proposició* les unitats del *Dictat*, mentre que en el *Tractatus* el terme emprat és el de *maximas necessarias* (vg. apartat III.2.2). En darrer lloc, cal recordar que la forma mètrica utilitzada en el *Dictat*, d'un marcat perfil pedagògic i mnemotècnic, és la mateixa dels *Proverbis de la Retòrica nova* i els *Proverbis d'ensenyament*, tot i que el camp d'aplicació es redueix a la matèria teològica tractada en aquesta obra.

14. *Proverbis de la Retòrica nova* i proverbis continguts en la quarta part de l'obra, III.50 i III.50a (1301) (vg. cap. V.7)

15. *Mil proverbis* (1302) (vg. cap. V)

16. *Liber ad probandum aliquos articulos fidei catholicae per syllogisticas rationes*, III.64.ter (1304)

EDICIÓ: ROL XX, 439-485.

El present llibre és una realització pràctica de les indicacions que Llull dona en l'obra immediatament anterior, la *Lectura Artis quae intitulatur Brevis practica Tabulae generalis*, del mateix any (ROL XX, 441), sobre els mètodes que hom pot utilitzar en la disputa interreligiosa. En aquest tractat, Llull explica que hi ha tres procediments per provar els arguments. En primer lloc, mitjançant l'ús de tres gèneres de demostració: *propter quid* (per causa), *quia* (per l'efecte) i *per aequiparantiam*. El segon mitjà consisteix a utilitzar quatre tècniques lògiques: el sil·logisme, l'entimema, la inducció i l'exemple. En darrer lloc, es pot recórrer a l'Art per “inuenire plura media”. En el *Liber ad probandum* Llull exemplifica el segon procediment. Sembla que la distinció entre quatre tipus de demostracions prové de Pere Hispà, el qual al seu torn l'havia heretat d'Aristòtil (Bonner 2012: 298-299; ROL XX, n. 3, 442). Llull divideix el tractat en les mateixes sis parts del *Dictat de Ramon* i els seus comentaris. Per a cada una d'elles, proposa cinc tipus d'arguments: els dos primers es basen en els divuit Principis i les deu Regles i adopten la forma del sil·logisme, mentre que els tres darrers són entimemes, induccions i exemples. Aquestes tres formes darreres, per les seves característiques, se solen resoldre molt breument. Els entimemes, per exemple, atès que els manca el terme

mig del sil·logisme —no s'explicita perquè se sobreentén—, i encara que incloguin les clàssiques partícules consecutives, no s'estenen tant com els sil·logismes: “Omnis potestas infinita impedit aliam potestatem infinitam esse; ergo tantum unus Deus est” (Llull 1995b, p. 459). Hem decidit incloure-les en aquest cens perquè formen part de les formes sentencioses de tipus lògic que, per la seva brevetat, mantenen algun tipus de relació amb els proverbis.

17-19. *Liber de consilio*; *Liber de investigatione actuum divinarum rationum*; *Liber de praedestinatione et libero arbitrio*, III.66-68 (1304)

EDICIÓ: ROL X, 101-411

Aquests tres opuscles pertanyen a un grup d'obres redactades en llatí, a Montpeller, entre el novembre de 1303 i l'abril de 1304. Sembla que el llibre que marca el caràcter i el contingut d'aquest cicle és la *Lectura Artis, quae intitulata est brevis practica Tabulae generalis* (ROL XX: ix). Exceptuant aquesta i dues obres més —el *Liber de regionibus sanitatis et infirmitatis* i el *Liber ad probandum aliquos articulos fidei catholicae per syllogisticas rationes*—, Llull estructura tots els productes d'aquest grup mitjançant la figura de l'arbre, sense arribar mai a la precisió i la complexitat de casos com l'*Arbre de ciència*. Malgrat les diferències que es poden observar entre unes i altres a l'hora de concretar el contingut, totes elles solen tenir una part dedicada a l'exposició dels Principis de l'Art, les definicions i les Regles, una segona en què els materials artístics s'apliquen mitjançant la combinació a l'objecte d'estudi —sol ser la distinció “De floribus”— i una darrera consagrada a les qüestions, organitzada normalment segons l'estructura de la segona distinció. La particularitat dels tres textos del repertori és que les flors contingudes en la segona part assoleixen un grau notable de sentenciositat, cosa que no passa als altres sis llibres que presenten aquesta mateixa estructura. Aquest fenomen és notat pel mateix Llull atès que en la introducció de les distincions dedicades a les flors anuncia que presenta *propositiones necessarias* (ROL X, 134, 258, 372). El mecanisme combinatori és de tipus ternari i en cada cambra generada es mesclen dos Principis de l'Art amb un determinat aspecte del concepte o tema estudiat. Un exemple del *Liber de consilio*: “Omne consilium debitum et gratiosum est principiabile cum duratione, potestate, sine contrarietate” (ROL X, 137). Cada cambra conté dos o quatre proposicions —en total hi ha 88, 144 i 72 proposicions, respectivament.

20. *Liber de praedicatione*, III.69 (1304)

EDICIÓ: ROL III-IV

El primer tractat que Llull va dedicar a l'homilètica està dividit en dues grans distincions: la primera desenvolupa la teoria, l'*explicatione Artis*, mentre que la segona aborda l'*applicacione Artis* i, a banda d'indicacions pràctiques sobre l'estructuració del sermó, inclou una mostra de cent vuit sermons. En la primera part, després d'haver exposat els materials artístics de l'època ternària (els Subjectes, els Principis, les Virtuts i els Vicis, i les Regles), desplega una secció intitolada "De usu principiorum" en què Principis, Subjectes i Virtuts i Vicis són investigats i deduïts mitjançant els divuit Principis. Per tant, cada un d'aquests elements es mescla, en 18 unitats, amb tots els Principis. En conseqüència, en primer lloc trobem un apartat en què els Principis es combinen binàriament entre ells (ROL III, 174-206). El beat l'introdueix amb aquestes paraules: "In parte ista faciemus propositiones, miscendo principia ad invicem" (p. 175). Les proposicions d'aquesta obra tenen una certa semblança amb les de l'*Arbre de filosofia desiderat*, en el sentit que l'extensió és variable i sovint adquireixen una llargada notable. Ara bé, determinades combinacions es resolen d'una manera força lacònica: "Magnitudo est durans per durationem; et duratio est magna per magnitudinem. Et ex istis sequitur concretum magnum et durans" (p. 177). Els apartats successius, sobretot el referent als nou Subjectes, tenen una tendència més acusada a l'extensió.

21. *Liber praedicationis contra judaeos*, III.73 (1305)

EDICIÓ: ROL XII, 1-78

El llibre conté 52 sermons que tenen una clara funció apologètica, ja que l'horitzó darrer del text és demostrar de manera necessària la veritat de la fe catòlica. Sembla que el tractat estaria dirigit a "aprenents d'apologeta" que es disposen a disputar amb jueus, però part dels materials presentats també són aptes per fer-ho amb musulmans i creients (Cabré 2000: 14-15). A la fi del llibre Llull conclou: "Probauimus ergo, quod Iudaei et Saraceni sunt in errore per praedictos sermones" (ROL XII, 78). El mètode que Llull emprà per provar els articles de la fe catòlica, especialment la Trinitat i l'Encarnació, és la interpretació d'autoritats de l'Antic Testament i de preceptes mosaics, i la demostració o el comentari de *problemata* (vg. apartat III.2.3.1.3). La presència dels *problemata* permet que l'obra també sigui adient per disputar amb els musulmans, els quals no estarien disposats a discutir a partir d'autoritats i lleis que no reconeixen

d'entrada com a vàlides. Dels 52 sermons, n'hi ha 17 que es construeixen a partir de *problemata* com el següent: “Omne bonum est magis bonum existendo et agendo quam existendo tantum” (ROL XII, 34).

22. *Ars generalis ultima*, III.80 (1305-1308)

EDICIÓ: ROL XIV

La darrera i definitiva formulació de l'Art també conté alguns fragments rellevants. Tal com mostra Bonner (2012: 164-166), la sisena part de l'obra tracta de l'evacuació de la Tercera Figura, i Llull exemplifica el procés amb la primera cambra binària, la de B C. El beat explica que de cada una d'aquestes cambres es poden extreure dotze proposicions i vint-i-quatre qüestions amb les seves solucions. Les dotze proposicions de la cambra B C són proposicions categòriques que s'aconsegueixen mitjançant la combinació de cada un dels quatre principis que representen les dues lletres —bonesa, grandesa, diferència i concordança— amb els altres tres: “Bonitas est magna”, “Bonitas est differens”, “Bonitas est concordans”, etc. Llull mostra que a cada proposició es poden afegir les dues qüestions denotades per les lletres B C (si és, què és?), i a continuació tracta de forma abreujada les altres 35 cambres. D'altra banda, en la primera secció de la vuitena part del tractat (“De mixtione principiorum et regularum”), Llull aborda la mescla dels Principis. Cada un dels divuit Principis de l'Art és estudiat a partir de la seva mescla amb els altres disset. Bonner (2012: 175) remarca que, a diferència de la combinació binària de la Tercera Figura, en aquest cas les unitats resultants de la mescla no són proposicions simples sinó arguments compostos en els quals intervenen les definicions dels conceptes. Tot i així, algunes d'elles són força breus i sovint tenen un caràcter sentenciós: “Bonitas per veritatem est uera. Et sic bene et uere est ratio bono, quod agat bonum uerum” (ROL XIV, 121), “Gloria quanto maior est, tanto magis est in delectatione. Et maioritas quanto maior est, tanto magis est imago delectationis” (133). Si bé en l'*Ars generalis* Llull no denomina aquestes unitats de cap manera especial, en l'apartat corresponent de l'*Art breu* afirma que “ista mixtio est centrum et fundamentum ad inueniendum multas propositiones, quaestiones et media, condiciones et solutiones, et etiam obiectiones.” (ROL XII, 221).

23. *Ars compendiosa Dei*, III.84 (1308)

En la distinció trenta d'aquesta aplicació de l'Art (“De quaestionibus”), Llull inclou un apartat que titula “De multiplicatione”, la segona part del qual tracta “de multiplicatione

propositionum, quam exemplificabimus primo per cameram B C D” (ROL XIII, 299). Llull utilitza de nou un mecanisme combinatori ternari derivat de la Quarta Figura, i ho exemplifica amb tretze proposicions —on pren la “divina bonesa” com a subjecte constant— generades mitjançant les relacions combinatòries de la cambra B C D. El resultat són unes proposicions simples molt semblants a les de la sisena part de l’*Ars generalis ultima*: “Diuina bonitas est magna aeternitas”, “Diuina bonitas est magna differentia”, etc. Tot i així, en aquestes proposicions no només es combinen els principis de les dues primeres figures denotats per les tres lletres, sinó també alguns dels principis propis del tema estudiat en aquest tractat: “Diuina bonitas est magna necessitas”, “Diuina bonitas est magna essentia”, etc. A continuació, Llull explica que, atès que les tres lletres de cada cambra poden denotar fins a quinze termes diferents —segurament els de totes les columnes de l’Alfabet llevat de les Regles—, cada cambra pot generar 195 proposicions. En total, tenint en compte que la Quarta Figura conté 252 cambres, aquest mecanisme combinatori pot produir la gens menyspreable xifra de 49.140 proposicions. Llull mateix reconeix que “ista multiplicatio propositionum est abyssus materiae intellectui ad inueniendum Deum et ea, quae de ipso rationabiliter dici possunt” (ROL XIII, 299). En l’apartat següent, “De probatione” (ROL XIII, 299-314), Llull dóna deu exemples del funcionament d’aquest procediment. El primer reproduïx les tretze proposicions de la cambra B C D. Cada una de les proposicions va acompanyada de dues o tres qüestions amb les seves respectives solucions —si bé més endavant, a partir de la cambra D E F, Llull segueix un desenvolupament abreujat i remet a distincions anteriors del llibre per respondre les qüestions. Les proposicions de les altres nou cambres reproduïxen el mateix esquema que hem vist: en general són proposicions simples afirmatives que sempre tenen el mateix subjecte —p. ex. la cambra F G H: “Diuinus intellectus est dilecta uirtus”, “Diuinum intelligere est amabile medium”, “Diuinus intellectus est amabilis infinitas” (ROL XIII, 308).

C) ETAPA POSTARTÍSTICA (1308-1315)

1. *Proverbis d’ensenyament*, IV.7 (1309?) (vg. cap. VI)

2. *Liber in quo declaratur quod fides sancta catholica est magis probabilis quam improbabilis*, IV.30 (1310)

EDICIÓ: ROL VI, 319-373

En aquest tractat, Llull fa ús de diferents mecanismes per aportar arguments que provin de la fe catòlica. En la primera distinció exposa com funciona l'ascens i el descens de l'intel·lecte des de les sensualitats i la imaginació fins al món intel·ligible. En les quatre distincions posteriors, el beat empra, en aquest ordre, “positiones”, “problemata” o “propositiones”, sil·logismes i qüestions. Les primeres es refereixen a “suposicions” i, segons Bonner (2012: 263), adopten la forma de “suposicions contradictòries”, una forma de raonament que Llull assajarà força en aquesta darrera etapa. El que ara ens interessa, però, és la llista “de centum problematibus siue propositionibus per se notis” (ROL VI, 354) que ve a continuació. La particularitat d'aquestes formes és que generalment no només enuncien una determinada veritat axiomàtica, evident en si mateixa, sinó que expliciten, sovint mitjançant la presència de la partícula “ergo”, per què dels principis establerts se'n deriva necessàriament la validesa de la fe cristiana. Per exemple, la proposició número dotze exposa el següent: “Plus potest Deus cum se ipso, quam cum alio. Et quia fides hoc tenet, ergo uera est” (p. 355). En la penúltima secció hi trobem quaranta sil·logismes i, per acabar, en la darrera hi ha cent qüestions.

3. *Liber de possibili et impossibili*, IV.31 (1310)

EDICIÓ: ROL VI, 375-466

La quarta part d'aquest opuscle està dedicada a desenvolupar una sèrie de qüestions relacionades amb la matèria tractada. Abans d'encetar aquest capítol, però, Llull sintetitza en cent màximes els continguts exposats en la segona distinció: “In prima parte determinabimus de centum maximis, abstractis a uiginte principiis, positis in secunda distinctione, uniformiter per possibile et impossibile ordinatis” (ROL VI, 428). Així, cada un d'aquests “principis” consta de cinc màximes. Tal com correspon al gènere, la precisió i la brevetat de les màximes és absoluta: “Nulla magnitudo est magna sine magnis correlatiuis” (p. 429). Aquestes 100 màximes estructuraren el *Liber contradictionis* (IV.36, ROL VII, 137-158), de 1311, on el personatge dit Raimundista les reprèn sistemàticament —amb algunes variacions— per construir sil·logismes per contrarestar les opinions de l'Averroista.

4. *Liber de syllogismis contradictoriis*, IV.37 (1311)

EDICIÓ: ROL VII, 159-198

Aquesta obra està estructurada en forma de diàleg i hi tornen a aparèixer les figures del Raimundista i de l'Averroista —de fet és una continuació del *Liber de contradictionis*. Al començament del llibre, el primer personatge enuncia 45 “positiones autem siue propositiones” (ROL VII, 170-1), que corresponen als presumptes errors que defensa l'Averroista. Les proposicions, extremadament concretes, neguen certs dogmes de la fe cristiana i certs principis bàsics del pensament lul·lià: “Deus non est trinus”, “Deus non potuit incarnari”, “Infernus nihil est”, “Paradisus nihil est”, “Mundus est aeternus”, etc. Les proposicions seran rebutades i contradites en la segona distinció del llibre mitjançant l'aplicació dels sil·logismes que s'han desgranat en la primera distinció, els quals investiguen les qualitats de les dignitats divines. A cada proposició se li dedica un capítol. Algunes d'aquestes 44 proposicions serveixen de guia per redactar els *Sermones contra errores Averrois*; també són a la base del *Liber de ente quod simpliciter est per se et propter se existens et agens* (IV.46, ROL VIII, 179-245), també de 1311, en què són refutades mitjançant les definicions de les dignitats divines, les deu Regles i deu sil·logismes.

5. *Sermones contra errores Averrois*, IV.39 (1311)

EDICIÓ: ROL VII, 237-262

Aquest text està format per deu sermons que tenen l'objectiu de combatre les tesis errònies de l'averroisme. Cada peça està encapçalada per una de les 45 tesis averroistes enunciatades en el *Liber de syllogismis contradictoriis*, que són identificats com a “positiones autem siue propositiones” (ROL VII, 170-171). Les deu proposicions triades (1, 6, 12-13⁷, 8, 14, 4, 2, 3⁸, 22, 5), tret d'una (22), se centren en la discussió de l'essència i l'activitat de Déu. Per refutar les proposicions averroistes, Llull es torna a basar en *maximas* que exposa i demostra posteriorment mitjançant sil·logismes. Per exemple, en el cas de la primera tesi averroista (“Deus non est infiniti vigoris”), la màxima que enceta la discussió és “Quod Deus non potest, nihil est” (ROL VII, 247).

6. *Liber disputationis Petri et Raimundi*, IV.49 (1311)

EDICIÓ: TOLRL II (Ilatí i traducció al català)

⁷ La tercera tesi sorgeix de la fusió de les proposicions 12 i 13 del *Liber de syllogismis contradictoriis*.

⁸ Als *Sermones*, aquesta tesi apareix modificada: “Deus non est incarnatus”. Al *Liber de syllogismis contradictoriis* es llegeix “Deus non potuit incarnari”.

Tal com indica el títol, aquest diàleg presenta una discussió entre Ramon i un clergue anomenat Pere. Tots dos personatges es troben en el camí que els du a Viena del Delfinat, on el 1311 va tenir lloc un Concili general de l'Església. Mentre que Ramon, tal com explica al pròleg (TOLRL II, 108-111), hi va a demanar que es prenguin unes determinades mesures per aconseguir la conversió dels infidels, el clergue només hi acudeix per tractar d'aconseguir beneficis personals. Aleshores entaulen una discussió per tal d'esbrinar quin dels dos és un "fantàstic", és a dir, un forassenyat. En l'apartat tres, que tracta "De honore", la matèria es desenvolupa mitjançant una sèrie de *notabilia* (vg. apartat III.2.2). De *notabilia* n'hi ha 43 i en general són dominades pel to exhortatiu, emfasitzant una sèrie de virtuts morals a través de les quals l'home adquireix honor: "Honora tuum intellectum cum ratione", "Honora tuam conscientiam cum discretione", etc. Badia, en una nota de la seva edició (TOLRL II, 143), assenyala que Llull presenta la matèria amb una sèrie de proverbis com els que inclouen altres obres, com els *Mil proverbis*, on hi ha 20 proverbis "D'honor", però que no coincideixen amb la llista que apareix aquí. En el diàleg que introdueix els proverbis o màximes, el clergue, que és el que proposa aquest mètode de discussió, estableix que posteriorment n'extrauran sil·logismes, a través dels quals podran descobrir qui és més assenyat. A Ramon li agrada el plantejament perquè percep en la proposta "una doctrina lleugera i abreujada, ben bé una art de distingir l'home assenyat de l'home fantàstic" (p. 143).

7. *Liber de virtutibus et peccatis / Llibre de virtuts e pecats*, IV.65 (1313)

EDICIONS: ROL XV, 103-432 (llatí); NEORL I (català)

Aquesta obra, coneguda també amb el nom d'*Art major de predicació*, constitueix el gruix principal de la *Summa sermorum*, i tal com indica el primer títol, versa sobre temàtica essencialment moral. Els 136 sermons que la componen tracten o bé una sola virtut o un sol pecat, o bé, a partir de la tercera distinció, es combinen dues virtuts, dos pecats o una virtut i un pecat. Cal precisar que Llull afegeix un component suplementari als dos septenaris tradicionals: la saviesa en el cas de les virtuts i la mentida en el dels vicis. Pel que fa a la presència de formes sentencioses en aquest llibre, hi ha diversos aspectes a comentar. En primer lloc, els setze sermons de les dues primeres distincions, els que presenten les virtuts i els pecats isoladament, s'inicien tots amb una sentència de tipus exhortatiu, en què es convida l'oient a cultivar les virtuts i evitar els pecats al·legant l'essència o la voluntat divina. El primer sermó, "De justicia", té aquest encapçalament: "Car Deus es just ages justicia" (NEORL I, 1); el "De fe", comença

així: “Deus vol que ages fe per ço que d’ell crees e entenes veritat” (22). I, en l’altre pol, el “De avaricia” diu: “Car Deus no ama avaricia no ages avaricia” (33). A continuació Llull enuncia la definició de cada un dels conceptes morals i posteriorment comença el desenvolupament del tema, que entre altres materials sol incloure alguns exemples. Aquestes sentències estan relacionades, segurament, amb el *thema* bíblic general per a tots els sermons del corpus que Llull postula en el pròleg: “Ama Deus ton senyor de tot ton cor, de tota ta anima, de tota ta pensa e de totes tes forces” (p. 10).⁹ En segon lloc, en els sermons 121-128 (p. 265-281), que combinen la caritat amb els vuit pecats, Llull recorre a sèries d’enunciats breus que en alguns casos tenen certes similituds amb els proverbis que es poden trobar als *Proverbis de Ramon* i als *Mil proverbis*, sobretot per l’ús de certes fórmules, com ara la de relacionar conceptes mitjançant mots que denoten parentiu o proximitat (parent, cosí, germà, amic, veí): “Caritat es parenta de sciencia e glotonia de ignorancia” (p. 269). Per acabar, també és important destacar que el visible caràcter esquemàtic amb què Llull va redactar aquest llibre comporta que molt sovint, i sobretot a mesura que es va avançant en la matèria i, per tant, el lector ja té interioritzada l’estructura del sermó, es tendeixi cap a una forta fragmentació dels continguts, que acaben per ser exposats mitjançant unitats curtes, de to repetitiu i natura essencialment relacional, que s’acosten a la forma sentenciosa, si bé potser d’una manera no tan clara com els enunciats sobre la caritat que acabem d’assenyalar. Aquest fenomen es pot comprovar, per exemple, en el sermó 129, “De saviea e de avaricia” (p. 282-3), en què s’exposen una sèrie d’actuacions contràries de l’home savi i l’home avar: “Home savi ab saviea parla saviament, e home avar ab avaricia parla folament e contra larguea”.

⁹ Les vuit sentències que encapçalen els sermons sobre els vicis es reprenen a l’*Art abreujada de preïcació* (1313), en l’apartat “De mesclament”, inclòs en la quarta distinció (Llull 1991, p. 106 i ss.). D’altra banda, Cabré (2000: 15) considera que aquestes sentències, presents en les dues obres, són *problemata* o proposicions derivades de l’Art.

2. RIMARI DELS *PROVERBIS D'ENSENYAMENT*

Recollim els rimants dels *Proverbis d'ensenyament* i els distribuïm en dues columnes: formes nominals i formes verbals. La numeració segueix la de la nostra edició del cap. VIII —la *a* indica que es tracta del mot-rima del primer vers del díptic i la *b* del segon. L'asterisc que precedeix algunes de les paraules recollides indica que es tracta d'una lliçó dubtosa, molt probablement deturpada.

	NOMINALS	VERBALS
-a		amenassará 78a ha 78b fa 93a, 95a, 146a pendrá 93b porá 95b va 111a tornará 111b complirá 146b
-ada		hornada 61a obblidada 61b
-al	hostal 20a mal 20b, 38b, 64a, 84a, 118b cabal 38a deloyal 118a	val 64b, 84b
-als	naturals 10b	vals 10a
-an, -ant ¹⁰	semblant 106a	an 106b
-ana	plana 49a malsana 49b	

¹⁰ És evident que cal agrupar aquestes dues terminacions en una mateixa filera: per tal que els dos rimants del proverbi 106 rimin efectivament cal emmudir la *-t* de *semblant*. Succeeix el mateix en el cas de les terminacions *-en*, *-ent*. També les hem agrupat perquè el prov. 46 fa rimar les formes *defen* i *vensent*.

	fontana 108a	
	putana 108b	
	villana 134a	
	cana 134b	
-ans	infans 86a	
	grans 86b	
-ar	bachallar 151b	amar 12a, 92a
		peccar 12b
		carregar 15a
		portar 15b
		demanar 19a, 131a
		aprofitar 19b
		fiar 21a, 37a
		far 21b, 31a, 33b, 57b, 68a,
		88b, 97a, 137a, 138b
		vengar 23a
		dobblar 23b
		condamnar 31b
		consellar 33a
		desfar 37b
		desullar 42a
		enpatchar 42b
		nominar 54a
		herrar 54b
		dar 57a
		blasmar 68b
		cavalcar 73a
		ferrar 73b
		llausar 83a
		ajustar 83b
		honrrar 88a
		presar 92b
		huyar 97b

		parlar 99a
		callar 99b, 137b
		estar 100a
		menjar 100b, 114a
		mengar 162b
		flijar 114b
		çelar 131b
		opinar 138a
		disputar 149a, 151a
		negar 149b
		prestar 154a
		pagar 154b
		dejunar 162a
		donar 166a
		gazañar 166b
-as	pas 16b, 127a	farás 16a, 82b
		dirás 65a, 82a
		porás 65b, 119a
		podrás 139b
		sarás 119b
		parlarás 124a, 171b
		lligarás 124b
		has 127b
		entendrás 139a
		beurás 171a
-at	peccat 4b, 8b, 27b, 123a	honrrat 4a, 27a
	*celat 6a	llavat 6b
	gat 8a	reposat 45b
	humiltat 45a	enseñat 53a
	fat 60b	blasmat 53b
	mercat 71b	irat 60a
	blat 72a	avesat 71a
	aurat 74a	sejornat 72b

	malvat 74b	comensat 104a
	eternitat 104b	acostumat 123b
	grat 168b	descalsat 145a
		tornat 145b
		prestat 168a
-e	be 36a, 58a, 91a	ve 36b, 91b
		capté 58b
-ell	coltell 126a	
	mantell 126b	
	aquell 128a	
	castell 128b	
-en, -ent ¹¹	ensenyament 1a, 34a	atent 40a
	salvament 1b	defen 46a
	gent 34b	vensent 46b
	malvolent 40b	repren 67a
	enteniment 140a, 141a	apren 67b
	amament 140b	
	falliment 141b	
-eny		estreñ 109a
		destreñ 109b
-er	muller 69a, 87a	haver 29a, 29b, 90b
	poder 69b	fer 77b, 120a, 172b
	sender 77a	caber 80a
	volenter 87b	mantener 80b
	mester 89a, 120b, 160a, 172a	valer 89b, 90a
	desplaher 143b	vezer 143a
	primer 160b	
-es	descortés 35a	es 102b, 107b
	pagés 35b	pres 136b
	res 96a, 102a, 107a	
	pes 96b	
	espés 136a	

¹¹ Vg. la nota a la terminació -an, -ant.

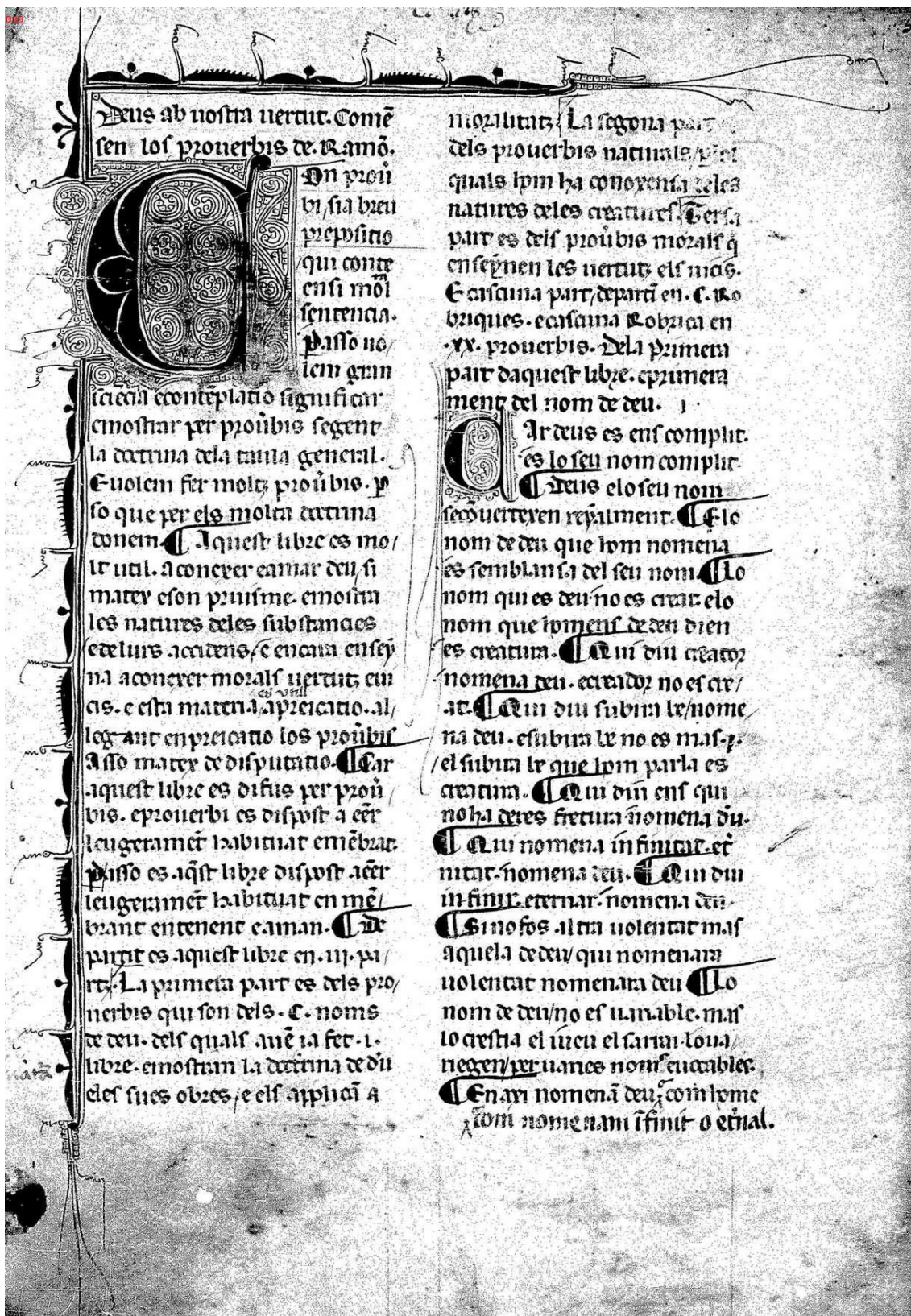
-esca	esca 158a	pexca 158b
-eses	sobtileses 148a pageses 148b	
-et	fret 50a dret 50b, 66b retret 66a	
-eu	teu 5a, 32b, 113a, 169a Deu 5b, 32a, 169b seu 113b	
-í	pelegrí 7a fi 7b, 11b, 28b camí 11a matí 28a molí 155a vi 155b	
-ia	villania 59a cortesia 59b falsia 70a compañia 76a dia 76b maestria 121a fellonia 121b via 132a	sia 132b
-ic	amich 13a, 18a, 30a destrich 13b enemich 18b, 30b	
-iga	sigra 173a maldiga 173b	
-il	humil 156a fil 156b	
-ir	desir 110b	vivir 17a air 17b proferir 39a

		complir 39b, 153b
		maldir 44a
		venir 44b, 147b
		escandir 51a
		tenir 51b, 110a
		soffrir 94a, 167a
		retenir 94b
		infinir 105a
		finir 105b
		fugir 135a
		seguir 135b
		oir 144a
		dormir 144b
		partir 147a
		fallir 153a
		penedir 167b
		fallit 26b
		vestit 55a
		nodrit 55b, 164b
		guarnit 163b
		obblit 164a
		viure 101a
		servire 101b
-it	llit 26a, 163a	
	finit 103a	
	infinir 103b	
-iure		
-o	taló 22a	
	compañó 22b, 142a, 157b	
	bo 75a, 116a, 157a	
	felló 75b	
	sermó 79a	
	no 79b	
	rahó 98a, 116b, 129b	
	responsió 98b	
	presó 129a	
	contradeyó 133a	

	Salomó 133b	
	imaginació 142b	
	moltó 161a	
	perdigó 161b	
	capó 170a	
	glotó 170b	
-oll	coll 112a	
	foll 112b	
-on	Remon 2a	
	mon 2b	
	bon 24a	
	malediccion 24b	
	mession 165a	
	don 165b	
-or	temor 3a	
	millor 3b	
	honor 9a, 122b	
	deshonor 9b	
	cor 25a	
	thesor 25b	
	astor 81a	
	escarnidor 81b	
	señor 85a, 122a	
	magor 85b	
	*entrador 117a	
	valor 117b, 125a	
	peccador 125b	
-ort	*contort 47a	mort 52b
	conort 47b	
	tort 52a, 115b, 130a	
	hort 115a	
	confort 130b	
	sort 159a	

	fort 159b	
-orta	torta 152b	aporta 152a
-osca	mosca 150a	
	llosca 150b	
-u	comú 14a	
	u 14b	
	negú 41a, 43a	
	casquí 41b	
	tu 43b	
-ura	cura 56a	
	rancura 56b	
	vestidura 62a	
	misura 62b	
-ut	escut 48a	vensut 48b
	virtut 63a	benvolgut 63b

3. LÀMINES



Làmina 1: ms. 59 (603) de la Bayerische Staatsbibliothek de Munic, f. 5r

No prechs deu mes per lo teu bé que per honoz que li roue
 Sies a deu obediens e ainsa pau ton antemenn
 Cel qui demana se es bondar / prega que noli se dar
 Aquell es pus semblant a deu / qui dona e no pren res del teu
 Cel per qui tu vols esser amar / no sia per tu desamar
 Si vols parlar o vols callar / guarda per qual pots mes bé far
 Ni de mala mort ben exir / Negun viuze val bon morir
 No vullés esser tan honzar / que tan feres temz per far
 L'ome qui ama gran honoz / trebatta molt son fiudor
 Si vols vendre o vols comprar / no venes deu per gasanyar
 Not tengues res a desonor / pus quen pusques hauez honoz
 En ço que voleras guanyar / guarda noy perdes ben estar
 Dars que dazes consell / guardat que not venga mal dell
 A hom qui not sap consellar / no vullés ton raz dezellar
 Xb qui es fals ab maestria / no fasses nulla rimpunya
 No vullés talz rases mostiar / ab que om te pusqua enganar
 No prengues neguna res / por que mal venz ten degues
 No vullés null hom tant loar / Que nohs pogues ses prouar
 Gal en calça que ha pahoz / E cel qui fug la ha maior
 De hom qui no aja raho / no ruyt auer do m perdo
 Not vullés forz mentr penedir / pus gran mal no ten por ^{venz}
 No vullés esser rephendent / sans raho e corte sa met
 Sies repres esta suau / por ço que pusques auer pau
 No vullés esser trop cortes / Car en tor trop peguesca es

Làmina 2: ms. O 87 Sup. de la Biblioteca Ambrosiana de Milà, f. 63r

¶ No dons a qui no dona

com aton amich **Q**ui dona ço que toyll ha en lar
guesa yparehia **P**er neguna cosa no pots esser
tan larch com per sciencia e caritat **D**ona te ço
qui per donar multiplica **C**hs que dons constra
la propria o tel to e daquell aqul tones **S**i per
amor de deu no tones ço que tones tolls adu paor
ço que tones **N**o dons tant per amor com per
amor **D**ona per caritat e per pietat en no per esser
loat **Q**ui dona per esser loat uen languesa
Poter de languesa esta per disireno **E**t deu ses
larch tot per tu mater e te tot quat has **Q**ui
no dona adu no dona als mater **C**omoz to te
dona lo pobre quit deniana per la amor de deu
quel to que tu li tones. *De pscuerara xxxij xxxij*

Bona perseverancia es ymatge de bona eu
termitat **S**ens perseverancia no pots ate
nyer ala fi ala qual es creat **Q**ui persevera te
dia e te nit ua as ço que desija **N**eguna cosa
no ua pus tost que perseverancia **N**ot pots
escusar de perseverancia enta uolentat **P**er
seuerancia eula fi es sustentada **S**i nols per
seuerar soum constra enço que desiges **P**erse
uerancia requer que moltes uirtuts li sien. a
migués **P**erseuerancia antiga es pus forts
que nouella **Q**ui no persevera no ua **N**egu
na uirtut ha mes enemichs que pscuerancia
Et caritat speranca iusticia prudencia e forca.

Si no pots donar
deu donat
No dons a qui
no dona

**Proverbis ordoats
a Instrucció del hom
per mestre Ramon
lull. Capítol. i.**

Qon hom sie:
creat p cone
per amar me
brar honrar e servir du
Per aço fem aquesto
oril proubis ab q done
doctrina cõ hom se sa
pie hauer ala fi ala
qual es creat. Com
sie aço q prouibi sie es
trument qui breument
significh lutat de mol
tes coses. For les
materies sien moltes
e diuses ab les quals
es hom molt tengut

105
De amar e de honrar
deu. E deu hauer ca
ritat açi matris e açi
proisine. Per ço fem
moltes proubis de diner
ses matris ab los qls
pot hom hauer maeria
a parlar de totes bones
custumes donar p ells
exmpli al comença
ment de ses paules.

De deu Capítol. ij.

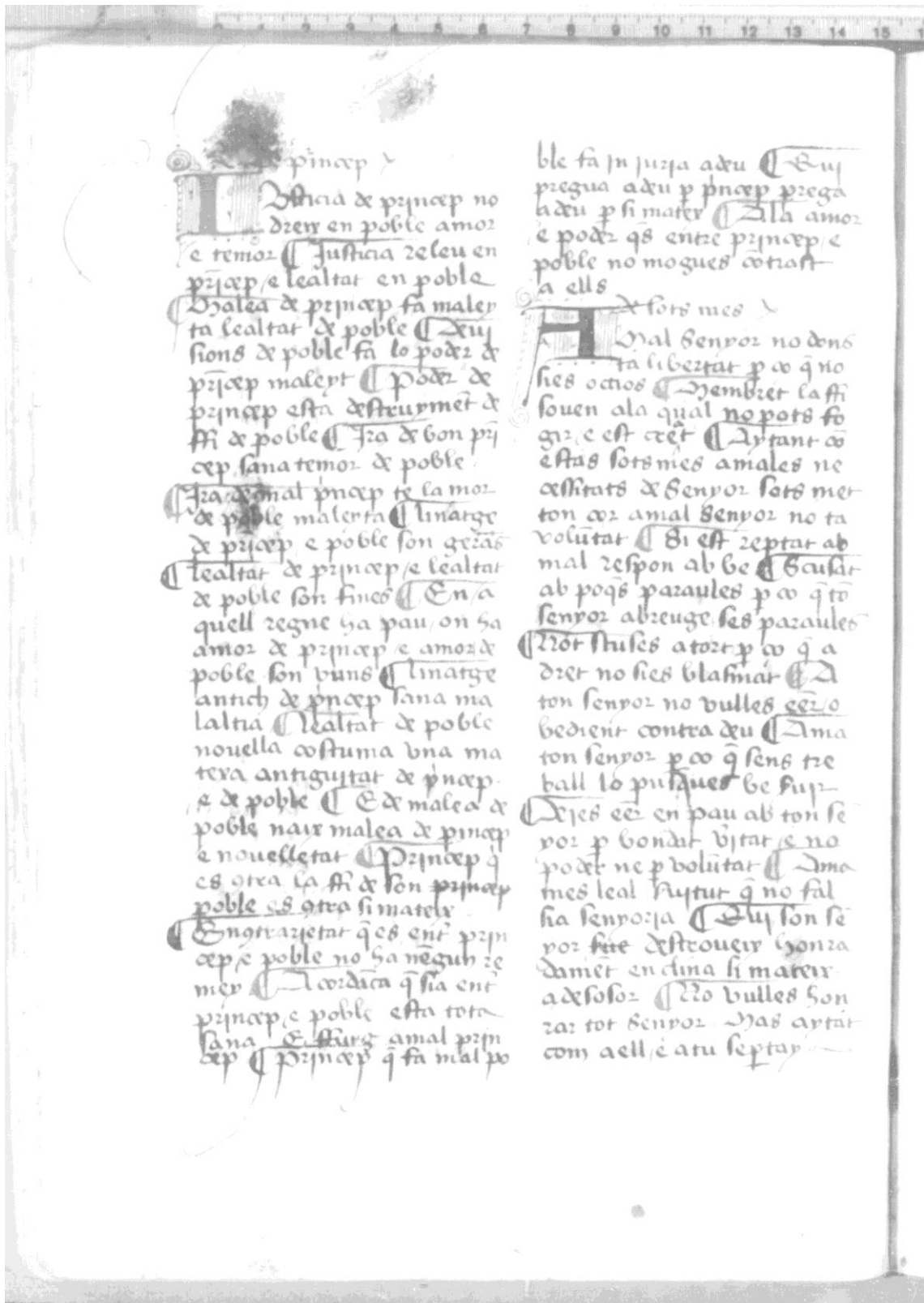
Homes vn alegre
per ço q de9 es
altre p ço com es bo e
complir
Car de9 es p9 bo q tot
quant es
Ma mes deu p la sua
bontat q p lo teu be
Contra la bonesa dedu
e granesa no uilles.

Làmina 4: ms. III de l'Ateneu de Barcelona (B), f. 105r

Deus p uostre amor reuencan e honor comeca aqst
libre qui es d mlt proubis d' p'oles

Qu hom sia creat p conerer mebrar/amar
honor esuy deuy p'aco sem a questo mlt
p'ubis/ab que donem doctrina com hom
se sapia auer alaf/ala qual es cat. co
sia aco q'p'ubis sia frumet q' breumet sig
fia ueritat d' moltes coses ¶ Car les
matias son moltes he diuses/ab les quals hom es molt
tengut damar he honor deu/he de au caritat q'amar
e a son p'isme ¶ Per aco sem molt p'ubis d' diuses ma
ties ab les quals pot hom au maria aplar d' totes bo
nes custumes/donat p'els exempli al comefamet d' ses
p'ales
De deu . 1. capitol

ges vn alegre p'co car deu es/e altre p'co car es
tor bo ecomplit ¶ Car deu es pus bo que tot
quat es/ ama mes deu pla sua bondat que p'loten
be ¶ Conit labora n' granca d' deu nouules esp' bo m' gra
¶ En pus puen deu mebraras e entendras pus poue
l'maras el tembras ¶ Qui mes tem deu q' nol ama
plus ama simater q' deu ¶ Sies bo p'co q' deu ma entu
bona obra ¶ Ab p'cat noat'is esp' en la gracia d' deu ¶ Nolet
mes ama deu la obra q' d' haent' q' la obra q' tu as en
oll ¶ Coes ama deu tu p' sabondat q' p' laua el p'ga deu
p'p'ns les siues condicions eno p'p'ns les tuas ¶ Cor
a deu couene gras obras pots a deu demanar gras coses
¶ Molt coneges deu p'co q' molt lo puges amar ¶ Coes
debe pots fer ab deu en vn dia q' ab tu matez en mlt
avs ¶ Qui les obras d' deu no ama deu no ama les o
bras daquel ¶ Et hom q' ab deu sebarala es uenent -



Làmina 7: ms. 216 de la Biblioteca Històrica de la Universitat de València (E), f. 72v

77
cōpanyo. No comas mes a to compayo q̄ a tu marex. No vejn
guet to cōpanyo sem raho. En cōpanyo q̄ fa suadage te iohā
No faces cōpanyo dome q̄ leagaya met munda son p̄posir. Cō
panyo q̄ laa tos leal. Cōpanyo q̄ destrun lo seu, no mal
nphra lo teu. Cōpanya dom poch, eta molt pillosa. Ab
home q̄ haze foets enemych no faces cōpanya. No face
cōpanya ab home q̄ desig cōpar la tua casa. De vejn y n
Ton vejn sies carret. Ab to vejn sies priuar en la casa
en la carrera. Lo teu ca no morada lo cau de to vejn
Rin lo be de to vejn e plora lo seu mal. Qui ha mal vejn
sou ha treball. No demas q̄ to vejn fa en la casa. De les
bons custumes de to vejn e no les males. Ab to vejn no parla
de sa mulla ny sta pu. No cale a to vejn se q̄ menigues enta
casa. No sigues a to vejn mal de q̄ ell ama. Si to vejn
ha fortuna hazes la caritat. A ton bo vejn rin e a to mal
vejn tu plora. Ab to vejn casuda de mal vejn. A mal vejn
no demas cōsell ny ajuda. A mal vejn fe tomes dels seus
bens. Mal vejn no crees de tu mulla e ny sta sua. Ab to
vejn hazes moltes paraules z ab to mal vejn po q̄ paraules.
Ton mal vejn no sapra secrets de ta casa. A bo vejn laa ho
me bo z a mal vejn blasma home mal. Del poder de to
bo vejn sies alegre z del poder de to mal vejn sies trist.
Ma q̄ to amych ama. Si has alen gran amych sies li
gran amych. Aq̄l es poch amych q̄ semega de furr se gra
amych. Ab to amych no vuller jugar. No r̄p̄tes soum
to amych. Amych q̄ am p̄ ra borat hazes cōpansa en ell.
No sies priuar del amych de to enemych. A to amych lea
fo be e blasma se mal. per un mal de to amych no pdes
molts deises bens. Ab paraules amozes parla ab to amych.
To amych nol venes p̄ dimors nyl pdes p̄ ma. Del teu poder
e del poder de to amych fe un poder. Volerat de ij amych
se cōcorda en vna fi. Qui ha bo amych r̄art ha fortuna.
Dela mala lra q̄ has p̄ to enemych se sana to bo amych.
Les r̄iges q̄ has z les r̄iges q̄ ha to amych se vejn mes z
amizues. Si est enemych no crees ess amych. A regu hom

Làmina 9: ms. 1/71 del Col·legi de Sant Isidor (F), f. 77r

Muller & luxuria, no ha gau.

Luxurios qui no ha vergonya, no ha amichs
en lo cel ni en la terra.

De Arrogancia. 44.

Arrogell no vol haver gau.

Arrogell vol esser alt, e ofa bair.

Hom arrogell, que que ch' d' no ves, per que
ch' arrogell d' no ves.

Hom arrogell, que que ch' d' no ves, no ha gau.

Hom arrogell, quat ment, uuyda que ves dieu.
Arrogell no de juna.

Hom arrogell no comen imatax ne altre.

Ne qu' hom ha tau, q' oca p'ari d' Deu, com
hom arrogell.

Hom arrogell vol b'ris offer Deu, si offer ha
porie.

Hom arrogell, que que p'ari, ne demany perdou.
Vehinat d' hom arrogell es prest.

Hom arrogell no confia co que es, ne co que ha.

Per hom arrogell no enyft offer homalt.

Ab hom arrogell no goti offer alagre.

Arrogell, que que per hypocrisia es p'ari gran.

Si a hom arrogell ch' humil, hcuras ab ell
gau, e ell ab ha guerra.

Hom arrogell ab hom humil, lo comen a ras.

Arrogell se torullja al cel, e se cor en terra.

De Accidia. 45.

Accidia es pereza d' voluntat, qui en amar
Deu ha negligencia.

Per accidia has negligencia en haver caritat.

Per accidia desitjes mal en toa p'robitaria.

Per accidia no comen a si en miquor be.

En accidia no ha ningun be.

Per accidia has pereros membras, e entendre
e amar.

Anima qui de es ociosa, es deligent de mal.

Ab hom negligent no fesses companyia.

Accidias soven vol dormir.

Hom accidias fa poch, e demane gran loquer.

Hom accidias per haver be no vol treballar.

Accidias no fa gran viatje.

Per accidia ofar negliget a quinnas virtuts.

Combat accidia ab justicia prudencia e for-
titudo e caritat, e hcuras diligencia.

Propie accidia ab consuetudina e contritio e devocio.

Accidia e tristitia son vehinas.

Accidia soven p'ora, e caritat viu.

Com diligencia mente, acedia en duxa.

Per accidia son mes homens peccadors, que
per altre peccat.

De Enveja. 46.

Per enveja desitjes co que no pots haver.

Enveja e accidia son germanas.

Enveja es majorment contra justicia, gracia,
e caritat.

Cui ha enveja blayma a Deu co que dona.

Enveja vol offer rica, soven bondat.

Per enveja hom rich, e pobre son enemichs.

Enveja no fa gracias.

Enveja no fa part, e vol ho tot haver.

Ab hom enveja no part, e de las riquezas.

Hom enveja ab un yeu va a arrogell, e ab al-
tre a falsia.

Met confis ab hom enveja.

Enveja blayma co que desitje.

Enveja ab p'ora, e ab riure engaña.

Enveja no ha esperansa ab Deu.

Enveja no desitje altre vida.

Enveja sa enveja lausiu tot dieu.

Enveja done consell aqui no tin deonaras.

Ab enveja no comany los bens.

Enveja no ama tot hom, com co que dona. hom.

Enveja ama mes co que no ha, que co que ha.

De Ira. 47.

Ira es multiplicacio d' d' g'rat, e d' voluntat.

Cui es irat mes es mort que viu.

Ira gita prudencia d' honra.

Per ira pert voluntat sa libertat, e embeniam-
ent se deliberacio.

Hom irat no ha gau.

Cui ha major ira, ha major guerra.

Si repreus hom irat, seras irat.

No repreus hom irat, per que ha series irat, per
co que altre es irat.

Si ch' irat recorni a caritat, prudencia, fortitudo
humilitat, e pacencia.

Ab hom irat val mes callar que parlar.

No sobtes hom irat, e hcuras ab ell pau.

Làmina 10: ms. 1022 de la Biblioteca Pública de Palma (G), p. 415

Sapientia tenet finem, quare creavit Mundum, et tenet ipsum finem cum suis conditionibus
quae sunt sua bonitas magnitudo etc. et sic tenet bene, mandata etc. Unde sequitur, quod
tenet ipsum finem cum alio, quod quia potuit scire, ut quoniam scire non esset
inquiete, iste autem finis per se non habet bonitatem ultimam, et in ista, in parte de ductu

589.

In S. voluntatis supradicto dicitur, quod finis est amabilis per voluntatem etc. In crea-
tione mundi sapientia dei tenet finem in alio gradu quem potuit scire et dictum est, et
sicut sapientia tenet alium, sic voluntas voluit alium, et potestas potuit alium, et sic fuit Incarna-
tio causata a causis supradictis, et causa eorum equipotentes, et equivalentes in effectu, quiescentes
et agentes.

590.

In S. virtutis cap. supradicto dicitur, quod finis ut virtutis per virtutem, et sic cum
virtute est finis qui finis sequere Deum creavit Mundum fuit virtutis, et quia causa fuit vir-
tutis, videlicet divina virtus, et ideo sicut divina virtus potuit in fine mundi sua similitudi-
nem creatam, sic divina bonitas potuit suam similitudinem creatam, et sic de divina Mag-
nitudine etc. Et finis creationis mundi fuit ex altiori usque ad gradum incarnationis, et plus
non potuit videri. Ergo Incarnatio est, et in omni, praedicta causa fuerunt omnia, pi-
gra, et omnia, et indubie de habitu virtutis, quod est impossibile.

591.

In S. veritatis cap. dicitur supra dicitur, quod finis cum veritate est verus, et sic
vere acquiritur quies, et non vere labor, et tristitia. In creatione mundi divina sapientia
tenet alioquin finem creandi, quem potuit scire scilicet incarnationem, et supra dictum est,
et quia divina veritas fuit in creatione mundi equipotens, et equivalentes divina sapientia, et
creata Incarnatio, et causa in effectu eorum equipotentes, et equivalentes, quia tantum potuit
et veritas in vero de nobilitate finis, quantum tenet sapientia.

592.

In S. gloriae cap. supradicto dicitur, quod finis ut haec gloriam non potuit esse quies, nec
gloria extra finem est in delatione. sicut divina sapientia tenet finem creationis mundi
in alio gradu, quem potuit scire sciendo incarnationem, sic divina gloria se habuit secun-
dum suam rationem ad illum finem delatando, et in incarnatione, divina sapientia et gloria
eorum equivalentes, ergo Incarnatio est.

+ et equipotentes, et
in effectu equalit. qui-
escentes, et agentes

593.

In S. differentiae cap. supradicto dicitur, quod finis cum differentia est in consensu,
et deus etc. et inter Deum, et creaturam est differentia, sicut inter causam, et effectum, et
inter finitum, et infinitum etc. Et ideo si deus non fecisset se hominem non fuisset in ipso
differentia eius commune, quod proportionaret causam cum effectu, infinitum cum infinito
in alio gradu proportionis, sicut differentia, quae est inter Deum, et creaturam, quae est in
alio gradu, quam esse potuit. Et ideo potuit esse Incarnatio, et Iesus Christus, esset eius com-
mune, et magis commune quam esset potuit inter Deum, et creaturam, in quo commune quiescit
praedicta differentia.

594.

In S. concordantiae cap. supradicto dicitur, quod finis per concordantiam habet inter se
concordantem, et concordantia per finem habet in se quiescentes. Per divinam sapientiam
concordantia scilicet inter Deum, et creaturam, et per divinam voluntatem est amabilis, et sic

Làmina 11: ms. 1022 de la Biblioteca Pública de Palma (G), p. 115

... deus. Qui fign deus p pncip fign de
... : Ma amor e poder que sta dñe pnc
e son potie no hares coitraft.

De gotimes

Amal senyoz no venes in donis ta libertat p ro q
no res orios. Membra seny la fi a la qual est sofmes
Aytaut com stad sofmes ama les necessitats & non
senyoz. Sofmes non core amal senyoz e no ra co
luntat. S. stad ceptat ab mal respon ab de e
senyoz ab poques paules p ro que non senyoz ab ang
tes paules. Tot sofmes aroze que adit no res
blasmat. Aton senyoz no vultes esse obediet of deu
ama non senyoz p ro q senyoz ball lo pusquet finire
desira esse par non senyoz p bondas veritas e no
p poder e voluntat. Eubque p fi es tan humil ha
sta humil p voluntat. Ma mes e yalre dñe q
falsa senyoxia. Qui a non senyoz descomtey domeant
enclina se matery adesonoz no vultes bondas ro
senyoz mas aytaut ro artie am se come. Mes
busques tan senyoz p amor que p pabor. Si ell es
bo. aquell aostima se matery mal e pect son seps
eny amal senyoz finyo. Qui ab malis coses desuoye
ab malis coses es blasmat. no vultes esse loar de ro q

Làmina 12: ms. H-V-19 de la Biblioteca Nazionale Universitaria (T), f. 133r

BEATI
RAYMUNDI

LULLI DOCTORIS ILLUMINATI,

& Martyris
De Libreria de S. Francisco de Mallorca

LIBER

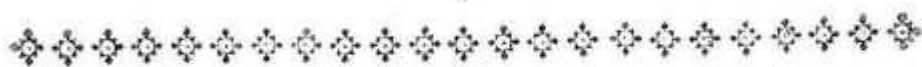
DE MILLE PROVERBIIS

LATINA SIMVL ET LEMOVICEN-
si lingua nunc primùm editus.

PALMÆ MAJORICARVM ANNO

1746.

Superiorum permissu.



Ex Typis Michaelis Cerdà & Antich,
& Michaelis Amoròs Typogr.

(c) 2006 Ministerio de Cultura

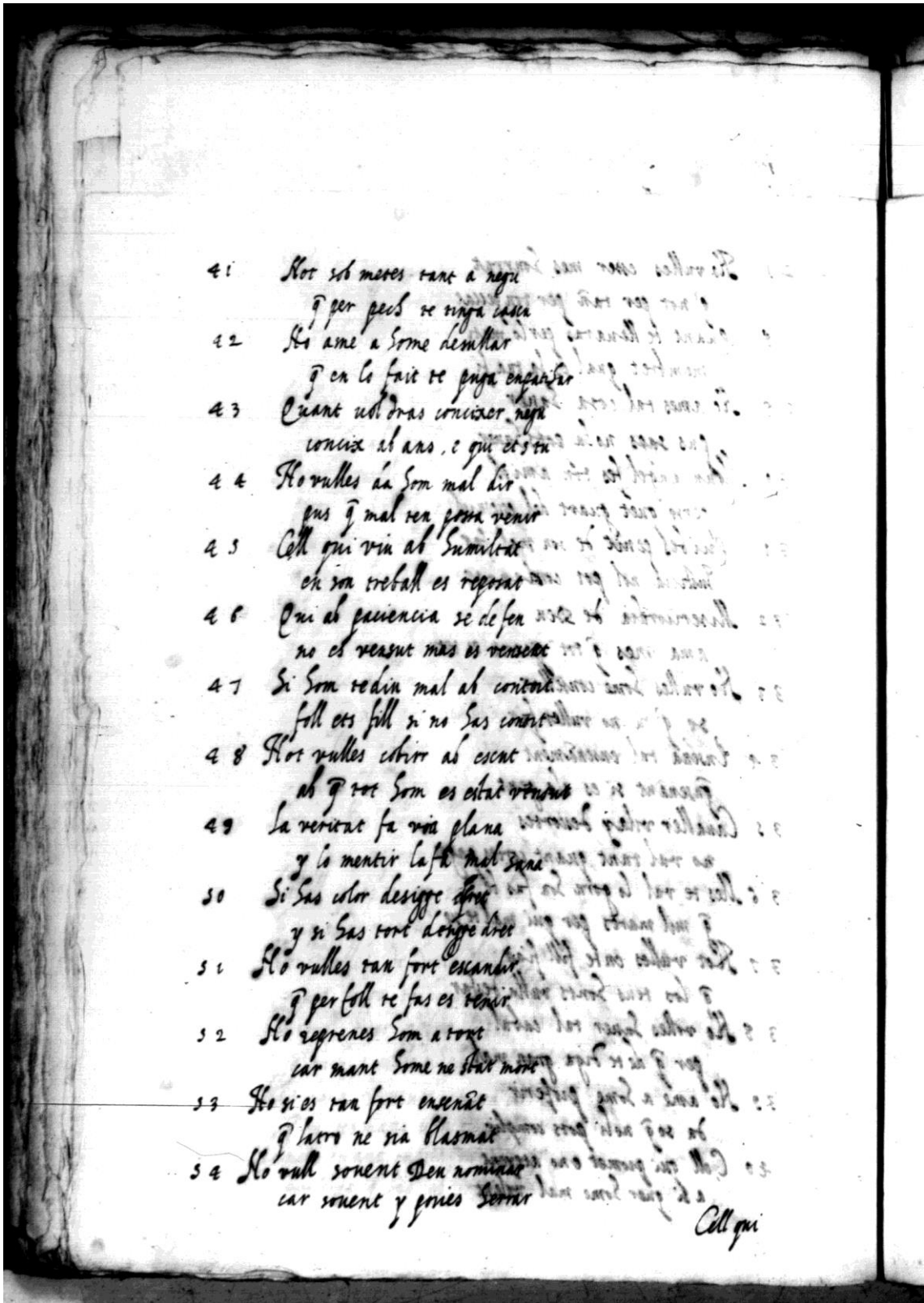
Làmina 13: portada de *Beati Raymundi Lulli Doctoris Illuminati et Martyris Liber de mille proverbiiis latina simul et lemovicensi lingua nunc primum editus*, Palma de Mallorca, 1746 (a)

Deus ab veritate dicta conditio sine la qual signa et lo fer
los processis regios

339

- 1 Processis fas de sage ment
per q' som riuja a subuent
- 2 Los quals voluente de ma
atots los sons de aquest oron
- 3 Enna suuicia y amor
confeuant lo treball au llo
- 4 A seruin deu q' sia soverat
e, q' som soverat pla son peccat
- 5 Si tu vols aures de tu teu
primament si orde deu
- 6 Coll qui es seui on chat
deuant tot va e cap llenat
- 7 Sit ve nulli peccar pelagri
vegus si ut e bona fi
- 8 Ayuant em loceat non lo get
Siga paor de fer peccat
- 9 Coll qui asi aquer som
ca infon Sauna d'ostion
- 10 Ayuant vullis valer quant val
se gons los teus bens naturals
- 11 No vullis regos ca cani
Som treball no se bona fi
- 12 Si vols méns so que deu amar
en nulla re peccar

Làmina 14: ms. D 465 Inf. de la Biblioteca Ambrosiana de Milà (S), f. 339r



41 No't s'ò meros tant a regu
 q' per pech se vinga casca
 42 Ho ame a Some demhar
 q' en lo fait se paga engardar
 43 Quant uol' dras crucejar, negu
 conuxa al ans, e qui es tu
 44 Ho vullas a' Som mal hir
 pus q' mal ven poma venir
 45 Cell qui vin ab Sumol'at
 en un treball es reporat
 46 Qui ab paciencia se defen
 no es venut mas es venent
 47 Si Som redin mal ab conton
 foll es fill si no Sas conton
 48 Ho vullas el'orr ai escut
 ab q' tot Som es el'at v'entut
 49 La veritat fa via plana
 y la mentir la fa mal sana
 50 Si Sas el'or desigge d'ore
 y si Sas tot' d'el'igge d'ore
 51 Ho vullas ran fort escandir
 q' per foll se fas es venir
 52 Ho reprenes Som a tot
 car mant Some ne stat more
 53 Ho si es ran fort ensenat
 q' l'orro ne via blasmat
 54 Ho vull sonent Den nominat
 car sonent y gries sonat
 Cell qui

Làmina 15: ms. R 105 Sup. de la Biblioteca Ambrosiana de Milà (M), f. 164v

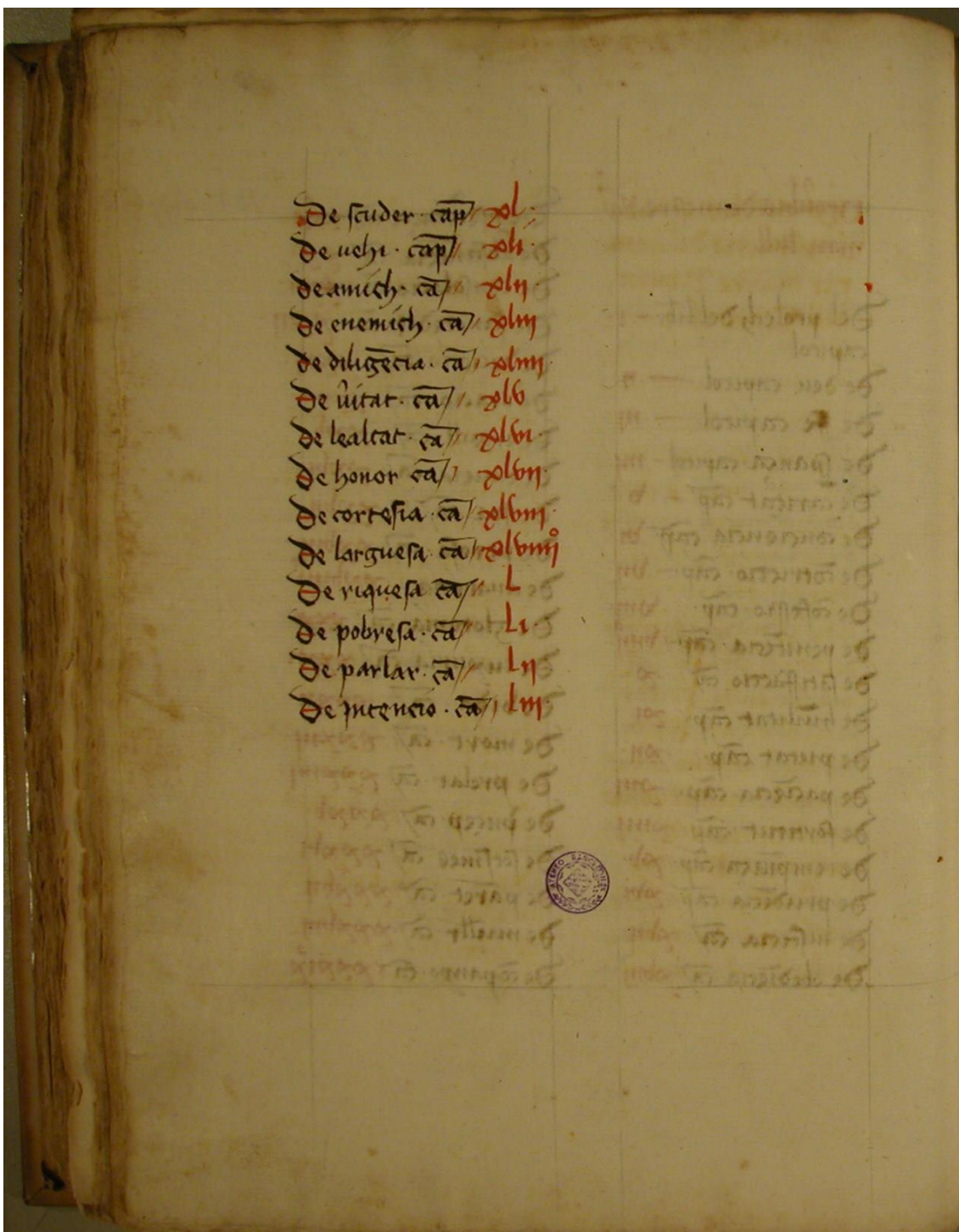
4. TAULA DE RÚBRIQUES DEL MANUSCRIT B

Reproduïm la taula de rúbriques del ms. *B*, que presenta una ordenació alternativa dels capítols dels *Mil proverbis* (vg. apartat VII.1.1.1). Seguim els mateixos criteris de transcripció que hem utilitzat en l'edició dels dos reculls de proverbis.

Proverbis de mestre Ramon Lull	De ira, capitol .xxvii.
	De peresa, capitol .xxviii.
Del prolech del libre, capitol .i.	De avaricia, capitol .xxviii.
De Deu, capitol .ii.	De glotonia, capitol .xxx.
De ffe, capitol .iii.	De luxuria, capitol .xxxi.
De sperança, capitol .iiii.	De vida, capitol .xxxii.
De caritat, capitol .v.	De mort, capitol .xxxiii.
De consciencia, capitol .vi.	De prelat, capitol .xxxiiii.
De contricció, capitol .vii.	De prinçep, capitol .xxxv.
De confessió, capitol .viii.	De sotsmés, capitol .xxxvi.
De penitencia, capitol .viii.	De parent, capitol .xxxvii.
De satisfacció, capitol .x.	De muller, capitol .xxxviii.
De humilitat, capitol .xi.	De companyó, capitol .xxxix.
De pietat, capitol .xii.	De scuder, capitol .xl.
De paciència, capitol .xiii.	De vehí, capitol .xli.
De fortitut, capitol .xiii.	De amich, capitol .xlii.
De temprança, capitol .xv.	De enemich, capitol .xliii.
De prudencia, capitol .xvi.	De diligencia, capitol .xliiii.
De justícia, capitol .xvii.	De veritat, capitol .xlv.
De obediència, capitol .xviii.	De lealtat, capitol .xlvi.
De perseverança, capitol .xix.	De honor, capitol .xlvii.
De abstinència, capitol .xx.	De cortesia, capitol .xlviii.
De consolació, capitol .xxi.	De larguesa, capitol .xlviii.
De sanctedat, capitol .xxii.	De riquesa, capitol .l.
De devoció, capitol .xxiii.	De pobresa, capitol .li.
De oració, capitol .xxiiii.	De parlar, capitol .lii.
De ergull, capitol .xxv.	De intenció, capitol .liii.
De enveja, capitol .xxvi.	

proùbis de mestre Ba-		
mon lull.		
Del prolech del libr - 1.		De penanca ca/ xxix
capitol		De abstinencia ca/ xx
De deu capitol — n.		De consolacio ca/ xxi
De fe capitol — m.		De sanctedat ca/ xxii
De spanca capitol — m.		De deuocio ca/ xxiii
De caritat cap — b.		De oracio ca/ xxiiii
De concienca cap. vi.		De ergull ca/ xxv
De correctio cap. — vii.		De enuicia ca/ xxvi
De confessio cap. — viii.		De fra ca/ xxvii
De penitencia cap. — viii.		De peresa ca/ xxviii
De satisfaccio ca/ — x.		De auaricia xxviiii
De humilitat cap. — xi.		De gloria ca/ xxix
De purtat cap. — xii.		De luxuria ca/ xxx
De paciencia cap. — xiii.		De vida ca/ xxxi
De fortitut cap. — xiiii.		De mort ca/ xxxii
De temperanca cap. — xv.		De prelat ca/ xxxiii
De prudencia cap. — xvi.		De pncep ca/ xxxiiii
De iusticia ca/ — xvii.		De sofines ca/ xxxv
De obediencia ca/ — xviii.		De parent ca/ xxxvi
		De multr ca/ xxxvii
		De copanpo ca/ xxxviii

Ms. III de l'Ateneu de Barcelona (B), f. 104r



Ms. III de l'Ateneu de Barcelona (B), f. 104v

5. TRANSCRIPCIÓ DEL PRÒLEG DE LA CÒPIA DELS *MIL*

PROVERBIS DEL MANUSCRIT G

(Biblioteca Pública de Palma, ms. 1022, p. 400)

Liber mille proverbiorum Illuminati Doctoris Beati Raymundi Lullii Martyris.

Hoc est legalis copia¹² *Libri de mille proverbii* editi a Doctore Illuminato Beato Raymundo Lullis, quam de verbo ad verbum, et de littera ad litteram extraxit mense Augusti 1740 Doctor Joannes Blanquer, sacerdos in Lulliana Universitate pro lulliana doctrina cathedricus primarius, ex quodam antiquissimo manuscripto, haberet aetatis secundum prudens copiantis iudicium plus quam trecentum annorum, reperto cum aliis tractatibus eiusdem Beati Raymundi in quodam libro in folio manuscripto et custodito in Bliibliotheca Regalis Conventus Sancti Dominici Majoricarum; qui quidem liber nullius alterius auctoris opus continebat praeter quam solius Domini Cardinalis Lotharii *Librum de miseria conditionis humanae*, et cuiusdam lullistae brevem quandam tabulam abecedariam declarationis vocabulorum latinorum in omnibus Artibus et libris Magistri Raymundi Lullii repertorum.

Catalogus vero operum Illuminati Doctoris ac Christi invictissimi Martyris in dicto manuscripto volumine est sequens:

- [1] *Liber gentilis et trium sapientum.*
- [2] *Liber desolationis Raymundi Lullii.*
- [3] Post hujus libri finem adducuntur *Centum Dei nomina*;
- [4] et post ista aducitur [?] *Rithmi* ab ipso Magistro facti super arte alchimicae.
- [5] *Liber consolationis Haeremitae.*
- [6] *Liber de millae proverbii.*
- [7] Liber quintus *Libri Blancherna.*

Notatur hic quod omnes isti tractatus sunt in hoc manuscripto in lingua lemoviensi.

¹² *copia*: al text, *copia*

Copia huius praesentis libri de dictis *Mille proverbii* extraxit mense Maii immediate a dicta copia Doctoris Blanquer, Doctor Antonius Lledó, sacerdos in Lulliana Universitate pro lulliana doctrina philosophiae [?] cathedrae in anno secundo sui secundi cursus philosophici 1741.

Ut sequitur.

XI. SIGLES I REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES

1. SIGLES I ABREVIATURES

- ATCA* *Arxiu de Textos Catalans Antics*. Barcelona: Facultat de Teologia de Catalunya / Institut d'Estudis Catalans, 1982...
- AVOMO* Arnaldi de Villanova *Opera Medica Omnia*. Barcelona: Fundació Noguera / Universitat de Barcelona, 13 vols., 1975...
- BITECA* Bibliografia de textos antics catalans, valencians i balears, <http://bancroft.berkeley.edu/philobiblon/biteca_ca.html>.
- BNE* Biblioteca Nacional de España
- BNF* Bibliothèque Nationale de France
- BSAL* *Bolletí de la Societat Arqueològica Lul·liana*. Palma: Societat Arqueològica Lul·liana, 1885...
- DCVB* Antoni M. Alcover i Francesc de B. Moll, *Diccionari català-valencià-balear*, 10 vols. Palma: Editorial Moll, 1926-1968.
- DECLC* Joan Coromines, *Diccionari etimològic i complementari de la llengua catalana*, 10 vols. Barcelona: Curial / Caixa de Pensions, 1980-2001.
- DDL* Bonner, Anthony & Maria Isabel Ripoll (2002). *Diccionari de definicions lul·lianes / Dictionary of Lullian Definitions*. Barcelona / Palma, Universitat de Barcelona / Universitat de les Illes Balears (Col·lecció Blaquerna, 2).
- EL* *Estudios Lulianos*, cf. *SL*.
- ENC* Els Nostres Clàssics. Barcelona: Barcino, 1924...
- GGL* Miquel Colom Mateu, *Glossari general lul·lià*, 5 vols. Palma: Editorial Moll, 1982-1985.
- GW* Gesamtkatalog der Wiegendrucke, Staatsbibliothek zu Berlin, <<http://www.gesamtkatalogderwiegendrucke.de/GWEN.xhtml>>.
- Llull DB* *Base de dades Ramon Llull*, Centre de Documentació Ramon Llull, Universitat de Barcelona, <<http://orbita.bib.ub.edu/llull/>>.

- MANUS Manus OnLine, Censimento dei manoscritti delle biblioteche italiane, <<http://manus.iccu.sbn.it/index.php>>.
- MOG Raymundi Lulli, *Opera omnia*, 8 vols, ed. I. Salzinger. Magúncia: Häffner, 1721-1742. Reimpressió facsímil: Frankfurt, 1965.
- MP Catàleg d'obres apòcrifes alquímiques atribuïdes a Ramon Llull elaborat per Michela Pereira, consultable a la Llull DB.
- NEORL Nova Edició de les Obres de Ramon Llull, 13 vols. Palma: Patronat Ramon Llull, 1990...
- OE Ramon Llull, *Obres essencials*, 2 vols. Barcelona: Selecta, 1957-1960 (Biblioteca Perenne, 16 i 17).
- ORL Obres de Ramon Llull, 21 vols., Palma, 1906-1950.
- OS *Obres selectes de Ramon Llull (1232-1316)*, 2 vols., ed. Antoni Bonner. Palma: Editorial Moll, 1989 (Els Treballs i els Dies, 31 i 32).
- Palau Antoni Palau i Dulcet, *Manual del librero hispano-americano: bibliografía general española e hispano-americana desde la invención de la imprenta hasta nuestros tiempos, con el valor comercial de los impresos descritos*, 28 vols. Barcelona: Librería Palau, 1948-1977.
- PL Patrologia cursus completus: Series Latina, 221 vols., ed. Jacques-Paul Migne, 1844-1855.
- PSW Emil Levy, *Provenzalisches supplement-wörterbuch. Berichtigungen und Ergänzungen zu Raynouards Lexique roman*, 8 vols. Leipzig: O.R. Reisland, 1892-1924.
- RD Elies Rogent i Estanislau Duran, *Bibliografia de les impressions lul·lianes*. Barcelona: Institut d'Estudis Catalans, 1927. Reimpressió facsímil: Palma, Miquel Font, 1989-1991 (3 vols.).
- RIALC Repertorio informatizzato dell'antica letteratura catalana, <<http://www.rialc.unina.it/>>.
- ROL Raimundi Lulli Opera Latina, vols. I-V, Palma, Maioricensis Schola Lullistica, 1959-1967; vols. VI i segs., Turnhout, Brepols, 1975...
- SL *Studia Lulliana*, abans *Estudios lulianos* (1957-1990). Palma: Editorial Moll, 1991...
- TCM Lluís Cabré i Montserrat Ferrer (ed.), *Cens de Traduccions al Català Medieval fins a 1500* (9 de juny de 2012), <<http://translatdb.narpan.net/>>.

TOLRL Traducció de l'Obra Llatina de Ramon Llull, 3 vols. Turnhout / Santa Coloma de Queralt, Brepols / Obrador Edèndum, 2006...

Transmédie *Translations médiévales. Cinq siècles de traductions en français au Moyen Âge (XI^e – XV^e siècles). Étude et Répertoire*, 2 vols., dir. Claudio Galderisi. Turnhout: Brepols, 2011.

2. REFERÈNCIES CITADES

Agustí, Antoni (1772). *Antonii Agustini Archiepiscopi Tarraconensis Opera Omnia*, vol VII. Luca, Typis Josephi Rocchii.

Alessio, Gian Carlo, ed. (1983). *Bene Florentini Candelabrum*. Pàdua, Antenore (Thesaurus Mundi, 23).

Alfonso, Pedro (1948). *Disciplina clericalis*, ed. i trad. Ángel González Palencia. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Patronato Menéndez Pelayo, Instituto Miguel Asín.

Alonso Schökel, Luis (1984). “Ensayo sobre literatura sapiencial”, *Sapienciales. I: Proverbios*. Madrid, Ediciones Cristiandad (Nueva Biblia Española), p. 95-107.

Alòs-Moner, Ramon d' (1918). *Los catálogos lulianos: contribución al estudio de la obra de Ramón Llull*. Barcelona, Imprenta de Francisco J. Altés y Alabart.

Alòs-Moner, Ramon d' (1931). “Moviment lul·lià (1921-1926)”, *Anuari de l'Institut d'Estudis Catalans*, 7, p. 373-379.

Alòs-Moner, Ramon d' (1935). “Inventari de manuscrits lul·lians de Mallorca, segons notes de Jeroni Rosselló”, *Miscel·lània lul·liana: homenatge al B. Ramon Llull en ocasió del VII centenari de la seva naixença*. Barcelona, als obradors Altés.

Andreu de Palma (1967). “El cas del P. Joan de Ribas dintre de la bibliografia lul·liana”, *EL*, 11, p. 153-167.

Antonio, Nicolás (1788). *Biblioteca Hispana Vetus*, 2 vols. Madrid, Viuda y herederos de Joaquín Ibarra.

Aragüés, José (1996). “«Exempla inquirere et invenire». Fundamentos retóricos para un análisis de las formas breves lulianas”, *La literatura en la época de Sancho IV. Actas del Simposio de 1994*, ed. Carlos Alvar, José Manuel Lucía. Alcalá de Henares, Universidad de Alcalá, p. 289-311.

- Arbona, Miquel (1976). “Los exemplis en el «Llibre de Evast e Blanquerna»”, *EL*, 20, p. 53-70.
- Aristòtil (1998). *Retòrica. Poètica*, ed. Alberto Blecua, trad. Joan Leita. Barcelona, Edicions 62.
- Avesani, Rino (1967). *Quattro miscellanee medioevali e umanistiche. Contributo alla tradizione del Geta, degli Auctores octo, dei Libri minores e di altra letteratura scolastica medioevale*. Roma, Edizioni di Storia e Letteratura (Note e Discussioni Erudite, 11).
- Avinyó, Joan (1935). *Les obres autèntiques del Beat Ramon Llull: Repertori bibliogràfic*. Barcelona, Obradors Horta.
- Badia, Lola (1983a). *Poesia catalana del s. XIV: edició i estudi del Cançoneret de Ripoll*. Barcelona, Quaderns Crema (Sèrie Gran, 3).
- Badia, Lola (1983b). *El “Llibre de definicions”, opuscle didàctic lul·lià del segle XV*. Barcelona, Editorial Humanitas (Biblioteca Humanitas de Textos Inèdits, 2).
- Badia, Lola (1988). *De Bernat Metge a Joan Roís de Corella. Estudis sobre la cultura literària de la tardor medieval catalana*. Barcelona, Quaderns Crema (Assaig, 6).
- Badia, Lola (1992). *Teoria i pràctica de la literatura en Ramon Llull*. Barcelona, Quaderns Crema (Assaig, 10).
- Badia, Lola (1995). “Ramon Llull: Autor i Personatge”, *Aristotelica et Lulliana magistro doctissimo Charles H. Lohr septuagesimum annum feliciter agenti dedicata*, ed. Fernando Domínguez, Ruedi Imbach, Theodor Pindl, Peter Walter. Steenbrughe / La Haia, Abbatia Sancti Petri / Martinus Nijhoff International (Instrumenta Patristica, XXVI), p. 355-375.
- Badia, Lola (1999). “La literatura alternativa de Ramon Llull: tres mostres”, *Actes del VII Congrés de l'Associació Hispànica de Literatura Medieval (Castelló de la Plana, 22-26 de setembre del 1997)*, ed. Santiago Fortuño Llorens, Tomàs Martínez Romero. Castelló de la Plana, Publicacions de la Universitat Jaume I, vol. I, p. 11-32.
- Badia, Lola (2002). “The *Arbor scientiae*: A «new» encyclopedia in the thirteenth-century Occitan-Catalan cultural context”, dins Domínguez, Villalba & Walter, eds., 2002, p. 1-19.
- Badia, Lola; Joan Santanach & Albert Soler (2009). “Le rôle de l’occitan dans la production et la diffusion des oeuvres de Raymond Lulle (1274-1289)”, *La voix*

- occitane. Actes du VIIIe Congrès de l'Association Internationale d'Études Occitanes. Bordeaux, 12-17 septembre 2005*, ed. Guy Llatry. Bordeaux, Presses Universitaires de Bordeaux, p. 369-408.
- Badia, Lola; Joan Santanach & Albert Soler (2012). “Ramon Llull, escriptor vernacle”, *Ramon Llull i el lul·lisme: pensament i llenguatge. Actes de les jornades en homenatge a J.N. Hillgarth i A. Bonner*, ed. Maria Isabel Ripoll, Margalida Tortella. Palma / Barcelona, Universitat de les Illes Balears / Universitat de Barcelona (Col·lecció Blaquerna, 10), p. 27-47.
- Badia et al. (2013): Lola Badia, Joan Santanach, Albert Soler i Jaume Mensa, “L'accés dels laics al saber: Ramon Llull i Arnau de Vilanova”, *Història de la Literatura Catalana*, dir. Àlex Broch. Barcelona, Enciclopèdia Catalana / Fundació Carulla / Ajuntament de Barcelona, vol. 1 (*Literatura medieval (1). Dels orígens al segle XIV*, dir. Lola Badia), p. 373-509.
- Balari, Josep, ed. (1889). Jafudà Bonsenyor, *Sentències morals*. Barcelona, Estampa de Fidel Giró (Biblioteca de la Revista Catalana).
- Bandak, Chrysti, ed. (2007). Libro de los buenos proverbios: *estudio y edición crítica de las versiones castellana y árabe*. Saragossa, Instituto de Estudios Islámicos y del Oriente Próximo (Estudios Árabes e Islámicos, 7).
- Bartòla, Alberto (1996). “Terminologia logica nell'Elementarium di Papia e nelle Derivationes di Uguccone da Pisa”, *Les manuscrits des lexiques et glossaires de l'antiquité tardive à la fin du Moyen Âge. Actes du Colloque international organisé par le «Ettore Majorana Centre for Scientific Culture» (Erice, 23-30 septembre 1994)*, ed. J. Hamesse. Louvain-la-Neuve, Fédération Internationale des Instituts d'Études Médiévales, p. 377-452.
- Batllori, Miquel (1943). “El pseudo-Lull y Arnau de Vilanova. Notas de manuscritos italianos”, *BSAL*, 28, p. 441-458.
- Batllori, Miquel (1993a [1943]). “El lulismo en Italia. (Ensayo de síntesis)”, *Revista de Filosofía*, 2 (1943), p. 253-313, 479-537. Revisat i traduït al català a Batllori 1993a, p. 221-335.
- Batllori, Miquel (1993a [1992]). “El pensamiento pedagógico de Ramon Llull”, *Historia de la educación en España y América. La educación en la Hispania antigua y medieval*, ed. Bernabé Bartolomé Martínez. Madrid: Ediciones SM, 1992, p. 345-370. Traduït al català a Batllori 1993a, p. 117-147.

- Batllori, Miquel (1993a). *Ramon Llull i el lul·lisme*, ed. Eulàlia Duran; pr. Albert Hauf. València, Tres i Quatre (Obra Completa, II).
- Batllori, Miquel (1993b [1933]). “Els manuscrits d’autors catalans medievals servats a la Biblioteca Nacional Torinesa”, *Analecta Sacra Tarraconensia*, 9 (1933), p. 260-264, 268-271. Revisat profundament a Batllori 1993b, p. 145-169.
- Batllori, Miquel (1993b). *De l’edat mitjana*, ed. Eulàlia Duran, Josep Solervicens; pr. Jordi Rubió. València, Tres i Quatre (Obra Completa, I).
- Bellver, José (2014). “Mirroring the Islamic Tradition of the Names of God in Christianity: Ramon Llull’s *Cent Noms de Déu* as a Christian Qur’ān”, *Intellectual History of the Islamicate World*, 2, p. 287–304.
- Beltrami, Pietro (1994). “Appunti su vicende del *Tresor*: composizione, litture, riscritture”, dins Picone, ed., 1994, p. 311-328.
- Bene de Florència, *Candelabrum*, vg. Alessio 1983.
- Berlioz, Jacques & Marie Anne Polo de Beaulieu (1994). “Les recueils d’*exempla* et la diffusion de l’encyclopédisme médiéval”, dins Picone, ed., 1994, p. 179-212.
- Bertoni, Giulio (1909). “L’histoire du chansonnier provençal ambrosien D 465 inf. n° 25”, *Romania*, 38, p. 131-135.
- Bertoni, Giulio (1911). “Nuovi versi provenzali di Percivalle Doria”, *Romania*, 40, p. 454-461.
- Bickel, Ernst (2009 [1937]). *Historia de la literatura romana*, trad. José María Díaz-Regañón. Madrid, Gredos (Grandes Obras de la Cultura). Traducció de l’original alemany: *Lehrbuch der Geschichte der Römischen Literatur*. Heidelberg: Carl Winter, 1937.
- Bizzarri, Hugo Óscar (1989). “La tradición manuscrita del *Vergel de consolacion* y la difusión de los instrumentos de trabajo de los predicadores”, *Incipit*, 9, p. 33-56.
- Bizzarri, Hugo Óscar (1995). “Las colecciones sapienciales castellanas en el proceso de reafirmación del poder monárquico (siglos XIII y XIV)”, *Cahiers de Linguistique Hispanique Médiévale*, 20, p. 35-73.
- Bizzarri, Hugo Óscar (2000). *Diccionario paremiológico e ideológico de la Edad Media (Castilla, Siglo XIII)*. Buenos Aires, Secrit (Incipit Publicaciones, 5).
- Bizzarri, Hugo Óscar (2001). “Anatomía de la expresión proverbial”, *Estudios sobre la variación textual. Prosa castellana de los siglos XIII al XVI*. Buenos Aires, Secrit (Incipit Publicaciones, 6), p. 25-50.

- Bizzarri, Hugo Óscar (2002). “Algunos aspectos de la difusión de los ‘Disticha Catonis’ en Castilla durante la Edad Media (I)”, *Medioevo Romanzo*, 26/1, p. 127-148.
- Bizzarri, Hugo Oscar (2004). *Castigos del rey don Sancho IV: una reinterpretación*. Londres, Queen Mary and Westfield College (Papers of the Medieval Hispanic Research Seminary, 37).
- Bizzarri, Hugo Óscar (2009). “Le passage du proverbe à l'*exemplum* et de l'*exemplum* au proverbe”, *Tradition des proverbes et des exempla dans l'Occident médiéval / Die Tradition der Sprichwörter und exempla im Mittelalter*, ed. H.O. Bizzarri, M. Rohde. Berlín / Nova York, Walter de Gruyter, p. 7-23.
- Bizzarri, Hugo Óscar, ed. (2010). *Secreto de los secretos. Poridat de las poridades. Versiones castellanas del Pséudo-Aristóteles, Secretum secretorum*. València, Publicacions de la Universitat de València (Colección Parnaseo, 12).
- Bizzarri, Hugo Óscar (2011). “*Proverbia in fabula* entre norma y transgresión”, *Cahiers d'Études Hispaniques Médiévales*, 34, p. 157-169.
- Bizzarri, Hugo Óscar (2012). “Sermones y espejos de príncipes castellanos”, *Anuario de Estudios Medievales*, 42/1, p. 163-181.
- Blair, Ann (1999). “The ‘problemata’ as a natural philosophical genre”, *Natural particulars: nature and the disciplines in Renaissance Europe*, ed. Anthony Graftoni, Nancy G. Siraisi. Cambridge, MIT Press, p. 171-201.
- Bland, Dave L. (1997). “The Use of Proverbs in Two Medieval Genres of Discourse: *The Art of Poetry* and the *The Art of Preaching*”, *Proverbium*, 14, p. 1-21.
- Boas, Marcus, ed. (1952). *Disticha Catonis*. Recensuit et apparatu critico instruxit Marcus Boas. Opus post Marci Boas mortem edendum curavit Henricus Johannes Botschuyver. Amsterdam, North-Holland Publishing Company. Consultable en línia al lloc web del prof. Michael Baldzuhn, de la Universitat d'Hamburg: < <http://www.baldzuhn.de/cato.html>> (última visita: 23 d'abril de 2015).
- Bodi, Daniel (2013). “The Numerical Sequence $x/x+1$ in Aramaic Ahiqar Proverbs and in Ancient Near Eastern Literature”, *Énoncés sapientiels: traductions, traducteurs et contextes culturels*, ed. Marie-Christine Bornes-Varol, Marie-Sol Ortola. Nancy, Éditions Universitaires de Lorraine (Aliento, 4).
- Boehmer, Eduard & Morel-Fatio, Alfred. (1902). *L'umaniste hétérodoxe catalan Pedro Galès*. París. Separata de *Journal des Savants*, 1902, 357-370, 425-437, 476-486.

- Bofarull, Francisco de (1896). "El testamento de Ramón Lull y la escuela luliana en Barcelona", *Memorias de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona*, 5, p. 435-479.
- Bolduc, Michelle (2007). "Naming names: Matfre Ermenagud's Use of Troubadour Quotations", *Tenso*, 22, p. 41-74.
- Bonillo, Xavier (2004). "Els exemples del paradís i de l'infern del *Llibre de meravelles* de Ramon Llull", *SL*, 44, p. 53-78.
- Bonner, Anthony (1993). "L'Art lul·liana com a autoritat alternativa", *SL*, 33, p. 15-32.
- Bonner, Anthony (1998). "Ramon Llull: autor, autoritat i il·luminat". *Actes de l'Onzè Col·loqui Internacional de Llengua i Literatura Catalanes. Palma (Mallorca), 8-12 de setembre del 1998*, ed. Joan Mas i Vives, Joan Miralles i Monserrat i Pere Rosselló Bover. Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, vol. I, p. 35-60.
- Bonner, Anthony (2002a). "A Background to the *Desconhort*, *Tree of Science*, and *Apostrophe*", *Religion, Text, and Society in Medieval Spain and Northern Europe. Essays in honor of J.N. Hillgarth*, ed. Thomas E. Burman, Mark D. Meyerson i Leah Shopkow. Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies (Papers in Mediaeval Studies, 16), p. 122-133.
- Bonner, Anthony (2002b). "The structure of the *Arbor scientiae*", dins Domínguez, Villalba & Walter, eds., 2002, p. 21-34.
- Bonner, Anthony (2003). "Estadístiques sobre la recepció de l'obra de Ramon Llull", *SL*, 43, p. 83-92.
- Bonner, Anthony (2010). "Una obra nova i un títol doble", *SL*, 50, p. 105-109.
- Bonner, Anthony (2012). *L'Art i la lògica de Ramon Llull. Manual d'ús*, trad. Helena Lamuela. Barcelona / Palma, Universitat de Barcelona / Universitat de les Illes Balears (Col·lecció Blaquerna, 9). Traducció de l'original anglès: *The Art and Logic of Ramon Llull. A User's Guide*. Leiden / Boston: Brill, 2007.
- Bonner, Anthony & Lola Badia (1988). *Ramon Llull. Vida, pensament i obra literària*. Barcelona, Empúries (Les Naus d'Empúries. Pal Major, 2).
- Bonsenyor, Jafudà, *Llibre de paraules e dits de savis e filòsofs*, vg. Llabrés 1889 i Balari 1889.
- Bornes-Varol, Marie-Christine & Marie-Sol Ortola, eds. (2010). *Corpus, genres, théories et méthodes: construction d'une base de données*. Nancy, Presses Universitaires de Nancy (Aliento, 1).

- Boss, Sarah Jane (2011). "Ramon Llull's *Llibre de santa Maria*: Theodicy, ontology and initiation", *SL*, 51, p. 25-51.
- Bover, Joaquín María (1868). *Biblioteca de escritores baleares*, 2 vols. Palma, Pere Josep Gelabert. Reimpressió: Barcelona / Sueca: Curial, 1976.
- Bremond, Claude; Jacques Le Goff & Jean-Claude Schmitt (1996). *L'«exemplum»*. 2a ed. augmentada. Turnhout, Brepols (Typologie des Sources du Moyen Âge Occidental, 40).
- Brück, Anton Philipp (1955). "L'Institut lulliste de Mayence au XVIII^e siècle", *Studia Monographica et Recensiores*, 14, p. 1-32.
- Buridant, Claude (1984a). "Avant-propos", dins Suard & Buridant, eds., 1984, vol. 1, p. ix-xiii.
- Buridant, Claude (1984b). "Les proverbes et la prédication au moyen âge. De l'utilisation des proverbes vulgaires dans les sermons", dins Suard & Buridant, eds., 1984, vol. 1, p. 23-54.
- Buridant, Claude (2011). "Essai sur la proverbialité médiévale", *Corpus anciens et bases de données*, ed. Marie-Sol Ortola. Nancy, Presses Universitaires de Nancy (Aliento, 2), p. 223-258.
- Cabré, Lluís (2000). "Homilètica lul·liana: context i públic a l'ombra de l'Art", *SL*, 40, p. 3-22.
- Cabré, Lluís; Marcel Ortín & Josep Pujol (1988). "«Conèixer e haver moralitats bones». L'ús de la literatura en l'«Arbre exemplifical» de Ramon Llull", *EL*, 28, p. 139-167.
- Cabré, Miriam (2005a). "Wisdom for the Court: The *Verses proverbials* of Cerverí de Girona", *Études de Langue et de littérature médiévales offertes à Peter T. Ricketts*, ed. Dominique Billy, Ann Buckley. Turnhout, Brepols, p. 393-404.
- Cabré, Miriam (2005b). "La maneyra pus fina: los exemplis, faules o istòries en los *Verses proverbials* de Guillem de Cervera", *Actas del IX Congreso Internacional de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval (A Coruña, 2001)*, ed. Carmen Parrilla, Mercedes Pampín. La Corunya, Toxosoutos, vol. 1, p. 543-558.
- Cabré, Miriam (2011). *Cerverí de Girona: un trobador al servei de Pere el Gran*. Barcelona / Palma: Universitat de Barcelona / Universitat de les Illes Balears (Col·lecció Blaquerna, 7).

- Cacho Blecua, Juan Manuel & María Jesús Lacarra, eds. (1984). *Calila e Dimna*. Madrid, Castalia (Clásicos Castalia, 133).
- Calders, Tessa, ed. (1987). *El príncep i el monjo d'Abraham ben Semuel ha-levi ibn Hasday*. Sabadell, AUSA (Orientalia Barchinonensia, 2).
- Callejas, María Teresa (2011). "El uso del término *proverbia* como denominación genérica de algunos florilegios medievales", *Estudios sobre florilegios y emblemas: Manet semper virtus odosque rosae*, coord. Beatriz Antón Martínez, María José Muñoz Jiménez. Valladolid, Universidad de Valladolid / Secretariado de Publicaciones e Intercambio Científico, p. 39-48.
- Calvo, Vicente (2000). *Grammatica proverbiandi. Estudio de la gramática latina en la Baja Edad Media española*. Münster, Nodus Publikationen.
- Camargo, Martin (1991). *Ars dictaminis, Ars dictanidi*. Turnhout, Brepols (Typologie des Sources du Moyen Âge Occidental, 60).
- Camps, Magí (2013). "Palabra de tele", *La vanguardia*, 23 de desembre de 2013 (<<http://www.lavanguardia.com/cultura/20131223/54398507017/index.html>>, última visita: 1 d'abril de 2015).
- Carreras Artau, Tomàs & Joaquim Carreras Artau (1939-1943). *Història de la filosofia espanyola. Filosofia cristiana del segle XIII al XV. Edició facsímil*, intr. Jaume Mensa, Jaume de Puig, Josep M. Ruiz Simon i Pere Lluís Font, 2 vols. Barcelona / Girona: Institut d'Estudis Catalans / Diputació de Girona, 2001 [1939-1943].
- Carreras Artau, Tomàs & Joaquim Carreras Artau (1972). "Dues notes sobre el lul·lisme trecentista", *EL*, 16, p. 231-239.
- Casagrande, Carla & Silvana Vecchio (1991). *Les péchés de la langue: discipline et éthique de la parole dans la culture médiévale*, trad. Philippe Baillet. París, Éditions du Cerf. Traducció de l'original italià: *I peccati della lingua: Disciplina ed etica della parola nella cultura medievale*. Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana, 1987.
- Castellani, Arrigo (1955). "Le formule volgari di Guido Faba", *Studi di Filologia Italiana*, 13, p. 5-78.
- Castro, José María, ed. (1946). *Libre de saviesa del rey Don Jaime I*. Barcelona, CSIC - Instituto Antonio de Nebrija.
- Cató, Marc Porci (1975). *De l'agriculture*, ed. i trad. Raoul Goujard. París, Les Belles Lettres (Collection des Universités de France. Série Latine, 220).

- Cazier, Pierre (1984). "Les *Sentences* d'Isidore de Séville", dins Suard & Buridant, eds., 1984, vol. 2, p. 61-72.
- Cazier, Pierre, ed. (1998). *Isidorus Hispalensis Sententiae*. Turnhout, Brepols (Corpus Christianorum. Series Latina, 111).
- Cerverí de Girona / Guillem de Cervera, *Versos proverbials*, vg. Thomas 1886 i Coromines 1991.
- Charland, Thomas M. (1936). *Artes praedicandi. Contribution a l'histoire de la rhétorique au Moyen Âge*. París / Ottawa, Vrin / Institut d'Études Médiévales.
- Cherchi, Paolo (1984). "Brevedad, oscuridad, synchysis in *El conde Lucanor* (Partes II-IV)", *Medioevo Romano*, 9, p. 361-374.
- Cherchi, Paolo (1994). "L'enciclopedia nel mondo dei trovatori: il *Breviari d'amor* di Matfre Ermengaud", dins Picone, ed., 1994, p. 277-291.
- Chiurco, Carlo, ed. (2002). Alano di Lilla, *Le regole del diritto celeste*, intr. Alessandro Musco. Palerm, Officina di Studi Medievali (Machina Philosophorum: Testi e Studi dalle Culture Euromediterranee, 6).
- Cifuentes, Lluís (2006). *La ciència en català a l'Edat Mitjana i el Renaixement*. 2a ed. ampliada. Barcelona / Palma, Universitat de Barcelona / Universitat de les Illes Balears (Col·lecció Blaquerna, 3).
- Cingolani, Stefano Maria (1990-1991). "Nos en leyr tales libros trobemos plazer e recreation: l'estudi sobre la difusió de la literatura d'entreteniment a Catalunya els segles XIV i XV", *Llengua & Literatura*, 4, p. 39-127.
- Clogan, Paul Maurice (1982). "Literary Genres in a Medieval Textbook", *Medievalia et Humanistica*, new series, XI, p. 199-209.
- Colish, Marcia L. (1994a). *Peter Lombard*. Leiden / Nova York, Brill (Brill's Studies in Intellectual History, 14).
- Colish, Marcia L. (1994b). "From the Sentence Collection to the Sentence Commentary and the Summa: Parisian Scholastic Theology 1130-1215", *Manuels, programmes de cours et techniques d'enseignement dans les universités médiévales. Actes du colloque international de Louvain-la-Neuve, 9-11 septembre 1993*, ed. J. Hamesse. Turnhout, Brepols (Textes, Etudes, Congres, 16), p. 9-30.
- Colón, Germà (1982). "Fer lo proverbi", *Miscelánea de estudios hispánicos: homenaje de los hispanistas de Suiza a Ramón Sugranyes de Franch*, coord. Luis López Molina. Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, p. 33-39.

- Conca, Maria & Josep Guia (1993). “L’ús dels termes paremiològics en la història de la literatura catalana”, *Els Marges*, 48, p. 23-53.
- Conca, Maria & Josep Guia (1995). “Estudi paremiològic del *Llibre de tres*”, *Randa*, 37, p. 17-41.
- Conca, Maria & Josep Guia (2013). “El *Llibre de paraules e dits de savis e filòsofs*, de Jafudà Bonsenyor, texto sapiencial catalán del siglo XIII: transmisión y traducciones”, *Enoncés sapientiels et littérature exemplaire: une intertextualité complexe*, ed. Marie-Christine Bornes-Varol & Marie-Sol Ortola. Nancy, Presses Universitaires de Nancy (Aliento, 3), p. 229-276.
- Cornagliotti, Anna, ed. (1975). *Flors de virtut e de costums. Versió catalana de Francesc de Santcliment*. Barcelona, Barcino (ENC A, 108).
- Coromines, Joan, ed. (1991). Guillem de Cervera, *Versos proverbials*. Barcelona, Curial (Autors Catalans Antics, 9).
- Crawford, Michael H. (1993). “Benedetto Egio and the Development of the Greek Epigraphy”, *Antonio Agustín between Renaissance and Counter Reform*, ed. M.H. Crawford. Londres, The Warburg Institute / University of London, p. 133-154.
- Crenshaw, James L. (1981). *Old Testament Wisdom: An Introduction*. Atlanta, John Knox Press.
- Crépeau, Pierre (1975). “La définition du proverbe”, *Fabula*, 16/3-4, p. 285-304.
- Crombach, Mechtild, ed. (1971). *Bocados de oro. Kritische Ausgabe des altspanischen Text*. Bonn, Romanisches Seminar der Universität.
- Cruz Hernández, Miguel (1977). *El pensamiento de Ramon Llull*. Madrid, Fundación Juan March / Editorial Castalia (Pensamiento Literario Español, 3).
- Cruz Trujillo, Marta (2010). “El *Candelabrum* de Bene de Florencia en el manuscrito 981 de la abadía de Montserrat”, *Butlletí de la Reial Acadèmia de Bones Lletres de Barcelona*, 52, p. 71-95.
- Cuartero, María Pilar (2009). “Pervivencia de modelos clásicos en la tradición proverbial hispánica medieval”, *Revista de Poética Medieval*, 23, p. 17-40.
- Curtius, Ernst Robert (1955). *Literatura europea y edad media latina*, trad. Margit Frenk Alatorre y Antonio Alatorre. Mèxic, Fondo de Cultura Econòmica.
- De Backer & Sommervogel (1890-1909). *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, 11 vols. Première partie: *Bibilographie*, Augustin i Aloys De Backer; deuxième

- partie: *Histoire*, Auguste Carayon. Nouvelle édition par Carlos Sommervogel. Brussel·les / París, Oscar Schepens / Alphonse Picard.
- Debenedetti, Santorre (1995 [1911]). *Gli studi provenzali in italia nel Cinquecento e Tre secoli di studi provenzali*, ed. Cesare Segre. Padova, Antenore, 1995 (Med. e Umanesimo, 90). Reedició de *Gli studi provenzali in italia nel Cinquecento* (Torino: Loescher, 1911) i *Tre secoli di studi provenzali* (dins de *Provenza e Italia*. Florència: R. Bemporad e figlio, 1930, p. 141-181).
- Delarue, Fernand (1979). “La *sententia* chez Quintilien”, *La Licorne*, 3, p. 97-124.
- Delhayé, Philippe (1988). *Enseignement et morale du XIIIe siècle*. Fribourg, Éditions Universitaires / Éditions du Cerf.
- De Rijk, Lambert Marie, ed. (1972). Peter of Spain, *Tractatus: called afterwards summule logicales*. Assen, Van Gorcum.
- Desbordes, Françoise (1979). “Les vertus de l’énoncé. Notes sur les *Sentences* de Publilius Syrus”, *La Licorne*, 3, p. 65-84.
- Díaz Mas, Paloma & Carlos Mota (2010). “Los *Proverbios Morales* de Sem Tob de Carrión, entre la literatura de adâb, la sabiduría rabínica y la tradición hispánica”, dins Bornes-Varol & Ortola, eds., 2010, p. 45-65.
- Domínguez, Fernando (1996a). “El «Dictat de Ramon» y el «Coment del dictat». Texto y contexto”, *SL*, 36, p. 47-67.
- Domínguez, Fernando (1996b). “El proyecto luliano de predicación cristiana”, *Constantes y fragmentos del pensamiento luliano. Actas del simposio sobre Ramon Llull en Trujillo, 17-20 septiembre 1994*, ed. Fernando Domínguez, Jaime de Salas. Tubinga, Max Niemeyer Verlag (Beihefte zur Iberoromania, 12), p. 117-132.
- Domínguez, Fernando (2007). “Una lectura del *Llibre de meravelles* como *ars praedicandi*”, *Caplletra*, 43, p. 131-160.
- Domínguez, Fernando (2008). “Works”, *Raimundus Lullus. An Introduction to his Life, Works and Thought*. Turnhout, Brepols (Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis, 214), p. 125-242
- Domínguez, Fernando & Jordi Gayà (2008). “Life”, *Raimundus Lullus. An Introduction to his Life, Works and Thought*. Turnhout, Brepols (Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis, 214), pp. 3-124
- Domínguez, Fernando; Pere Villalba & Peter Walter, eds. (2002). *Arbor Scientiae: der Baum des Wissens von Ramon Lull. Akten des Internationalen Kongresses aus*

- Anlass des 40-jährigen Jubiläums des Raimundus-Lullus-Instituts der Universität Freiburg i. Br.* Turnhout, Brepols (Instrumenta Patristica et Mediaevalia. Subsidia Lulliana, 1).
- Dove, Mary, ed. (1997). *Glossa ordinaria pars 22 in Canticum Canticorum*. Turnhout, Brepols (Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis, 170).
- Duff, J. Wight & Arnold M. Duff, eds. (1934). *Minor latin poets*. Cambridge / Londres, Harvard University Press / William Heinemann.
- Dundes, Alan (1981 [1975]). “On the Structure of the Proverb”, dins Mieder & Dundes, eds., 1981, p. 43-64. Publicat prèviament a: *Proverbium*, 25 (1975), p. 961-973.
- Durán, Manuel, ed. (1980). Marqués de Santillana, *Poesías completas II. Poemas morales, políticos y religiosos; El proemio e carta*. Madrid, Castalia (Clásicos Castalia, 94).
- Engels, Johannes (2012). *Los Siete Sabios de Grecia: vida, enseñanzas y leyendas*. Barcelona, Crítica. Traducció de l’original alemany: *Die sieben Weisen: Leben, Lehren und Legenden*. Munic: Beck, 2010.
- Falmagne, Thomas (1997). “Les cisterciens et les nouvelles formes d’organisation des florilèges aux 12e et 13e siècles”, *Archivum Latinitatis Medii Aevi (Bulletin Du Cange)*, 55, p. 73-176.
- Faral, Edmond (1923). *Les arts poétiques du XIIe et du XIIIe siècle. Recherches et documents sur la technique littéraire du moyen âge*. París, Bibliothèque de l’École des Hautes Études.
- Faraudo, Lluís (1954). “El texto de los *Mil proverbis* de Ramon Llull, atribuido a Salomón en un códice valenciano del siglo XIV”, *Homenaje a Millás-Vallicrosa*. Barcelona, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, vol. 1, p. 551-586.
- Faulhaber, Charles B. (1978). “The *Summa dictaminis* of Guido Faba”, *Medieval Eloquence*, ed. James J. Murphy. Berkeley, University of California Press, p. 85-111.
- Fennessy, Ignatius (2001). “An alphabetical index for some manuscripts in St. Isidore’s College, Rome”, *Collectanea Hibernica*, 43, p. 50-85.
- Fernández Clemente, Eloy (1985). “La desaparición de los incunables de La Seo”, *Andalán*, 435-436, p. 40-45.
- Fernández Clot, Anna (2012). “Una aproximació a la *Medicina de peccat* de Ramon Llull”, *SL*, 52, p. 25-53.

- Fernández-Clot, Anna & Francesc Tous (2014). “La persuasió de la lògica i la lògica de la persuasió: les proposicions en vers del *Dictat de Ramon* (1299) de Ramon Llull”, *Scripta. Revista Internacional de Literatura i Cultura Medieval i Moderna*, 4, p. 200-220.
- Fernández de la Cuesta, Beatriz (2008). *En la senda del «Florilegium gallicum»: edición y estudio del florilegio del manuscrito Córdoba, Archivo Capitular 150*. Louvain-la-Neuve, Fédération Internationale des Instituts d’Etudes Médiévales (Textes et Etudes du Moyen-Âge, 45).
- Ferrer, Montserrat (2011). “Diogenes Laertius’s *Lives* in the Fifteenth-century Italian and Catalan Versions of Pseudo-Burley’s *Vita et Moribus*”, *Studi Medievali*, 52/2, p. 681-695.
- Fidora, Alexander (2007). “La doble tradició de les obres lul·lianes i el problema de les edicions i traduccions modernes”, *2n Col·loqui Europeu d’Estudis Catalans. La recepció de la literatura catalana medieval a Europa*, vol. 1, ed. Alexander Fidora i Eliseu Trenc. Péronnas, Editions de la Tour Gile / Association Française des Catalanistes, p. 5-15.
- Finnegan, Ruth (1981 [1970]). “Proverbis in Africa”, dins Mieder & Dundes, eds., 1981, p. 10-42. Publicat prèviament a: Ruth Finnegan, *Oral Literature in Africa*. Oxford: Clarendon Press, 1970, p. 389-418.
- Friedlein, Roger (2011). *El diàleg en Ramon Llull: l’expressió literària com a estratègia apologètica*, trad. Raül Garrigasait. Barcelona / Palma, Universitat de Barcelona / Universitat de les Illes Balears (Col·lecció Blaquerna, 8). Traducció de l’original alemany: *Der Dialog bei Ramon Llull. Literarische Gestaltung als apologistische Strategie*. Tübingen: Max Niemeyer, 2004 (Beihefte zur Zeitschrift für Romanische Philologie, 318).
- Friend, Albert C. (1954). “The Proverbs of Serlo of Wilton”, *Mediaeval Studies*, 16, p. 179-218.
- Fumagalli, Mariateresa (1981). *Le enciclopedie dell’occidente medievale*. Torino, Loescher.
- Galmés, Salvador (1932). “Catàleg d’obres i documents lul·lians a Roma”, *BSAL*, 24, p. 99-108.
- García et al. (1965): Jesús García Pastor, Jocelyn N. Hillgarth i Lorenzo Pérez Martínez, *Manuscritos lulianos de la Biblioteca Pública de Palma*. Barcelona / Palma, Biblioteca Balmes / Biblioteca Pública de Palma.

- Garcías Palou, Sebastián (1959). “El Beato Ramón Llull y las controversias teológicas en el Oriente cristiano”, *EL*, 3, p. 161-180.
- Garrido, Josep-David, ed. (2009). Jaume I, *Llibre de saviesa (Llibre de doctrina)*. València, Edicions 3 i 4 (Grans idees, 1).
- Gatien-Arnoult, Adolphe Felix, ed. (1841-1843). *Las flors del gay Saber, estiers dichas “Las Leys d’Amors”*, 3.vols. Toulouse, J.B. Paya (Monumens de la Littérature Romane depuis le Quatorzième Siècle, 1).
- Gayà, Jordi (1979). *La teoría luliana de los correlativos. Historia de su formación conceptual*. Palma de Mallorca.
- Gayà, Jordi (1997). “Ramon Llull en Oriente (1301-1302): circunstancias de un viaje”, *SL*, 37, p. 25-78.
- Gimeno, Francisco M. (1994). “L’aventura gràfica de la literatura catalana medieval”, *Saó*, 19, p. 33-36.
- Gimeno, Francisco M. (1995). “Copistas y ‘committenza’ de manuscritos en catalán (siglos XIV-XV)”, *Scribi e colofoni: le sottoscrizioni di copisti dalle origini all’avvento della stampa*, ed. Emma Condello, Giuseppe De Gregorio. Spoleto, Centro Italiano di Studi sull’Alto Medioevo, p. 167-192.
- Gisbert, Eugènia (2004). “*Metaforice loquendo*: de l’analogia a la metàfora en els *Començaments de medicina* de Ramon Llull”, *SL*, 44, p. 17-52.
- Glorieux, Palémon (1933). *Répertoire des maîtres en théologie de Paris au XIIIe siècle*, 2 vols. París, Vrin (Études de Philosophie Médiévale, 17-18).
- Glorieux, Palémon (1953). “La somme «Quoniam homines» d’Alain de Lille”, *Archives d’Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge*, 20, p. 113-364.
- Goering, Joseph (1992). *William de Montibus (c. 1140-1213): The Schools and the Literature of Pastoral Care*. Toronto, Pontifical Institute of Medieval Studies (Studies and Texts, 108).
- Gómez Llauger, Núria (2012). “Aproximaciones al *Liber de potentia, obiecto et actu* de Ramon Llull”, *Universalità della Ragione. Pluralità delle filosofie nel Medioevo. XII Congresso Internazionale di Filosofia Medievale della Società Internazionale pour l’Étude de la Philosophie Médiévale (Palermo, 17-22 settembre 2007)*, ed. Alessandro Musco, Carla Compagno, Salvatore D’Agostino, Giuliana Musotto. Palerm, Officina di Studi Medievali, vol. II.2, p. 1119-1128.

- Gómez Redondo, Fernando (1998). *Historia de la prosa medieval castellana. I. La creación del discurso prosístico: el entramado cortesano*. Madrid, Cátedra.
- González-Blanco, Elena (2007). “Las traducciones romances de los *Disticha Catonis*”, *eHumanista*, 9, p. 20-82.
- González Llubera, Ignasi (1961). “Jahuda Bonsenyor’s Anthology of Proverbs”, *Ibérica*, 5, p. 105-112.
- Gonzalo Maeso, David, ed. (1977). Selomó ibn Gabriol, *Selección de perlas: Mibhar Ha-peninim. Máximas morales, sentencias e historietes*. Barcelona, Ameller (Biblioteca Nueva Sefarad, 1).
- Grässe, Johann Georg Theodor, ed. (1880). *Die beiden ältesten lateinischen Fabelbücher des Mittelalters. Des Bischofs Cyrillus Speculum sapientiae und des Nicolaus Pergamenus Dialogus creaturarum*. Tubinga, Litterarischer Verein in Stuttgart.
- Greimas, Algirdas Julius (1960). “Idiotismes, proverbes, dictons”, *Cahiers de Lexicologie*, 2, p. 41-61.
- Grendler, Marcella (1980). “A Greek Collection in Padua: The Library of Gian Vincenzo Pinelli”, *Renaissance Quarterly*, 33, p. 386-416.
- Gresti, Paolo (2005). “Gian Vincenzo Pinelli et les «coblas» de Perceval Doria et Felip de Valenza (Milan, Biblioteca Ambrosiana, R 105 sup.)”, *Études de Langue et de littérature médiévales offertes à Peter T. Ricketts*, ed. Dominique Billy, Ann Buckley. Turnhout, Brepols, p. 671-679.
- Gutas, Dimitri (1981). “Classical Arabic Wisdom Literature: Nature and Scope”, *Journal of the American Oriental Society*, 101, p. 49-86.
- Gutiérrez, Marcelino (1913). *Catálogo de los manuscritos existentes en la Biblioteca Universitaria de Valencia*, 3 vols. València, Librería Maragat.
- Hallik, Sibylle (2007). *Sententia und Proverbium: Begriffsgeschichte und Texttheorie in Antike und Mittelalter*. Colônia, Böhlau.
- Hamesse, Jacqueline (1974). *Les “Auctoritates Aristotelis”, un florilège médiéval: étude historique et édition critique*. Lovaina / París, Publications Universitaires / Béatrice-Nauwelaerts (Philosophes Médiévaux, 17).
- Hamesse, Jacqueline (1990). “Le vocabulaire des florilèges médiévaux”, *Méthodes et instruments du travail intellectuel au moyen âge. Études sur le vocabulaire*, ed. Olga Weijers. Brepols, Turnhout (Études sur le Vocabulaire Intellectuel du Moyen Âge, III), p. 209-230.

- Hamesse, Jacqueline (1994a). "Les florilèges philosophiques, instruments de travail des intellectuels à la fin du Moyen Âge et à la Renaissance", *Filosofia e teologia nel Trecento: Studi in ricordo di Eugenio Randi*, ed. Luca Bianchi. Louvain-la-Neuve, Fédération Internationale des Instituts d'Études Médiévales, p. 479-508.
- Hamesse, Jacqueline (1994b). "Les manuscrits des *Parvis flores*", *Scriptorium*, XLVIII, p. 299-332.
- Hansen, Elaine Tuttle (1981). "Precepts: An Old English Instruction", *Speculum*, 56/1, p. 1-16.
- Haro Cortés, Marta (1995). *Los compendios de castigos del XIII: estructuras narrativas y mecanismos adoctrinadores*. València, Publicacions de la Universitat de València (Anejos de Cuadernos de Filología, XIV).
- Haro Cortés, Marta (1996). "Consideraciones en torno al estudio de la prosa sapiencial medieval: el caso de las colecciones de sentencias", *Diablotexto*, 3, p. 125-172.
- Haro Cortés, Marta (1997). "Prólogos e introducciones de la prosa didáctica del XIII: estudio y función", *Actas del VI Congreso Internacional de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval*, ed. José Manuel Lucía. Alcalá de Henares, Universidad de Alcalá, vol. I, p. 769-787.
- Haro Cortés, Marta (2003). *Literatura de castigos en la Edad Media: libros y colecciones de sentencias*. Madrid, Ediciones del Laberinto (Arcadia de las Letras, 23).
- Hauf, Albert (2002). "Sobre l'Arbor exemplificalis", dins Domínguez, Villalba & Walter, eds., 2002, p. 303-342.
- Hazelton, Richard (1957). "The Christianisation of Cato: the *Disticha Catonis* in the Light of Late Medieval Commentaries", *Medieval Studies*, XIX, p. 157-173.
- Hernando, Josep (1995). *Llibres i lectors a la Barcelona del segle XIV*, 2 vols. Barcelona, Fundació Noguera (Textos i Documents, 30-31).
- Hillgarth, Jocelyn N. (1991). *Readers and Books in Majorca, 1229-1550*, 2 vols. París, Centre National de la Recherche Scientifique.
- Hillgarth, Jocelyn N. (1998 [1971]). *Ramon Llull i el naixement del lul·lisme*, ed. Albert Soler; trad. Anna Alborn i Joan Santanach. Barcelona, Curial / Publicacions de l'Abadia de Montserrat (Textos i Estudis de Cultura Catalana, 61). Traducció de l'original anglès: *Ramon Lull and Lullism in Fourteenth-Century France*. Oxford: Oxford Clarendon Press, 1971.

- Hillgarth, Jocelyn N. (2001). *Diplomatari lul·lià: documents relatius a Ramon Llull i a la seva família*, trad. Lluís Cifuentes. Barcelona / Palma, Universitat de Barcelona / Universitat de les Illes Balears (Col·lecció Blaquerna, 1).
- Hipòcrates (2000). *Aforismes: traducció catalana medieval*, ed. Antònia Carré. Barcelona, Curial / Publicacions de l'Abadia de Montserrat (Textos i Estudis de Cultura Catalana, 76).
- Huguci de Pisa (2004). *Derivationes*, 2 vols., ed. Enzo Cecchini, Guido Arbizzoni, Settimio Lanciotti, Giorgio Nonni, Mara Grazia Sassi, Alba Tontini. Florència, Sismel - Edizioni del Galluzzo.
- Hunt, Tony (1985). "Les *Paraboles* Maistre Alain", *Forum for Modern Language Studies*, 21, p. 362-375.
- Hunt, Tony (1991). *Teaching and Learning Latin in Thirteenth-Century England*, 3 vols. Cambridge, D.S. Brewer.
- Huygens, Robert Burchard C., ed. (1970). *Accessus ad auctores. Bernard d'Utrecht, Conrad d'Hirsau*. Leiden, Brill.
- Ieraci Bio, Anna Maria (1984). "Le concept de 'paroinia': 'Proverbium' dans la haute et basse antiquité", dins Suard & Buridant, eds., 1984, vol. 2, p. 83-113.
- Isidor de Sevilla (2004). *Etimologías*, trad. José Oroz, Manuel A. Marcos; intr. Manuel C. Díaz. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos (BAC, 647).
- Isidor de Sevilla, *Sententiae*, vg. Cazier, ed. 1998
- Jacquart, Danielle (1994). "L'oeuvre de Jean de Saint-Amand et les méthodes d'enseignement à la Faculté de Médecine de Paris à la fin du XIII^e siècle", *Manuels, programmes de cours et techniques d'enseignement dans les universités médiévales. Actes du colloque international de Louvain-la-Neuve, 9-11 septembre 1993*, ed. J. Hamesse. Turnhout, Brepols (Textes, Etudes, Congres, 16), p. 257-275.
- Joan de Gènova (1971 [1460]). *Catholicon*. Westmead, Gregg International Publishers. Facsímil de l'edició de Mainz, 1460.
- Johnston, Mark D. (1986). "The Treatment of Speech in Medieval Ethical and Courtesy Literature", *Rhetorica*, 4, p. 21-46.
- Johnston, Mark D. (1996). *The Evangelical Rhetoric of Ramon Llull. Lay Learning and Piety in the Christian West around 1300*. Nova York, Oxford University Press.

- Johnston, Mark D. (2006). "Ramon Llull's *Rhethorica nova* 2.7 and *Proverbis d'ensenyament* 175-225: An Example of Lullian *Compilatio*", *Catalan Review*, 20, p. 291-299.
- Jolivet, Jean (1980). "Remarques sur les *Regulae theologicae* d'Alain de Lille", *Alain de Lille, Gautier de Châtillon, Jakemart Giélée et leur temps: Actes du Colloque de Lille, octobre 1978*, ed. Henri Roussel, François Suard. Lille, Centre d'Études Médiévales et Dialectales de l'Université de Lille III, p. 83-100.
- Jolles, André (1972 [1930]). "La locution", *Formes simples*. Paris, Seuil, p. 121-135. Traducció de l'original alemany: *Einfache formen*. Halle: M. Niemeyer, 1930.
- Jönsson, Ann-Mari, ed. (1998). *Sancta Birgitta, Revelaciones. Book III*. Stockholm, Alquimist and Wiksell International.
- Juan Manuel, *El conde Lucanor*, vg. Serés 1994.
- Kaeppli, Thomas (1970-1993). *Scriptores ordinis praedicatorum Medii Aevi*, 4 vols. Roma, Typis Poliglottis Vaticanis.
- Kasten, Lloyd A. (1934). "Several Observations Concerning *Lo libre de saviesa* Attributed to James I of Aragon", *Hispanic Review*, 2, p. 70-73.
- Kirshenblatt-Gimblett, Barbara (1981 [1973]). "Toward a theory of proverb meaning", dins Mieder & Dundes, eds., 1981, p. 111-121. Publicat prèviament a: *Proverbium*, 22, 821-827.
- Kretzmann, Norman (1970). "Medieval Logicians on the Meaning of the *Propositio*", *Journal of Philosophy*, 67, p. 767-787.
- Kretzmann, Norman (1982). "Syncategoremata, exponibilia, sophismata", *The Cambridge history of later medieval philosophy: from the rediscovery of Aristotle to the disintegration of scholasticism: 1100-1600*, ed. N. Kretzmann, A. Kenny, J. Pinborg. Cambridge, Cambridge University Press, p. 211-245.
- Lacarra, María Jesús (1993). "Literatura sapiencial", *Orígenes de la prosa*. Madrid, Júcar (Historia de la Literatura Española, 4), p. 31-43.
- Latini, Brunetto (1989). *Llibre del tresor. Versió catalana de Guillem de Copons*, ed. Curt J. Wittlin, vol. IV. Barcelona, Barcino (ENC A, 125).
- Lausberg, Heinrich (1975). *Elementos de retórica literaria*. Madrid, Gredos (Biblioteca Románica Hispánica. III, Manuales, 36). Traducció de l'original alemany: *Elemente der literarischen Rhetorik*. München: Max Hueber, 1949.

- Lawler, Traugott, ed. (1974). *The 'Parisiana poetria' of John of Garland*. New Haven, Yale University Press (Yale Studies in English, 182).
- Lazaridis, Nikolaos (2007). *Wisdom in Loose Form. The Language of Egyptian and Greek Proverbs in Collections of the Hellenistic and Roman Periods*. Leiden / Boston, Brill (Mnemosyne Supplementa, 287).
- Le Bourdellès, Hubert (1984). “Les proverbes et leurs désignations dans les langues antiques”, dins Suard & Buridant, eds., 1984, vol. 2, p. 115-120.
- Le Goff, Jacques (1994). “Porquoi le XIII^e siècle a-t-il été un siècle d'encyclopédisme?”, dins Picone, ed., 1994, p. 23-40.
- Leone, Cristiano (2010). “La réception occidentale du *Mukhtâr al-hikam* à travers ses traductions”, dins Bornes-Varol & Ortola, eds., 2010, p. 81-100.
- Le Roux de Lincy, Antoine (1842). *Le Livre des proverbes français*, 2 vols. Paris, Paulin Éditeur.
- Litré, Maximilien-Paul-Émile & Barthélemy Hauréau (1885). “Raimond Lulle, ermite”, *Histoire littéraire de la France*, vol. XXIX. Paris, Imprimerie Nationale, p. 1-386.
- Llabrés, Gabriel, ed. (1889). Jahuda Bonsenyor, *Llibre de paraules e dits de savis e filososfs - Los proverbis de Salomó - Lo llibre de Cató*. Palma, Impr. d'en J. Colomar y Salas.
- Llabrés, Gabriel, ed. (1908). *Libre de Saviesa del Rey En Jacme I d'Aragó*. Santander, Imprenta La Propaganda Católica.
- Llinarès, Armand (1968). *Ramon Llull*, trad. Miquel Adrover; pr. Joaquim Carreras i Artau. Barcelona, Edicions 62 (Estudis i Documents, 12).
- Llinarès, Armand (1987). “Les singes, le ver luisant et l'oiseau”, *Romania*, 108, p. 97-106.
- Llull, Ramon (1925). *Poesies*, ed. Ramon d'Alòs-Moner. Barcelona, Barcino (ENC B, 3).
- Llull, Ramon (1933). *Obras filosóficas*, trad. Francesc Sureda Blanes. Madrid, L. Rubio (Nueva Biblioteca Filosófica, 66).
- Llull, Ramon (1953). *Geometria nova*, ed. José María Millás Vallicrosa. Barcelona, Asociación para la Historia de la Ciencia Española.
- Llull, Ramon (1958). *Poesies*, ed. Josep Romeu i Figueras. Barcelona, Selecta. Reedició: Barcelona, Enciclopèdia Catalana (Biblioteca Universitària, 8), 1988.

- Llull, Ramon (1978). *Proverbis de Ramon*, ed. Sebastià Garcías Palou. Madrid, Editora Nacional.
- Llull, Ramon (1980). *Arbre de filosofia d'amor*, ed. Gret Schib. Barcelona, Barcino (ENC A, 117).
- Llull, Ramon (1988). *Llibre de l'orde de cavalleria*, ed. Albert Soler i Llopart. Barcelona, Barcino (ENC A, 127).
- Llull, Ramon (1998). *Anthologie poétique*, trad. Armand Llinarès. París, Éditions du Cerf (Sagesses Chrétiennes).
- Llull, Ramon (2004). *Lo desconhort. Cant de Ramon*, ed. Josep Batalla. Tona, Obrador Edèndum (Exemplaria Scholastica, 1).
- Llull, Ramon (2009). *Llibre de contemplació. Antologia*, ed. Josep E. Rubio Albarracín. Barcelona, Barcino (Biblioteca Barcino, 5).
- Llull, Ramon (2012). *Llibre d'amic e amat*, ed. Albert Soler. 2a ed. revisada. Barcelona, Barcino (ENC B, 13).
- Llull, Ramon (2013). *Vida de mestre Ramon*, ed. Anthony Bonner. Barcelona, Editorial Barcino (Biblioteca Barcino, 8).
- Lohr, Charles & Fernando Domínguez (1988). "Raimundus Lullus, «Liber amici et amati»: Introduction and Critical Text", *Traditio*, 44, p. 325-372.
- Longpré, Éphrem (1926). "Lulle, Raymond (Le bienheureux)", *Dictionnaire de Théologie Catholique*. París, Librairie Letouzey et Ané, vol. IX.1, cols. 1072-1141.
- López Alcalde, Celia (2010). "El *Liber de anima rationali*, ¿primera obra antiaverroísta de Ramon Llull?", *Revista de Lenguas y Literaturas Catalana, Gallega y Vasca*, 15, p. 345-359.
- López Alcalde, Celia (2013). "La literatura proverbial de Ramon Lull", *Scintilla, Curitiba*, 10/1, p. 63-78.
- Louis, Cameron (1997). "The concept of the proverb in Middle English", *Proverbium*, 14, p. 173-185.
- Louis, Cameron (1998a). "Authority in Middle English proverb literature", *Florilegium*, 15, p. 85-123.
- Louis, Cameron (1998b). "Manuscript contexts of Middle English proverb literature", *Mediaeval Studies*, 60, p. 219-238.

- Madurell, Josep Maria (1974). *Manuscris en català anteriors a la impremta*. Barcelona, Associació Nacional de Bibliotecaris, Arxivers i Arqueòlegs, Delegació de Catalunya i Balears.
- Madurell, Josep Maria & Jordi Rubió (1955). *Documentos para la historia de la imprenta y librería en Barcelona (1474-1553)*. Barcelona, Gremios de Editores y Libreros y de Maestros Impresores.
- Malley, John W. (1989). "Introduction: Medieval preaching", *De ore Domini. Preacher and Word in the Middle Ages*, ed. Thomas L. Amos, Eugene A. Green, Beverly Mayne Kienzle. Kalamazoo (Michigan), Medieval Institute Publications, p. 1-11.
- Mancini, Augusto (1902). "Un commento ignoto di Remy d'Auxerre ai *Disticha Catonis*", *Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei*, classe di scienze morali, storiche e filologiche, ser. V., vol. xi, p. 175-198, 369-382.
- March, Josep Maria (1923). "Còdexs catalans i altres llibres manuscrits d'especial interès de la Biblioteca Capitular de Saragossa", *Butlletí de la Biblioteca de Catalunya*, 6, p. 357-361.
- Martínez Ferrando, Jesús Ernest (1953-1954). *La Cámara Real en el reinado de Jaime II (1291-1327): relaciones de entradas y salidas de objetos artísticos*. Barcelona, Ajuntament de Barcelona (Anales y Boletín de los Museos de Arte de Barcelona, 11).
- Martorell, Joanot (1990). *Tirant lo Blanc i altres escrits*, ed. Martí de Riquer. 3a edició amb introducció i bibliografia actualitzades. Barcelona, Ariel (Clàssics Catalans Ariel).
- Massó i Torrents, Jaume (1901). "Manuscrits de la biblioteca de l'Ateneu barcelonès", *Revista de Bibliografia Catalana*, 1 i 2, p. 12-67 i 154-226.
- Massó i Torrents, Jaume (1905). "Inventari dels béns mobles del rey Martí d'Aragó, transcrit per Manuel de Bofarull", *Revue Hispanique*, 12, p. 413-590.
- Massó i Torrents, Jaume (1906). "Manuscrits catalans de Valencia (Acabament)", *Revista de Bibliografia Catalana*, 6, p. 145-269.
- Massó i Torrents, Jaume (1913-1914). "Bibliografia dels antics poetes catalans", *Anuari de l'Institut d'Estudis Catalans*, 5, p. 3-276.
- Massó i Torrents, Jaume (1932). *Repertori de l'antiga literatura catalana. La poesia, vol. 1*. Barcelona, Editorial Alpha.

- Mayer, Marc (1998). “La fortuna dels *Catalanorum prisco sermone libri* de la biblioteca d’Antoni Agustín”, *Faventia*, 20/2, p. 187-192.
- McKane, William (1970). *Proverbs. A New Approach*. Londres, SCM Press.
- Medina, Jaume, ed. (2000). *Retòrica a Herenni*. Barcelona, Fundació Bernat Metge (Escriptors Llatins, 320).
- Medina, Jaume (2009). “Una traducció del *Liber de natura* de Ramon Llull”, *Faventia*, 31/1-2, p. 151-166.
- Medina, Jaume (2013). “«Paraula és imatge de semblança de pensa»: d’un error d’impremta a la mala interpretació d’un passatge de Ramon Llull”, *SL*, 53, p. 105-109.
- Meersseman, Gilles Gérard (1973). “Seneca maestro di spiritualità nei suoi opuscoli apocriefi dal XII al XV secolo”, *Italia Medievale e Umanistica*, XVI, p. 43-135.
- Meneghetti, Maria Luisa (1991). “Les florilèges dans la tradition lyrique des troubadours”, *Lyrique romane médiévale. La tradition des chansonniers (Actes du colloque de Liège, 1989)*, ed. Madeleine T. Tyssens. Lieja, Publications de l’Université de Liège, p. 43-59.
- Meschonnic, Henri (1976). “Les proverbes, actes de discours”, *Revue des Sciences Humaines*, 41, núm. 163, p. 419-430.
- Metge, Bernat (2006). *Lo somni*, ed. Stefano Maria Cingolani. Barcelona, Barcino (ENC B, 27).
- Mettman, Walter (1989). “*Proverbia Arabum: eine altkatalanische Sprichwörter- und Satzensammlung*”, *Romanische Forschungen*, 101, p. 184-207.
- Meyer, Wilhelm, ed. (1880). *Publilius Syri Mimi Sententiae*. Leipzig, B.G. Teubner.
- Michaud-Quantin, Pierre (1966). “Les petites encyclopédies du XIII^e siècle”, *La pensée encyclopédique*. Neuchâtel, Éditions de la Baconnière, p. 105-120.
- Mieder, Wolfgang & Alan Dundes, eds. (1981). *The Wisdom of Many. Essays on the Proverb*. Nova York, Garland (Garland Folklore Casebooks, 1).
- Mieder, Wolfgang (1994). “Consideraciones generales acerca de la naturaleza del proverbio”, *Paremia*, 3, 17-26.
- Mieder, Wolfgang (2004). *Proverbs. A Handbook*. Westport, Greenwood Press (Greenwood folklore handbooks).
- Millett, Benignus (1985). “The archives of St. Isidore’s College, Rome”, *Archivium Hibernicum*, 40, p. 1-13.
- Milner, George B. (1969). “Quadripartite structures”, *Proverbium*, 14, p. 379-383.

- Minnis, Alastair J. (1988). *Medieval theory of authorship: scholastic literary attitudes in the later Middle Ages*. Philadelphia, University of Pennsylvania Press.
- Miquel, Dolors (2010). *Cap home és visible: poesia catalana medieval*, intr. Stefano Maria Cingolani. Barcelona, Edicions 62.
- Morawski, Joseph (1922). “Les recueils d’anciens proverbes français analysés et classés”, *Romania*, 48, p. 481-558.
- Morawski, Joseph (1925). *Proverbes français antérieurs au xve siècle*. Paris, Librairie ancienne Édouard Champion, éditeur.
- Morel-Fatio, Alfred (1882). “Proverbes rimés de Raimond Lull”, *Romania*, 11, p. 188-202.
- Morenzoni, Franco (2009). “Les proverbes dans la prédication du XIIIe siècle”, *Tradition des proverbes et des exempla dans l’Occident médiéval / Die Tradition der Sprichwörter und exempla im Mittelalter*, eds. H. O. Bizzarri, M. Rohde. Berlín / Nova York, Walter de Gruyter (Scrinium Friburgense, 24), p. 131-149.
- Morris, Bridget, ed. (2006). *The revelations of St. Birgitta of Sweden. Vol. 1, Liber Caelestis, Books 1-3*, trad. Denis Searby. Oxford, Oxford University Press.
- Muntané, Josep Xavier (2010). *El llibre Qüestions de Vida de Moixé Natan, jeu de Tàrrega. Estudi preliminar, edició crítica i traducció catalana d’una col·lecció medieval de proverbis hebreus*. Tesi doctoral, Departament de Filologia Semítica, Universitat de Barcelona.
- Murphy, James Jerome (1974). *Rhetoric in the Middle Ages: a history of rhetorical theory from Saint Augustine to the Renaissance*. Berkeley, University of California Press.
- Newhauser, Richard (1993). *The Treatises on Vices and Virtues in Latin and the Vernaculars*. Turnhout, Brepols (Typologie des Sources du Moyen Âge Occidental, 68).
- Nightingale, Andrea Wilson (2000). “Sages, sophists and philosophers: Greek wisdom literature”, *Literature in the Greek and Roman Worlds: A New Perspective*, ed. Oliver Taplin. Oxford, Oxford University Press, p. 156-191.
- Nigris, Carla de (2009). “I proverbios di Juan Manuel e la strutturazione della *sententia*”, *Testi e Linguaggi*, 3, p. 103-122.
- Noulet, Jean-Baptiste & Camille Chabaneau, eds. (1888). *Deux manuscrits provençaux du XIV^e siècle contenant des poésies de Raimon de Cornet, de Peire de Ladils et*

- d'autres poètes de l'école toulousaine*. Montpellier / París, Bureau des Publications de la Société pour l'Étude des Langues Romanes / Maisonneuve et Charles Leclerc. Reimpressió: Ginebra / Marsella: Slatkine Reprints / Laffitte Reprints, 1973.
- Nuchelmans, Gabriel (1973). *Theories of the Proposition: Ancient and Medieval Conceptions of the Bearers of Truth and Falsity*. Amsterdam, North-Holland Publishing Company (North-Holland Linguistic Series, 8).
- Nuchelmans, Gabriel (1982). "The semantics of propositions", *The Cambridge history of later medieval philosophy: from the rediscovery of Aristotle to the disintegration of scholasticism: 1100-1600*, ed. N. Kretzmann, A. Kenny, J. Pinborg. Cambridge, Cambridge University Press, p. 197-210.
- Nuovo, Angela (2007a). "The Creation and Dispersal of the Library of Gian Vincenzo Pinelli", *Books on the Move: tracking copies through collections and the book trade*, ed. Robin Myers, Michael Harris, Giles Mandelbrote. New Castle / Londres, Oak Knoll Press / The British Library, p. 39-68.
- Nuovo, Angela (2007b). "Gian Vincenzo Pinelli's collection of catalogues of private libraries in sixteenth-century Europe", *Gutenberg-Jahrbuch 2007*, 82, p. 129-144.
- Obrador, Mateu (1901). "Prólogo", *Obras de Ramón Lull*, ed. Jerónimo Rosselló. Palma, vol. 1, p. XXII-LXVII.
- Obrador, Mateu (1905). "Un'altra lletra autògrafa de Ramon Llull", *BSAL*, 11, p. 98-99.
- Obrador, Mateu (1908). "Viatge d'investigació a les biblioteques de Munich y Milà", *Anuari de l'Institut d'Estudis Catalans*, 2, p. 598-613.
- Obrador, Mateu (1932). "Notes per a un catàleg d'alguns còdexs lul·lians de les biblioteques de Palma de Mallorca", *Estudis Universitaris Catalans*, 17, p. 166-183.
- Olivar, Marçal, ed. (1927). Bernat Metge, Anselm Turmeda, *Obres menors*. Barcelona, Barcino (ENC A, 10).
- Olsen, Birger Munk (1982). "Les florilèges d'auteurs classiques", *Les genres littéraires dans les sources théologiques et philosophiques médiévales: définition, critique et exploitation (Actes du Colloque international de Louvain-la-Neuve, 25-27 mai 1981)*. Louvain-la-Neuve, Publications de l'Institut d'Études Médiévales, p. 151-164.

- Olsen, Birger Munk (2000). “Les florilèges et les abrégés de Sénèque au Moyen Âge”, *Giornale Italiano di Filologia*, 52/1-2, p. 163-183.
- Omont, Henri (1905). “La bibliothèque de Pedro Galés chez les jésuites d’Agen”, *Journal des Savants*, 1905, p. 380-384.
- Ottaviano, Carmelo (1930). *L’«Ars compendiosa» de R. Lulle, avec une étude sur la bibliographie et le fond Ambrosien de Lulle*. Paris, Vrin (Études de Philosophie Médiévale, XII).
- Parkes, Malcolm B. (1976). “The Influence of the Concepts of *Ordinatio* and *Compilatio* on the Development of the Book”, *Medieval Learning and Literature: Essays presented to Richard William Hunt*, eds. J. J. G. Alexander, M. T. Gibson. Oxford, Clarendon Press, p. 115-141.
- Pasquini, Emilio (1970), “La letteratura didattica e allegorica”, *Letteratura italiana. Storia e testi*. Bari, Laterza, vol. II, p. 1-111.
- Paulmier-Foucart, Monique (1991). “Ordre encyclopédique et organisation de la matière dans le *Speculum maius* de Vincent de Beauvais”, *L’encyclopédisme*, ed. Annie Beck. Paris, Klincksieck, p. 201-226.
- Paulmier-Foucart, Monique & Marie-Christine Duchenne (2004). *Vincent de Beauvais et le Grand Miroir du monde*. Turnhout, Brepols (Témoins de notre Histoire).
- Pedretti, Marco (2011). “Lecture politique delle opere catalane di Anselm Turmeda”, *Studi Spanici*, 36, p. 11-50.
- Pensado, José Luis (1958). “*Lo Savi o Libre de Seneca*”, *Archivum*, 8, p. 215-322.
- Perarnau, Josep (1982a). “Un text català de Ramon Llull desconegut: la «Petició de Ramon Llull al papa Celestí V per a la conversió dels infidels». Edició i estudi”, *ATCA*, 1, p. 9-46.
- Perarnau, Josep (1982b). *Els manuscrits lul·lians medievals de la «Bayerische Staatsbibliothek» de Munic. I. Volums amb textos catalans*. Barcelona, Facultat de Teologia (Studia, Textus, Subsidia, III).
- Perarnau, Josep (1983a). “«Lo sisè seny, lo qual apel·lam affatus» de Ramon Llull”, *ATCA*, 2, p. 23-121.
- Perarnau, Josep (1983b). “Consideracions diacròniques entorn dels manuscrits lul·lians medievals de la «Bayerische Staatsbibliothek» de Munic”, *ATCA*, 2, p. 123-169.
- Perarnau, Josep (1985). “El lul·lisme, de Mallorca a Castella a través de València. Edició de l’*Art abreujada de confessió*”, *ATCA*, 4, p. 61-172.

- Perarnau, Josep (1986). “La *Disputació de cinc savis* de Ramon Llull. Estudi i edició del text català”, *ATCA*, 5, p. 7-229.
- Picone, Michelangelo, ed. (1994). *L'enciclopedismo medievale. Atti del convegno San Gimignano, 8-10 ottobre 1992*. Ravenna, Longo (Memoria del tempo, 1).
- Pereira, Michela (1989). *The Alchemical Corpus Attributed to Raymond Lull*. Londres, The Warburg Institute (Warburg Institute Surveys and Texts, 18).
- Pérez, Lorenzo (1960). “Los fondos lulianos existentes en las bibliotecas de Roma”, *Anthologica Annua*, 8, p. 331-480. Reimpresió: *Los fondos lulianos existentes en las bibliotecas de Roma*. Roma: Publicaciones del Instituto Español de Historia Eclesiástica, 1961.
- Perry, Theodore Anthony (1993). *Wisdom literature and the structure of proverbs*. University Park, Pennsylvania State University Press.
- Pistolesi, Elena (1996). “«Paraula és imatge de semblança de pensa». Origine, natura e sviluppo dell'«affatus» lulliano”, *SL*, 36, p. 3-45.
- Pistolesi, Elena (2009). “Tradizione e traduzione nel *corpus* lulliano”, *SL*, 49, p. 3-50.
- Platzeck, Erhard-Wolfram (1962-1964). *Raimund Lull, sein Leben, seine Werke, die Grundlagen seines Denkens (Prinzipienlehre)*, 2 vols. Düsseldorf, L. Schwann (Bibliotheca Franciscana, 5-6).
- Pomaro, Gabriella (2005). “«Licet ipse fuerit, qui fecit omnia»: il Cusano e gli autografi lulliani”, *Ramon Lull und Nikolaus von Kues: eine Begegnung im Zeichen der Toleranz. Raimondo Lullo et Niccolò Cusano: un incontro nel segno della tolleranza*, ed. Ermenegildo Bidese, Alexander Fidora, Paul Renner. Turnhout, Brepols (Instrumenta Patristica et Mediaevalia. Subsidia Lulliana, 2), p. 175-204.
- Pomaro, Gabriella & Simone Sari (2010). “Catalogo dei manoscritti lulliani a Roma”, *SL*, 50, p. 21-50.
- Pòrtulas, Jaume & Sergi Grau, eds. (2011). *Saviesa grega arcaica*. Barcelona, Adesiara (Summa Aetatis, 1).
- Pring-Mill, Robert D.F. (1991 [1966]). “La estructura del *Liber de natura* del Beato Ramon Llull”, *La Filosofia della natura nel medioevo. Atti del terzo Congresso Internazionale di Filosofia Medioevale*. Milà, Vita e Pensiero, p. 566-575. Reeditat a Pring-Mill 1991, p. 203-210.
- Pring-Mill, Robert D.F. (1991 [1976]). “Els «recontaments» de l'*Arbre exemplifical* de Ramon Llull: la transmutació de la ciència en literatura”, *Actes del Tercer*

- Col·loqui Internacional de Llengua i Literatura Catalanes*, ed. R.B. Tate, A. Yates. Oxford, Dolphin, p. 311-323. Reeditat a Pring-Mill 1991, p. 307-317.
- Pring-Mill, Robert D.F. (1991). *Estudis sobre Ramon Llull*, ed. Lola Badia, Albert Soler. Barcelona, Curial / Publicacions de l'Abadia de Montserrat (Textos i Estudis de Cultura Catalana, 22).
- Pring-Mill, Robert D.F. (s.d.). *Descriptive notes on three Lullian MSS*, mecanoscrit inèdit custodiat a la Biblioteca Bartolomé March. Reproduït a Ripoll 2012: 755-759.
- Puig et al. (2010): Jaume de Puig, Josep Perarnau, Gemma Avenoza, Lourdes Soriano, Carme Clausell, Pilar Gispert-Saüch, David Guixeras, Eva Izquierdo, Sadurní Martí, Xavier Renedo i Raquel Rojas, *Catàleg dels manuscrits de les obres de Francesc Eiximenis, OFM, conservats en biblioteques públiques*. Barcelona, Facultat de Teologia de Catalunya / Institut d'Estudis Catalans (Corpus Scriptorum Cataloniae, Series D: Subsidia, 2), 2012.
- Pujol i Canelles, Miquel (2001). *Poesia occitanocatalana de Castelló d'Empúries. Recull de poemes de final del segle XIII i primer terç del XIV*. Figueres / Girona, Institut d'Estudis Empordanesos / Patronat Francesc Eiximenis.
- Pujol, Josep (2002). *La memòria literària de Joanot Martorell: models i escriptura en el Tirant lo Blanc*. Barcelona, Curial / Publicacions de l'Abadia de Montserrat (Textos i Estudis de Cultura Catalana, 87).
- Ramadori, Alicia Esther (1997), "Análisis estilístico de las sentencias en la literatura sapiencial hispánica", *Medievalia*, 25, p. 63-73.
- Ramadori, Alicia Esther (2001). *Literatura sapiencial hispánica del siglo XIII*. Bahía Blanca (Argentina), Editorial de la Universidad Nacional del Sur.
- Revelli, Paolo (1929). *I codici ambrosiani di contenuto geografico*. Milà, L. Alfieri (Fontes Ambrosiani, 1).
- Ribas, Juan de (1664). *Advertido entendimiento y última voluntad. Satisfacción que da el presentado fr. Juan de Ribas, religioso aunque indigno del hábito del glorioso patriarca santo Domingo de Guzmán*. Torí, Giovanni Domenico Tarino.
- Ricketts, Peter T. (2010). "Texte, transmission et traduction: les cas du *Breviari d'amor* de Matfre Ermengaud de Béziers", *Translatar i transferir: la transmissió dels textos i el saber (1200-1500)*, ed. Anna Alberni, Lola Badia, Lluís Cabré. Santa Coloma de Queralt, Obrador Edendum / Universitat Rovira i Virgili, p. 19-38.

- Rico, Francisco (1982). “«Un proverbio de tercera persona»: gramática y poética”, *Primera cuarentena*. Barcelona, El Festín de Esopo, p. 29-32.
- Riera, Jaume (1981). “Una nova edició del *Llibre de doctrina*”, *Els Marges*, 21, p. 111-113.
- Riera, Jaume (2003-2004). “*Paraules del rey Salomó*. Versió fragmentària del llibre dels Proverbis, del segle XIV”, *Boletín de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona*, XLIX, p. 141-169.
- Riera, Jaume (2005). “La bibliothèque du roi Martin”, *Association Internationale de Bibliophilie, XXIIe Congrès, Barcelona, 2001. Actes et Communications*. Barcelona, Associació de Bibliòfils de Barcelona, p. 105-117.
- Ripoll, Maria Isabel (2012). *Edició crítica i estudi introductori del Llibre d'intenció de Ramon Llull*. Tesi doctoral, 2 vols. Departament de Filologia Catalana i Lingüística General, Universitat de les Illes Balears.
- Riquer, Martí de (1950). “La personalidad del trovador Cerverí”, *Boletín de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona*, XXIII, p. 91-107.
- Riquer, Martí de (1964). *Història de la literatura catalana. Part antiga*, 4 vols. 5a edició. Barcelona, Ariel.
- Riquer, Martí de, ed. (1997). *Llibre de tres*. Barcelona, Quaderns Crema (Sèrie Gran, 19).
- Rivolta, Adolfo (1933). *Catalogo dei codici Pinelliani dell'Ambrosiana*. Milà, Tipografia pontificia arcivescovile S. Giuseppe.
- Rodegem, Firmin (1972). “Un problème de terminologie: les locutions sentencieuses”, *Cahiers de l'Institut de Linguistique*, 1, p. 677-703.
- Rodegem, Firmin (1984). “La parole proverbiale”, dins Suard & Buridant, eds., 1984, vol. 2, p. 121-135.
- Rodrigo, Mateu (1981). “La protesta de Valencia de 1318 y otros documentos inéditos referentes a Arnau de Vilanova”, *Dynamis. Acta Hispanica ad Medicinae Scientiarumque Historiam Illustrandam*, 1, p. 241-273.
- Roig, Jaume (2006). *Espill*, ed. i trad. Antònia Carré. Barcelona, Quaderns Crema (Sèrie Gran, 25).
- Romano, Marta M.M. (2007). “Il primo lulismo in Italia: tradizione manoscritta e contesto della *Lectura* de Joan Bolons”, *SL*, 47, p. 71-115.
- Roth, Wolfgang M.W. (1965). *Numerical sayings in the Old Testament: a form-critical study*. Leiden, Brill (Supplements to Vetus Testamentum, 13).

- Round, Nicholas Grenville (1972). "The Medieval Reputation of the *Proverbia Senecae*", *Proceedings of the Royal Irish Academy*, 72 C, p. 103-151.
- Rouse, Mary A. & Richard H. Rouse (1976). "The *Florilegium Angelicum*: its Origin, Content and Influence", *Medieval Learning and Literature: Essays Presented to R. W. Hunt*, eds. J. J. G. Alexander, M. T. Gibson. Oxford, Clarendon Press, p. 66-114.
- Rouse, Mary A. & Richard H. Rouse (1979). *Preachers, Florilegia and Sermons: Studies on the 'Manipulus florum' of Thomas of Ireland*. Toronto, Pontifical Institute of Medieval Studies (Studies and Texts, 17).
- Rouse, Mary A. & Richard H. Rouse (1982). "Florilegia of patristic texts", *Les genres littéraires dans les sources théologiques et philosophiques médiévales: définition, critique et exploitation. Actes du Colloque international de Louvain-la-Neuve, 25-27 mai 1981*. Louvain-la-Neuve, Publications de l'Institut d'Études Médiévales, p. 181-191.
- Rouse, Richard H. (1981). "L'évolution des attitudes envers l'autorité écrite: le développement des instruments de travail au XIII^e siècle", *Culture et travail intellectuel dans l'occident médiéval*, ed. Geneviève Hasenohr, Jean Longère. Paris, Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique, p. 115-144.
- Rubió i Balaguer, Jordi (1985 [1913-1914]). "La lògica del Gazzali posada en rims per en Ramon Llull", *Anuari de l'Institut d'Estudis Catalans*, 5 (1913-1914), p. 311-354. Reeditat a Rubió i Balaguer 1985, p. 111-166.
- Rubió i Balaguer, Jordi (1985 [1954]). "Sobre la prosa rimada en Ramon Llull", *Estudios dedicados a Menéndez Pidal*, vol. V. Madrid, Patronato Marcelino Menéndez y Pelayo, p. 307-318. Reeditat a Rubió i Balaguer 1985, p. 234-247.
- Rubió i Balaguer, Jordi (1985 [1957]). "L'expressió literària en l'obra lul·liana", *OE I*, p. 85-110. Reeditat a Rubió i Balaguer 1985, p. 248-299, amb el títol "Alguns aspectes de l'obra literària de Ramon Llull".
- Rubió i Balaguer, Jordi (1985 [1959]). "La *Rhetorica nova* de Ramon Llull", *EL*, 3 (1959), p. 5-20, 263-274. Reeditat a Rubió i Balaguer 1985, p. 202-233.
- Rubió i Balaguer, Jordi (1985 [1961]). "L'expressió literària en l'obra lul·liana", *EL*, 5 (1961), p. 133-144. Reeditat a Rubió i Balaguer 1985, p. 300-314.
- Rubió i Balaguer, Jordi (1985). *Ramon Llull i el lul·lisme*, pr. Lola Badia. Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat (Obres de Jordi Rubió i Balaguer, II).

- Rubió i Lluch, Antoni (1911). *Sumari d'unes lliçons en els Estudis Universitaris Catalans*. Barcelona, Tipografia L'Avenç.
- Ruiz Simon, Josep Maria (1986). “De la naturalesa com a mescla a l'art de mesclar (sobre la fonamentació cosmològica de les arts lul·lianes)”, *Randa*, 19, p. 69-99.
- Ruiz Simon, Josep Maria (1999). *L'Art de Ramon Llull i la teoria escolàstica de la ciència*. Barcelona, Quaderns Crema (Assaig, 25).
- Ruiz Simon, Josep Maria (2005). “La transformació del pensament de Ramon Llull durant les obres de transició cap a l'etapa ternària”, *Actes de les Jornades Internacionals Lul·lianes. Ramon Llull al s. XII. Palma, 1, 2 i 3 d'abril de 2004*, ed. Maria Isabel Ripoll. Palma / Barcelona, Universitat de les Illes Balears / Universitat de Barcelona (Col·lecció Blaquerna, 5), p. 167-196.
- Saffioti, Tito (1990). *I Giullari in Italia: lo spettacolo, il pubblico, i testi*. Milà, Xenia.
- Sansone, Giuseppe E., ed. (1965). Albertano da Brescia, *Llibre de consolació i de consell*. Barcelona, Barcino (ENC A, 94).
- Sansone, Giuseppe E., ed. (1977). *Testi didattico-cortesi di Provenza*. Bari, Adriatica Editrice (Biblioteca di Filologia Romanza, 29).
- Santanach, Joan (2001). “Les definicions lul·lianes del ms. 11559 de la Biblioteca Nacional de Madrid”, *Llenga & Literatura*, 12, p. 203-238.
- Santanach, Joan (2002). “«Cové que hom fassa apendre a son fill los ·XIII· articles»: la *Doctrina pueril* com a tractat catequètic”, *Literatura i Cultura a la Corona d'Aragó (segles XIII-XV). Actes del III Col·loqui «Problemes i Mètodes de Literatura Catalana antiga», U. de Girona, 5-8 juliol de 2000*, ed. Lola Badia, Miriam Cabré, Sadurní Martí. Barcelona, Curial / Publicacions de l'Abadia de Montserrat, p. 419-430.
- Santanach, Joan (en premsa). “Anàlisi i reconstrucció del manuscrit 216 de la Biblioteca Històrica de la Universitat de València”, *Caplletra*.
- Sari, Simone (2011). “L'ufficio lulliano delle Ore”, *SL*, 51, p. 53-76.
- Sari, Simone (2011-2012). “740 anys de poesia lul·liana. Tradició textual i noves perspectives”, *Mot So Razo*, 10-11, p. 105-120.
- Sari, Simone (2012). “Rima i memòria: estratègies mnemòniques per aprendre l'Art de Ramon Llull”, *Ramon Llull i el lul·lisme: pensament i llenguatge. Actes de les jornades en homenatge a J.N. Hillgarth i A. Bonner*, ed. Maria Isabel, Margalida Tortella. Palma / Barcelona, Universitat de les Illes Balears / Universitat de Barcelona (Col·lecció Blaquerna, 10), p. 375-397.

- Sbaraglia, Giovanni Giacinto (1908-1936). *Supplementum et castigatio ad Scriptores trium Ordinum sancti Francisci, a Waddingo aliisque descriptos*, ed. Attilio Nardecchia, Thomas Accurti. Roma, Aniceto Chiappini (Bibliotheca Historico-bibliographica, II-IV). Reimpresión: Bolònia: Forni, 1978.
- Schulze-Busacker, Elisabeth (1984-1985). "Proverbe ou sentence: essai de définition", *Le Moyen Français*, 14-15 (= *La Locution: actes du Colloque International, Université McGill, Montréal 15-16 octobre 1984* eds. Giuseppe Di Stefano, Russel G. McGillivray). Mont-real, Ceres, p. 134-167.
- Schulze-Busacker, Elisabeth (1989). "Les Proverbes au vilain", *Proverbium*, 6, p. 113-127.
- Schulze-Busacker, Elisabeth (1997). "Une réécriture chrétienne des *Disticha Catonis: Lo Libret de bos ensenhamens* de Raimon de Cornet", *Literatur: Geschichte und Verstehen. Festschrift für Ulrich Mölk zum 60. Geburtstag*, eds. H. Hudde, U. Schöning, F. Wolfzettel. Heidelberg, C. Winter, p. 61-80.
- Schulze-Busacker, Elisabeth (2002). "La littérature didactique à l'usage des laïcs aux XIIe et XIIIe siècles", *Le petit peuple dans la société médiévale. Terminologies, perceptions, réalités. Congrès International à l'Université de Montréal, octobre 1999*, eds. P. Boglioni, R. Delort, C. Gauvard. Paris, Publications de la Sorbonne, p. 633-645.
- Schulze-Busacker, Elisabeth (2005). "La constitution des recueils de proverbes et de sentences dans l'Antiquité tardive et le Moyen Âge", *La transmission des savoirs au Moyen Âge et à la Renaissance. 1: du XIIe au XVe siècle*, ed. Pierre Nobel. Besançon, Presses Universitaires du Franche-Comté, p. 259-288.
- Schulze-Busacker, Elisabeth (2012). *La Didactique profane au Moyen Âge*. Paris, Classiques Garnier (Recherches Littéraires Médiévales, 11).
- Segre, Cesare (1968). "Le forme e le tradizioni didattiche", *La Littérature didactique, allégorique et satirique*, dir. Hans Robert Jauss. Heidelberg, Carl Winter (Grundriss der Romanischen Literaturen des Mittelalters, 6), vol. 1, p. 58-145.
- Serés, Guillermo, ed. (1994). Don Juan Manuel, *El conde Lucanor*, intr. Germán Orduna. Barcelona, Crítica (Biblioteca Clásica, 6).
- Simón, José (1975). *Jesuitas de los siglos XVI y XVII: escritos localizados*. Madrid, Universidad Pontificia de Salamanca / Fundación Universitaria Española (Espirituales Españoles. Serie C, Monografías, 2).

- Simón, José (1977). *Dominicos de los siglos XVI y XVII: escritos localizados*. Madrid, Universidad Pontificia de Salamanca / Fundación Universitaria Española (Espirituales Españoles. Serie C, Monografías, 7).
- Simpson, Dean, ed. (1988). *Sedulii Scotti collectaneum miscellaneum*. Turnhout, Brepols (Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis, 67).
- Smalley, Beryl (1952). *The study of the Bible in the Middle Ages*. Oxford, Basil Blackwell.
- Solà-Solé, Josep Maria, ed. (1977). *El Llibre de doctrina del Rei Jaume d'Aragó*. Barcelona, Hispam (Tirant lo Blanch, 2).
- Soler, Albert (1991). *Edició crítica i estudi del Llibre d'amic e amat de Ramon Llull*. Tesi doctoral, 2 vols. Departament de Filologia Catalana, Universitat de Barcelona.
- Soler, Albert (2006). “Estudi històric i codicològic dels manuscrits lul·lians copiats per Guillem Pagès (ca. 1274-1301)”, *ATCA*, 25, p. 229-266.
- Soler, Albert (2010). “Els manuscrits lul·lians de primera generació”, *Estudis Romànics*, 32, p. 179-214.
- Spallone, Maddalena (1992). “I percorsi medievali del testo: accessus, commentari, florilegi”, *Lo spazio letterario di Roma antica*, eds. G. Cavallo, P. Fedeli, A. Giardina. Roma, Salerno Editrice, vol. 3 (*La ricezione del testo*), p. 387-471.
- Suard, François & Claude Buridant, eds. (1984). *Richesse du proverbe. 1. Le proverbe au moyen âge. 2. Typologie et fonctions*. Lille, Université de Lille.
- Talbot, Charles Hugh (1956). “Introduction”, *Florilegium morale Oxoniense. Ms. Bodl. 633. Secunda pars, Flores auctorum*. Lovaina / Lille, Nauwelaerts / Librairie Giard (Analecta Mediaevalia Namurcensia, 6).
- Tarré, Josep (1951). “Un quadrienni de producció lul·lística a València (1335-1338)”, *Studia Monographica et Recensiores*, 6, p. 22-30.
- Taylor, Barry (1985). “Old Spanish Wisdom Texts: Some Relationships”, *La Corónica*, 14/1, p. 71-85.
- Taylor, Barry (1992). “Medieval Proverb Collections: The West European Tradition”, *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 55, p. 19-35.
- Taylor, Barry (1993a). “Tarragona, Biblioteca Pública, MS Santes Creus 108 (olim 201): a Latino-Catalan anthology”, *Documenta et scripta*. Barcelona, Publicacions de la Universitat de Barcelona (Rvbrica. Paleographica et Diplomatica Studia, 5) p. 205-213.

- Taylor, Barry (1993b). “Wisdom Forms in the *Disciplina Clericalis* of Petrus Alfonsi”, *La Corónica*, 22/1, p. 24-40.
- Taylor, Barry (1995). “Some Complexities of the «exemplum» in Ramon Llull’s «Llibre de les bèsties»”, *The Modern Language Review*, 90, p. 646-658.
- Taylor, Barry (1997). “Un texto breve catalán sobre cortesía”, *Actas del VI Congreso de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval*, ed. José Manuel Lucía. Alcalá de Henares, Universidad de Alcalá, vol. II, p. 1491-1499.
- Taylor, Barry, ed. (2004). Alonso de Cartagena (?), *Cathonia confectio: a Latin gloss on the Disticha Catonis and the Contemptum mundi*. Bristol, Hispanic, Portuguese and Latin American Monographs.
- Taylor, Barry (2009). “Don Juan Manuel, lector de la literatura sapiencial: preceptiva y modelo”, *Revista de Poética Medieval*, 23, p. 135-150.
- Taylor, Barry (2010a). “Los libros de proverbios bilingües: disposición e intención”, dins Bornes-Varol & Ortola, eds., 2010, p. 119-129.
- Taylor, Barry (2010b). “Los libros de materia predicable: ¿obras de referencia o lectura privada?”, *Revista de Poética Medieval*, 24, p. 211-224.
- Taylor, Barry, ed. (2014a). Maestre Pedro, *Libro del consejo e de los consejeros*. San Millán de la Cogolla, Cilengua (Biblioteca de Literatura Sapiencial, I).
- Taylor, Barry (2014b). “Les formes breus sapiencials”, *Història de la literatura catalana*, dir. Àlex Broch. Barcelona, Enciclopèdia Catalana / Fundació Carulla / Ajuntament de Barcelona, vol. 2 (*Literatura medieval (2): Segles XIV-XV (I)*), dir. Lola Badia), p. 96-103.
- Thomas, Antoine, ed. (1886). “Les *Proverbes* de Guylem de Cervera. Poeme catalan du XIII^e siècle”, *Romania*, 15, p. 25-110.
- Torné, Josep (2001). “Introducció”, *Apotegmes dels pares del desert*, trad. Josep Vives. Barcelona, Proa (Clàssics del Cristianisme, 87), p. 7-43.
- Tous, Francesc (2010). *La forma proverbi en l’obra de Ramon Llull: una aproximació*. Treball fi de màster, dirigit per Lola Badia. Departament de Filologia Catalana, Universitat de Barcelona. Disponible a <<http://www.recercat.cat>>.
- Tous, Francesc (2011). “Breus proposicions que contenen molta sentència: els proverbis lul·lians i les «formes sentencioses»”, *SL*, 51, p. 77-98.
- Trias Mercant, Sebastià (2009). *Diccionari d’escriptors lul·listes*. Palma / Barcelona, Universitat de les Illes Balears / Universitat de Barcelona (Col·lecció Blaquerna, 6).

- Vecchi, Giuseppe (1954). “Il *proverbio* nella pratica letteraria dei dettatori della scuola di Bologna”, *Studi Mediolatini e Volgari*, 2, p. 283-302.
- Vicent de Beauvais (1965 [1624]). *Speculum doctrinale*. Graz, Akademische Druck. Reproducció facsímil de l’edició de Douai, ex Officina Typographica Baltazaris Belieri, 1624.
- Vila, Pep (2013). “Un fragment de dístics morals catalans”, *Mot So Razo*, 12, p. 33-38.
- Vílchez, José (1984). “Introducción”, *Sapienciales. I: Proverbios*. Madrid, Ediciones Cristiandad (Nueva Biblia Española), p. 95-107.
- Villanueva, Jaume (1803-1852). *Viage literario a las iglesias de España*, 22 vols. Madrid / València, Real Academia de la Historia / Oliveres.
- Villarroel, Irene (2010). “*Flores philosophorum et poetarum*: el manuscrito 94 de la Biblioteca Pública del Estado en Tarragona”, *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios Latinos*, 30/2, p. 321-340.
- Vitz, Evelyn Birge (2012). “Medieval paraphrases of the Bible”, *The New Cambridge History of The Bible. Vol. II: from 600 to 1450*, ed. Richard Marsden, E. Ann Matter. Cambridge, Cambridge University Press.
- Voorbij, Johannes Benedictus (2000). “Purpose and Audience: Perspectives on the Thirteenth-Century Encyclopedias of Alexander Neckam, Bartholomaeus Anglicus, Thomas of Cantimpré and Vincent of Beauvais”, *The Medieval Hebrew Encyclopedias of Science and Philosophy: Proceedings of the Bar-Ilan University Conference*, ed. S. Harvey. Dordrecht / Boston / Londres, Kluwer Academic Publishers (Amsterdam Studies in Jewish Thought, 7), p. 31-45.
- Walther, Hans (1963-1969). *Proverbia sententiaeque latinitatis medii aevi = Lateinische Sprichwörter und Sentenzen des Mittelalters in alphabetischer Anordnung*, 6 vols. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht (Carmina Medii Aevi Posterioris Latina, II/1-6).
- Ward, John O. (1990). “Rhetoric and the art of dictamen”, *Méthodes et instruments du travail intellectuel au moyen âge. Études sur le vocabulaire*, ed. Olga Weijers. Turnhout, Brepols, p. 20-61.
- Weijers, Olga (1991). *Dictionnaires et répertoires au Moyen Âge: une étude du vocabulaire*. Turnhout, Brepols (Études sur le Vocabulaire Intellectuel du Moyen Âge, 4).
- Weijers, Olga (2011 [1998]). “*Problema*, une enquête”, *Études sur la Faculté des arts dans les universités médiévales*. Turnhout, Brepols (Studia Artistarum, 28), p.

- 58-76. Publicat per primera vegada a *Roma, magistra mundi. Itineraria culturae medievalis. Mélanges offerts au Père L.E. Boyle à l'occasion de son 75e anniversaire*, ed. J. Hamese. Louvain-La-Neuve: Fédération Internationale des Instituts d'Études Médiévales, 1998, vol. II, p. 991-1008.
- Williams, James G. (1987). "Proverbs and Ecclesiastes", *The literary guide to the Bible*, ed. Robert Alter, Frank Kermode. Cambridge (Massachussets), Belknap Press of Harvard University Press, p. 263-282.
- Wittlin, Curt J. (1983). "Les traduccions catalanes de la *Somme le Roi* («De vicis i virtuts») de fra Llorenç», *Boletín de la Sociedad Castellonense de Cultura*, 59/3, pàgs. 395-433.
- Wittlin, Curt J. (2007). "Una versió catalana manuscrita del *Fiore di virtù* fins ara desconeguda (B. de Catalunya, ms. 2012)", *La traduzione della letteratura italiana in Spagna (1300-1939). Traduzione e tradizione del testo. Dalla filologia all'informatica. Atti del Primo Convegno Internazionale (13-16 aprile 2005)*, ed. M. de las Nieves Muñiz. Barcelona / Florència, Universitat de Barcelona / Franco Cesati Editore, p. 47-58.
- Zarco, Julián (1932). *Catálogo de los manuscritos catalanes, valencianos, gallegos y portugueses de la Biblioteca de El Escorial*. Madrid, Tipografía de Archivos.
- Zink, Michel (1976). *La prédication en langue romane avant 1300*. París, Champion (Nouvelle Bibliothèque du Moyen Âge, 4).
- Zorzi, Marino (1987). *La Libreria di San Marco. Libri, lettori, società nella Venezia dei Dogi*. Milà, Arnoldo Mondadori Editore (Collana di Studi, 1).