

Joan REQUESENS I PIQUER

UNA REIMPRESSIÓ EN LA TRADICIÓ CONTEMPLATIVA:
L'ANÒNIM MONTSERRATÍ
COMPENDIO BREVE DE EJERCICIOS ESPIRITUALES (S. XVI)

Arran de la publicació d'unes pàgines dedicades a l'obra *Theologia mystica* del cartoixà Hug de Balma i la seva presència secular en terres catalanes,¹ et vénen a les mans, a deshora per desconeixement potser imperdonable, noves dades entorn de la temàtica mística. Avui és l'edició feta a Madrid el 2006 de l'obra següent: *Compendio breve de ejercicios espirituales. Compuesto por un monje de Montserrat entre 1510-1555*. Les paraules inicials del pròleg, redactades per l'actual abat montserratí, Josep M. Soler, ens situen en el temps i context precís: «Tres fueron las grandes obras que marcaron la espiritualidad del Montserrat del siglo XVI: el *Ejercitatorio de la vida espiritual* y el *Directorio de las Horas canónicas*, ambas del abad García de Cisneros, y el *Compendio breve de ejercicios espirituales*, que es obra de un monje montserratino anónimo y escrito a partir del *Ejercitatorio*. Las tres son, pues, fruto del impulso que García de Cis-

1. Joan REQUESENS I PIQUER, *Hug de Balma (s. xiii) en català (s. xv): la seva Theologia mystica en el Tractat de Contemplació de Francesc Eiximenis i edició del pròleg traduït*, dins «Arxiu de Textos Catalans Antics», XXVI (2007), 569-615.

Aprofito l'ocasió de recordar aquest treball, per presentar al lector les meves disculpes, en primer lloc, per unes quantes errades que esquitxen la seva redacció, conseqüència de badades meves i d'unes excepcionals circumstàncies de l'edició. En segon lloc, reproduïxo tot seguit un paràgraf en el qual una colla de ratlles quedaren capgirades. Modificació del darrer paràgraf de la pàgina 597:

«En aquesta edició crítica tenim present tres variants. La primera serà la ja esmentada edició de F. Ruello i J. Barbet (R-B) i a la qual hom podrà acudir per veure'n les altres variants per ells reportades; la separació en paràgrafs és feta en paral·lel amb aquesta edició. La segona variant serà del manuscrit que es conserva a la Biblioteca Pública de Tarragona (T) procedent del monestir de Santes Creus.⁶⁴ És un text de finals del s. XIV, avui Ms. 96 (catalogació antiga: 90), que els curadors de l'obra de Balma no tingueren present, 65 la qual cosa també permetrà de veure la proximitat d'aquesta còpia al text base triat pels curadors de l'edició crítica. El nostre pròleg ocupa els tres primers folis actuals del manuscrit, menys les sis últimes línies —de vint-i-cinc— que ja corresponen al del capítol primer. El seu encapçalament diu així: *Incipit tractatus fratris humberti de balma de triplixi via ad sapientiam*. La curiositat de cotejar-lo aquí ens assabenta que algunes diferències respecte de l'edició crítica són només formals, de grafia; unes altres poques d'alguna omisió o, per contra, d'algun afegitó, etc. La majoria, però, coincideixen i deternir-nos-hi ens permetria considerar la seva proximitat amb el manuscrit base escollit per Ruello i Barbet, el 1727 de la Biblioteca Nacional de Viena procedent de l'Abadia d'Aggsbach. La tercera variant (S) correspon a la font directa del de Ripoll, això és: l'estampació de l'obra feta a Estrasburg el 1495. 64: J. DOMÍNGUEZ BORDONA, *El Escritorio y la primitiva biblioteca de Santes Creus*, o. c., 79.; 65: Cf. HUGUES DE BALMA, *Théologie Mystique*, vol. I, o. c., 122».

neros dio a la vida espiritual de los monjes de su Monasterio, a partir de las corrientes espirituales más innovadoras que surgían entonces en la Iglesia de Occidente, conocidas como la *Devotio moderna*».² I les de l'editor, Xavier Melloni, ens precisen la raó per tenir-lo novament estampat: «Es significativo que desde 1780 no haya sido editada de nuevo. Sin embargo, en su tiempo, entre 1555 —la primera edición que consta por el momento— hasta la última de 1780, conoció veintitrés ediciones. El interés por sacar a la luz esta obra menor radica en que nos acerca a la *intrahistoria*, esa palabra acuñada por Miguel de Unamuno que sugiere que en la ,pequeña' historia se juegan las verdaderas batallas de la ,gran' historia. Y es que en este pequeño manual de ejercicios espirituales encontramos, por un lado, una concentración de los grandes temas de la espiritualidad medieval, a la vez que podría tratarse de un eslabón clave en la sucesión de dos grandes tradiciones: la benedictina y la de la Compañía de Jesús».³

No cal dir que el seu estudi evidencia clarament, una vegada més, el lligam entre els cims de Montserrat i la cova ignasiana de Manresa. L'anàlisi comparativa interna del *Compendio breve de ejercicios espirituales* (CBEE) i els *Ejercicios Espirituales* (EE) d'Ignasi de Loiola, més les precisions de l'estada del pelegrí guipuscoà a Montserrat i a Manresa, la ruptura o diversitat finalista que separa les dues obres gràcies a la semblança que les apropa i també la comparació del mètode de pregària que proposen diferentment, també per idèntic paral·lelisme, fan del tot plausible que l'obra d'Ignasi de Loiola depengui de l'anònima benedictina segons Xavier Melloni. Penso igualment. Aquí, amb una mirada general i sense intenció de crític, redactaré les notes següents.

Unes ratlles prèvies

Les primeres. Seria inexcusable si no comencés per unes paraules de felicitació a l'editor i estudiós d'aquesta obreta, no per petita, de vàlua gran, el jesuïta Xavier Melloni, el qual ens l'ofereix documentadament i en edició preciosa després de més de dos-cents anys. I si no felicités la BAC que n'ha materialitzat l'estampació en terra forastera d'on nasqué i ha estat recuperada (en el ben entès que les fronteres culturals només han d'ésser útils per diferenciar l'espai de les llengües que vehiculen els matisos d'un pensament, en aquest cas religiosohumanista europeu). I m'arrepentiria si no expressés una consideració que no per subjectiva deixa de tenir —així ho penso— també un cert

2. *Compendio breve de ejercicios espirituales. Compuesto por un monje de Montserrat entre 1510-1555*, edición preparada y presentada por Javier MELLONI, SJ, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos MMVI, IX.

3. *Ibid.*, xv.

grau d'objectivitat. Vull dir que al costat de l'alegria per un text recuperat no s'esfuma la pena de considerar la coixesa de la nostra història cultural que una volta i encara una altra constata en tota mena d'aspectes, no pas solament en el religiós que aquí ens ocupa, la profunditat dels talls perpetrats en la seva continuïtat des del s. XVIII fins a les dictadures polítiques del s. XX i les ideològiques d'una pretesa universalitat que hem sofert i, diguem 'suauiter', que per inèrcia encara patim malgrat que a molts no els ho sembli. Aquesta constatació reforça l'agraïment a l'editorial de la ciutat de Madrid.

Les segones. Les ratlles d'aquestes pàgines, enllà potser d'alguna imprecisa o inexacta expressió que puguin contenir, no volen apartar-se d'un principi metodològic simple referit a l'univers de la *Devotio moderna*: «només podem relacionar amb la 'Devotio Moderna' aquelles obres on hi hagi evidència objectiva d'uns manlleus textuais molt concrets».⁴ Ni anar més enllà dels termenals definidors i classificadors que proposa el teòleg Franco Buzzzi: «il latino 'devotio', infatti, non vuole suggerire nulla di 'devozionistico', ma piuttosto un atteggiamento autenticamente 'religioso' che dice appunto 'pietà', 'offerta', 'consacrazione', 'dedizione', 'sacrificio' di sé e della propria vita, insomma un intero modo di essere al mondo e di vivere nel mondo, completamente orientati a Dio».⁵ Aquest teòleg, després de remirar la història, exposa que una de les causes explicatives de la *Devotio moderna* és la separació irremediable que es produí a finals del s. XIV entre mística i teologia. Apareix, en el món germànic, el que anomena el misticisme especulatiu, «cioè di quella tendenza teologica che specula sulla contemplazione e il tema dell'unione mistica, nel tentativo di descriverlo mediante l'esercizio di un pensiero fortemente 'dialettico' che si impegna a chiarire soprattutto la dinamica psicologica di spoliazione dell'anima invasa dalla grazia».⁶ I enfront d'aquesta alta especulació apareix el trencament: «se gli sponenti della 'devotio moderna' misero in guardia i fedeli dalla vanità della scienza teologica, i teologi speculativi scolastici considerarono l'*Imitazione di Cristo* un pure e semplice libro di devozione, di cui gli studi dogmatici non dovrebbero tenere conto alcuno. La 'modernità' della 'devotio', con la sua tipica tendenza moraleggiante e l'attenzione al lato 'soggettivo' e psicologico della contemplazione (amore, con-

4.. Albert G. HAUF, *L'espiritualitat catalana medieval i la «Devotio Moderna»*, dins *Actes del Cinquè Col·loqui Internacional de Llengua i Literatura Catalanes*, Andorra, 1-6 d'octubre de 1979, Montserrat, Publicacions de l'Abadia de Montserrat 1980, 101.

5. Franco BUZZI, *Teologia e cultura cristiana tra XV e XVI secolo*, Genova. Marietti 2000, 369. Tal volta el lector agrairà rellegir un parell de textos antics que recull A. Hauf: «devotio est pius et humilis affectus in Deum; humilis ex conscientia infirmitatis propriae, pius ex consideratione divinae clementiae (PS. AUGUSTINI, *De Spiritu et Anima*, PL 40, 816)»; «Unde devotio nihil aliud esse videtur quam voluntas quaedam promte tradendi se ad ea quae pertinent ad Dei famulatum (THOMAE DE AQUINO, *Summa Theologica*, 2-2 q. 82 a.1, R)», cf. A. G. HAUF, *L'espiritualitat catalana medieval i la 'Devotio Moderna'*, o. c. 93, en nota.

6. *Ibid.*, 369.

solazione, virtù, ecc.), più che non ai grandi temi ,oggettivi' della medesima (Dio, Trinità, Cristo, grazia, ecc.), è dunque da intendersi nel senso di una presa di distanza dagli eccessi della mistica speculativa». ⁷ Per tot això el centre distintiu, com prou bé sabem, és la persona de Crist, vida i passió, i la seva imitació per apropar-s'hi i identificar-s'hi vivencialment i afectiva.

Entorn de l'autoria

L'edició d'aquest text anònim ha suscitat el neguit de trobar un nom d'autor que li doni, podríem dir, cara i ulls. X. Melloni hi ha dedicat un apartat de l'estudi introductori. Repassa las antigues tradicions que l'atribuïen al mateix abat Cisneros, les desmenteix amb una anàlisi filològica i una de doctrinal; a continuació esmenta l'afirmació de dom Anselm M. Albareda de l'any 1928 i repetida el 1956, amb la qual assegura que és obra del deixeble predilecte de Cisneros, el també abat dom Pedro de Burgos. Caldria, però, per assegurar aquesta afirmació de dom Albareda, una comparació fonda entre la llengua del seu *Libro de la historia y milagros hechos a invocación de nuestra Señora de Montserrat* i el CBEE, sense, però, poder estendre la comparació a cap altra obra de caire més religiós o teològic d'aquest abat d'origen burgalès. De tota manera podem sospitar que el resultat no seria prou convincent com per confirmar les paraules del cardenal Albareda. Arribats en aquest punt i retornant a l'estudi de X. Melloni, hi llegim dues possibilitats més. La primera i probable és «pensar que en seguida se hiciera un ,compendio' de estas obras [les de l'abat Cisneros] para facilitar su asimilación —en vida o tras la muerte del abad—, y no que esperaran más de cuarenta años para ello». ⁸ Si aquesta lògica correspon a la realitat, hem d'especular amb sentit que l'autor del CBEE era i és un bon xic irrellevant, puix l'obra font i bàsica era i és l'*Ejercitatorio de la vida espiritual* (EVE) cisnerià, i que quan Ignasi de Loiola arribà a Montserrat el 1522 el compendi breu ja era a disposició dels seglars a més a més d'ésser emprat pels novicis del monestir com un text del tot menor, simple resum pràctic i mancat, per tant, de perfil propi, tot i que avui no el considerem pas tan insignificant. Una segona possibilitat la insinua lleument Xavier Melloni acostant-se a les indagacions de dom Francesc X. Altés d'ara fa uns anys. Aturem-nos-hi per doble motiu: un error infiltrat i una intuïció que ,a posteriori' he hagut d'abandonar. A la nota 54 de la pàgina XXX es remet a l'article de dom Altés. ⁹ En la citació de les tres edicions hi ha l'error o confusió: la 10

7. *Ibid.*, 370-371.

8. *Compendio breve de ejercicios espirituales, o. c.*, XXX.

9. Francesc X. ALTÉS I AGUILÓ, *Tres ediciones anónimas del siglo XVI de la escuela espiritual del Monasterio de Montserrat*, dins *Varia Bibliographica. Homenaje a José Simón Díaz*, Madrid, Kassel Edition Reichenberger 1988, 35-45.

és *Consideracions molt útils i devotes en què se demostren les obres de la creació, redemptió i justificació*; la 20 és *Manual para la eterna salvación: Directorio para orar y meditar; directorio para las horas canónicas; directorio para se confesar; directorio para comulgar*; però la 30, que és molt probablement una reedició de la segona, no consta i és esmentada, en aquesta nota 54, una altra obra que Altés dóna de passada en una nota seva (la 40 de la pàg. 43): «*Confessionari molt util per a les animes*. Barcelona, C. Amorós 1532». La doble edició castellana del *Manual para la eterna salvación*, la 30 aportada per F. X. Altés és, en els folis corresponents al *Directorio para orar y meditar*, la traducció de la 10, *Consideracions molt útils i devotes en què se demostren les obres de la creació, redemptió i justificació* «brevemente completadas en algún punto [...] y la adición de largas oraciones finales para dilatar el afecto o sentimiento».¹⁰ Aquesta obra en català fou estampada, segons les precises deduccions de F. X. Altés, per Joan Rosenbach o bé el seu continuador Pere de Montpezat entre el 1522 i el 1536. El contingut doctrinal de les dues (o de les tres per la duplicitat de la castellana) té per guia, evidentment, l'ensenyament de l'abat Cisneros: «su autor [...] escribe una obra original a partir del núcleo del *Ejercitatorio de la vida espiritual* del abad montserratino».¹¹ L'article de dom F. X. Altés acaba amb la hipòtesi que el valencià dom Miquel Forner, que ingressà al monestir el 1513, i hi morí el 1560, podria ésser l'autor d'una part del volum en versió castellana, concretament dels directoris per a confessar-se i combregar.¹² Constatat això, Xavier Melloni s'adona d'una coincidència: la impressió del CBEE editat a Barcelona el 1555 eixí de les premses de Carles Amorós, les mateixes que en 1532 estamparen l'obra catalana que ell cita com a 30: la badada li forneix la sorpresa, però no hi ha cap relació entre aquesta obra i les *Consideracions molt útils i devotes en què se demostren les obres de la creació, redemptió i justificació* ni la versió castellana en els directoris afegits. És simplement una altra obra de l'època, la temàtica de la qual és la confessió. S'evapora la il·lusió imaginada que potser dom Miquel Forner pogués ésser darrere del CBEE. Tanmateix aquesta il·lusió em portà a la memòria la presència a Montserrat d'un altre monjo escriptor d'aquells anys. Vaig pensar en dom Benet Vila, un barceloní de qui coneixem la dada següent: vestí l'hàbit benedictí el 1509, durant l'abadiat de Garcia de Cisneros.¹³ És l'autor de l'actual Ms. 9 montserratí, intítulat *Arpa de David*. La confrontació feta el dimarts sant de 2008 entre l'estil de la seva

10. *Ibid.*, 41.

11. *Ibid.*, 38.

12. Formula la hipòtesi pel to moralista que traspuen els dos directoris, per les referències que fa al cardenal Gaietà, i perquè d'ell es conserva precisament una 'summa' de teologia moral en llatí, l'actual Ms. 32 de la Biblioteca del Monestir Montserrat en la qual llegim que la redactà «huius almae domus postquam annis multis operam dedit et confessionibus audiendis et lectionibus assiduis...» (cf. Anselm M. ALBAREDA, *Manuscrits de la Biblioteca de Montserrat*, «Analecta Montserratensia», vol. I (1917), 52).

13. Cf. *Repertori de manuscrits catalans (1474-1620)*, Volum IV, Barcelona, IEC, en premsa.

llengua i la del CBEE, més el contingut religiós d'ambdues obres, m'ha descobert una gran diferència en els dos aspectes. No pretenc, però, tenir la darre-ra paraula si altre ho investiga millor o si per altra drecera algun dia descobrim qui pugui haver estat el monjo avui per avui anònim.

Tot sumat i restat, per tant, ens dóna el que ja teníem: la impossibilitat, per ara, de cercar un nom i un rostre a l'autor del *Compendio breve de ejercicios espirituales*.

El context proper de l'obra

La recuperació d'aquest llibret ens mena a remirar de nou el nostre món cultural religiosohumanista des de les acaballes del s. XV al primer terç de la centúria següent. Prou coses en sabem, però cada volta que ens hi acostem n'eixamblem l'horitzó i, el que és més determinant, hi descobrim més tupida la xarxa de relacions en direccions diverses. És constatable en l'estudi de Xavier Melloni que, ultra de la font gran que és l'EVE de Cisneros, el CBEE conté aigües d'altres fonts prou explícites de manera directa o a través de la principal. Pel que fa a les darreres, a l'inici del pròleg, per exemple, hi ha el cap. 25 de l'EVE que al seu torn prové d'un capítol del *Tractat de contemplació* de Francesc Eiximenis —el cap. 10 que correspon al CCCLXIII del *Libre de les dones* on aquell és inclòs.¹⁴ Es tracta, si parlem del context proper, d'aquelles obres que sabem que, estampades o en manuscrit, passaven per les mans de monjos, frares, clergues i seglars de les nostres contrades. I que, sens dubte, se'n parlava entre uns i altres, ja sia en estrats socials acadèmics o en cercles de devots de tota mena. No es tracta ara, però, de fer-ne cap repàs, sinó de veure que enmig de les deus teològiques, ascètiques i místiques que avancen i es ramifiquen, en podem tenir present alguna altra fins ara no considerada i que, per tant, si no forma part del corrent, roman tanmateix a la ribera i també, doncs, deixa la seva influència indirecta. Em permeto esmentar *L'escala de paradís* d'Antoni Boteller, un incunable datat a les premses de Joan Rosenbach el 27 de novembre de 1495 i ara conservat —n'hi ha més exemplars?— a la biblioteca del Museu Britànic. Havent estat ignorat anys i panys, malgrat ésser present en diversos catàlegs europeus, ens l'ha retornat fa poc temps el professor Curt Wittlin,¹⁵ donant-nos-en un resum i convidant discretament qui sigui a fer-ne una edició amb els ets i uts corresponents.

14. Cf. Francesc EIXIMENIS, *Lo libre de les dones*, edició crítica a cura de Frank Naccarato sota la direcció de Joan Coromines, revisada per Curt Wittlin i Antoni Comas, introducció i apèndixs de Curt Wittlin, glossari a cura d'August Bover i Font, Barcelona, Departament de Filologia Catalana (Universitat de Barcelona) – Curial Edicions Catalanes 1981.

15. Curt WITTLIN, *L'escala de paradís del metge tortosí Antoni Boteller*, dins «Estudis de Llengua i Literatura Catalanes» / XXXI (Montserrat 1995), 79-93.

D'aquest escriptor només en coneixem tres notícies aportades per Jordi Rubió i Balaguer. La seva perquisició ens fa saber que el 1474 intervenia en el govern de la ciutat de Tortosa i el mes de maig del 1475 feia de «receptor de les pecúnies» de la mensa episcopal, i que la família Boteller tenia sepultura al claustre de la catedral —d'aquí que se'l pugui considerar tortosí.¹⁶ C. Wittlin hi afegeix un detall: el 1473 s'endugué de la biblioteca capitular un parell de llibres de dret canònic.¹⁷ *L'escala de paradís* és dedicada al bisbe Alfons d'Aragó que regí la seu tortosina entre el 1475 i 1513 —¿ens orienta la data inicial i el càrrec de Boteller a la cúria el mateix any, a més a més del to de la dedicatòria (pels retalls que en trascriu Wittlin) per suposar que l'obra degué ésser escrita no gaire temps després, tot i que l'estampació no arribés fins passats uns vint anys? El seu contingut es resumeix així: «a) Dedicatòria b) Pròleg: 1. El pecat; 2. Els efectes del pecat; 3. La virtut. c) Els quatre graons de l'escala: 1. El baptisme; 2. La penitència; 3. La confessió; 4. La justificació. d) (Apèndix:) La pena dels damnats (i la glòria dels benaventurats)».¹⁸

De totes totes, l'esquema i els fragments que per ara en podem llegir més aviat fan pensar en una mena de catecisme escrit a fi d'alliberar el senyor bisbe «de alguna fatiga que esta pastoral dignitat a la vostra reverendíssima senyoria obliga, per tant vostres oveles e vicaris parroquials, volent legir o oyr esta poca escriptura, en lo espiritual e temporal aprofitar se puguen».¹⁹ Ara bé, capta l'atenció pel títol que porta, tan semblant a molts altres volumets d'ascètica i de contemplació més que no pas de catecisme, i, més encara, pel nombre de quatre graons en què és dividit el contingut. Si més no perquè immediatament ve a la memòria l'opuscle del cartoixà Guigó II, el novè prior de l'orde, que vers el 1150 el redactà amb el títol *Scala claustralium*, on quatre són els graons per a pujar a la contemplació perfecta. Són, aquests quatre, la lectura de la Bíblia, la meditació que indaga el coneixement de la veritat, la pregària per a fugir del mal i cercar el bé i la contemplació, per la qual l'ànima ix de si mateixa i frueix en Déu. Prou bé sabem que en aquesta temàtica asceticomística, com en qualsevol altra de la planura vasta religiosoteològica, les classificacions i divisions són variades segons temps i escoles i s'omplen més o menys de simbologia, des del nombre ternari o trinitari fins al dotze apostòlic passant pel set i la resta també. Curiós és, en el llibret d'Antoni Boteller, que el pròleg tingui divisió ternària i el cos del tractat quaternària. Però molt més ho és que en els quatre graons enclougui, en el primer, els tres sagraments de la iniciació cristiana, el baptisme de manera preferent i més en

16. Veg. Jordi RUBIÓ I BALAGUER, *Història de la literatura catalana*, vol. I, Montserrat, Departament de Cultura de la Generalitat de Catalunya – Publicacions de l'Abadia de Montserrat 1984, 384.

17. Cf. C. WITTLIN, *L'escala de paradís del metge tortosí Antoni Boteller, o. c.*, 90.

18. *Ibid.*, 80-81.

19. *Ibid.*, 81.

segon lloc la confirmació i l'eucaristia. En el segon graó, el sagrament de la penitència, si bé només, sembla, amb unes consideracions entorn del pecat i unes altres referides a dues menes de penitència, la interior o allunyament del pecat, i l'exterior o confessió de les culpes. Al tercer graó ja no hi correspon cap sagrament, sinó la potestat de l'Església per perdonar si es donen les condicions de contrició, declaració dels pecats i la satisfacció. I en el quart —el graó de la justificació—, no exposa res més que la concurrència de la llibertat de qui es confessa, la contrició que manifesta, la gràcia del perdó que rep i la remissió dels peccats que permet finalment, havent-los pujat ja tots quatre, assolir el paradís.

Res, en una paraula, que apropi aquesta obreta als tractats asceticomístics. Però sí que forma part de la inquietud devocional que de forma senzilla maldava per encaminar tothom a una vida de més devoció. Una obreta en la línia, encara que elemental, paral·lela al llibret que els confessors montserratins oferien als pelegrins més delerosos de perfecció, com un Ignasi de Loiola. La porta d'entrada era justament la confessió i *L'escala de paradís* d'Antoni Bolteiller n'és una mostra al costat del *Confessionari molt útil per a les ànimes* que menciona dom F. Xavier Altés, o com *Art de ben morir e confessionari breu* imprès a Barcelona cap el 1493, reproduït a València el 1497, o el *Dels confessors la vera guia, dels confitents segura via* de finals del XV i reimprès a València el 1512 i a Barcelona el 1535, etc.²⁰

A banda aquestes edicions dedicades a la pastoral del sagrament de la penitència, i considerant la importància que a la confessió dóna Ignasi de Loiola en la primera setmana dels EE i que, en el CBEE, allò primer «que deve hazer el que se quiere exercitar en la vida espiritual es que purgue su corazón de todo peccado mortal por confesión general» [12], no deixarem de recordar que aquesta pràctica era tradició arrelada a Montserrat com ho atesta nogensmenys que el cèlebre *Llibre vermell*.²¹ Bastaran poques paraules per tenir-ho present. En aquest manuscrit hi ha un *Breu tractat de confessió* (fol. 27v-29); el text *Confessio in latino valde utilis pro vere confitentibus* (fol. 47-49); i unes *Facultats dels penitenciers de Montserrat* (fol 133r).²² Si més no, aquesta

20. Dades extretes de Jordi RUBIÓ i BALAGUER, *Història de la literatura catalana*, vol. I, o. c., 380. Rubió també parla d'un altre incunable més antic encara i remet a la *Bibliografia de la lengua valenciana* de J. Ribelles Comín, vol. I, 46. Hom farà santament de recordar, per exemple, el nombre de llibres incunables o primerencs del XVI que entorn d'aquesta temàtica esmenten, no solament els estudiosos dels EE de sant Ignasi, sinó altres investigadors de la cultura com el suara esmentat J. Rubió i Balaguer: veg. o. c., 379-389; o d'ell mateix *Notes sobre els llibres de lectura espiritual a Barcelona des de 1500 a 1530* en el vol. VIII d'«Obres de Jordi Rubió i Balaguer», Montserrat, Publicacions de l'Abadia de Montserrat 1990, 121-136.

21. Cf. les dades històriques i bibliogràfiques d'aquest manuscrit a *Llibre vermell de Montserrat*, edició facsímil parcial del manuscrit número 1 de la Biblioteca de l'Abadia de Montserrat, introducció a cura de Dom Francesc Xavier ALTÉS i AGUILÓ, Barcelona MCMLXXXIX.

22. Per a aquestes dades cal recórrer a dues fonts extremes. La primera: Anselm M. ALBAREDA, *Manuscrits de la Biblioteca de Montserrat*, o. c., 3-9. Aquí dom Albareda, referint-se al text

tradicció —anomenem-la penitencial—, tot i no ésser pas un element central de la ‚devotio moderna‘, justifica les pàgines que dom Anselm Albareda dedica als confessors del monestir al llarg dels segles XIV i XV, i les del paràgraf següent: «nel concreto riguardo della ‚devotio moderna‘, i primi indizi risalgono appunto alla fine del secolo XIV. I monaci erano tenuti a impartire, per quanto possibile, istruzioni religiose e spirituali ai pellegrini, richiamando loro i novissimi, specialmente la morte e le pene dell’inferno; a raccomandare l’acquisto delle virtù, con le considerazioni della vita e in particolare della passione del Redentore [...]. Elementi che, pur dispersi, esalano già effluvi di ‚devotio moderna‘, presagio di spirituali esercizi».²³

El professor C. Wittlin s’estranya relativament poc que Antoni Boteller sia un metge lliurat a un treball catequètic perquè recorda un «Guillelmus, medicus regis Aragonie» que escriví un comentari al *De consolatione Philosophiae* de Boeci, puix considera aquestes obres com una mostra de lluïment davant dels respectius protectors i del nou cercle social on accedeixen. No cal dir que en redactar aquestes pàgines li passà per malla el més paradigmàtic dels metges nostres com a escriptor religiós i no precisament per pidolar de ningú admiració, sinó pel sincer afany de servei intel·lectual cristià o, si es vol, pastoral: Arnau de Vilanova. Si aquest era mogut per inquietuds teològiques i espirituals entre els segles XIII i XIV, el metge tortosí anava potser també pel mateix camí (o pels dos) a les acaballes del XV, sendera amollonada per la ‚Devotio moderna‘, tot i que amb menys alta pretensió que mestre Arnau.

Una de les fonts persistent

El detall del llibret d’Antoni Boteller i el record dels diguem-ne manuals de confessió, primer pas per entrar a la via ascètica i pujar a la mística, em porten a pensar una vegada més en el conjunt de deus de pensament i d’espiritualitat difuses i tanmateix reals que afaïçonaven la mentalitat i les expres-

dels folis 47-49 explica: «aquest *in latino* i la manca evident d’algun foli anterior fa sospitar no existís un altre model de confessió en català» (p. 5). Ara bé, la segona font: Francesc Xavier ALTÉS I AGUILÓ, «Introducció», *Libre vermell de Montserrat, o. c.*, 27 no esmenta aquest text perquè no és dels reproduïts en la selecció facsímil del volum. El primer dels tres és editat a la citada «Analecta Montserratensia», 204-210: *Incipit* «Com vendras a confessio, si uols que haie perfectio», apunta, aquesta darrera paraula, només al sagrament correctament rebut o també al camí de perfectió que s’inicia?

23. Anselmo M. ALBAREDA, *Intorno alla scuola di orazione metodica stabilita a Monserrato dall’abate Garcías Jiménez de Cisneros (1493-1510)*, «Archivum Historicum Societatis Iesu», XXV (1956), 297-298; les pàgines sobre els confessors són: 294-297. I hom pot afegir-hi, encara, aquestes paraules del jesuïta Pedro de RIVADENEIRA: «Y devemos los de la Compañía hazer gracias a nuestro Señor, que N.B.P. hechado de las hondas y tormentas del siglo, llegarasse a tan buen puerto y topasse con tan buen confessor y se aprovechasse de tan buen libro [l’EVE, però hi podem afegir, potser, el CBEE]» (*Ibid.*, nota 123 de la p. 297).

sions en la ‚Devotio moderna‘, en el CBEE que es manté en un estadi o via augustiniana, o, per contra i a la vegada, en «la doctrina positiva i escolàstica» amb paraules del mateix Ignasi de Loiola.²⁴ Conclusivament: les petites noves dades i comentaris fets avui s’afegeixen a la interpretació del pare Batllori —donant per suposats tants altres estudiosos ignasians!— exposada en el seu treball *Sant Ignasi entre l’Edat Mitjana i el Renaixement*.²⁵

Per això mateix, coneguda la que he anomenat via augustiniana, o «lo schema platonico/neo-platonico dell’*exitus* e del *reditus*»,²⁶ em permeto unes ratlles més aviat assagístiques. Escriuré sobre una font persistent, o en expressió estilisticoliterària, un tòpic: la metàfora del gust, una mena de sinestèsia entre un sentit i una experiència suprasensitiva. Una manera diferent de resseguir les filiacions d’una tradició contemplativa.

Si hi dediquéssim extensió hauríem de començar segurament per l’obra del *Doctor Mellifluus*, Bernat de Claravall. El mot ja ho diu tot. Però parteixo de més lluny i de més a prop ensems: del *Salm (Vulgata) XXXIII*, 9, que clou el pròleg de la *Theologia mystica* d’Hug de Balma. Faig notar, tanmateix, que l’originalitat seva és relativa en la mesura que la imatge del ‚gust‘ té un referent de primer ordre en l’obreta *Scala claustralium* de Guigó II, ja esmentada. És un grapat de pàgines —per grossa que sigui la lletra no arriben pas a una vintena— i d’expressions com «el qui dóna sabor a la saviesa», «la desitjada dolcesa del coneixement», «experiència saborosa» i altres, que sí passen de vint.²⁷ Doncs bé, Hug de Balma clou el pròleg —o bé obre la porta al seu tractat— amb les tres paraules inicials del *Salm XXXIII*, 9: «gustate et uide-te», que en la versió catalana del s. XV són traduïdes —i allargassades a tot el primer hemistiqui del verset— així: «testats e ueyats car suau és nostre Senyor Déus», de la versió *Vulgata*: «gustate et uidete quoniam suavis est Dominus».

El pròleg del CBEE —paràgrafs [2]-[10] en l’edició que comentem— té els quatre primers pouats en l’EVE de l’abat Cisneros i, més al fons, de l’aigua del *Llibre de contemplació* de F. Eiximenis, com ja s’ha esmentat. Mirem-ho al detall. Si fem el salt directe del text anònim montserratí al del framenor de Girona, observem que el [2], juntament amb pensaments d’altres bandes i en forma de glosa i no pas literalment, aplega algunes de les idees que són esparses en els paràgrafs 2 i 8 eiximenians.²⁸ El [3] n’aplega del 7 i del 9. El [4],

24. Veg. M. BATLLORI, *Les reformes religioses al segle XVI*, Obra completa, vol. VI, València, Tres i Quatre 1996, 72.

25. *Ibid.*, 63-82.

26. F. BUZZI, *Teologia e cultura cristiana tra XV e XVI secolo*, o. c., 374.

27. M’excuso de només aportar la versió catalana: *Textos cartoixans primitius*, Barcelona, Edicions Proa 1995 (Clàssics del Cristianisme, 56), 169-182.

28. L’edició crítica d’aquest tractat no especifica amb número els paràgrafs, però l’estampació els marca clarament i així m’hi refereixo. Vegeu, doncs, F. EIXIMENIS, *Lo llibre de les dones*, o. c., cap. CCCLXIII, 526-528.

del 3. Ara bé, al final del paràgraf [3] hi ha, al meu entendre, les paraules que precisen el tractat per la via més amunt anomenada augustiniana, després de donar la raó fonamental de tot el text. Aquesta és expressada així: «... por el ejercicio de la contemplación, se hagan por amor un espíritu con Él, y alcanzar la verdadera sabiduría, que consiste en el verdadero conocimiento de sí mismo, en el conocimiento de los secretos divinos». Aquelles: «más sentidos que explicados, y en el gustar cuán suave sea Dios según que en esta vida mortal estas cosas pueden ser sabidas». El lector ja ho ha vist: s'acaba de citar el mateix *Salm* del pròleg d'Hug de Balma.

Aquest compendi, enllà de la unitat temàtica que anuncia el títol o el menudament del subtítol que parla de cinc, no és ben bé un sol text, sinó la conjunció, descomptant el pròleg, de quatre blocs més un apèndix. Diria que el primer bloc unitari el constitueixen els cinc primers capítols, al final dels quals s'hi llegeix «fin de la via unitiva» i la temàtica hi és repartida així: els tres primers el·luciden la via purgativa, el quart la il·luminativa, i la unitiva el cinquè. El segon bloc el constitueixen els capítols sisè i setè dedicats a la contemplació de la vida i passió de Crist. El següent és el capítol vuitè que explica com ha d'ésser abans, durant i després l'oració del practicant o exercitant en els temps del res de les hores canòniques: «Síguese el ‚Directorio de las horas canónicas‘ ansí del día...», diu el títol. Correspon al quart bloc el capítol novè, una petitíssima obreta que s'intitula: «Reglas u avisos para los que no están exercitados en la oración, de las quales se podrán servir...». I un apèndix, no capítol: «Los doze grados de humildad de nuestro padre san Benito». Doncs bé, és en el primer bloc de capítols on es condensa pròpiament l'obra asceticomística i el seu contingut s'erigeix en una anella més, i principal, entre un passat medieval i el renaixement que ja s'anuncia. En aquest, doncs, prossegueixo la descoberta de la veta, diguem-ho així, gustativa, tòpic o imatge, metàfora al capdavant, per a il·lustrar la vivència mística d'una manera clara, senzilla i popular.

Aportat com a autoritat i fibló el *Salm XXXIII*, 9, en el pròleg, llegim fins a arribar al cap. IV, de la via il·luminativa, i aquí apareix la imatge: «y quando halla [el hombre] en sí una benignidad y dulçor de ánima que lança de sí toda iracundia, envidia, accidia y mala tristeza» [132] coneix —juntament amb altres condicions— que ha arribat a les portes de la via il·luminativa. Un poc més avall, l'exercitant percebrà per contrast que l'acció se li arrapa «en que las cosas de Dios y espirituales no te contentan mucho, ni tomas en ellas gusto» [136]. Però contràriament, en considerar el benefici de la glòria que Déu li té preparat, ara pot meditar que allí la seva fe rebrà en premi la clara visió; l'esperança, la seguretat de no perdre-la, la visió, mai més; i li serà donada «a la charidad, el gozo y gusto suave que no tiene comparación» [190]. Després d'unes poques ratlles ja s'acaba el capítol i el següent correspon al de la via unitiva. Aquí, la imatge hi acampa. Un cop presentada la nova via es reparteixen els temes de contemplació per a cadascun dels dies de la setmana i comença: «venido, pues, el lunes al lugar de la oración [...] tomando perso-

na de hijo con affecto de amor, gustando quán suave y dulce es Dios, piensa...» [206]. En traspasar al cancell de la via unitiva, la repetició del *Salm* amb redundància: «gustando quán... dulce». D'aquí fins al dissabte, set vegades en cinc pàgines. El dimarts és dedicat a la contemplació de la bellesa divina en l'univers, millor: «cómo tu amado Dios es hermosura del universo». Llegim-hi tot el paràgraf [219]: contempla «cómo de Él tienen la suavidad del saber el açúcar, la miel, las frutas y todo lo demás que es dulce y sabroso».

Ara, lector, concediu-me una digressió lingüística. En aquest darrer paràgraf copiat hi ha una alteració respecte de la lliçió d'un mot donada per Xavier Melloni. Em permeto de retornar-lo al text original i explicar breument el perquè. L'edició de 1555 diu: «la suavidad del s a b e r». L'editor, en nota, escriu: «a pesar de ser sugerente, lo creemos un error de impresión», i el canvia per «sabor». Aquí no hi ha un error, però es pot ben excusar l'editor. És, simplement, la polisèmia original del mot ‚saber’ procedent del llatí ‚sapere’, significat ‚tenir gust’ o ‚exercir el sentit del gust’. Encara avui, de fet, poca gent en té consciència tot i parlar amb expressions com aquesta: «noia, tens molt bon gust; has sabut conèixer quin era el millor...», on el concepte de saber s'expressa després d'haver pronunciat el sentit original; això és: «tens molt saber; has triat el millor...». «Què bien sabe, mamà, tu postre!». El sentit original de ‚sapere’ «reemplazó al lat. ‚scire’ en todos los romances, desde los orígenes, salvo solamente el rumano y el sardo [...] esto no impidió que en los romances de Italia e Iberia conservara también el sentido etimológico de ‚tener un sabor’». ²⁹ Diria, en el cas present, que es tracta d'un catalanisme del monjo anònim pel motiu elemental d'escapar-se-li el pensament sense traducció. I si era dels vinguts de Castella expressava, també, la polisèmia del mot: gustar i conèixer. Bellament suggeridor!

En el [220]: «pues cómo estas cosas y otras semejantes hubieres tratado, bolviendo tu consideración a pensar que quando cada cosita de las dichas da contentamiento, sabor y deleyte, coteja con ellas aquel origen infinito de toda hermosura que está aparejado para se te dar a ver y gustar...».

Digna d'atenció és l'analogia entre la bellesa de les coses del món sensible i la infinita de qui n'és el creador. Al centre hi ha tres noms: ‚contentació’: estat de qui està content; ‚delit’: plaer de l'ànim o dels sentits; ‚sabor’: propietat que tenen moltes coses d'afectar l'òrgan del gust. Curiosa combinació semàntica en l'ordre del text: un significat anímic, un de sensual i un tercer polisèmic en els dos sentits! En la precisió de l'analogia, el text, en referir-se a «aquel origen infinito de toda hermosura» el presenta «aparejado para se te dar a ver y gustar», exactament i justa els mots del *Salm* invertits: veure, com qui primer contempla la llaminadura, per després gustar-la, assaborir-la. No

29. Joan COROMINES – José A. PASCUAL, *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*, Madrid, Gredos 1983, s. v. «saber», 111a. Recordem els versos bells i populars: «Què li darem an el Noi de la Mare / què li darem que li sàpiga bo?...».

sol ésser en l'estructura sintacticosemàntica de les nostres llengües romàniques, més significativa la paraula darrera que la inicial? Així ho entenem de petits: ,nen, calla i menja!'; i a l'escola: ,calla i estudia!'

La contemplació per al diumenge es centra en la bondat infinita de l'Amat: «cómo tu amado Dios Christo, que quire dezir ,ungido', és unción y sabor que, puesta en qualquier cosa del mundo, la hace sabrosa» [249]. «Cómo en los electos es sabor de gracia y glòria, en los dañados sabor de justicia, y vengador de las iniquidades» [250]. Després d'aquest darrer paràgraf sentenciós, definitiu de condemna i de celestial premi amb la metàfora del gust, el capítol —i tot el bloc primer— fineix amb una consideració global i una pregària.

L'observació d'aquestes expressions no ho diu pas encara tot, sinó la seva situació en l'estructura del conjunt del text. Prescindint òbviament de l'exactitud matemàtica, el *Salm XXXIII*, 9, és en el paràgraf definitori del tractat, el [3] del pròleg. En el cos de les tres vies místiques, la imatge primera obre les pàgines de la via il·luminativa; la segona forma part del fragment de l'examen de consciència amb què s'inicia aquesta via; i la tercera, en la consideració dominical sobre el cel promès al més enllà. Les restants formen part del capítol de la via unitiva. Al començament —dilluns i dimarts— i al final del diumenge. Com si la seva col·locació hagués estat estudiada per aparèixer en els punts més notables del contingut de l'obra.

Aquesta imatge torna a fer-se present en el bloc quart, el dedicat als principiants d'escassa cultura lletrada. Hi és present mitja dotzena de vegades, fins i tot enmig d'una redacció un xic elemental, simple (en fou l'autor un altre monjo?). La primera: «... y por esto siempre devría el hombre religioso y siervo de Dios tener un librico de palabras dulces y suaves de Dios sacadas de la Sagrada Escritura» [476]. «... quando Dios te da mucho gusto, parece que le sirves a su costa, mas quando tú...» [495]. Un estil senzill que també lluca en la comparació següent: «... haga pues cuenta [...] que el entendimiento se ha de haver con la voluntad, como el ama que cría un niño, la qual, después que ha mastigado el manjar, se lo pone en la boca para que él guste y se mantenga dél, lo qual no haría si el ama lo mastigasse y comiesse. Pues desta manera se ha de haver nuestro entendimiento con la voluntad, que él ha de moler y mastigar las verdades espirituales, y después la dexe a la voluntad para que las guste y sienta» [493]. La penúltima, lligada al penúltim avís d'instrucció als principiants: «... es que no siga a los que, por una parte, querrían tener gusto y sabor en la oración y ser contados...» [496]. I la darrera en l'últim paràgraf de tot el CBEE: «éstos son los doze grados de humildad que el monge deve subir [...] que lo que antes no sin trabajo podía hazer, entonces con mucha dulçura lo porná en efecto, ayudado por la gracia de Aquel que dixo: «Aprended de mí, que soy manso y humilde de corazón, y hallareys descanso para vuestras ánimas» [Mt XI, 29]. Laus Deo» [511].

Penso que la focalització en aquesta imatge literària i religiosa ens descobreix millor una tradició diferenciada d'aquella que en té una altra o altres

entorn de la llum de manera dominant. És una imatge igualment sensitiva, però potser no tant..., o a mi m'ho sembla. De fet, una de les pilastres mestres de la tradició mística és Dionisi Areopagita. La seva obra *Theologia mystica* gira al voltant de la llum, i la tenebra per antítesi. També en el seu tractat *De diuinis nominibus*, i no m'hi entretindrè, la llum és la imatge omnipresent i precípua. Així és i no pas perquè la metàfora gustativa no hi sigui, sinó perquè hi és subordinada a aquella: «et tradendo primo quidem claritate moderata, deinde illis tanquam degustantibus lumen, et magis desiderantibus... / i després d'haver-los concedit [el Bé, llum intel·ligible] el tast d'una resplendor moderada, un cop han gustat la llum i n'anhelen més...».³⁰

Ara solament un parell d'exemples (d'altres n'hi ha) per observar —sense aprofundir-hi— que en els EE ignasians també és present la imatge del ,gust'. Al començament de llibre, en la segona anotació orientativa per a bé practicar els exercicis, llegim: «... porque la persona que contempla, [...] quier sea en quanto el entendimiento es ilucidado por la virtud divina, es de más gusto y fructo spiritual [...] porque no el mucho saber harta y satisface al ánima, mas el sentir y gustar de las cosas internamente» [2].³¹ O en la quarta setmana, en la segona manera de pregar, això és, contemplant la significació de cada paraula: «si la persona que contempla el Pater noster hallare en una palabra o en dos tan buena materia que pensar y gusto y consolación, no se cure pasar adelante...».³²

Sigui, doncs, benvinguda i rebuda la reimpressió d'aquesta anònima obreta asceticomística montserratina del s. XVI. Que sigui esperó per a nous estudis que esclareixin més la nostra tradició contemplativa. I que sigui, també, motiu per assaborir-la en la bellesa de les seves paraules i els seus pensaments.

A Manresa, març-abril de 2008

30. DIONYSII AREOPAGITAE, *De Diuinis nominibus*, PL, 122; cap. IV, 5 (www.binetti.ru/collectio/theologia/areopag/nomin.shtml; 17). *Dels noms divins. La teologia mística*, traducció i edició de Josep Batalla, Barcelona, Laia (Textos filosòfics, n. 39) 1986, 68.

31. Versió del text original, cf. www.jesuitas.es. En la traducció catalana llegiríem: «perquè a la persona que contempla li resulta més gustós i de més fruit espiritual [...] perquè el que omple i satisfà l'ànima no és saber molt sinó sentir i assaborir les coses internament» [2] (IGNASI DE LOIOLA, *Exercicis espirituals. Escrits complementaris*, introducció i notes de Josep M. RAMBLA, traducció de Ramon M. TORELLÓ i Josep M. RAMBLA, Barcelona, Edicions Proa (Clàssics del Cristianisme, 15) 1990, 66).

32. *Ibid.* «... si la persona que contempla el parenostre trobava en una paraula o en dues tan bona metèria per a pensar, i gust i consolació, no maldi per passar endavant...» (*ibid.*, 126).