

L'ÀNIMA: UN TEMA COMÚ A RABÍ HASDAY CRESQUES I BERNAT METGE*

per W. Zeev Harvey

El professor Shlomó Pines, en el seu assaig sobre l'Escolàstica posterior a Tomàs d'Aquino i la doctrina de Hasday Cresques i els seus predecessors, estudià les relacions entre rabí Hasday Cresques i la filosofia llatina del seu temps¹. Allà, en aquell assaig, el professor Pines posava en relleu l'existència de diversos testimonis de «des relacions entre els erudits jueus i cristians» dels segles XIV i XV, i insistia en el fet que «la majoria dels intel.lectuals jueus d'aquella època no es desentengueren de la vida pública del seu país i en coneixien la llengua, que en aquest cas era una llengua romànica»². Ara, en aquest treball, situat en la mateixa línia de recerca, intentaré d'aportar un poc de llum a la qüestió de les relacions intel.lectuals entre rabí Hasday Cresques (*circa* 1340-1410 o 1411) i l'escriptor clàssic català Bernat Metge (*circa* 1345-1413).

D'entrada, no ens cal gens entretenir-nos a estintolar la hipòtesi que els dos personatges es podien conèixer personalment. Tots dos nasqueren i s'educaren a Barcelona gairebé alhora; tots dos freqüentaren la cort reial en les llargues estades dels Reis a Barcelona i a Saragossa, i molt especialment a la cort del rei Joan I i de la seva muller Yolant de Bar (1387-1396), de la qual Bernat Metge fou secretari entre 1390 i 1396³. Tant l'un com l'altre tenien uns horitzons intel.lectuals molt oberts, d'on és ben possible que es respectessin o s'admiressin mútuament. El cas és, però, que la nostra certesa de la coneixença personal entre el filòsof hebreu i l'escriptor català reposa fins i tot en documents. Bernat Metge, com a escriptor reial, més d'una vegada tingué ocasió de redactar provisions relacionades amb jueus, en nom del Rei i de la Reina. En el recull

documental de F. Baer, per exemple, es publiquen diverses cartes expedides per Bernat Metge, l'estiu de 1391, durant els terribles avalots que desolaren les aljames de jueus, on el Rei i la Reina manen i pregunuen a les autoritats religioses i civils que protegeixin els jueus de la fúria de les turbes; i més en concret, en aquestes cartes, es menciona expressament la defensa dels familiars de rabí Hasday Cresques i del seu fill, que eren a Barcelona⁴. No podem dubtar, doncs, que per a la redacció d'aquestes cartes tan directament relacionades amb la vida i amb la mort dels jueus, Bernat Metge consultà amb rabí Hasday Cresques, si no és que fou ell mateix qui instà l'escrivania reial perquè les cartes fossin expedides, ja que la cort li reconeixia autoritat com a rabí de tots els jueus del regne⁵. Ja ho va remarcar el mateix prof. Baer: «És prou clar que rabí Hasday Cresques estava en bones relacions amb l'escriptor Bernat Metge, el responsable de l'expedició de totes aquestes provisions de la cort reial en defensa dels jueus.»⁶

[Sobre aquesta mateixa qüestió, encara que sigui més anecdòtic, podem aportar un document inèdit que ens mostra els dos personatges actuant simultàniament i en una activitat de tipus intel·lectual. Es tracta d'un manament de la Reina al seu tresorer Berenguer des Cortey, datat a Barcelona el 25 d'octubre de 1390, perquè faci efectius al seu boteller Francí de Belcaire els 732 florins que aquest havia prestat, en nom de la cort, al jueu Alatzar Golluf, el seu anterior i difunt regent de la tresoreria. D'acord amb l'estil de la cort, en aquest manament la Reina havia d'autoritzar i transcriure el debitori autògraf firmat pel jueu al boteller, però com que el debitori era en hebreu, diu que l'ha fet traduir en català per Hasday Cresques, perquè sap fer-ho, i consignar-lo per escrit per Bernat Metge com a notari públic⁷. Potser no ens ensenya gaire cosa nova, però a través d'aquest document queda clar que la Reina, Bernat Metge i rabí Hasday Cresques es coneixien, alguna vegada dialogaven, i s'entien parlant en català.]

Així, demostrada i donada per segura la coneixença personal entre rabí Hasday Cresques i Bernat Metge, podem plantejar de seguida una nova qüestió: fins a quin punt podien haver tingut també relacions intel·lectuals. Posats a suposar, podríem imaginar que tingueren converses elevades potser al palau reial o fins i tot en presència de Joan I i de la reina Yolant, mecenes de les Arts i de les Lletres, on els dos barcelonins lletraferits i brillants platicarien, posem per cas, sobre l'essència de l'amor, tema que sabem que els interessava molt, quan l'un demostra haver llegit el llibre *lambda* de la Metafísica i comentaris cabalístics al Càntic dels Càntics, i l'altre coneix Ovidi i Boccaccio.

¿És possible, doncs, que els escrits de rabí Hasday Cresques i de Bernat Metge revelin traces d'un intercanvi d'idees o d'una confrontació

personal? En aquest sentit, passarem a examinar els paràgrafs que l'un i l'altre dediquen al tema de l'ànima i la seva immortalitat. És l'únic tema filosòfic o teològic que Metge tracta llargament i detingudament, i no he pogut triar-ne cap de més adient.

Bernat Metge s'ocupa de la qüestió de la immortalitat de l'ànima al primer llibre de la seva obra mestra *Lo Somni* (1399). L'episodi, com és sabut, representa que té lloc poc després de la mort sobtada de Joan I (19 de maig de 1396). L'autor està en arrest domiciliari per una culpa que no reconeix. Un dia s'endormisca i somia. En somnis se li apareix l'esperit de Joan I. El seu antic secretari, escèptic, no creu gens possible que el Rei difunt estigui davant seu i li parli, i demana explicacions. El Rei condescendeix a la seva demanda, i així comença el diàleg sobre l'ànima humana i la seva immortalitat⁸.

Metge no té pretensions de filòsof, ni menys de teòleg. Les idees que expressa a *Lo Somni* sobre l'ànima i sobre la immortalitat estan preses, en la seva gran majoria, de llibres antics i coneguts; en concret: les *Tusculanes* de Ciceró, el *De Anima* de Cassiodor, els *Diàlegs* de Gregori el Gran, la *Summa contra Gentiles* de Tomàs d'Aquino i el *De Anima rationale* de Ramon Llull⁹. Ell mateix, enmig del diàleg, no s'està de mencionar expressament les fonts filosòfiques i teològiques de què se serveix¹⁰.

A la primera part de l'estudi (I), exposaré la configuració general de la posició de Bernat Metge i de rabí Hasday Cresques en aquesta qüestió; i a la segona (II), analitzaré els testimonis bíblics que Metge reporta sobre la immortalitat de l'ànima, procurats i facilitats, segons veig més probable, per rabí Hasday Cresques.

I. La definició d'ànima.

Metge, seguint Cassiodor, defineix l'ànima humana com a «substància espiritual» i també «racional»¹¹. És la mateixa doctrina de rabí Hasday Cresques, que defineix l'ànima com a substància espiritual capaç d'intel·ligència (*'ešem ruḥanī mukhan el ha-haskalah*), i també la qualifica de substància racional (*'ešem sikhli*)¹². Amb l'expressió «substància espiritual», tant Metge com Hasday Cresques volen significar que l'ànima és una substància que no és determinable com la matèria¹³. I quan qualifiquen l'ànima com a substància intel·ligent, tots dos volen expressar que entre les seves qualitats o virtuts hi ha la virtut intel·lectiva¹⁴. I entre les altres virtuts perceptibles de l'ànima, tots dos mencionen expressament la virtut **imaginativa** i la virtut **rememorativa**¹⁵.

Entre els arguments que Metge addueix en favor de la perdurabilitat

de l'ànima, hi ha aquell —pres de Tomàs d'Aquino—, segons el qual l'ànima és immortal perquè, essent «substància intel.lectual», està separada de la matèria i no depèn del cos, i així no cau en la corrupció, es a dir, que és «incorruptibla»¹⁶. Un argument similar es troba en Hasday Cresques, quan expressa que essent l'ànima una substància intel.ligent, pot separar-se del cos i existir per ella mateixa, i «per això li pertany la perdurabilitat, perquè per la seva pròpia naturalesa està exempta de la matèria, que és causa de la corrupció»¹⁷.

No obstant això, a propòsit d'aquest argument, rabí Hasday Cresques afegeix: «Només quan l'ànima haurà arribat a la perfecció per la unió i per l'amor a través de tot el que [l'home] haurà assolit de la Torà i de les meravelles de Déu, beneït sigui!, només aleshores serà digna, l'ànima, de romandre en la seva integritat i en la unió poderosa i en la resplendor lluminosa sense fi»¹⁸. I d'ací conclou que l'amor a Déu, que és el Bé Etern, és l'únic que pot portar la substància intel.ligent, és a dir, l'ànima, a la seva perfecció, que és el fi de l'home¹⁹. Similarment, Metge veu la perfecció de l'ànima i la seva finalitat en l'amor a Déu, el Bé Suprem. D'acord amb Ramon Llull, Bernat Metge escriu que «la ànima racional és creada a fi que tostemps entena, am e record Déu»²⁰; i distingeix quatre graus en el coneixement intel.lectual, que són, començant pel més inferior: *la rahó*, que discerneix entre la veritat i la falsedat, entre les virtuts i els vicis, i percep les creatures corporals; *lo enteniment*, que percep les creatures espirituals; *la intel.ligència*, «que sens tot miyà és subposade a Déu, lo qual ella veu subiranament Bo, Vertader i Incommutable», i *la sancta saviesa* «que és amar e tembre Déu»²¹.

Trobem, doncs, una configuració molt semblant, pel que fa a la definició de l'ànima humana, en les paraules de Bernat Metge i en les de rabí Hasday Cresques. Tots dos defineixen l'ànima com a substància espiritual dotada de potència intel.lectiva; tots dos argumenten que l'ànima no desapareix perquè és «substància intel.lectiva»; i tots dos veuen la seva perfecció i fi últim en l'amor a Déu, el Bé Suprem, la qual perfecció és produïda per la comprensió de «la Torà i de les meravelles de Déu, beneït sigui!», segons Hasday Cresques, o per l'assoliment de «la sancta saviesa», segons Bernat Metge.

II. Les autoritats dels jueus

En el llibre primer de *Lo Somni*, quan l'esperit de Joan I vol provar la immortalitat de l'ànima, després de presentar arguments racionals, addueix autoritats preses dels gentils, dels jueus, dels critians i dels sarraïns; i així constreny el seu antic secretari a creure allò en què creu la

majoria dels pobles de la terra, sobretot quan aquesta creença concorda amb la raó²².

Les que diu que són autoritats o testimonis dels jueus, consisteixen en tretze arguments i frases presos de la Bíblia (o Antic Testament, segons la nomenclatura cristiana), posats gairebé en el mateix ordre en què s'hi troben, des del Gènesi a Sofonies. Així mateix els exposa:

«Pus te he dits les auctoritats e dits dels gentils qui a present me són occorreguts, e seran, a mon juy, a tu de major utilitat, temps és que't diga alguns dels juheus sobra la immortalitat dessus dita.

Moyssès, dient ab spirit de profecia la creació del món, testiffica [1] que nostre senyor Déu dix: «Ffassam home a ymage e semblance nostra», e axí fou fet [*Gènesi* 1, 26]. Si donchs a ymage e semblanse sua lo féu, qui gosarà dir que-l fahés mortal? No podem dir que ho digués del cors, lo qual veem que mor; covenia, donchs, que ho digués de la ànima tant solament (...).

Jacob, après que li hagueren dit sos fills que bèstias feres [2] havian mort son fill Josep dix: «Devallaré en infern plorant mon fill» [*Gènesi* 37, 35]. Si en infern devia plorar, apparia que ere sa intenció que les ànimas fossen immortals.

Saül dix a una fembra phitonissa que li fahés ressuscitar Samuel, qui era mort; e axí fou fet, e parlà ab ell. Lo qual Samuel li dix que l'endemà morria ab sos fills e seria ab ell; puy, seguí's axí com li havia dit. Alguns, emperò, affermen que no li aparech la ànima de Samuel, mas un diable en forma sua; altres dien que sí féu. Sia què-s vulla, la Sancta Scriptura diu que Samuel li aparech. La istòria és largament contenguda en lo primer libra dels Reys, vers la fi [1 *Samuel* 28, 8-19]. Dich-la't superficialment; en aquella poràs veure si les ànimas viuen après la mort corporal.

Elies féu ressuscitar un fadrí mort, a prechs de la mare de aquell, qui molt lo plorava, segons que testiffica lo ters libre dels Reys [1 *Reis* 17, 17-24]. E dien los jueus que aquest fadrí fou Jonàs propheta.

[5] Per virtut dels ossos de Eliseu, mort e soterrat, ressuscità e-s levà en peus un hom que ladres havian mort e gitat en lo sepulcra del dit Heliseu, encontinent que hagué tochat los ossos de aquell, si lo quart libre dels Reys diu veritat [2 *Reis* 13, 20-21]. Considera, donchs, si les ànimes de aquests moriren ab la carn.

David, sobirà proffeta, sabent clarament la dita immortalitat, [6] dix: «Senyor, no yasquesques la mia ànima en infern» [*Salm* 16 (15), 10]. E en altre loch: «Nostre senyor Déu reembrà la mia ànima de la mà de infern com haurà reebut mi». [*Salm* 49 (48), 16].²³ E pus

- [8] avant: «Senyor, tu has del·liurada la mia ànima de infern e has
[9] salvat mi dels devallants al lach» [*Salm* 30 (29), 4]. En un altre
loch: «Tu, Senyor, has coneguda la mia resurrecció» [*Salm* 139
(138), 2]²⁴.
- [10] Salamó, fill seu, ja t'he dit dessús què·n dix a la fi del Ecclesiastès:
tès: que·l spirit tornarà a Déu, qui ha donat aquell [*Ecclesiastès*
12, 7]²⁵.
- [11] Ezechias dix après que fou del·liurat de la malaltia en què
cuydava morir: «Jo he dit: En lo mig dels meus dies iré a les portes
de infern»; e puys continuant: «Tu, emperò, Senyor, has del·liurada
la mia ànima que no perís» [*Isaïes* 38, 10.17].
- [12] Daniel, prophatant, ha denunciat que·l gran príncep Michael se
levarà, e molts de aquells qui dormen en la pols de la terra se
despartaran, dels quals los uns iran a vida eternal, e altres a
perpetual escarn [*Daniel* 12, 1-2].
- [13] Sophonias dix: «Poble meu, spera, diu nostre Senyor Déu, en lo
dia de la resurrecció» [*Sofonies* 3, 8]²⁶.
- Qui pot, donchs, affermar que la ànima racional puxa morir?»

Tres d'aquests tretze arguments bíblics és clar que procedeixen d'escrits cristians. El primer, l'argument que es basa en *Gènesi* 1, 26, «Fem l'home a imatge i semblança nostra», prové del llibre *De Anima* de Cassiodor, llibre que, com ja he indicat abans, Bernat Metge cita repetidament en la qüestió que examinem²⁷. I els arguments 9 i 13, presos dels Salms i de Sofonies, també procedeixen, sembla, d'una font cristiana, per tal com es basen en el mot «resurrecció», introduït per la Vulgata llatina.

En els altres onze testimonis bíblics, tanmateix, podem veure fàcilment, en alguns, la influència d'un passatge del llibre *Or Adonai* de rabí Hasday Cresques, i en alguns més, la seva concordança amb un passatge del llibre *Ha-Emunah ha-Ramah*, de rabí Abraham Aben-david, ja utilitzat en el passatge precedent de Hasday Cresques. El fragment del llibre *Or Adonai*, traduït, és el següent:

«Certament a la Torà (...) hi ha molts passatges que testimonien [sobre la perdurabilitat de l'ànima] com a cosa sabuda i admesa i divulgada entre el poble.

- [a] La primera que trobem és aquella que diu d'Enoc que «desaparegué perquè Déu se l'emportà» [*Gènesi* 5, 24], com si digués que se l'endugué a la seva mansió enmig dels seus àngels; i en aquest sentit trobem que es diu d'Elies: «Avui Déu vol emportar-se el teu mestre per damunt del teu cap» [2 *Reis* 2, 3.5].

- I la cosa fou divulgada fins al punt que Balaam, que desitjava
- [c] una fi semblant a la del poble d'Israel, deia: «Tant de bo mori la meva ànima de la mort dels justos; sigui la meva fi semblant a la seva». [*Nombres* 23, 10].
- [d] Insistent-hi encara més, deia Abigaïl: «Aleshores l'ànima del meu senyor serà reclosa en el saquet de la vida al costat de Déu, el teu Déu; l'ànima dels teus enemics, en canvi, la llançarà amb la bossa de la fona» [*1 Samuel* 25, 29].
- [e] Diu Déu, beneït sigui!: «Mira, jo avui he posat davant teu la vida i el bé» [*Deuteronomi* 30, 15]. I Ezequiel també dóna testimoni d'aquesta vida quan diu: «Convertiu-vos i viureu!» [*Ezequiel* 18, 32]; i no podem pas pensar que sigui vida material, perquè la vida i la mort és comuna als justos i als malvats.
- I el poeta [David], en els seus salms, designa els malvats com a
- [g] «morts» quan diu: «No són els morts els qui lloen Déu» [*Salm* 115, 17]; i afegeix: «Som nosaltres els qui beneïm Déu, ara i per tots els segles» [*Salm* 115, 18].
- I encara diu més, testificant sobre això [sobre la perpetuïtat de
- [i] l'ànima]; «Però Déu rescatarà la meva ànima de la mà del *seol* quan em pendrà» [*Salm* 49, 16]. I diu en un altre lloc: «Fins que penetrant els designis de Déu, he comprès el destí dels injustos» [*Salm* 73, 17].
- [k] I el seu fill Salomó ho diu ben clarament: «I l'esperit tornarà a Déu, que el va donar» [*Eclesiastès* 12, 7]²⁸».
- El fragment de rabí Abraham Aben-david, utilitzat certament per rabí Hasday Cresques, és traduït a continuació, i en ell he senyalat amb lletres (a, b, c, ...) els passatges que apareixen al fragment de rabí Hasday Cresques, i amb números (1, 2, 3, ...) els que també es troben a *Lo Somni*.
- [a] «Enoc caminà amb Déu i desaparegué, perquè Déu se l'emportà» [*Gènesi* 5, 24]. No fou una mort com la dels seus avantpassats (...), sinó de la manera que succeí a Elies, de bona memòria [*2 Reis* 2, 1-12], que es fongué tot el seu cos i restà l'ànima enmig dels àngels (...).
- Fins al punt que un savi que no pertanyia al nostre poble (...)
- [c] digué: «Tant de bo mori la meva ànima de la mort dels justos; sigui la meva fi semblant a la seva» [*Nombres* 23, 10].
- Fins i tot les dones amb seny ho sabien, com digué Abigaïl a
- [d] David, la pau sigui amb ell: «Aleshores l'ànima del meu senyor serà reclosa en el saquet de la vida al costat de Déu, el teu Déu; **l'ànima dels teus enemics, en canvi, la llançarà amb la bossa de la fona**» [*1 Samuel* 25, 29].

I persuadint el poble a acceptar la Torà, digué l'Altíssim, beneït sigui!: «Mira, jo avui he posat davant teu la vida i el bé» [*Deuteronomi* 30, 15].

I digué l'Altíssim, beneït sigui, per mitjà d'Ezequiel, la pau sigui amb ell: «Convertiu-vos i viureu» [*Ezequiel* 18, 32]. I aquesta vida anunciada a nosaltres per Moisès i Ezequiel, sobre ells la pau, no és vida corporal, perquè tant els cossos dels justos com dels malvats s'acaben amb la mort (...).

I trobem que el savi Salomó, la pau sia amb ell, diu expressament (...): «l'esperit tornarà a Déu que el va donar» [*Eclesiastès* 12, 7].

I el seu pare [David], la pau sia amb ell, expressà una cosa que sembla la contrària d'aquesta, però en realitat hi està d'acord; ço és: «No són els morts els qui lloen Déu, ni els qui baixen al silenci del *seol*» [*Salm* 115, 17]. Amb les expressions «morts», «silenci», *seol* i similars, indicava els malvats (...), i per això trobaràs que David, la pau sigui amb ell, continua la seva frase «No són els morts els qui lloen Déu», dient: «Som nosaltres els qui beneïm Déu, ara i per tots els segles» [*Salm* 115, 18].

I en aquest sentit deia Ezequies, la pau sigui amb ell: «Perquè no et lloa el *seol* ni et celebra la mort; els qui baixen a la fossa ja no esperen en la teva fidelitat. El qui viu, el qui viu, aquest et pot lloar, com jo avui. El pare fa saber als fills la teva fidelitat» [*Isaïes* 38, 18-19]. I com que parlava en plena joventut i abans de concloure l'adreçament de les seves accions, no podia estar tan segur de no comptar-se entre els «morts», els que «davallen a la fossa».

I així [David] descriu (...) la dissolució dels malvats com la dissolució de les bèsties, quan diu: «S'apleguen com ramats al *seol*, i és la mort mateixa el seu pastor» [*Salm* 49, 15]. [I a continuació] descriu que Déu, beneït sigui!, el preservarà a ell de tot això i diu: «Però Déu rescatarà la meva ànima de la mà del *seol* quan em prendrà» [*Salm* 49, 16] (...) I entén bé que el mot «prendre'm», quan diu «per prendre'm amb Ell», [té el mateix sentit de] «perquè Déu se l'emportà» [*Gènesi* 5, 24], i «Déu vol emportar-se el teu mestre per damunt del teu cap» [2 *Reis* 2, 3.5], on significa arreu que l'ànima és col.locada enmig dels àngels.

I així també trobaràs que la profecia anuncia que la fi perpètua dels justos és plaent, i que la fi perpètua dels malvats és punyent, quan diu «per a una vida eterna etc.» [*Daniel* 12, 2] (...)

I trobaràs que Saül, rei d'Israel, la pau sigui amb ell, demanà coses ocultes a Samuel, la pau sigui amb ell, i Samuel li digué: «Per

què has torbat el meu repòs evocant-me?» [1 Samuel 28, 15], i li respongué Saül: «Em trobo en un gran destret». I a continuació Samuel, la pau sigui amb ell, li revelà uns secrets només coneguts de Déu, beneït sigui, i dels àngels, com és sabut. Si la seva ànima hagués estat aleshores dissolta, tot això no hauria pas succeït.»²⁹

Salta a la vista la relació del fragment del llibre *Ha-Emunah ha-Ramah* amb el fragment del llibre *Or Adonai*. Rabí Hasday Cresques emmanllèva de rabí Abraham Aben-david deu arguments bíblics; i fora d'un, els presenta en el mateix ordre en què els trobà al llibre *Ha-Emunah ha-Ramah*.

La relació del fragment del llibre *Ha-Emunah ha-Ramah* amb el fragment de *Lo Somni* no és tan clara, però, amb tot, s'hi veu. Cinc passatges bíblics del fragment de rabí Abraham Aben-david compareixen, d'una manera o altra, al llibre de Bernat Metge, amb la particularitat que dos d'ells també es troben al fragment de rabí Hasday Cresques. Jo diria que fins i tot en aquests dos arguments bíblics, on coincideixen els tres escriptors, es descobreix un paral·lelisme redaccional significatiu entre la manera com els reporta el llibre *Or Adonai* i la manera com els reporta *Lo Somni*. Posem-los a doble columna i ho veurem.

*Or Adonai**Lo Somni*

I digué [David]:

«Però Déu rescatarà la meva ànima quan em prendrà» [*Salm* 49, 16].

I digué en un altre lloc (...)

I digué Salomó fill seu expressament: «I l'espirit tornarà a Déu que el va donar» [*Eclesiastès* 12, 7],

David (...) dix (...):

«Nostre senyor Déu reembrà la mia ànima de la mà de infern com haurà reebut mi».

E en altre loch (...)

Salomó, fill seu, (...) dix (...) que'l spirit tornarà a Déu, qui ha donat aquell.

Rabí Hasday Cresques i Bernat Metge addueixen el mateix verset del *Salm* 49, 16 entre d'altres versets dels salms; i tots dos passen d'aquestes citacions, atribuïdes a David, a una mateixa citació de «Salomó fill seu» (*Eclesiastès* 12, 7). I encara més: A pesar que hi ha una certa diferència entre els versets dels salms que addueix el rabí i els que addueix el secretari reial (Hasday Cresques cita 115, 17-18; 49, 16; i 73, 17; mentre que Bernat Metge cita 16, 10; 49, 16; 30, 4 i 139, 2), si prescindim del 139, 2 (que traeix, com hem dit, una interpretació procedent de la Vulgata), podem veure que els altres tres versets revelen una clara afinitat entre rabí Abraham Aben-david i rabí Hasday Cresques, per tal com tots tres són exemples de l'expressió *seol* explicada per rabí Abraham Aben-david en el seu fragment del llibre *Ha-Emunah ha-Ramah*.

Convé d'assenyalar, encara, que el tema del *seol* apareix, en el mateix passatge de *Lo Somni*, no solament en els tres versets ja indicats del llibre dels Salms, sinó també en el fragment d'*Isaïes* 38, 10 (que té el seu paral·lel en el fragment del llibre *Ha-Emunah ha-Ramah*) i en el verset pres de *Gènesi* 37, 35; i que el mateix tema també apareix en el passatge de *Lo Somni* quan l'esperit de Joan I addueix les autoritats dels gentils sobre la perdurabilitat de l'ànima, on reporta les paraules de Job: «Infern és la mia casa e en tenebres he parat lo meu lit» (*Job* 17, 13), i «Car yo scé que'l meu redemptor viu, e en lo darrer die resuscitaré de la terra, e altre vegade seré vestit de la mia pell, e en la mia carn veuré Déu, salvador meu» (*Job* 19, 25-26)³⁰.

A part de tot això, hi ha una prova encara més concloent que Bernat Metge prengué l'exemple de les paraules de Job d'una font jueva, i és quan posa en boca de l'esperit de Joan I la notícia que Job era gentil perquè pertanyia a la descendència d'Esau. En un dels manuscrits de *Lo Somni*, apareix una nota marginal, posada per algun entès en tradicions cristianes, on adverteix que, segons la *Historia scholastica*, Job no pertanyia a la descendència d'Esau sinó a la de Nachor, germà d'Abraham (segons *Gènesi* 22, 21)³¹. Tenia raó: la tradició que Job era de la descendència d'Esau, és pròpia de la literatura rabínica³². Sembla clar, doncs, que la font de Metge en aquest punt és jueva, tot i que també és possible que la tradició hagi quedat reflectida en alguna obra cristiana que desconec, desconeguda també de l'anònim glossador.

Una altra prova addicional per considerar que hi ha una font jueva en les paraules de Bernat Metge, es troba al fragment de les autoritats dels jueus, a propòsit de *1 Reis* 17, 17-24, on diu que els jueus creuen que el fill de la viuda de Sarepta és el profeta Jonàs. Aquesta tradició, però, si bé apareix a la literatura rabínica, també és reportada per Jeroni en la seva introducció al comentari al llibre de Jonàs, referida expressament a una tradició jueva, i és possible que aquí la trobés Metge³³.

Tornem novament a la qüestió de la dependència del fragment de Metge, en els «testimonis jueus», respecte del llibre *Or Adonai* de rabí Hasday Cresques. Com ja he assenyalat, d'entre les tretze autoritats bíbliques reportades per Metge, tan sols dues apareixen al fragment paral·lel del llibre *Or Adonai*, quan fonamenta bíblicament la immortalitat de l'ànima. Ara bé, hi ha dues autoritats més que apareixen en altres indrets del llibre hebreu. A propòsit dels ossos miraculosos d'Eliseu (*2 Reis*, 13, 20-21), escriu rabí Hasday Cresques: «Cal creure que es produí un miracle després de la mort del profeta Eliseu, perquè no hi ha dubte que el gran miracle de la resurrecció de l'home mort es produí a causa d'ell, com un perllongament de la seva beneficiència en favor del proïsme»³⁴. L'altra citació, *Daniel* 12, 2, la reporta rabí Hasday quan parla de la resurrecció dels morts³⁵.

¿Com podríem explicar-nos les relacions que acabem de descobrir entre el fragment de *Lo Somni* que parla de la immortalitat de l'ànima i els fragments dels llibres hebreus *Ha-Emunah ha-Ramah* i *Or Adonai*? Pel que sabem, el llibre *Ha-Emunah ha-Ramah* aleshores no havia estat traduït al llatí ni a cap llengua romànica. Tampoc no hi ha indicis ni motius per pensar que Bernat Metge fos capaç de llegir-ne l'original àrab o la versió hebrea. I pel que fa a les relacions de *Lo Somni* amb el llibre *Or Adonai*, cal advertir que *Lo Somni* ja era redactat i sencer l'any 1399, mentre que rabí Hasday Cresques no va donar per acabada la primera redacció de la seva obra fins al 1405, per bé que alguns capítols ja estaven redactats temps abans de 1399³⁶. D'altra banda, l'obra polèmica de rabí Hasday Cresques, el *Biṭṭul 'Iqqaré ha-Nošrim*, on també fa ús del llibre d'Abraham Aben-david, fou escrita l'any 1398 o un poc abans, i és anterior, per tant, a la redacció definitiva de *Lo Somni*, o almenys coetània³⁷.

A la meua manera de veure, l'explicació més simple de la relació textual entre tots aquests llibres, és admetre l'existència d'una conversa entre Bernat Metge i rabí Hasday Cresques, a soles o amb més participants.

És ben plausible que a l'hora de redactar *Lo Somni*, Bernat Metge sol·licités de rabí Hasday Cresques, especialista oficial en judaisme, els seus testimonis sobre la immortalitat de l'ànima. I és per això, segurament, per aquesta procedència immediata, que tot i essent bíbliques, Bernat Metge atribueix aquestes autoritats als jueus. Però encara és més probable, penso, que l'escrivà reial i el savi rabí haguessin intervingut alguna vegada en una tertúlia palatina sobre la immortalitat de l'ànima. No és cap suposició gratuïta. Ben mirat, *Lo Somni* no és altra cosa que la plasmació literària d'una tertúlia ideal, molt culta i animada, on participen l'esperit de Joan I, Orfeu, Tirèsies i el mateix Bernat Metge. Res més lògic, doncs, que pensar que a l'hora d'escriure *Lo Somni*, Bernat Metge va fer servir records i apunts presos en tertúlies reals (sobre la immortalitat de l'ànima, sobre la malícia de les dones, sobre la predestinació, etc.) on podien haver participat molt bé, al voltant del rei Joan, els seus secretaris, el savi Hasday Cresques, expert en judaisme, fra Antoni Ginebreda, predicador de la cort i traductor de Boeci, Guillem de Copons, cavallerís de la Reina i traductor de Titus Livi i de Brunetto Latini, el noble Ramon de Perellós, que s'havia educat a la cort del rei de França i estava al corrent de la literatura francesa, i d'altres diletants de temes filosòfics i literaris. Un dia que es parlà de la immortalitat de l'ànima, sol·licitat personalment per Bernat Metge, o sol·licitat pels contertulians de la cort reial, rabí **Hasday Cresques** reportaria les autoritats bíbliques ja recollides per rabí Abraham Aben-david, que al seu parer era qui

millor havia exposat el tema. I les aportaria, segurament, per escrit, cosa que ens explica l'estricta paral·lelisme redaccional de la successió entre els versets dels salms de David i el verset de l'Eclesiastès, atribuït *al seu fill* Salomó. Seria també en aquella mateixa tertúlia o conversa, on rabí Hasday, parlant del *seol* o regne dels morts, comentaria els versets bíblics que no es troben al llibre *Ha-Emunah ha-Ramah*, com són *Gènesi* 37, 35, *Salm* 16, 10 i *Job* 17, 13. I així podem explicar-nos, ben naturalment, que Bernat Metge estava informat de certes tradicions rabíniques, com són que Job era descendent d'Esau i que el fill de la viuda de Sarepta era el profeta Jonàs.

Conclusions

El descobriment de relacions intel·lectuals entre rabí Hasday Cresques i Bernat Metge és prou interessant i engrescador. Obre unes noves perspectives en l'estudi dels dos escriptors. Els estudiosos de Metge caldrà que examinin la possibilitat que les seves frases i idees en matèria filosòfica i teològica (en especial pel que fa a la Bíblia o al judaisme), hagin rebut alguna influència més de rabí Hasday Cresques. I els estudiosos del rabí barceloní, caldrà que pensin en la possibilitat que Bernat Metge li procurés llibres o passatges de la literatura clàssica llatina (com podrien ser, per exemple, els escrits filosòfics de Ciceró) o de la literatura pre-humanista italiana que Metge havia assimilat. Jo diria que alguns fragments del llibre *Or Adonai* s'entenen millor suposant que rabí Hasday Cresques estava al corrent d'aquesta literatura.

NOTES

- * Una primera versió d'aquest treball fou publicada en hebreu als «Jerusalem Studies in Jewish Thought» 5, Jerusalem 5746 (= 1985-86), pàgs. 141-154. Jaume Riera i Sans l'ha traduïda al català i ha tingut cura de la nova publicació a CALLS, autoritzada amablement per la Redacció de la revista israeliana. A instància de l'autor, i amb la seva aprovació, hi ha introduït el paràgraf inclòs entre claudàtors i hi ha fet algunes poques modificacions.
- 1. Shlomo Pines, *Scholasticism after Thomas Aquinas and the Teachings of Hasdai Crescas and his Predecessors*, «Proceedings of the Israel Academy of Sciences and Humanities», vol. 1, núm. 10, 101 pàgines.
- 2. *Ibidem*, pàg. 50, nota 98.
- 3. Pel que fa a rabí Hasday Cresques, vegeu Yitzhak Baer, *Historia de los judíos en la España cristiana*, Madrid 1981, pàgs. 370-371 i pàg. 743, nota 73. Quant al secretari reial, vegeu *Obras de Bernat Metge*. Edición crítica, traducción, notas y prólogo por Martín de Riquer, Barcelona 1959. Totes les citacions de *Lo Somni*

que haurem de fer ara, han estat preses d'aquesta magnífica edició.

4. Fritz Baer, *Die Juden im christlichen Spanien*, Erster Teil, Berlín 1929, núms. 411, 414, 415 i 416, i en especial els núms. 418 (carta expedida per Bernat Metge en favor dels «parents de n'Azday Cresques, servidor e familiar nostre»), 419 (on es parla de les gestions fetes, en nom de la Reina, per Hasday Cresques i per Francesc d'Aranda), i 423 (on la Reina, o Bernat Metge en nom d'ella, parla dels «molts e agradables serveys a nós fets per n'Azday Cresques, juheu de casa nostra»). La carta núm. 422, escrita en favor dels «fill e nebots de mestre Atzay Cresques», fou expedida en nom del Rei pel seu secretari Bernat de Jonquer. Vegeu també els documents assenyalats per Riquer, *op. cit.*, pàg. 66, nota 2, i pàg. 223, núm. 48.
5. Baer, *Historia cit.*, pàg. 370.
6. *Ibidem*, pàg. 747, nota 7.
7. Arxiu de la Corona d'Aragó, Cancelleria, Reg. 2058, fol. 19r-v: «(...) mandavimus ipsum albaranum interpretari et in cathalano vulgari redigi per Atzay Cresques, judeum Barchinone expertum in talibus, quiquidem Atzay in conspecto fidelis secretarii nostri Bernardi Medici et quorumdam domesticorum nostrorum albaranum predictum duxit interpretandum».
8. Riquer, *op. cit.*, pàgs. 166-168.
9. Les fonts de *Lo Somni* estan prou ben indicades a les notes posades per Riquer a cada lloc. Vegeu també el pròleg, pàgs. 152-153.
10. En un indret concret del diàleg, per exemple, l'autor diu a l'esperit de Joan I: «E és-me viyares que aquella [prova o demostració] (...) hage posade Ciceró en lo seu *Tusculà*»; i l'esperit respon: «Ver és (...), e ya abans la havia posada ell mateix en lo VII^e libre *De Republica*, e molt abans la havia dita Plató *in Phedone*» (pàg. 194). Vegeu també les notes 19 i 22 de Riquer, pàgs. 190-192 i 194-195. També addueix dades bibliogràfiques i autobiogràfiques en altres indrets del diàleg, com per exemple a les pàgs. 202 i 206.
11. *Lo Somni*, pàgs. 180-182. Vegeu la nota 13 de la pàg. 180. La definició de l'ànima com a «substància espiritual» no és aristotèlica i no es troba pas entre els escolàstics aristotèlics, com Tomàs d'Aquino, però sí en els seus contradictors, com fra Bonaventura. Vegeu E. Gilson, *La Philosophie de Saint Bonaventure*, París 1943, pàgs. 254-273.
12. *Sefer Or Adonai (Light of the Lord) by Hasdai Crescas*, First printed in Ferrara 1555 (Reed. fotostàtica, Farnborough 1969), Tractat 2, Principi 6, Capítol 1, pàg. 19B (283, 442); «l'ànima humana és una substància espiritual (...), i la separació és possible perquè és substància racional» (pàg. 19E [290, 456]); «que cal atribuir a l'ànima la condició de substància racional» (Tractat 3, Part 1, Principi 2, Capítol 2, pàg. 25C [306, 489]); «que l'ànima humana és una substància capaç d'intel·ligència» (Tractat 4, Qüestió 7, pàg. 31F [335, 539]). Els números que indico entre claudàtors es refereixen a les pàgines de l'edició hebrea i traducció anglesa de la meua memòria de doctorat: W. Harvey, *Crescas's Critique of the Theory of the Acquired Intellect*, Ph. D. Thesis, Columbia University, New York 1973 (University Microfilms núms. 74-1488). La definició de l'ànima com a «substància espiritual» es troba també entre els pensadors jueus, com rabí Bahya Ibn Paquda, *Ḥobot ha-Lebabot* 10, 1, i *Séfer Torot ha-Néshet* 2; la qualificació de «substància racional» també es troba en rabí Sa'adya Gaon, *Emunot ve-Deot* 5, 1 i 6,3. Vegeu M. Idel, *A Fragment of Acher ben Meshulam of Lunel's Philosophical Writings* (en hebreu), «Kirjath Sepher» 50, Jerusalem 5735 (= 1974-75), pàg. 150.
13. Segons Metge — prenent-ho de Cassiodor —, sabem que l'ànima és «espiritual»

- perquè no és tridimensional, i també perquè entén les coses espirituals (*Lo Somni*, pàg. 182, i la nota 13 de la pàg. 180; *cfr.* també pàg. 220). Segons rabí Hasday Cresques, sabem que l'ànima és espiritual «perquè posseeix qualitats que empra voluntàriament, sense intervenció dels sentits, com és la virtut imaginativa, rememorativa i intel·lectiva» (*Or Adonai*, Tractat 2, Principi 6, Capítol 2, pàg. 19B [284, 443]). Sobre l'espiritualitat i el caràcter voluntari de la imaginació, diu: «Per això la imaginació és més espiritual [que el sentit comú], i per això la imaginació segueix la nostra voluntat» (*Ibidem*, en un passatge suprimit per l'edició de Ferrara [285, 446]). Vegeu rabí Leví ben Gershom, *Milhamot ha-Shem*, Riva di Trento 1560, Tractat 1, Capítol 3, pàg. 5, col. 2.
14. «Virtut de l'ànima», l'anomena *Lo Somni*, pàg. 190, seguint Tomàs d'Aquino; vegeu pàg. 189, nota 18. «I allò que hem dit d'ella, que és *capaç d'intel.ligència*, s'explica per ell mateix, perquè ha estat demostrat que porta en ella la virtut intel·lectiva» (*Or Adonai*, Tractat 2, Principi 6, Capítol 1, pàg. 19B [284, 443-444]); «segons el nostre parer, (...) l'ànima és una substància que té poder intel·lectiu» (*Ibidem*, pàg. 19G [294, 465]). Rabí Hasday Cresques rebutja la doctrina dels aristotèlics (com fan Maimònides i Leví ben Gershom), segons la qual l'ànima immortal és per ella mateixa l'intel·lecte en acte (= l'intel·lecte adquirit), i explica que «la substància de l'ànima és diferent de la intel·ligència» (*Ibidem*, pàg. 19F [292, 461]). Vegeu el Tractat 3, Part 1, Principi 3, Capítol 3, pàg. 26C [314, 505]: «Com es demostra per la definició de l'ànima com a substància espiritual diferent de la intel·ligència.»
15. Compareu, per exemple, les frases de rabí Hasday citades a la nota 13 amb les de Metge (seguint Tomàs d'Aquino) a *Lo Somni*, pàg. 190 (vegeu pàg. 189, nota 18), i pàg. 222. Amb tot, sembla que la posició de Metge en aquest punt és contrària a la de rabí Hasday, quan el rabí afirma: «Nosaltres ens adonem que aquesta substància, [l'ànima], fa servir la facultat de conèixer intel·lectualment [però no, sembla, la imaginació o la memòria], amb més força quan els òrgans corporals estan afeblits» (*Or Adonai*, Tractat 2, Principi 6, Capítol 1, pàg. 19E [290, 456]). Metge, en canvi, seguint Ciceró, parla de la memòria com d'una manifestació de l'ànima intel·ligent i divina (*Lo Somni*, pàg. 188; vegeu allí la nota 16).
16. *Lo Somni*, pàg. 188; vegeu allí la nota 17.
17. *Or Adonai*, Tractat 2, Principi 6, Capítol 1, pàg. 19E (290, 456); Tractat 3, Part 1, Principi 2, Capítol 2, pàg. 25C (306, 489). Vegeu, però, el Tractat 3, Part 1, Principi 3, Capítol 3, pàg. 26C (315, 505). Vegeu, del mateix rabí Hasday Cresques, *Biṭṭul 'Iqqaré ha-Noṣim*, Kearny, New-Jersey 5664 (= 1903-1904), Capítol 1, pàg. 13 (mentre no es publiqui la nova edició preparada per Daniel Lasker). És curiós d'observar que quan passa a demostrar la separabilitat de l'ànima respecte del cos, rabí Hasday Cresques (igual que Tomàs d'Aquino i Metge), usa preferentment l'expressió «substància intel·lectual». Segons sembla, no en té prou i no li va prou bé l'expressió «substància espiritual», que fa servir correntment, en un sentit molt ampli, per referir-se tant a l'essència de l'ànima invisible, superior a la intel·ligència, com a les forces psíquiques inferiors que tenim en comú amb els animals. D'ací que no sigui gaire clara la definició que rabí Hasday dóna del concepte d'ànima com a «substància espiritual», ni tampoc les relacions que estableix entre l'espiritualitat i la intel·lectualitat de l'ànima. Tampoc no és gaire clar tot això en Metge.
18. *Or Adonai*, Tractat 3, Part 1, Principi 2, Capítol 2, pàg. 25C (306, 489).
19. «Cal que l'amor a Déu, beneït sigui!, que és el Bé sense cap mena de límit, sigui necessari a la perfecció de l'ànima més gran que es pugui concebre» (Tractat 2, Principi 6, Capítol 1, pàg. 19E [290, 457]; vegeu també pàg. 20A [297, 472]); «que

- l'amor veritable és el que porta a aquest acompliment de la perdurabilitat eterna» (*Ibidem*, pàg. 19E [291, 458-459]).
20. *Lo Somni*, pàg. 192; vegeu pàg. 193, nota 21.
 21. *Lo Somni*, pàg. 222. Riquer no assenyala la font d'aquest passatge.
 22. *Ibidem*, pàg. 186. Les autoritats dels jueus, posades a continuació dels gentils i abans dels cristians i sarraïns, són a les pàgs. 206-210.
 23. La citació proposada per Riquer, pàg. 210, nota 41 (*Salm* 88, 49), no és correcta.
 24. El mot «resurrecció» traeix ací un origen de la versió de la Vulgata llatina: «Tu cognovisti sessionem meam et resurrectionem meam».
 25. La citació, amb variants, ja havia estat adduïda anteriorment per l'esperit del rei Joan, en un passatge pres o basat en els *Diàlegs* de Gregori el Gran (pàg. 172, nota 7).
 26. Novament hi ha ací un origen de la Vulgata: «Expecta me, dicit Dominus, in die resurrectionis meae in futurum».
 27. El passatge de Cassiodor no fou assenyalat per Riquer (pàg. 208, nota 35). És aquest: «Nos autem immortales esse animas facile veridicis lectionibus approbamus; nam cum ad imaginem et similitudinem Auctoris sui legamus effectas, quis audeat contra sanctam auctoritatem mortales dicere, ut impudenter potius asseratur eas a Creatoris sui similitudine discrepare? Nam quemadmodum poterat esse imago aut similitudo Dei si animae hominum mortis termino clauderentur?»: *De Anima*, 4.127-134, ed. J. W. Halporn, *Corpus Christianorum*, Series Latina 96, Turnhout 1973, pàg. 542.
 28. *Or Adonai*, Tractat 3, Part 1, Principi 2, Capítol 2, pàg. 25 A-B. A la fi del fragment escriu rabí Hasday: «I encara continua dient-ne més coses el nostre autor», al·ludint, evidentment, a rabí Abraham Aben-david en el seu fragment del llibre *Ha-Emunah ha-Ramah*. És bo de tenir en compte el passatge paral·lel de rabí Hasday en l'obra *Biṭṭul 'Iqqaré ha-Noṣrim* (cfr. *supra* nota 17), Capítol 2, pàgs. 79-81: parlant d'Enoc, diu: «I visqué Enoc amb Déu, i desaparegué perquè Déu se l'emportà» (*Gènesi* 5, 24); i similarmet fou dit d'Elies: «Avui Déu vol emportar-se el teu mestre per damunt del teu cap» (2 *Reis* 2, 3.5) (...); i proclamant-ho, digué Balaam: «Tant de bo mori la meua ànima de la mort dels justos, sigui la meua fi semblant a la seva» (*Nombres* 23, 10). (...) I el rei David, sobre ell la benedicció, fa menció d'aquesta vida eterna en diversos llocs dels seus salms: «La meua sort sigui en la terra dels vivents» (*Salm* 142 (141), 6), «de debò crec que veuré la bondat divina en la terra dels vivents» (*Salm* 27 (26), 13) (...), «per això Déu et destruirà per sempre, t'arrancarà i et traurà de la teva tenda i t'erradicarà de la terra dels vivents» (*Salm* 52 (51), 7) etc.»
 29. Rabí Abraham Aben-david, *Sefer Ha-Emunah ha-Ramah*, traducció de Salomó Abenlabi, edició de Sh. Weil, Frankfurt 1852, Tractat 1, Capítol 7, pàgs. 39-41. Vegeu la traducció de Samuel Ibn Motot (*Sefer ha-Emunah ha-Nisah*), Ms. Màntua ebr. 81 (Institute of Microfilmed Hebrew Manuscripts, Universitat Hebrea de Jerusalem, núm. 867), pàgs. 81-84.
 30. *Lo Somni*, pàg. 196. Riquer oblidà d'indicar les referències del llibre de Job.
 31. *Ibidem*, nota 24. La tradició també té fonaments a la literatura rabínica. Vegeu TJ *Sotah* V, 6 (20C); *Bereshit Rabba*, 57, 4, i el comentari de Rashi a *Job* 1, 1.
 32. TB *Baba Batra* 152. Vegeu els comentaris de rabí Abraham Abenezrà i de Nahmánides a *Job* 1, 1.
 33. «Tradunt autem hebraei hunc esse filium viduae sareptanae quem Helias propheta mortuum suscitavit»: *Comentarium in Ionam*, prologus, 35-42, ed. M. Adriaen, *Corpus Christianorum*, Series latina 76, Turnhout 1969, pàg. 378.
 34. *Or Adonai*, Tractat 2, Principi 4, Capítol 2, pàg. 15E.

35. *Or Adonai*, Tractat 3, Part 1, Principi 3, Capítol 3, pàg. 26D; Principi 4, Capítol 1, pàg. 26E, G; Capítol 4, pàg. 27C.
36. Sobre la data de composició de *Lo Somni*, vegeu les pàgs. 134-135 de l'edició de Riquer. Sobre la redacció del llibre *Or Adonai*, vegeu H. A. Wolfson, *Crescas' Critique of Aristotle*, Cambridge Mass. 1929, pàgs. 17-18; A. Ravitzky, *Crescas' Sermon on the Passover and Studies in his Philosophy* (en hebreu), Jerusalem 1988, pàgs. 34-68. Vegeu també la meua recensió d'aquest llibre publicada a «Tarbiz» 58, Jerusalem 5749 (= 1988-89), pàg. 533-538.
37. Vegeu més amunt, nota 28. Sobre la redacció del *Biṭṭul 'Iqqaré ha-Noṣim*, vegeu Wolfson, *op. cit.*, pàg. 17.