

DE L'*SPECULUM HUMANAE SALVATIONIS* A L'*SPILL*
DE JAUME ROIG:
ITINERARI ESPECULAR I FIGURAL*

ALBERT HAUF I VALLS
Universitat de València
Institut d'Estudis Catalans

1. TEORIA ESPECULAR I CRISTOCENTRISME MEDIEVAL

L'home ha sentit al llarg dels segles una estranya fascinació pels espills. En aquest instrument quasi miraculós de projecció i reproducció més o menys deformada de l'univers i d'autocontemplació narcisista del propi jo, la tradició popular ha cregut trobar-hi no solament un interlocutor implacable, sinó també la finestra o el llindar màgics que ens permeten besllumar el passat més recòndit, o penetrar amb la imaginació en el boirós misteri del subconscient (Grimm, 1910: 235-243; Grabes, 1973; Cirlot, 1988⁷: 194-195; Carrol, 1996: 134-135), o fins i tot caure en el tabú de l'heterodòxia.¹

Amb Plató, els filòsofs cercaren en l'espill de la pupilla aliena el camí analògic per a capbussar-se en l'immens avenc de la pròpia ànima, en la pregonesa del qual van descobrir-hi l'habitable de la saviesa, concebuda com la petjada immanent de la saviesa o ànima del suprem Creador.²

* Aquest treball s'ha enllestit en el marc del projecte d'investigació PB 98-1193-C03-02 del MEC que es duu a terme al Departament de Filologia Catalana de la Universitat de València. Haig d'agrair ben sincerament a Anna Isabel Peirats el seu amable suport tècnic per a l'assimilació del material iconogràfic.

1. Recordeu la frase gnòstica en la qual pren fonament la narració "Tlön, Uqbar, Orbis Tertius" de *Ficciones* (Borges, 1971:13-15): «...los espejos y la paternidad son abominables porque multiplican y divulgan la falaz ilusión del universo visible».

2. (Plató, *El primer Alcibiades*: I, 1744: 103-5): " Sòcrates. Cerquem, doncs, aquella cosa en la qual, si ens hi mirem, la podem veure a ella i a nosaltres mateixos. Alcibiades. Un pot veure's en els espills i en els objectes semblants. S. Dius bé. No hi ha també en l'ull una petita porció que fa el mateix efecte que un mirall? A. Sí, en efecte. S. Has notat, doncs, que cada vegada que et mires en un ull, veus la teva pròpia imatge com en un mirall? Un ull que es vol veure a si mateix, cal que miri en un altre ull, i en aquella part de l'ull on resideix tota la seva virtut, és a dir en la vista. A. Així és. S. Estimat Alcibiades, i no passa el mateix amb l'ànima? Per a veure's no cal que un es miri l'ànima, i aquella part de l'ànima on s'engendra tota la seva virtut, que és la saviesa? O més bé no deu mirar-se en alguna cosa encara més noble, a la qual aquesta porció de l'ànima s'assembla d'alguna manera? A. Així em sembla, Sòcrates. S. Però podem trobar alguna part de l'ànima que sigui més divina que aquella on resideixen la ciència i la saviesa? A. No, certament. S. És, doncs, en aquesta ànima, de la qual la nostra no es més que imatge, és en aquesta ànima divina que cal mirar-se i contemplar allí tota la divinitat, és a dir Déu i la saviesa per a conèixer-se perfectament un mateix. A. Així sembla." (La traducció és meua. Els subratllats del present article són meus).

Hi ha, d'altra banda, una curiosa coincidència entre aquesta percepció platònica d'una emanació o projecció divines de la saviesa humana i el concepte que en trobem en la Bíblia, com «exhalació de la potència de Déu, irradiació sense mescla de la glòria del Totpoderós... reflex de la llum eterna, *mirall sense taca* de l'activitat de Déu i imatge de la seva bonesa» (Sap 7, 25-6).

No és, doncs, gens sorprenent, que hom hagi traduït metonímicament aquest procés de recerca. Si per als místics musulmans, hereus de la tradició de Plató i de Plotí, Déu pot ser *l'espill* on el místic contempla la seva pròpia realitat, l'home ho és també de la divinitat, que veu reflectida en el cor humà els seus noms i qualitats (Litvinski 1986: 559); per a la teologia catòlica hom "pot considerar *l'ànima com un espill* creat per a si mateixa, en el qual deu veure, per dir-ho així, la imatge de l'ésser que no pot veure cara a cara". Perquè, com diu sant Anselm, en el *Monologium*, cap. 67 (I, 1953-1954: 330-331): "L'ànima és *espill i imatge de si mateixa*, ja que si és l'única entre totes les coses creades que pot recordar-se de si mateixa, entendre's i estimar-se, no veig com hom podria negar que hi ha en ella una verdadera imatge d'aquesta essència, en la qual la memòria, la intel·ligència i l'amor constitueixen una trinitat inefable".

La importantíssima descoberta d'aquest reflex trinitari interior (*ad intra*) de les potències de l'ànima humana prové de fet del *De Trinitate* de sant Agustí (XIV, 8,11, ss.). En aquesta obra, d'acord amb el conegut *dictum* de sant Pau: "allò que ell (Déu) té d'invisible, des de la creació del món es fa visible a la intel·ligència a través de les seves obres" (Rm 1,20), no solament s'incideix en aquesta visió paulina escalonada i especular dels enigmes divins ("Ara hi veiem com *per mitjà d'un mirall*, en enigma, però aleshores hi veurem cara a cara", 1 Cor 13, 12), i s'investiga a través de les coses externes (*ad extra*) les possibles trilogies inferiors del món creat, sinó que partint d'un concepte de l'home format a imatge i semblança de Déu (Gen 1, 26; *De Trin.*, xiv, 19, 25), hom hi anticipa aquest coneixement directe, cara a cara, de la divinitat, convertint així l'home interior en una constant, tot i que imperfecta, reverberació de la Trinitat divina. "La fita dels nostres anhels" —declara el sant bisbe d'Hipona— (fou) "fer veure el nostre Creador *com en un espill*, servint-nos d'aquesta imatge seva que som nosaltres mateixos" (*Ibidem* xv, 8,14 ; v, 1968: 683).

"Vet ací el fons de l'ànima on sojorna amagada la imatge trinitària, entelada pel pecat" (Tauler / Martín, ed., 1984: 327). Però només per l'amor al Déu-Home crucificat i gràcies a la seva sang redemptora serà possible netejar aquest *espill interior* més "deforme" que "deïforme", fins aconseguir la llisor i polidesa necessàries per a eixir de les tenebres i poder reflectir els innombrables llums de *l'espill del món exterior*. De manera que, ben mirat, no hi ha per a l'home caigut cap altra porta ni senderi sinó "l'ardentíssim amor al crucificat" o "*spill* de la creu" (Bonaventura, 1957:202-203; v, 1964:203).

Hi ha encara, a més de les criatures i de l'ànima, d'*altres espills* no contaminats per la culpa, com ara el nitidíssim de l'orde angelical (D'Alès, 1928, I:142) i, molt especialment, el de la Saviesa eternal personificada en el Verb Encarnat, reparador del pecat i de la nostra raó obnubilada, "resplendor de la seva glòria i l'empremta de la seva substància (1, He, 3), imatge del Déu invisible ja que en ell foren creades totes les coses, les del cel i les de la terra, les visibles i les invisibles" (Col 1,15-6; cfr. 2 Cor 4,4), i "on es troben ocults tots els tresors de la saviesa i de la ciència" (Col 2, 1, 3):

"...aunque en el destierro daquesta vida, *no vemos a Dios sino en espejo*, com dize san Pablo se veen las cosas invisibles de la Magestad divina, y aunque todas las cosas fuera de Dios son estampas suyas, cada una más o menos, según que más o menos se le avezina. *El espejo más claro, y la estampa más natural que más vivamente nos le representa, y más naturalmente nos le trata, es Christo Señor nuestro*. Dexo aparte la divinidad, según la qual es una misma cosa con el Padre, la humanidad sola es imagen tan propia y tan perfecta de Dios, que por ninguna criatura por

si, ni por totas ellas juntas, los rayos del sol de justicia pasan tan claros a nuestros ojos, ni todo lo demás del universo nos dize tanto de Dios como ella sola. Assí lo dixo el Señor a san Felipe: “*El que me vee a mi, vee a mi Padre...*” (Fonseca, I, 1596: 12b).³

Ací rau l'enorme importància del pla de la Redempció, necessàriament vinculat al misteri de l'Encarnació del Fill de Déu. St. Agustí (*De Trinitate*, XIII, 19, 24: loc. cit.: 605-608) va expressar-la de forma magistral en una de las formulacions cristocèntriques que han tingut més ressò: *Entre totes les coses nascudes en el temps, la gràcia suprema és la unió de l'home amb Déu en unitat de persona*; o sigui en el Verb, a qui és atribuïda la summa veritat. D'ací deriva, segons ell, la transcendental diferència entre els filòsofs pagans que intuïren allò invisible de Déu a través de la creació però van caure en error, i els grans teòlegs cristians que cercaren la saviesa en el Crist, única raó de ser de l'univers⁴.

Només tenim accés a Déu per Jesucrist (Rm 5,1-2), el qual s'autoproclama “camí, veritat i vida” (Jo 14, 6) i també *espill exemplar* (“Us he donat exemple perquè tal com jo us ho he fet, ho feu també vosaltres”, Jo 13, 15), la vida i imatge del qual trobem reflectida en l'Es-criptura, l'altre gran *espill* que se'ns brinda per a veure Déu a través del Crist i per a, mirant-nos en ell, corregir els nostres defectes. Com diu sant Vicent Ferrer en un dels seus sermons:

“Mas vosaltres, frares, ara no heveu vista la Trinitat ne la Encarnació..., ne heveu vistes les altres coses sues: la Passió, la Resurrecció, etc... Donchs com? No podeu dar testimonis, que no u heveu vist... E yo respon que los qui preýquen la doctrina evangelical... poden dar testimonis de vista, a huyll. E com? Si algú deye a mi: «Podeu dar testimonis de vista, a hull, si teniu la cara vermella, lo nas llonch, etc? Que jamás ho veés». Hoc, testimonis ne puch dar, perquè *só mirat en l'espill* que.m mostre la mia cara... Susaxí nostre senyor Déus nos ha dat *hun spill dels secrets de la fe catòlica*... qui mostre les veritats divinals...Auctoritats: Vejats que diu sent Jachme: “*Hic comparabitur vir [consideranti vultum nativitatís sue in speculo] (Jacobi, ca. primo)*”... E per ço, contemplant, studiant diligentment, axí com les dones quan se pinten e s'affayten, axí hun palet, etc, axí los preýcadors studiosos *estan miran en la sancta Scriptura les veritats divinals e donen-ne testimonis de vista... ço és, ab los huylls studiosos, speculatius, contemplatius e ab bona vista.*” (Feria III; Schib, ed., VI, 1988: 150-151).

Gràcies a la Sagrada Escripura no solament veiem Déu, sinó també el model al qual deem adequar els nostres costums, segons la llei de Déu o doctrina, perquè ensenya allò que cal

3. També Meffret (1614: 717) “ Sermo LXXV,... TERTIO (Christus) *significatur per speculum*, quia dicitur ‘candor lucis aeternae, et *speculum sine macula*’, ut dicit glossa, propter eius puritatem. Et dicit Robert Holkot lecti. 102 super lib. Sapientiae. *Istud speculum videlicet Christum, fuit planum, plane docendo: speculum concavum, humiliter moriendo: speculum convexum potenter resurgendo.*”

4. Segons els teòlegs catòlics com sant Bonaventura, *II Sententiarum*, d 18 a 1 q 1 o sant Tomàs d'Aquino, *Summa Theologica*, I, q 94 a 1, 3, la importància d' aquest misteri ja fou revelada a Adam, el qual la transmeté a la seva descendència. Vegeu Fra Francesc Eiximenis, *Vita Christi*, II, cap. 4 i 5 (Ms. 299 BC: f. 26va- 27 vb): “Qui ensenya...com estech a Adam revelat lo dit aveniment de Jesucrist: ...Nostre senyor Déu, creant Eva de la costa de Adam levà-lo en sperit sobre si mateix. En lo qual arrapament li foren revelades grans coses ...en special que lo Fill de Déu se faria hom e pendria carn de la sua natura, e açò seria una obra tan excellent qui *seria sobiran spill de la saviesa e omnipotència e amor de Déu a l'hom*; segonament, seria la major obra en si e la pus alta que Déus podia fer; terçament, que seria obra més amada per Déu que tota altra, e la qual devia esser per los hòmens més desijada e més honrada e amada que nenguna altra obra de Déu...etc”. És comú glossar Gènesi (1, 1): “Al principi, Déu creà el cel i la terra”, de la següent manera “Al principi, és a dir: en el Fill”. Així ho fa l'Aquinat (*ST*, I q 46 a 3), recolzant-se en el Ps. 103, 24: *Omnia in sapientia fecisti* (“ tot ho vas crear amb saviesa”), identificant així la Saviesa amb el Fill. En el Credo també hi llegim: *Per quem omnia facta sunt*: (“Per qui totes les coses van ser creades”), coincidint així amb Col 1, 16. Com és prou sabut, en l'art medieval el Déu creador apareix sovint representat iconogràficament com Jesús.

corregir en la cara corporal. “Per això Sant Jerònim en la seva I Epístola a la verge Demètria diu així: usa la lliçó divina, *usa l'espill, és a dir, contempla en l'espill* allò defectuós que deus corregir, i allò bell que deus conservar” (Meffret, 1614: 204-205; Bradley, 1954:100-115; Hauf 1992: 21 ss).

Resulta, doncs, molt difícil, per no dir impossible transmetre a l'home modern, si no agnòstic poc o no gens familiaritzat amb el fonament doctrinal del cristianisme, el sentit transcendent, dinàmic i globalitzador d'aquest cristocentrisme medieval que ho abasta literalment tot (*Omnia in omnibus Christus*) i que determina la vivència de l'home medieval, subordinant-lo en tot i per tot a aquesta gràcia redemptora, fruit de la mort de l'Home-Déu. Pocs han explicat aquesta idea de total dependència amb l'abrandament del gran teòleg franciscà Ubertino di Casale (1961: 223b):

“Sicut et benedictus Iesus eternum uerbum et ars plena omnium rationum uiuentium est *exemplar perfectum et idea omnium creaturarum*: ita quod sine aliqua imperfectionem diuinitatis sue omnis creatura quantucumque modica *representatur in ea*: sicut et quantum participat *diuini exemplaris similitudinem tamen est et non plus*...sic et omnium redemptor Iesus uniuersale principium gratie fons et exemplar omnis iustificationis create...”

Jesús, guardó de l'amor del Pare, és ahora el nostre Déu i el nostre proïsme, la síntesi i el primer objectiu de tota la Llei i els profetes, és a dir de tot l'univers creat i de tota la Sagrada Escriptura que en Ell culmina i cobra plenitud de sentit.

Com diu l'agustí Fray Cristóbal de Fonseca (1596: f.3)

“Christo no solamente es *blanco del Evangelio, sino de toda la escriptura revelada*, y no ay renglón en toda ella que se enderece a otro fin, sino a que Christo sea conocido y reverenciado. Y a que se entienda que en el solo está depositado nuestro bien, salud, y vida.”

1.2. LA TEORIA FIGURAL

Les implicacions d'aquesta doctrina cristocèntrica són evidents. Amb ella el cristianisme s'autoproclama una mateixa cosa amb la tradició jueva a la qual, paradoxalment, assimila i anul·la alhora quan estableix que el pla diví de la redempció humana és un procés lent; un pacte que passa per diverses etapes escalonades, per a millor adaptar-se a la capacitat d'assimilació intel·lectual i moral de l'home que avança des d'un estadi d'infantesa espiritual al de la maduresa, representada pel Crist, que l'allibera de la rígida tutela de la vella llei (Ga 3, 24; Ga 4, 1-5). Així, i segons aquesta tesi de la teologia cristiana, que naturalment ensopegarà tot d'una amb l'exegesi jueva, les anomenades lleis de natura i d'Escriptura només preparen la de gràcia, o culminació dels temps, iniciada amb el Crist i la seva Església. Des d'aquesta perspectiva, la fe de tots els homes bons que van viure abans del naixement del Crist en l'esperança de la redempció futura i la dels cristians seria una mateixa fe que, a mesura que va creixent, adquireix uns perfils més delimitats.

Allò més essencial d'aquesta tesi cristiana és que tant els antics com els moderns, només poden salvar-se en una mateixa fe en Jesucrist. Amb l'única diferència que mentre per als jueus de l'antic Testament calia situar aquest redemptor en un remot temps futur, els cristians l'ubiquen en el passat, en l'alba de l'anomenada *plenitud dels temps*.

És la tesi que, tot prenent fonament en sant Agustí, defensa Pere Llombard, i amb ell tots els mestres en teologia medievals:

Illa fides sana est, qua credimus nullum hominem sive maioris sive parvulae aetatis liberari a contagio mortis et obligationis peccati quod prima nativitate contraxit, nisi per unum mediatorem Dei et hominum, Christum Iesum. Cuius hominis eiusdemque Dei saluberrima fide etiam illi iusti salvi facti sunt, qui priusquam veniret in carnem, crediderunt in carnem venturum. Eadem enim fides est et nostra et illorum. Proinde, cum omnes iusti, sive ante incarnationem sive post, nec vixerint nec vivant nisi ex fide incarnationis Christi...nullum hominem vel ante vel post fuisse salvum. (III, d 25; II, 1981:152-154).

La lògica d'aquesta doctrina unitària va ser aplicada de manera implacable en una vasta operació de síntesi de la qual en gran part fou responsable un jueu ben ensinistrat en la cultura hel·lenística, Pau de Tars, convertit en l'apòstol dels gentils, als quals acceptà en un total pla d'igualtat amb el poble elegit d'Israel dins del nou marc d'una Llei evangèlica espiritual, que ell mateix va contribuir en gran manera a perfilar. Pau no presenta aquesta nova Llei com una anul·lació, sinó com a confirmació de la Llei vella ("¿Traiem, doncs, el seu valor a la Llei per la fe? de cap manera! Més aviat li donem valor", Rm 3, 31; cfr. amb Mt 5,17: "No us penseu que he vingut a abolir la Llei o els Profetes, no he vingut a abolir, sinó a dur a terme"), tot i que de fet sí que pressuposà l'abolició dels ritus i cerimònies externes, que com la circumcisió eren un obstacle per als gentils, és a dir de tot el que ell denomina la rigidesa del "règim vell de la lletra", en funció de l'anomenada llibertat "del règim nou de l'Esperit" (Rm 7,6, 1 Cor 7, 18-9).

Aquest "evangeli de la incircumcisió" (Ga 2, 7; 5, 6; 6, 15) o, millor dit de la "circumcisió espiritual" (Col 2, 11), es fonamenta del tot en la fe (Ga 2,16) i la plena acceptació de la divinitat del Crist (Col 2, 9), Messies i fill de Déu anunciat pels profetes (Rm 1,1), "fi de la Llei" (Rm 10, 4) i "Mitjancer d'una nova aliança" (He 12, 24); pacte que en teoria se suposa que no només ajornava el vell, assumint la majoria d'edat de l'home nou cristià (Ga 3, 14-8; 4, 1-4). Pau, al temps que proclama Crist la "imatge del Déu invisible, engendrat abans de tota la creació" (Col 1, 15) i que gràcies a ell

"...tots nosaltres, ...amb la cara descoberta contemplem *com en un mirall* la glòria del Senyor, ens anem transformant en aquesta mateixa imatge tot passant d'una glòria a una nova glòria, com per l'acció del Senyor, que és l'Esperit" (2 Cor 3, 18)⁵.

omplí de sentit l'anomenat mètode tipològic o *figural*, en el fons ja latent en la mateixa tradició exegètica jueva, sàviament aprofitada pels evangelistes i pel mateix Jesús. Uns i altre, sovint quan alludeixen a les profecies o a fets precedents narrats en l'Antic Testament, afirmen que tals fets o vaticinis s'han vist acomplits en la vida i mort del Crist (Lc 24, 44-5: "...calia que es complís tot el que hi ha escrit de mi a la Llei de Moisès, als Profetes i als Salms"). Llavors els obrí la intel·ligència perquè comprenguessin les Escriptu-

5. Pau addueix aquest text en relació amb Ex 3,6. I aquesta metàfora talmúdica apareix en textos de polèmica judeocristiana, com en la famosa *Disputa de Barcelona de 1236 entre mestre Mossé de Girona i Fra Pau Cristià*, (Feliu/Riera,1985: 54): "Fins i tot el nostre Mestre Moisès, al començament de la seva activitat profètica, sentí esverament, com diu l'Escriptura: *Moisès es cobrí la cara, perquè tenia por...* Però en el temps futur, llur ànima serà neta de pecat i de lletjor, i podran contemplar (Déu) *com en un espill replendent...*" Anota el traductor que aquesta metàfora del mirall expressa la "visió profètica" i que l'hebreu *ha-íspaqlària ha-meirà*, significa "pedra especular brillant" i que fou tema de l'especulació cabalística entre els místics jueus de l'anomenada escola de Girona segons Vajda (1962: 92-97).

res”⁶ “Obrir la intel·ligència per a comprendre les Escripures” equival a acceptar que en aquestes hi ha uns *prototipus* veterotestamentaris que, a manera de signes col·locats per Déu en l’obscuritat dels temps, anticipen o prefiguren allò contingut en el Nou Testament, on es troben els denominats *antitipus*, és a dir els fets o sacraments que constitueixen la culminació lògica, cronològica i teològica d’aquells indicis.

Així, Pau, quan glossa alguns esdeveniments de l’antic Testament, com la peregrinació dels israelites pel desert, el manà, el pas de la Mar Roja i els pecats del poble d’Israel, explica que “aquests fets van passar per a servir-nos d’exemples perquè no desitgem coses dolentes, com ells les desitjaren” (1 Cor 10, 6). “I tot allò els va passar per a servir d’exemple, i fou escrit per a amonestació nostra, en qui els segles toquen al seu terme” (1 Cor 10,11).

La formulació que empra en ambdós casos el text de la Vulgata (*Haec autem in figura facta sunt nostri... Haec autem omnia in figura contingebant illis*) posa èmfasi en el lexema *figura*, i resumeix i dóna nom a la subtil tècnica que fa servir l’apòstol de manera sistemàtica en la seva decidida operació cristocèntrica d’interpretar tot l’antic Testament en funció del nou, i a Jesús “com l’autor i consumidor de la fe” dels sants Pares i Profetes (He 11,1-40; He 12, 2).⁷ Segons aquest sistema, qualsevol objecte o personatge bíblic, i qualsevol dels seus actes tindrà com a mínim un doble valor: el que pugui posseir en si mateix com a realitat històrica i el que cobra com a *figura*, és a dir en funció del significat que se li atribueix com a símbol, prototipus o anunci d’algun altre fet o personatge del nou Testament, en especial el Crist. Així Jesús, “esdevingut pontífex per sempre segons l’orde de Melquisedec” (He 6, 20) d’ un nou culte representat pel culte mosaic, és una “*figura* que significa el temps present” (He 9,9) i el sacrifici de la seva mort i passió, ja que: “...no pas amb sang de bocs ni de vedells, sinó amb la pròpia sang, entrà una vegada per sempre al santuari, i assolí una redempció eterna” (He 9,12), i fou *figurat* no sols per l’esmentat Melquisedec, sinó també per Adam:

“... la mort regnà des d’Adam fins a Moisès, àdhuc damunt d’aquells qui no havien pecat amb una transgressió semblant a la d’ Adam, *el qual és el tipus d’aquell qui havia de venir*... Ja que per un home vingué la mort, també per un home ha de venir la resurrecció dels morts. Perquè així com per Adam tots moren, així també pel Crist tots tornaran a la vida” (Rm 5, 14-9; Cfr 1 Cor 15, 21-2).

D’aquesta manera el *sistema figural*, convertirà tot l’antic Testament en un enigmàtic i boirós *espill* del nou; un complex codi que només pot ser interpretat amb ple sentit des de la llum que projecta l’Evangeli tal com l’interpreta l’Església:

6. Vegeu, p.e.: Mt 1, 22-3: “Tot això va passar a fi que és complís allò que el Senyor havia anunciat pel profeta (Is 7, 14)...”. Mt 4, 14-5; 5, 17 i seg. (d’especial importància ja que Crist s’atribueix l’*auctoritas* moral per a reestructurar els Manaments de la Antiga Llei amb un nou fonament espiritual) ; Mt 12, 17-8; 13, 14; 21, 4-6; 26,31; Mc 14, 49; 15, 28; Lc 4, 21; 21,22 y 37; Jo 17, 12; 18, 9; 19, 24 y 36. La teologia posterior no farà res més que portar aquests principis a les seves lògiques conseqüències. Seguint la pauta marcada per St. Pau, l’Aquinat, *ST*, 1-2 q 104 a 2 (II,1962, 719), afirma que el mateix poble d’Israel i la seva història tenen una missió profètica com a *figura* del Crist i de l’Església: *AD SECUNDUM: Dicendum quod populus Iudaeorum ad hoc electus erat a Deo, quod ex eo Christus nasceretur. Et ideo oportuit totum illius populi statum esse propheeticum et figuralem, ut Augustinus dicit, Contra Faustum.*

7. “E si vols saber com totes les obres assenyalades dels sanets Pares del vell Testament tots (sic) havien seny espiritual e no segons la carn, guarda com longament ensenya açò sanct Pau, Ad Ebreos undecimo, e aquí veuràs com tots los notables fets dels sanets Pares del vell Testament tots foren fets en fe e en sperança d’alcunes coses altes espirituals que s’havien a sdevenir en lo cors dels elets...” (Eiximenis, *Primer*, cap. 353: 1483: s.n.). Remeto als clàssics estudis d’ Auerbach (1959:28-49) i Miner (ed., 1977).

“Y así no pudieron entenderse cabalmente los misterios del testamento viejo, hasta que llegó el tiempo de la nueva ley y de la gracia, como no se entienden los borrones, rasguños, o sombras del pintor, hasta que le ponen las faciones a la imagen, y le dan colores y perfección. Porque todas las cosas de entonces eran *sombras y figuras* de las verdades de agora, y como andamios del edificio soberano de la nueva ley. Y como acabado el edificio, cesan los andamios, y acabada la imagen, cesan las sombras: así venido Christo, cesan todas sus *figuras*. Y como no es possible alcançar el misterio de la *figura*, sin tener noticia de *la verdad figurada*: así no era possible entender el testamento viejo, sin tener conocimiento de Christo, porque *ni hizo Christo cosa en el mundo, aunque fuesse muy menuda, ni hizo el mundo cosa con el que los ojos de la profecia mil siglos antes no la viessen, y las voces de los Profetas no la profetizassen...*” (Fonseca, 1595: f. 3-4).

I a aquest exercici va dedicar-se durant segles l'exegesi cristiana. En una primera etapa es tractava de confirmar les tesis paulines enfront de la decidida oposició judaica. Una vegada obtingut el caràcter de religió oficial, una de las fixacions del cristianisme serà la de tractar d'imposar als jueus aquesta idea de l'única fe triomfant. No és, d'altra banda, estrany el rebuig d'aquells davant el que consideraven una flagrant manipulació dels seus textos sagrats, encara agreujada per l'arbitrària interpretació del text bíblic, cada vegada més centrada en el nivell al·legòric, que era on hom suposava que calia cercar el bessó doctrinal, i en la que es distingia allò que tenia relació amb la moral o conducta (el nivell tropològic) i l'encaminat a l'obtenció de la glòria celestial (nivell anagògic).⁸ Aquest refús

8. Una de les qüestions tractades per Eiximenis, *Primer*, cap. 331 i cap. 336 (1483: s.n.): “Com los predicants exponen les Scriptures”, sembla reflectir les objeccions que devien plantejar no solament els jueus coneixedors de la Bíblia, sinó fins i tot alguns piadosos cristians perplexos davant l'extraordinària polisèmia causada per la inestroncable imaginació d'alguns predicadors i comentaristes: “Lo quart dupte sí és car ...veem que aquests qui preïquen ne fan alt e baix e tot ço que.s volen. **A vegades dien que leó significa Jesucrist, a vegades dien que significa lo diable; a vegades dien que la Scriptura se deu axí entendre, a vegades dien aquells mateix o altres lo contrari; a vegades entenen un bou per un sanct, a vegades un peccador, en tant que par que ço que dien sien trufes e scars...** Al quart dupte responch, e quant diu, primerament, que los predicants fan de la sancta Scriptura ço que.s volen, dich axí que açò no ha veritat e en special del seny literal, car aquell és im-moble...” Tanmateix sembla que en el fons els abusos existents preniën fonament en la mateixa idea explanada per Eiximenis que: “la Escritura sagrada tota en cascuna part és plena de misteris e de significacions amagades...*Ne deus pensar que una mateixa profecia e obra dita o feta en la sancta Scriptura sia solament misteri de una cosa sdevenidora o faedora. Ans te dich que no i ha neguna cosa que no sia misteri e significació de moltes. Axí que no pot hom dir que quand una profecia sia verificada una vegada que aquella no servezca a res d'aquí avant, car quan és complida segons un seny resta encara que fa a complir per diverses altres coses...*” (Ibidem cap. 321). “Los quatre senys seus són axí mateix la sua quarta dignitat. *Lo primer seny s'apella literal, e aquell diu la cosa axí com és stada de fet. Los altres tres senys són místichs, ço és spirituals. Lo primer dels quals s'apella al·legòrich e aquest expon la Scriptura segons ço que hom deu creure. Lo segon s'apella moral e aquest ensenya com deu hom virtuosament viure. Lo terç s'apella anagògich e aquest ensenya en quina glòria devem haver tostems sperança. Axí que tres senyals spirituals sobre una letra donen testimoni a Déu que Ell és un en essència e tres en persones.* E totes aquestes coses se contenen sumàriament en aquests versos: **Littera gesta docet, / quid credas allegoria. / Moralis quid agas, / quo tendas anagogia**” (Ibid. cap. 322). Acte seguit i sense que el frare semblí adonar-se que el mateix exemple que ell ens dóna és ja un model d'interpretació molt forçada del sentit literal, relaciona (cap. 323), aquests quatre senys amb les quatre bèsties de la visió de Daniel (Dan 7, 1-8, que sembla confondre amb la visió d'Ez 1, com deixa clar l'al·lusió a les dues rodes i a les quatre cares de les rodes, Ez 1, 16-21): “...ço és dos staments, qui diu que havien .iiii. cares, ço és quatre senys. E véu que la una d'aquelles rodes stava enmig de la altra roda, **que significa que tot lo novell Testament és tancat fi-guralment dins lo vell...**” Finalment en el cap. 324, Eiximenis explica així el funcionament del sistema: “...si consideres aquest nom Hierusalem e veuràs que *...segons lo seny literal significa aquella ciutat que és metròpolis de Judea... Segons lo seny al·legòrich significa la Sgleia e religió cristiana militant e viandant en aquesta present vida... Segons lo seny moral e tropològich significa ànima sancta, e segons aquest seny havem Ysaie cinquanta-dos: 'Leva't e seu Hierusalem', ço és contempla e reposa't tota en lo teu Déu, ànima sancta. Segons lo seny alt anagògich e celestial significa la ciutat de Paradís, e axí.s pren Ad Galatas, quarto, quand diu sanct*

provocà, d'altra banda en l'Església un clar posicionament antijueu i un voluminós conjunt d'obres de polèmica, que, entre altres coses, proven que la majoria de jueus rebutjava la suposada concordança entre els dos testaments, i la decidida operació cristocèntrica iniciada per sant Pau.

Segons el mateix Pau, aquests jueus incrèduls d'enteniment esmussat "fins avui, sempre que els llegeixen Moisès tenen un vel damunt del cor", o sigui, segueixen sense copsar la total subordinació de la Llei antiga al pla de la Redempció o veritat revelada, significada pel vel del Temple esquinçat el divendres sant (Mt 27, 51). Aquesta manifestació del Crist als seus elegits mitjançant la conversió (2 Cor, 3, 13-6) resta velada "per a aquells a qui el déu d'aquest món va encegar l'enteniment incrèdul perquè l'evangeli de la glòria de Déu no irradiï la seva llum" (2 Cor 4, 3-4). Els cristians imputaren, doncs, a obduració la mera fidelitat dels jueus a la doctrina dels seus avantpassats i representaran iconogràficament la Sinagoga, com una dona erràtica amb els ulls embenats.⁹

Ara bé, en tota aquesta vasta i intransigent tradició de literatura antijudaica, hi ressona al llarg dels segles l'eco de les tesis paulines. I si fixem l'atenció en el tema, d'altra banda ben interessant, és per a remarcar com, un cop assumit el *mètode figural* i les seves implicacions doctrinals i, en definitiva, de pugna pel control espiritual i material de la societat medieval, passarà a convertir-se en el fonament d'un dels sillogismes emprats en el tractat *Contra Caecitatem Iudaeorum*, degut a la ploma de l'agustí valencià Fra Bernat Oliver (Cantera, ed., 1965: 84 i 149), hereu de la vella tradició isidoriana i ben representatiu de l'irracional racionalisme d'aquest tipus de polèmica:

Pau que aquella Hierusalem que és llà sus, mare nostra, aquella és francha de les misèries ací presents."En el cap. 325 sintetitza, a més, les famoses regles que donà sant Agustí a Tiambio en el *De Doctrina Christiana*, III, 30, 42 (XV, 1969/2: 197- 215) . Si m'estenc en la citació és perquè considero preferible basar la nostra comprensió dels textos medievals en la lectura directa d'aquesta mena de tractats encara inèdits, que resumeixen molt bé el sentir de l'època, que no en les especulacions d'alguns autors moderns que sovint els ignoren i par- teixen de conceptes de la semàntica contemporània aliens als autors medievals.

9. D'aquesta manera hom descriu el joc conceptual antitètic entre *velatio* i *revelatio*. Seiferth (1970:15) mostra l'evolució de la representació iconogràfica d' ambdues dones, al principi col·locades al peu de la creu en una proporcionada igualtat, però que acaben expressant el domini de l'Església, representada com a reina coronada, i el rebuig i total dejecció de la Sinagoga, que porta en si la llavor de la pròpia destrucció (*Lex tenet Occasum*) . Segons explica Eiximenis en el cap. 352 del *Primer* (1483: s.n.): "Aquesta dignitat del poble cristià sobre lo judaych era ja figurada en diversos lochs, per Rebeca, especialment Gènesis, XXV (19-26). La qual com demanà a nostre Senyor què volia dir açò, respòs -li ...: Dues gents són en lo teu ventre, e dos pobles ne xiran entre sí divisos, la un sobrarà a l'altre, e lo major servirà al menor. Aquesta beneïta Rebecha significava la sancta Sgleia antiga e cathòlica que començà en Abel. D'aquesta són exits dos pobles, ço és lo judaych e lo gentil... Aquests dos pobles tostempys durant la Sinagoga hagueren divisió ...emperò lo major devia ésser sugjugat al menor segons la profecia allegada, *car com lo poble judaych fos cech e per tal no.l reebés ne a Ell ne la sua Ley ne doctrina*, ans l'aja perseguit e mort en si mateix e en sos membres, e lo poble gentil l'aja reebut reverentment..., per tal lo poble judaych és posat e cativat sots lo poble gentil ". En la *Farsa de la Yglesia* de Diego Sánchez de Badajoz (1929:124-127), resulta evident l'esforç catequètic per a fer arribar al poble senzill aquest contrast entre mare i filla. La Sinagoga hi apareix com una vella vestida de dol a la qual el pastor fa blanc de les seves befes, tals com: "pareçe almeja o golvija (?) / yo más me quiero a la hija / que la puta vieja madre...; ¡O puta vieja beoda, / anda, nora mala sea, / vieja perversa ranciosa! ... / Anda para vieja fea! ¡Viva la moça hermosa!; Ansí, ansí, vieja cabrona!...etc. La jove Església parla així a la seva mare: **Ciego está tu entendimiento**, / madre, peor que madrasta!; ...¡Ay, madre de maldición! / déxame, **ciega obstinada!** / Que ya tu circuncisión, sacrificios y oración / y ritos, es todo nada. / Mira que bives ascuras, porque tu ley que leías, / **ya a cumplido sus figuras**, / profecías y escrituras / que hablaban del Mexías. El missatge teològic es condensa en la copla final: **Ya los libros de Moisés / an cumplido sus figuras**. / Desdeque vino nuestro bien / que cumplió las Escrituras, / ya no bivimos ascuras, / antes con gran dulcedumbre, / en suave y clara lumbre.

“Illa quorum principalior ratio institutionis fuit figurare aliquod futurum necessario debent cessare *adveniente veritate figurata*, sed precepta ceremonialia sunt huius(modi), ergo quantum ad illa lex omnino debebat cessare. Maior est necessaria, quia illud quod figurat aliquid esse futurum dicit illud nondum esse. Ergo quando *illud iam actu est figura stare non potest*, quia falsam significationem haberet... *ita antiquum testamentum virtualiter est in novo inclusum...*”

L'argumentació, com he anticipat, es repetirà, una i altra vegada, amb lleugeres variants. Així un altre famós escriptorista valencià del s. xv, Fra Jaume Peres, en el seu *Tractatus contra Iudaeos*, hi afegirà comparances, com la dels *speculatores* o vigies de Montjuïc i del port de la Ciutat de Mallorca, que tenen ara valor documental i amb les quals tracta d'il·lustrar el funcionament del *signe figural*:

“*Quaestio secunda: adveniente veritate et vero significato debent signa cessare, ergo adveniente veritate et significato illorum signorum debet sabbatum cessare. Sed Christus complevit in se omnia veritates significatas per sabbatum et per signa sua, ergo sabbatum debuit (cessare). Ymo cessavit in adventu Christi...ista differentia est inter rem et signum. Nam res est gracia sui, sed signum non est gracia sui sed gracia veritatis rei per ipsum signum significate et figurate. Sed quia lex vetus non fuit data absolute in rem sed in signum, ideo non fuit data gracia sui sed gracia rei et veritatis per ipsam significate... Non omnia signa significant eodem modo suam veritatem. Nam quedam significant suam veritatem de presenti tantum, sicut circulus ante tabernam significat vinum de presenti; quedam autem signa significant suam veritatem tantum de futuro et de longe exempli gratia. Nam in littoribus marinis in turribus altis ponuntur speculatores qui videntes a longe naves aut galeas venire per mare illico elevant signum cuiusdem a longe venientis. Et sic cognoscunt cives civitatis et expectant navem venturam. Sed postquam navis applicat ad portum illico speculatore removet signum, quia aliter signum esset falsum et frustra, quia illud signum ita est de futuro quod non de presenti. Alliter deciperet aspectantes. Et talis mos servatur in civitates Barchinonensi, que est sita iuxta montem Iovis in vertice cuius est turris ubi continue speculator circumspicit et speculatur a longe naves venientes et facit signa supradicta. Et idem mos servatur in civitate Maioricarum et plurius aliis locis marinis...*”¹⁰

El concepte de *figura* i el mateix sistema *figural* resulten, doncs, d'una cabdal importància a l'hora d'establir el sentit eminentment cristocèntric de l'Escriptura, així com el primat absolut del Crist, i del cristianisme, enfront al judaisme. Això el convertirà en una importantíssima arma teològica i apològica, d'autojustificació de l'autoritat espiritual i material exercida per l'Església. Com a tal fou utilitzat en el ric i polivalent conjunt que forma la literatura patristica, la litúrgia i la predicació, d'on va passar a l'art i a les representacions del teatre d'origen litúrgic i derivades, com el *Jeu d'Adam* francès escrites sota la influència del famós *Ordo Prophetarum*, no debades derivat d'un sermó pseudoaugustinà que porta el títol *Contra Iudaeos, Paganos, et Arianos Sermo de Symbolo*. En aquesta representació, ultra Virgili i la Sibilla Eri-

10. El bisbe amplifica amb un detall localista el que devia ser una semblança de manual, tal com podem constatar-ho si llegim Eiximenis, *Primer*, cap. 203 (1483:s.n.), on trobem el mateix exemple de la taverna: “A aquesta raó pots respondre per un eximpli aital: dient a aquests que jatsia que bell senyal se pos a la porta d'aquell qui ven vi en testimoni que aquí.s ven bon vi, emperò lo vi finit e acabat, lo senyal ne deu esser levat, per bell que sia, ne.l deu negun considerar ne guardar despuis sots la intenció primera. Axí és en propòsit, jatsia que en temps que corria la ley vella lo tabernacle de Déu degué ésser tengut en honor per ço que significava, emperò finit lo temps de la significació aquella e vinent ço que significava, ço és Jesucrist, ja d'aquí avant no degué ésser tengut en aquella honor car son temps era passat...”

trea hi desfilen i donen testimoni del Crist diversos Sants Pares i Profetes (Young, I, 1962 9:125-171; Frank, 1972: 39-41).¹¹

Quan els mestres picapedrers del s. XIII, impulsats per aquesta mateixa visió al·legòrica-simbòlica, triomfin en la seva gloriosa comesa de construir una teologia de pedra en les catedrals, o nou temple de Salomó del cristianisme i figura de la Jerusalem celestial, triaran els dotze profetes més representatius per a confrontar-los mentalment i visual amb els dotze apòstols. Uns i altres estan simbòlicament presents en l'estructura de les columnes del cor i/o convergeixen visualment a ambdós costats del pòrtic que dóna accés a la nau central, concebut com un nou arc de triomf anagògic o porta del cel, destinada a confirmar l'apoteosi històrica de l'Home-Déu, clau de volta de l'arc que uneix el vell i el nou Testament. La mateixa creu de la nau estava destinada, com pot comprovar-se en Saint Denis, a reiterar la mateixa lliçó de la concordança entre ambdós testaments:

“...al sud Moisès, *novum testamentum in vetere*, consagrava la presència del nou Testament en el Vell; al nord, la Passió, *vetus testamentum in novo*, o Vell Testament en el nou; al centre l'arbre de Jessè. La inscripció en un dels vitralls que mostrava Jesús coronant la Nova Llei i esquinçant els vel·ls de l'Antiga, era com un manifest de la teologia de Suger: el que Moisès va expressar veladament, ho descobrí o revelà la doctrina del Crist.” (Duby, 1981: 106-107).¹²

Aquesta mateixa visió unitària de l'Esclat i de la història de la humanitat vista des d'una perspectiva cristocèntrica és la que pretenen transmetre els sis-cents metres quadrats de vitrall de la Sainte-Chapelle de París, una de les creacions més representatives de l'art gòtic,

11. El teatre, la poesia i l'art religiosos van assimilar aquesta idea, aviat adaptada a la Verge Maria. Vegeu Gil Vicente, *Auto de la Sibila Casandra* (Hart, ed., 1962: 43-94) on Salomó, Isaïes, Moisès i Abraham apareixen ballant una “folia” i Moisès afirma de Salomó: “...los cantares que hazías / todo eran profecías / que decías / de ella i de su perfección”. Abraham contesta dient que: “...todo fue profetizado / por mandado / d'aquel hazedor del mundo...” (62). Aleshores Isaïes ofereix una versió moderna dels *Iudicii signa* que en l'àmbit català encara ara són tema de la representació nadalenca de la Sibilla: “Las señales os diré...” (68-9), i a continuació s'obren les cortines i es fa “todo el aparato del nacimiento” (64). L'obra culmina amb un ball en el qual canten els profetes juntament amb les sibilles. Una altra obra del mateix autor plena de contingut figural és l'anomenat *Breve Sumario da história de Deus* (Saraiva, ed., 1972/5: 211-236). Hi ha una curiosa adaptació literària de l'*Ordo*, que demostra la supervivència del tema, ara combinat amb el del *Mascaró* o plet de Satanàs contra Maria. Es tracta d'una composició valenciana de certamen (s. XVI), deguda a Jherònim Sent Pere, on Moisès, Salomó, David, Ester i Noè, alternen unes quartetes marianes en castellà, amb les de Duns Escot, el ja esmentat bisbe Jaume de València, i sant Agustí, Ambrós, Jeroni, Bernat, Ciril, Vicent màrtir i Vicent Ferrer, Caterina de Sena i la mateixa Verge Maria (Ferrando, 1983: 850-865). D'altra banda, l'esperit de la festa del Corpus ve sintetitzat en la bella seqüència *Lauda, Sion*, deguda a l'Aquinat, el qual hi confirma el caràcter figural del sacrament de la Nova Llei enfront de les tenebres de les cerimònies antigues: *In hac mensa novi regis / Novum pascha novae legis / Phase vetus terminat; // Vetustatem novitas, / Umbram fugat veritas, / Noctem lux eliminat // ... In figuris praesignatur, / Cum Isaac immolatur, / Agnus paschae deputatur, / Datur manna patribus Tantum ergo sacramentum / Veneremus cernui, / Et antiquum documentum / Novo cedat ritui...* (Britain, 1962: 251-257). Aquesta festivitat va acabar assimilant la tradició del teatre religiós medieval, i en la processó de València hi perduren molts dels elements de la parafernàlia figural de l'Edat Mitjana, que hi desfilen formant un impressionant i vistós conjunt (Rubin, 1991: 243-287; Massip, 1992: 9-37).

12. “Un symbolisme profond avait ordonné les figures sculptées aux portails de nos églises du XIII^e siècle: les statues de Chartres formaient un système d'idées parfaitement liées... Le XIII^e siècle voulait dire qu'il y a, entre l'Ancien Testament et le Nouveau, une harmonie providentielle, et que les prophètes annonçaient les mêmes vérités que les évangélistes” (Male, 1925/3: 8-11. També von Simson (1956:8-11). La idea que Crist és el vincle entre ambdós testaments simbolitzats en els braços de la creu perviu en els textos literaris, com ara en aquest “Rahonament de la verge Maria ab son fil”, atribuït a Miquel Ortigues: “Viu factor i viu factura / en lo alt mont de Calvari / viu allí lo calendari / del qual canta l'Esclat. / Viu allí el Verb Incarnat / que los dos estrems sagella...” (Ferrando, 1983: 662).

el significat conjunt del qual trobem concentrat en el finestral de l'absis, dedicat a la Passió (Grodecki, 1948; Kimpel / Suckale, 1985).

En incrementar-se la devoció mariana, el sistema figural fou també aplicat a la Verge Maria, i es va crear un vastíssim dipòsit de comentaris que a poc a poc acabaren quallant en les *Summes* o manuals destinats a la formació teològica del clergat, i també en les destinades a la formació i piadosa edificació dels fidels.¹³

Entre aquesta vastíssima producció cal destacar dues obres concebudes com a compendis teoricopràctics del sistema i que a causa del seu important vessant plàstic van influir d'una manera decisiva en l'art religiós i també en la literatura i que hem de situar sense cap possible exageració entre els llibres més influents i representatius de l'Edat Mitjana: la mal denominada *Biblia Pauperum* (BP) i l'*Speculum Humanae Salvationis* (SHS). Es tracta de dues de les vides del Crist més interessants i menys conegudes en el nostre país. Com a tals, i malgrat tenir unes característiques molt específiques, no són gens alienes a la intencionalitat, tàcita o declarada, del gènere, que era d'una banda ajudar a una millor assimilació intel·lectual de la història de la Redempció, que contribuís, de l'altra, a mantenir contínuament present l'*espill de la vida de Jesús i de la seva mare*; de manera que, tot partint de la premissa que conèixer tan sublims models equival a estimar-los, qualsevol acte seu passés a convertir-se de material de contemplació visual i mental en eficacíssim estímul d'una imitació fervorosa.¹⁴

13. "... unde omnes quasi figure in quibus saluatoris prefigurabatur aduentus etiam preparatio et prefigurationi aptantur sanctissime matris eius...", afirma Ubertino di Casale, *AVCI*, I, cap. 5 (1961: 18). Així Maria fou també considerada un vincle entre ambdós testaments: "esta virgen singular / las cumbres debe llevar / de las dos leys que tenemos; / pues osamos dezir della / que fue razón de le dar, / porque estava enmedio ella / de la nueva, el ser donzella, / de la vieja, el engendrar", explica Fray Íñigo de Mendoza en les *Coblas "De Vita Christi"*, 72 (Rodríguez- Puértolas, 1968: 26). Un dels textos matrisius de les figures més divulgades és l'"Homilia II In Laudibus Virginis Matris" de sant Bernat, que integra el conjunt conegut sota el títol de "Super Missus est" (IV, 1966: 21-35), i que en l'amplificació d'Ubertino, I, cap. 6 (1961: 19-20), recull algunes de les figures marianes més divulgades.

14. Ludolphus a Saxonia, *Vita Christi*, Proemium, 10 (Rigollot, ed., I, 1878/2: 6): "**EST NOBIS QUASI SPECULUM.**- In omnibus itaque virtutibus et bonis moribus, semper praepone tibi illud clarissimum speculum et totius sanctitatis exemplar, scilicet vitam et mores, Filii Dei. (...) donchs en totes les virtuts, en tots los teus actes, tingues present aquell '*spill sens màcula clar hi munde, resplendor de la lum eterna*' Jesús, de tota perfecció, de tota santedat exemple. Prölech, *Primera part del Cartoixà* (1496: f 4 v). També Fra Domenico Cavalca, *Mirall de la Creu* (Gallina, ed., I, 1967: 26-27): "E per ço com aquesta obra que he presa e començada a fer és quasi un *spill* o *mirall*, ço és un libre en lo qual breument e leugera poran legir e veure entegrament tota perfecció, e en lo fust de la Creu, axí com a mestra en cadira, ensenya a nosaltres com devem viure..., axí en aquest libres serà breument contengut e declarat ço que devem aprendre per la nostra salvació... Vull, donchs, que aquest libre sia apellat per nom *Speculum Crucis*". També sant Ambròs, *De Virginitate*, II, c.2 (PL 16, col.208C): Sic igitur vobis tamquam in imagine descripta virginitas vita Mariae, de qua **velut speculo** refulget castitatis et forma virtutis; "és nobilíssima forma en la qual la ymatge de Déu se representa, axí que la nostra ànima no és sinó una imatge, hun lucido retaule hon la imatge de la Santa Trinitat sta figurada", *Cartoixà*, I, f. 51a. Convé no oblidar l'existència d'obres marianes com la del franciscà Conradus a Saxonia, *Speculum seu Salutatio Beatae Mariae Virginis ac Sermones Mariani*, (Martínez, ed., 1975: 147-148), també presentat per l'autor com un "obscur *spill*": *hoc pauperculum scriptum ad honorem tantae reginae offerre praesumpsi, ut in ipso quandam obscuro speculo, simpliciores eiusdem reginae amatores qualis et quant ipsa sit saltem tenuiter speculentur. Et quia idem scriptum instar rudis speculi aequaliter repraesentatum est vitae et gratiae et gloriae Mariae, ideo non inconvenienter appellari potest SPECULUM MARIAE*. La metàfora de l'*espill* serà emprada indistintament, en forma d'invocació o jaculatòria. Així el dominicà Fra Pero Martínez, en una bella "Lahor e invocació a la Verge Maria" la denomina: "Del spirit *mirall de gran bellesa* " i a la creu: " *O mirall clar* on l'ànima devota / lo bell semblant *remira* netament! (Riquer, ed., 1946: 100 i 103). Invocació molt freqüent entre els autors de certàmens: "Esmalt sou clar *hespill hon Déu se mira* " ; " *Espill molt clar* per hon s'ateny la vi(s)ta/ d'aquell tresor que.l primer hom perdé " ; "... aquest de mar, *mirall de Déu lo Pare* " ; "... i *espill maternal hon Déu se mirava* " ; "Clara virtut, *mirall de sancta vida*" etc. (Ferrando, 1983: 280, 309, 333, 335).

Fou des d'aquest context teològic que la idea de l'espill va desbordar l'àmbit religiós en la quàdruple i vastíssima compilació històrica, doctrinal, moral i natural de Vicent de Beauvais, i es va estendre en totes direccions, amb el sentit no solament de model exemplar, sinó de llibre, compendi o instrument útil per a perfeccionar l'home a través de qualsevol tipus de ciència. Va formar-se així una espessa i brillantíssima selva d'espills de tota classe: *De la consciència, Dels cristians, Dels clergues, De confessió, De disciplina, D'exemples, De la vida humana, De la vida religiosa*, etc. (Bradley, 1966:101-105; Grabes, 1973: 245-351; Hauf, 1992: 23-24), l'antic reflex dels quals resta ara entelat pel desconeixement que el lector modern té dels textos medievals. Per això la plena comprensió de l'importantíssim i encara mal estudiat *Llibre de les Dones o Spill* de Jaume Roig, depèn en més d'un sentit del coneixement d'altres espills anteriors, tan complexos i plens de contingut teològic com l'*SHS*.¹⁵

2.1. LA BIBLIA PAUPERUM I L'SPECULUM HUMANAЕ SALVATIONIS, ESPILLS DE LA TEORIA FIGURAL

Tant la *BP* com l'*SHS* reflecteixen la necessitat de compendiar i de fer assequibles la gran quantitat de *tipus* que el mètode figural havia creat al llarg del temps i que es trobaven disseminats en tota classe de textos i representacions plàstiques. La *BP* té un interessant precedent en el *Pictor in carmine* (ca. 1200), obra definida pel seu editor modern com "la col·lecció més vasta de tipus i antitipus destinada a ser usada pels artistes", que conté 138 escenes del nou Testament i 508 de l'antic (Montague, ed. 1950: 141-166, notes 133-135). Tot i que s'ha discutit la possibilitat que la *BP* manuscrita circulara en el s. XIII i potser fins i tot a finals del XII en la forma textual menys elaborada, és cert que deu la seva enorme popularitat europea a les impressions xilogràfiques de finals del s. XV (Cornell, 1925: 152; Schmidt, 1959: 77-87; i, especialment Henry, 1987:8).

La copiada en l'edició més assequible consta d'un total de quaranta pàgines, nombre que, segons l'editor (Henry, 1987: 18a), potser caldria relacionar amb la necessitat de proporcionar materials de meditació durant la Quaresma.¹⁶ Cada una d'aquestes pàgines es presenta confrontada i temàticament aparellada amb l'altra. L'estructura es repeteix al llarg de tot el volum

15. La base hagiogràfica del sentit exemplar de l'espill sembla mostrar-la el mateix Eiximenis, *Primer*, cap. 85- 86 (1483:s.n.), quan prova l'excel·lència del cristianisme a força de remarcar la dels models de bona vida que ha produït, que són Crist, Maria, els Apòstols, els Màrtirs, els Confessors, les Verges, alguns espirituals sants, els contemplatius, els doctors, etc.: "e que axí sia que la sancta religió cristiana haja hauda tanta sancta e nobla persona com és dit, proven-ho aquests *atenents a deu spills o miralls de sanctedat* que apparen en la sancta crestandat. *El primer appar ...al cap ...qui fonch lo nostre Salvador. Lo segon spill appar so atens a la sua reverent Mare...*, etc." Si tenim present la prelació jeràrquica medieval, és natural que sigui perceptible en el *Tirant lo Blanch*, en el pròleg del qual "entre los hòmens forts e virtuosos, *com sien spills molt clars, exemples e virtuosa doctrina de nostra vida*" (Hauf / Escartí, ed., 1990:3) els models bibliohagiogràfics tenen precedència.

16. La tesi sembla raonable ja que aquest era un cicle litúrgic centrat en la consideració del misteri de la redempció. En l'àmbit català tenim ben documentat que no altra era la intenció del llibret de meditacions escrit a instàncies de Martí l'Humà per Fra Joan Eiximeno, el títol i l'estructura del qual, *Quarentena de Contemplació*, palesa el propòsit de centrar-se en la contemplació especular del Crist. Així ho especifica la bella dedicatòria: "E com, donchs, molt alt senyor, *tota la santa vida de Jhesús e virtuosa operació, ...sia a nosaltres regla de bé obrar e mirall de gran instrucció*, dien(t) per la sua inefable doctrina lo beneit Jhesús:... 'Exemple vos he donat...'", etc. (Hauf, ed., 1986:28; Hauf, 1990: 219-300).

i la distribució simètrica de les imatges de cada làmina recorda tot d'una l'esquema i distribució dels retaules, amb un tríptic central format per tres escenes separades per una columnata de tres arcs (Nr.1).



Les dues escenes laterals representen els antitipus del vell Testament, descrits amb un llenguatge iconogràfic molt similar, destinat a destacar el paral·lisme de les persones i situacions amb els de l'escena situada en posició més elevada dins de l'arc central, que és la que reclama la nostra atenció ja que conté el *tipus* del nou Testament que se suposa prefigurat pels altres dos, i a la qual és possible referir-se gràcies a una lletra situada damunt de l'arc. El conjunt és completat per dues parelles de profetes a dalt i a baix del nucli central del tríptic, formant una creu. Aquests personatges, de mig cos, miren per unes finestres d'arcs lobulats, i de cadascun d'ells emana un missatge en una filactèria. Es tracta d'una citació bíblica suficient per a una primera identificació, encara confirmada pels noms. També el text ens ofereix d'altres indicis, gràcies a una equilibrada combinació del llenguatge plàstic amb l'escriptura. La part textual més important la trobem en els angles superiors, que ens envien a la corresponent lectura veterotestamentària necessària per a copsar l'harmonia del conjunt. Amb aquest fi hom fa servir una formulació molt constant que podem resumir així: 1. Referència al llibre: *Legitur in. quod.* 2. Resum d'allò descrit. 3. Indicació del *tipus*, que coincideix amb la que podem veure en el centre del tríptic.

Allò representat en tots tres quadres resulta també evident gràcies als dístics situats sota les escenes laterals. També s'ahludeix al *tipus* central en el *versus* col·locat en el requadre que hi ha al peu de cada làmina. Tenim, doncs, un conjunt de referències creuades que permeten exercicis ben diversos: no només una lectura de textos bíblics específics, com la practicada en les lliçons de matines i en la missa, sinó que obliga a recordar-ne el contingut a diversos nivells: el d'un resum contextual, el d'una autoritat citable com argumentació teològica, i el de fórmula mnemotècnica. D'aquesta manera el missatge no només destaca la unitat del vell i del nou Testament, i la subordinació del vell al nou des d'una perspectiva cristocèntrica típicament figural, sinó que, tot obligant-nos a centrar la nostra atenció mitjançant pintures en un determinat pas de la vida del Crist, aquestes, alhora que subratllen un *documentum* verbalitzat en la breu pregària, ajuden a recrear mentalment aquestes i semblants escenes, estimulants així la funció empàtica de l'art religiós, que contribueix a una més plena *familiaritat* i comprensió afectiva d'allò que hom vol assimilar mitjançant la meditació (Hauf, 1998:33-57; 1990: 323-397).

L'*SHS*, va tenir una vastíssima difusió per Centreeuropa, prou demostrada pels quatre-cents manuscrits i edicions, entre versions llatines, alemanyes, neerlandeses, francesa i txeca.

Tant en la seva intenció com en la seva plasmació i estructura, l'autor d'aquesta "nova compilació" (pròleg general) sense pretensions d'originalitat, sembla haver tingut en compte el compendi acceptat com a precedent més immediat, és a dir l'esmentada *BP*. Així ho fa pensar el fet, evident, que, en l'anomenada versió completa de 45 capítols, que és la que de moment hom considera l'original, el nucli essencial el formen els quaranta capítols de cent versos aïllats, d'un *programa figural*, originalment redactat en llatí, el tema del qual és també la Redempció humana o *reconciliatio* de l'home amb Déu, pels mèrits del Crist i la intercessió de Maria. Aquest nucli és introduït pels dos primers capítols fonamentals de la història de la Redempció, que narren la creació i caiguda de l'home, mentre que els tres darrers, que són el doble de llargs, contenen textos oracionals destinats a evitar les penes de l'infern i a guanyar la glòria celestial (tema, respectivament, dels cap. 41 i 42), en base a fomentar la coneguda pràctica de combinar la meditació de la passió amb el rès de l'ofici diví (cap. 43), i la consideració dels set dolors (cap. 44) i goigs de Maria (cap. 45). Hi ha, doncs, en la versió que ara es considera completa,¹⁷ no solament una mateixa incidència en el nombre simbòlic de la quarantena, relacionable amb la Quaresma, sinó també en la metodologia emprada que no deixa de ser la mateixa, llevat que en l'*SHS*, quan s'estableix una relació 1/3 entre el fragment del nou Testament i els de l'antic o apòcrifs que el prefiguraven, es posa més insistència en el simbolisme trinitari. Però en realitat la diferència més digna d'assenyalar és l'important paper que hom hi dona al missatge escrit (un total de 5.224 versos, que cal considerar com un complement necessari, tot i que no imprescindible, de les 192 il·lustracions).¹⁸

17. Representada per l'edició Lutz/Perdrizet (1907-1909), si bé tinc davant diversos manuscrits i en el present treball faig servir el Vit.25-7 de la BNM (1997). Val a dir que hi ha hagut un canvi constant d'opinions i és evident que caldria una edició crítica definitiva. L'existència de versions amb 34 capítols breus, com la prologada i anotada per Apphun (1981), ha fet pensar també que aquest tipus de manuscrit d'estructura simbòlica relacionable amb els 33 anys de la vida del Crist fos l'original. Segons aquesta tesi, defensada per Breitenbach (1930: 44-51), el nucli original va anar augmentant fins arribar a a la forma actual, que ell considera "quasi monstruosa" ("etwas monströsen Form", 48), i correspondria als capítols 1-13, 16-34, 39 i 40. Destaca per l'ús repetitiu de fórmules estereotipades com *In precedenti capitulo audivimus quomodo... consequenter audiamus...* Segons aquesta teoria l'obra acabaria amb la jaculàtoria *O bone Iesu* del cap. 40, i els capítols següents serien afegits introduïts amb els altres nou capítols de tema marià.

18. *In dieser gegensätzlichen Accentuierung von Wort und Bild liegt eine der wichtigsten Unterschiede zwischen Speculum und Biblia Pauperum...Die Biblia Pauperum ist vom Bild aus erdacht, das Speculum vom Wort. Nur mit dem Ziel einer Stoffvermehrung für den Text ist die dritte alttestamentliche Begebenheit hinzugefügt worden, das hierdurch erforderliche neue Bild ist nur die notwendige Folge davon* (Breitenbach, 1930:

Aquesta harmònica utilització del text i de les pintures respon a una estratègia apostòlica, l'objectiu de la qual és arribar no solament als *litterati*, sinó també als rústics, que han d'aprendre en els "llibres dels laics", o sigui "en les pintures" (Perdrizet 1908:18-20; Camille 1985; 26-49 i 1996: 371-401; Ringbom 1997), segons la divulgadíssima frase de sant Gregori:

"Nam quod legentibus scriptura, hoc ignotis praestat pictura; quia in ipsa ignorantes vident quid sequi debent, in ipsa legunt qui litteras nesciunt. Unde quae precipue gentibus pro lectione, pictura est." Epistola XI, 13 (PL 7, cols. 1128-1129).

L'*SHS* té, doncs, una finalitat bifront, ja que es proposa "adoctrinar tant els laics com els clergues", de manera que l'ús de les pintures i d'un estil planer no és altra cosa que el resultat d'aquest planificat esforç didàctic. L'obra és concebuda com un dipòsit de materials utilitzables des de la llibertat. Així ho especifica el pròleg, on s'explica la paràbola del roure tallat, els materials del qual resulten d'una gran utilitat a les diverses dependències d'un monestir. De semblant manera "cada doctor pot prendre del llibre la matèria que millor s'adapti al seu propòsit", sempre dins del marc de la riquíssima polisèmia de l'exegesi bíblica medieval.

En aquest sentit ja ha passat a ser proverbial una analogia bellament plasmada en un fragment del pròleg que copio en una improvisada versió, destinada no solament a subratllar una tesi important (que ja hem vist en la nota 8, que Eiximenis coneixia prou bé) sinó també el caràcter pedestre d'aquesta mena de prosa rimada i sense còmput estable, recitable en veu alta com una espècie de melopea mnemotècnica:

*L'Escriptura és com la cera blana,
ja que segons del segell la impressió
pren la forma la disposició.
Una cosa significa el Crist i també el diable,
però això res no té de notable,
puix segons d'una cosa o persona les accions,
seran varies les significacions.* (f.3a)

Entre els indicis que ens permeten intuir la fisonomia de l'autor, destaca la frase que encapçala el pròleg, on posa l'èmfasi en el premi celestial que rebran "els qui ensenyen i encaminen la massa dels fidels pel camí de la justícia" (Dan 12, 3). No altra és la causa final de la predicació, basada en la caritat i relacionada amb l'obra de misericòrdia d'ensenyar els ignorants. L'autor vol oferir als predicadors un instrument destinat a facilitar llur tasca. Tot això fa pensar que fou un frare que escrivia pensant en els seus germans ("Le Speculum a été composé par un moine pour de moines", Perdrizet, 1908:21-24). De fet, Lutz i Perdrizet (ed. I, 1907:VII ss.), en el fonamental estudi que encapçala la seva edició, van considerar que hi havia motius per a atribuir l'obra a un dominicà. Proposaren, a més, amb arguments molt febles, el nom concret de Landulf de Saxònia, autor de la monumental *Vita Christi*, llibre popular-

57- 58). Cfr.: "les images ont moins d'importance que le texte" (Lutz / Perdrizet, ed., I, 1907: 280). Cardon (1996: 32) argumenta que encara que "l'existència de nombrosos manuscrits sense il·lustracions indica que el text era considerat un element molt important, això no prova que ho fos més que les il·lustracions, ja que també hi ha manuscrits on només hi ha una llista dels tipus i antitipus, ... Això podria donar suport a la tesi segons la qual en el fons el text era menys important que no les pintures...la presència o absència de les quals depenia de la finalitat que hom volia donar al manuscrit."

ment conegut com “El Cartoixà”, perquè Landulf va acabar la seva vida professant en una cartoixa.¹⁹

Segons ambdós erudits (Lutz / Perdrizet, ed. I, 1907: 245-249) i l'estudi posterior de Perdrizet (1908:26-28 ss.), en l'*SHS* hi hauria una preferència per temes relacionables amb l'orde dominicà, entre els quals destaquen la visió “infosa a sant Domènec, que va veure Déu aixecant la mà dreta i llançant irritat tres dards contra el món, i al seu costat la santíssima mitjançera Maria oferint-li el concurs de dos esforçats paladins sant Domènec i sant Francesc”.

Es tracta de la coneguda llegenda dels *duo viri* (Arcelus 1991: LXXI-LXXXIII) difosa pels franciscans i dominicans i que sant Vicent Ferrer en el “Sermón III, del Anticristo”, predicat a Toledo el 8 de juliol del 1411 (Cátedra, ed., 1994: 561-573), addueix com una de les raons de la immediatesa de la fi del món. El text combina el motiu de les tres llances amb el de Maria intercessora que mostra els pits al seu fill (“recuérdesevos, mi Fijo, cómo vos traxe en aqueste mi vientre e cómo vos crié con aquestas mis tetas” (Nr.2 i 9)



19. Ara que per València hi ha qui s'entesta a fer servir arguments gairebé del mateix tenor per adjudicar textos medievals a cor què vols, el tema mereix una nota. De moment basti dir que la dada clau sobre la qual Perdrizet i Lutz van adjudicar l'*SHS* a Landulf de Saxònia, fou l'haver comprovat que en la *Vita Christi* d'aquest autor, hom hi aprofita de manera textual, i sense esmentar-ho, fragments sancers de l'*SHS*. No cal dir que tal argumentació, que ignora per complet els hàbits dels autors medievals, fou totalment rebutjada per la crítica posterior, la qual argumentà amb raó que segons aquest mètode caldria atribuir al Cartoixà l'autoria de totes les obres medievals assimilades en el seu llibre sense fer-ne esment, que són moltíssimes i inclouen títols tan coneguts com les *Meditationes Vitae Christi* o l'*Horologium Sapientiae*. Cfr. Perdrizet (1908: 40) i Breitenbach (1930: 50-51) amb Bodenstedt (1944:15-15, 25-26, 35), Daniels (1946:142-150), Daniels (1949:XXVII-XXVIII) i Beier (II, 1977: 371 i 373). Per a la tesi d'una adjudicació franciscana Alessandrini (1958: 420-83) i Thomas (1970: 192-225), Thomas (1975: 204-233) i Thomas (1989:74-101). La ressenya de Schmidt (1974:152-166) a Neumüller

Segons argumenta el sant valencià, la generosa pròrroga concedida pel Crist posava com a condició l'esmena dels humans. Com que el món era tanmateix ple de tota classe de vicis i de pecats, en especial els d'orgull, luxúria i avarícia, als quals calia afegir la corrupció dels mateixos franciscans i dominicans, se'n seguia, en bona lògica, que era evident la imminent fi dels temps. A aquest argument hi afegia encara el d'una altra visió personal, "fecha a un religioso que es vivo... Mas catad que es viejo e ha més de sesenta años e es poca su vida", segons la qual Crist, per intercessió dels mateixos sants li havia dit: "Mi fijo, aún yo esperaré la tu predicación".

El sermó vicentí no només incideix en la temàtica dels capítols 33 (39c) i 37 de l'SHS, on llegim que el món és dominat pels vicis de supèrbia, avarícia i luxúria, sinó que conté una perfecta glossa de quines són aquestes tres llances que Crist porta en les mans:

"Sepades, buena gente, que por tres lanças se ha de finir el mundo. La primera es el aviniemiento del Antichristo; la segunda, el quemamiento del mundo; la terçera, el joizio universal..." (Ibid. p. 568).

I de fet dedica alguns sermons sencers a tractar ben extensament alguna d'aquestes llances. Al principi de "sermón que trata del quemamiento del mundo", anuncia: "Buena gente, yo tengo de predicar la segunda lança; esto es del quemamiento del mundo temporal". Dos dels sermons tracten d'aquest cremament, amb l'excusa que en la llança hi ha dues coses dignes d'un dilatat comentari exegètic: el ferro agut i la llarga vara o fusta. La tècnica pressuposa, doncs, que l'auditori recordava la visió narrada prèviament en el sermó precedent, i té el mèrit força remarcable ara i ací, de documentar de quina manera els predicadors aprofitaven, posant-lo al dia, el contingut d'aquesta mena de breus sermons rimats que són els capítols de l'SHS, deixant-se, potser, influir pel poderós impacte visual de la iconografia, a l'hora de combinar els temes.

3. EL NUCLI TEOLÒGIC DE L' SPILL DE JAUME ROIG A LA LLUM DE L'SHS

3.1. Algunes coincidències genèriques en la intencionalitat i l'estil

La bibliografia fins ara esmentada dedica un cert espai a remarcar la influència que l'SHS va tenir en la història de l'art (pintures, tapissos, vitralls, etc.), la literatura (en especial el teatre i els misteris medievals), i la història de l'espiritualitat. No debades sembla que cal relacionar la

(ed.1972), va produir la intel·ligent reacció de Silber (1980:32-51), la qual cridà l'atenció sobre la importància del còdex de l'SHS bolonyès del s. xiv conservat en la catedral de Toledo fins a la Guerra Civil espanyola de 1936-1939. El còdex toledà, ara desaparegut, fou intel·ligentment reconstruït per Silber a partir de les fotos de les miniatures, fetes el 1934, conservades a l'Arxiu Mas de Barcelona, i de les dades que aporten els rics inventaris i el catàleg de Mss de la catedral de Toledo. Aquest decisiu treball ha obligat a replantejar la qüestió de l'autoria, de la data i dels orígens de l'SHS, que ella no relaciona amb Estrasburg, i considera datable cap al 1320-40. D'altres autors com Wirth (1985:115-204) o Appuhn (ed.1981: 132-135), insisteixen en l'origen germànic. El segon d'aquests autors opina que el llibre fou enllestit per a satisfer la curiositat dels cavallers de l'orde Teutònic. Però no manca qui, tot recordant Pedralbes, arribi a pensar en Catalunya!: "I confess, that, to begin with, certain somewhat exotic traits made me think of Catalonia, where at Pedralbes as well as in the Chapter-house of the Cathedral ...one sees paintings so sienese in general character, as to speak for a most singular aptitude on the part of the Catalans to assimilate italian art..." (Berenson / James, ed., 1926:46).

ràpida propagació de l'*SHS* per l'Europa central, amb les pràctiques ascètiques dels anomenats germans de la *Devotio Moderna* i amb la seva reconeguda tasca com a copistes i impressors de literatura religiosa. El comentari de Berenson que acabo de recordar al final de la nota precedent suggereix, val a dir que des de la més subjectiva intuïció, l'especial receptivitat dels artistes catalans als corrents que arribaven d'Itàlia. En realitat i pel que fa a la influència directa de l'*SHS* aquest és un tema que caldrà explorar amb molta cura mentre esperem més notícies de possibles exemplars perduts. Però pel que sabem ara per ara, és possible conjecturar que, si prescindim d'una massa hipotètica primera etapa de possible difusió a través de França i Itàlia, per la porta sempre oberta de la Corona d'Aragó, els escassos manuscrits de l'*SHS* documentats en biblioteques de la Península Ibèrica degueren arribar més tard, quan s'intensificaren a finals del s. xv els contactes comercials entre Castella i Flandes, en l'etapa que precedeix l'arribada, amb Felip el Bell i més tard amb Carles I, d'una plaga de clergues i cortesans flamencs del seguici de l'emperador. En tot cas, els inventaris confirmen que el còdex ara perdut de la catedral de Toledo ja figurava en la biblioteca catedralícia el 1455, en el regnat d'Enric IV de Castella.

A més, cal suposar que els models iconogràfics que van tenir més difusió van ser els econòmicament més assequibles, o sigui els que es van distribuir en forma de gravats en boix (1456), anunciant la invenció de la impremta, i sobretot els divulgats més profusament per les premses a finals del s. xv, tals com les belles xilografies gòtiques que il·lustren els textos de la versió alemanya medieval o *Der Spiegel der menschen Behältnis* (Augsburg, 1473, 1476, 1489, etc.; Basilea 1476), i/o similars. Que el llibre pogué servir de model als artistes locals fou ja demostrat en l'edició del *Speculum Animae* atribuït a sor Isabel de Villena, obra que en la seva forma actual sembla acabada en el s. xvi, però que pogué copiar algun model precedent ara desconegut. Una investigació aprofundida basada en un bon coneixement previ de l'*SHS*, permetrà segurament descobrir d'altres possibles influències. De moment, tot i haver desplegat un cert esforç, no puc aportar cap nova evidència documental sobre la divulgació de l'*SHS* en la Península Ibèrica.²⁰ Tanmateix sí que voldria il·lustrar l'interès de la tasca filològica i de

20. Sobre els inventaris de la biblioteca catedralícia de Toledo, consulteu Silber (1980: 36). L'exploració efectuada en els repertoris més moderns, tals com el *Philo Biblon Search Results*, *Beta* i *Biteca*, semblen indicar una més aviat limitada presència d'exemplars dels *Specula* següents, als quals he fet referència al llarg d'aquest treball: *Speculum animae* (amb una entrada que encara ignora l'existència d'una edició d'aquesta obra), *Speculum crucis* (*Spechio della Croce*) de Domenico Cavalca, *Speculum ecclesiae* (*Mirall de la santa Església*) d'Hugo de Sancto Caro, *Speculum laicorum o Espejo de los legos*, *Speculum Monachorum* (*Espelho dos Monges*), *Speculum peccatoris* (*Mirall del pecador*), *Speculum vitae humanae* (*Espejo de la vida humana*) de Rodrigo Sánchez de Arévalo. Com era de preveure, això no fa més que confirmar l'exploració manual dels catàlegs tradicionals, tals com el ja imprescindible de Hillgarth (1991), Puig / Giner (1998) ; Duran, *et alii* (1998). El mateix cal dir de la consulta de tesis doctorals inèdites sobre lleixes testamentàries o biblioteques reials, com les de Ferrer (1993) o Mandingorra (1999). Si no vaig errat, cap d'aquestes fonts documenta, ara per ara, la presència de l' *SHS* en la Península Ibèrica. Sobre el tema de la influència de l'*SHS* en l'art europeu cal enviar a molts dels autors ja esmentats: James (1888-1891: 64- 69), Lutz (1906:150-66), Lutz /Perdrizet (1907: 287-323), Mâle (1925: 233-46), Breitenbach (1930: 80-82). Wilson / Wilson (1984: 28) asseguren que: "No works of the late Gothic had more influence on artists working in all the media than the *Biblia pauperum* and the *Speculum humanae salvationis*...", i ofereixen belles mostres de les il·lustracions dels mss. amb traduccions de l'*SHS* (49-88) i, sobretot, de les xilografies aparegudes en els Països Baixos (207-216) . Però qui brinda un repertori més generós d'exemples il·lustrats de l'aprofitament del llibre és Cardon (1996), el qual, ultra les nombroses fotografies, conté en l'Apèndix II (368-428) un minuciós catàleg dels manuscrits del País Baixos. Les belles xilografies del *Der Spiegel* alemany de 1475(?), són reproduïdes en l'útilíssim llibre de Henry (1987) . El malaguanyat amic Sebastián va enllestir una útil síntesi (1994 i 1996: 390-404), on fa servir algunes de les xilografies del llibre de Wilson / Wilson i té presents els resultats de l'estudi i edició de Hauf / Goerlich (1992 (1993)). Wilson / Wilson (1985: 137 i 93) remarquen la connexió de l'*SHS* amb las comunitats dels germans de la *Devotio Moderna* i la religiositat que representaven: "The production of two of the editions in Dutch, and the

comprensió textual i contextual que un millor coneixement de l'*SHS* i de la *BP* podria propiciar, centrant l'atenció en el famós però encara massa poc conegut *Spill* de Jaume Roig.

Fins ara hom ha prescindit de l'important nucli teològic d'aquesta importantíssima obra, tanmateix essencial per a una plena comprensió contextual. Ja fos perquè el metge valencià tingués un coneixement directe de l'original llatí de l'*SHS* o de la versió francesa de Miélot, o hagués tingut l'avinentsa de manejar algun dels primers volums impresos aprofitant els seus documentats contactes amb clergues amics o amb algun dels monestirs als quals tenia fàcil accés, com per exemple el de la Santíssima Trinitat, del qual era metge i administrador i on tenia una filla professa; o bé perquè assimilés de forma directa la doctrina figural a partir d'unes mateixes fonts comunes, tals com la *Legenda Aurea*, la *BP* i els *VC* d'Eiximenis i del Cartoixà, entre els compendis que tenia més o menys a mà, el fet és que la comprensió d'alguns punts claus de l'*Spill* fins ara no detectats o no comentats ve notablement facilitada pel coneixement previ de molts dels capítols de l'*SHS* i de la *BP*.

Circumstàncies personals a les quals acabo d'alludir, pressuposen un ineludible contacte entre el metge valencià i l'abadessa de la Trinitat, Sor Isabel de Villena, personalitat de reconeguda influència i connexions amb la reialesa, amb la qual estava emparentada. Si, d'una banda, el fet que Sor Isabel fos autora d'una important *Vita Christi*, impresa pòstumament el 1497 a València per Lope de Roca per a satisfer la curiositat d'Isabel la Catòlica, explica que la tradició li atribuís un *Speculum Animae* amb pintures, al qual ja hem fet esment, cal destacar, per altra, que s'hagi llegit en el text del citat *VC* una rèplica més o menys directa a l'àcida crítica misògina que Roig vessà generosament en el seu llibre, escrit en un registre satíric que ell mateix descriu com humorístic o "facecial".²¹

En aquest sentit, fa temps que en una temptativa de matisar alguns aspectes de les brillants pàgines que Joan Fuster va dedicar a la possible connexió de causa i efecte entre l'obra de Jaume Roig i la d'Isabel de Villena, vaig fer les remarques següents:

"no és ben cert que la matèria narrativa de l'*Espill* no tinga cap coincidència amb la del *Vita Christi* (de Isabel de Villena) llevat de la incidència en el tema de les dones. Un i altre text connecten també, al meu entendre, en el sentit de reflectir la influència d'una obra aleshores molt difosa i coneguda arreu d'Europa: l'*Speculum Humanae Salvationis*, llibre fonamental per a la història de l'art cristià, que descrivia, en forma de pintures i de texts versificats, les figures o velles històries de l'antic Testament confrontant-les amb els misteris de la vida de Jesucrist. L'*Espill* del vell Roig conté tot un resum teològic de la història de la Redempció, centrat en la vida de Jesús i de Maria, o siga: Un *VC* de dimensions prou considerables. Crec més que probable que el metge de la Trinitat tinguera davant o haguera pogut consultar un exemplar d'aquell altre *Espill* llatí, on sembla que va inspirar-se, com van fer-ho generacions de miniaturistes i de pintors de retaules."²²

use for which they were intended, strongly suggests that the blockbook editions of the Speculum can be linked with the houses of the Devotio moderna." La *Devotio Moderna* va penetrar fonamentalment a Espanya en el s. XVI amb la reforma montserratina, gràcies als llibres que Dom García Jiménez de Cisneros, nebot del Cardenal Cisneros, va fer editar en la impremta instal·lada per J. Luschner en el monestir. Entre aquests hi ha les *MVC*, però no l'*SHS*, que tampoc no figura entre les fonts detectades per Baraut (I, 1965, 28-9 i 87-124). Sobre la *Devotio*, vid. Hauf (1990: 19-55) amb bibliografia i un replantejament en Hauf (1998: 261-302).

21. "La forja sua / stil e balanç / serà en romanç: / noves rimades, / comediades, / aforismals, / facecials..." (Almela i Vives, ed., 1928: 31). Cal tenir en compte les implicacions del lexema *facecía* (Hauf, 1994: 79-118, en especial 82-90). Sobre Sor Isabel hom pot consultar Fuster (1991/3: 153-175, 175-210), Fuster (1995: 51-72, 73-108) i Hauf (ed., 1995: 5-60).

22. Hauf (Introducció a Fuster, 1995: 35). D'altra banda en Hauf (1990: 323-397) trobareu ben indicada la relació de dependència que hi ha entre el *VC* de Sor Isabel i el de Landulf de Saxònia, o Cartoixà, amb suficient evidència que un i altre aprofiten fonts comunes i una mateixa tècnica contemplativa.

Tractaré de resumir els motius que em portaren a enunciar aquella hipòtesi de treball.

Ja per començar, hi ha la qüestió del títol, a la qual ja ens hem referit a bastament. L'autor el justifica perquè el llibre va destinat a la gent senzilla, la qual podrà mirar-s'hi *com en un espill*, guia i recordatori per a veure el camí o forma de vida que deu seguir:

<p>“...als poc entesos perquè s’hi miren vegen on tiren en lo llur viure</p>	<p>los vull escriure est memorial. Haurà nom ‘Spill’ .” (p.25)</p>
---	--

Ultra el títol i la intenció doctrinal i moralitzant, cal destacar com una altra interessant coincidència el fet que Roig se’ns presenti com un predicador. En aquest cas un predicador laic, que cita tant al principi com al final del seu llibre la coneguda paràbola dels talents (Mt 25,14-30: Lc 19, 12-26 i *SHS*, cap. 40 b) per a autojustificar la seva tasca. Segons ell, la predicació és una obra de misericòrdia; la forma més eficient de posar en pràctica el precepte evangèlic de l’amor a Déu i al proïsme (Mt 22, 37-40):

<p>“Entre les pies sperituals e corporals l’obra millor, <i>de més amor</i> e ben voler, a mon parer <i>és doctrinar</i> <i>dar exemplar</i> e bon consell</p>	<p>al qui novell en lo món ve. Qui se n’absté <i>de bé preicar</i> e declarar a l’ignorant, <i>és soterrant</i> <i>malvat servent,</i> <i>lo seu talent...</i>” (Prefaci, Primera part, p. 23)</p>
--	--

Deixa, doncs, prou clar que concep el seu tractat com un prolix i molt peculiar sermó escrit, d’estructura i ritme quaternaris: pròleg i obra dividida en quatre parts (també dividides en quatre parts), escrita en versos quadrisil·làbics i en forma de narració pseudoautobiogràfica en primera persona, en part referible a suposats episodis vitals del principal actant, representant experimentat de l’*homo viator* medieval i de les quatre principals etapes de la vida humana, i a quatre tipus de dones (donzella, casada,viuda i monja, amb les quals contreu matrimoni tal com narra en la segona part), etc. El conjunt d’aquest curiós sermó rimat pren fonament en Cant (2,2) i parteix d’una dualitat intencional ben assenyalada, que s’adequa a les suposades necessitats d’un i altre sexes. Intencionalitat que pressuposa també una suposada doble manera de llegir el VC com a *Vita Mariae*, amb una insistència que recorda la de l’*SHS* i d’altres VC posteriors, com les d’Isabel de Villena i Sor Maria d’Àgreda, on hom posa tant l’èmfasi en el paper de Maria, que és possible guanyar la impressió que l’evangeli del Crist s’ha anat transformant de mica en mica en un “evangeli de Maria”, i que la Trinitat cristiana tradicional, en la pràctica devota, s’ha anat convertint en una *Quaternitat*.²³

23. “La Virgen se convirtió, por decirlo así, en la cuarta persona de la Santísima Trinidad, ampliada a Cuaternidad ... Así a consecuencia del progreso invasor del culto de la Virgen, el arte cristiano tendió a ampliar la triada divina, hasta entonces exclusivamente viril, y a introducir en condiciones de igualdad una cuarta persona, una mujer: la Madre de Cristo. La trinidad se convirtió, por decirlo así, en Cuaternidad. Concepción, sin duda poco ortodoxa, pero hacia la cual se orientó claramente la iconografía de la Trinidad en el siglo xv” (Réau, 1996: 17 i 31). “Quaternitat” que considero massa forçat d’intentar relacionar amb el ritme quaternari del llibre, més aviat lligada amb l’estructura dels sermons. En tot cas, Réau no és l’únic que al·ludeix als excessos de “The Holy

En efecte: hom proposa a l'home —almenys aquesta és la teoria— un difícil programa ascètic de control del seu fort instint sexual i del desig de perpetuar-se en els fills, que arriba a suggerir la renúncia al matrimoni, tal com va fer Jesús (*Jesús, hom ver / no hac muller*, p. 213) i també acabarà fent el protagonista després d'una calamitosa carrera matrimonial, per a poder seguir millor el seu model d'acord amb el consell evangèlic, lliure de les debilitats congènites a l'altre sexe i de les ominoses càrregues i problemes que l'autor exemplifica. A la dona hom la incita a una sistemàtica catarsi o rebuig antitètic de les seves pròpies tares tan hiperbòlicament descrites en el llibre, o sigui: a la destrucció de les al·legòriques “espines” que hom presenta com ineludibles a la seva mateixa condició femenina. Per això hom li proposa una imitació constant de Maria, “lliri sense espines”, model únic i irreplicable de dona excepcionalment lliure de tals misèries. També se li recorda l'exemplaritat d'altres personatges bíblics, que, com veurem, constituïen una prestigiosa galeria d'*antitipus* marians.²⁴

És evident, a més, que Roig, contemporani de Martorell, renuncia a escriure en prosa, la qual cosa hagués facilitat la seva ímproba tasca. Com l'autor de l'*SHS*, va preferir de supeditar la narració a la rígida disciplina de la rima. Va escollir, igualment, el recurs mnemotècnic a una monotoníssima melopea basada en la repetida cadència i feixuc martelleig d'uns versos breus aplejats, en aquest cas de quatre síl·labes, que, ultra resultar anacrònics per a l'època, l'obligaren a tota classe d'elisions, repeticions i de jocs conceptistes que en res no faciliten la comprensió del missatge. Degué entendre que aquesta limitació venia suficientment compensada, perquè d'aquesta manera la cadència quedava fixada en la ment d'uns lectors encara acostumats a recitar i aprendre de cor un tipus de narrativa en vers molt semblant a les anomenades “codolades”, gènere que encara sobreviu en el folklore, especialment en el mallorquí.²⁵

Si, com hem vist, l'autor de l'*SHS* comparava la seva “nova compilació” a un poderós roure les nombroses parts del qual són aprofitades de manera sistemàtica segons les necessitats de les diverses oficines monàstiques, Roig presenta el seu llibre com una mena de buffet lliure on el lector pot servir-se al seu antull els menjars que més li convinguin. Convé subratllar de quina manera aflora també al final d'aquesta comparació la vella referència a l'aprofitament de les parts de l'arbre, possible reminiscència de la paràbola emprada en l'*SHS*:

Quaternity” o la “Mariolatría medieval”, a la que va contribuir de manera definitiva la divulgació de l'*SHS*. Remeto als cap. 9 i 10 (“The Gospel of Mary”) de Coulton (I, 1923: 137-73) i els seus apèndixs (501-516). Coulton recorda, que els pagesos sicilians abans d'iniciar el treball feien la invocació següent: “Sunnu in Patri, in Figghiu, In Spiritu Santu e Maria santissima”.

24. L'afirmació pren fonament no solament en allò prou explicitat en la “Consulta” que introdueix el llibre, potser *a posteriori*, com sembla indicar-ho la rima diferent, sinó en una possible lectura global de l'obra, que ho confirma en bona part i que, naturalment, no exclou d'altres possibles lectures. Cfr. p. 22: “Endreça: *Los hòmens si dexaran / mullés (Joan imitant), / en lo món francs militant, / amb Jesús triumfaran*. Tornada: *Si lo contrari faran / del que d'elles ordit he, / ab la flor de llir també / les dones habitaran*. / Entrada: *Spill, llum e regla, / hòmens arregla, / dones blasona, / lo llir corona, / spines cards crema, / com diu lo tema*: Tema: *Sicut liliū inter spinas / sic amica mea inter filias*.”

25. Contrasteu-ho amb l'ús ben conscient i deliberat que fa Llull de la rima en obres com la *Lògica del Gatzell* o els *Cent noms de Déu* (Galmés, ed.: 1936. 81): “*Aquests versos rimam en vulgar per ço que mils hom los pusca saber de cor; e no fem forsa si en alguns versos ha mais sillabes que en altres; car assò sostenim per so que meylor materia puscam posar en est libre...*” Com és sabut la “codolada” s'empra en un registre més còmic que no èpic. Tots quants coneixen els carnivals germànics saben que els versos aplejats són també la base de la narrativa satíricoburlesca característica del Carnaval renà.

“prou fàcilment
poràs trobar
de què menjar
a ta comanda:
pren la vianda
quala més vulles.
lo que voldrà.

*flors, fruits o fulles,
raels o fust.
Segons son gust
e sa sabor,
cascun lector
prest trobarà.”*
(Quarta part del prefaci, p. 32)

Aquestes coincidències entre l'*SHS* i l'*Spill*, ara per ara només apunten a un distant parentiu de registre i gènere, que la diversitat del contingut específic més immediat i interessant: la suposada vivència asceticopicaresca del jo novel·lesc faria perdre ràpidament de vista si no fos perquè la veu d'aquest jo pseudoautobiogràfic és contrastada, al llarg de tot el llibre tercer (p. 105-217), amb una altra de molt més autoritzada: la veu profètica del rei Salomó, paradigma de saviesa i d'una superior experiència vital sancionada per la Bíblia (per llur consell / fiu Déu novell / e l'adorí, / apostatí", p. 126, explicació coincident amb la de l'*SHS*, cap. 1: "adorà les ídoles per amor de les dones"). És aquesta veu veterotestamentària, transmissora d'"una certera / de lluny tramesa, / una cortesa / instrucció, / diu e lliçó / speritual / e divinal", la que acabarà *imposant-se* i la que determina el sentit redemptor de l'obra, precisament condensat en la lliçó salomònica, on el suposat missatge ascètic, que incideix primer en el rebuig a la dona i a la carnalitat, va transformant-se en una entusiasmada descripció de les glòries de Maria, la finalitat expressa de la qual és ajudar a qui vulgui pujar l'enteniment a l'alta serra de la meditació i a fer que el lector, juntament amb el protagonista, pugui comprendre i *contemplar i meditar millor les lliçons velles* (p.153-154), o sigui: els episodis i *figurae* de l'antic Testament, que fins ara creia "per simple fe".

3.2. Figures utilitzades en l'*SHS* i en l'*Spill*

3.2.1. *Figures tradicionals a les quals Roig dóna un sentit misogin.* Ja en la primera part de la lliçó de Salomó, hi trobem indicis d'una possible lectura o reminiscència de les pintures de l'*SHS*, que l'autor aprofita aquí no en sentit figural, com a possible pedrera d'exemples misògins.

Així, la folklòrica història dels set marits de Sara, morts tots misteriosament durant la nit de noces, se'ns presenta com un exemple de la terrible perillositat de la dona, devoradora els homes carnals, fàcil presa del dimoni:

“Bé crec te membres dels set marits, jóvens ardits, lacivosos, libidinosos, galans orats,	enamorats d'una donzella, filla molt bella de Ragüel dels d'Israel, com del primer	fins al darrer foren trobats morts ofegats al costat d'ella.” (p. 110)
--	---	--

En canvi, i com podem comprovar en les il·lustracions i en la lletra del text, en l'*SHS*, cap. 6 b, aquesta mateixa Sara és figura de Maria, la qual “unida conjugalment amb baró va romandre sempre verge”. La raó adduïda, per sorprenent que sembli al lector modern, és la següent: “si Asmodeu (l'esperit infernal responsable de les morts), guardà Sara dels seus set marits, com Déu vertader no havia de guardar la seva Mare d'un home sol?”

Altres històries que Roig incorpora com a mostres de l'astúcia i falsia del gènere femení provenen també de la Bíblia. Una d'elles, la de Samsó i Dalila (*SHS*, cap. 20 a), manté encara la seva popularitat per obra i gràcia de Hollywood; no així les de Jael i Sísara (*SHS*, cap. 30 o 28 c), encara no descoberta pel truculent gènere *gory* tan de moda avui en dia:

“Lo fort Samsó ne fou lligat, orb, encegat, ab lo cap ras...	Duc <i>Sisarà</i> quan s'hi fià, aigua volgué, mas llet begué;	féu-se cobrir, met-se dormir; contra la pau, <i>un bell fort clau</i>	ab gros martell per lo cervell <i>li fon ficat</i> e travessat	de pols a pols. sobre la pols... ell mort restà.” (p. 124)
---	---	--	---	---

Tampoc no li queda darrere la macabra escena de la mort del rei Cirus en mans de Tamar, història que Roig anota, no sense raó, com un altre paradigma de seducció i de traïció femenines. L'art barroc manllèva aquesta temàtica a les figures marianes de l'*SHS*, cap. 30d (Nr. 3) per assimilar-la als seus famosos, i pel que sembla molt populars, “espills de justícia”:

“ <i>E na Tamar</i> ¿no féu matar lo gran rei <i>Cir</i> , e féu partir lo cap del cos,	<i>e en odre gros de sang d'hom ple lo cap meté.</i> (“ <i>Rei de sang glot en lo ple bót</i> ”,	<i>dix, “vull fartar e confitar”)</i> <i>perquè's venjàs?”</i> (p 142)
---	---	--



El metge valencià pogué conèixer la *BP* i l'*SHS*. Aquest darrer, bé de manera directa, bé a través dels nombrosos fragments rimats assimilats per l'original llatí, i ben identificables en la versió catalana del *Cartoixà* (vid. p. e. *Lo Primer*, ff. 12, 13b, 23va, 50va, 51va, 55a, 76vb, 83b, 112b), on constitueixen un repertori ben remarcable en la pròpia llengua. Roig manejà, potser, algun altre manual d'exemples bíblics, però guanyem la impressió que havia llegit ben directament els texts sagrats i que sabia mantenir un nivell d'independència que li permet prescindir quan li convé de la lliçó més tradicional que acompanya les il·lustracions de l'*SHS*. En realitat, en els casos que acabem d'esmentar, la seva interpretació nua i crua s'avança en uns quants segles als fonamentats dubtes que sobre la pretesa exemplaritat de personatges com Tamar i similars "dones fortes", com Judit, plantejarien ments tan lúcides com Christian Friedrich Hebbel o Sigmund Freud.

Crec que aquesta coincidència, més que en un suposat modernisme o esperit crític, podria explicar-se en funció de models assequibles en altres manuals, tals com el llibre d'*Exemples bíblics sobre matèries morals*, del dominicà Nicolau d'Hanapo, i similars, que en referir-se a la dona ofereixen en el seu ric índex temàtic diferents i contradictòries entrades. Així, enfront a la 106: *Mulier aviditas*, o la 107: *Mulier fallacia*, o 92: *Mulierum stultiloquium*, trobem d'altres títols tan positius com ara els 108: *Mulierum fides*, 109: *Mulierum fortitudo*, 110: *Mulierum pietas & compassio*, 111: *Mulierum sapientia*. Això permet que un mateix personatge que en un lloc figura com a model d'una virtut, en un altre context també pugui ser-ho d'un vici.

Fra Nicolau introdueix, per exemple, Dalila entre les fèmines avaricioses i falses i, significativament, col·loca Jael, Judit i Herodies en la llista de les dones fallaces.²⁶

3.2.2. *Figures marianes*. Però el programa bíblic o proposta de *lectio divina* de l'*Spill* s'obri en un estadi més avançat de la lliçó salomònica, començant com en l'*SHS*, cap. 1, amb la creació del món posat a disposició de l'home, "creat per Déu en el vell prat anomenat Camp de Damasc. Apartat d'allí, fou transportat al Paradís. Allà, Déu, amb la pròpia mà, va formar la dona d'una costella que va extreure del pit d'Adam.

Eva va rompre la llei i va arrossegar en la seva caiguda el primer home, que mai no hauria violat pel seu compte la tènue norma imposada pel seu Creador. Adam fou expulsat dels plaers del Paradís per culpa de la dona, enganyada pel dimoni. Si prescindim dels deliberats, abundants i pintorescos incisos de Roig, que revelen a les clares la possible lectura d'autors com Francesc Eiximenis, o similars, i tradueixen en clau còmica l'avís sobre la seductora fallàcia de la dona continguda en el cap. 1 de l'*SHS*, allò essencial d'aquesta part de la narració de l'*Spill* vindria ben representat per les il·lustracions dels cap. 1 i 2 d'alguns ms. de l'*SHS*, on s'omet la figura o representació de la caiguda de Lucifer i dels seus sequaços, expulsats del tron de la Majestat divina, que sol ser la primera en molts d'altres còdexs i en les impressions (**Nr.4**). Roig glossa molt indirectament aquesta vinyeta, però sembla conèixer-la i potser la tenia en la ment quan al·lega que l'especial vincle de la dona amb el diable va forjar-lo Eva, la qual:

26. Roig demostra aquí que coneix bé el text bíblic de Jud 4, 17- 21. Els artistes barrocs van fer seu aquest violent tema. Consulteu Benito / Piqueras (1998:15-47, 51-88). En la Judit que Hebbel va escenificar el 1840 i que Freud va aprofitar més tard en un estudi famós sobre el tabú de la virginitat, Holofernes representa la tirania napoleònica i Judit amaga, sota capa d'un heroic patriotisme, la verdadera motivació: el despit amorós i el desig de venjança. Algunes de les pintures barroques de Tamir delaten aquesta tàcita però evident intencionalitat, i semblen apuntalar l'argumentació freudiana. L'altra dona bíblica "dolenta" citada por Roig en el mateix lloc i context (p.142) és la sanguinària reina Atalia, personatge que pogué conèixer no solament a través de la Bíblia (4 Reg 11, 1-8), sinó també per la *BP*, g (Henry, 1987: 62), on és un prototipus de l'Herodes assassí dels Sants Innocents. En canvi Fra Nicolau Hanapus (1713: 198-207) atribueix la seva crueltat a l'avarícia.

“soldà's
ab un dampnat
apostatat,
a Déu rebel,
llançat del cel,
superbiós,
molt envejós,

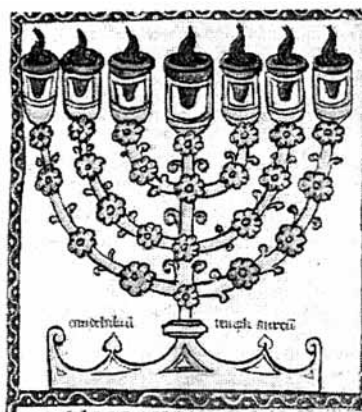
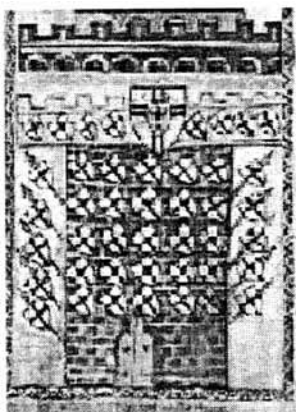
mal esperit.
Sols per son dit
la llei trencà;
ella peccà
de crim molt fort,
digne de mort.” (p. 155)



“Així guanyà Eva els mals dels quals va heretar la seva descendència”, mals ben descrits en els cap. 1 i 2 de l'*SHS*, i dels quals va redimir-nos l'amor de Déu mitjançant la passió i mort del seu Fill. Mentre que l'*SHS* en el final del cap. 2 i principi del cap. 3 ens introdueix la figura d'aquest Redemptor, l'*Spill*, sense deixar de referir-se a aquest Home-Déu que ens alliberà amb la seva vida del deute i del pacte amb el dimoni, destaca molt més el contrast entre Eva i Maria. L'extraordinari èmfasi que l'autor valencià posa en el dogma de la Immaculada Concepció (p. 157-164) mostra el llarg camí recorregut en el procés de glorificació de Maria. En el llistat de lloances marianes hi predominen les alegories basades en el número set, símbol de perfecció. En trobem algunes que indiquen una possible evolució, potser basada en conceptes, tals com els set llums del “canelobre d'or que il·luminava el temple del Senyor a Jerusalem, els set braços encesos del qual representen les set obres de misericòrdia de Maria” (Èx. 25, 31-40), ben il·lustrats i glossats en l'*SHS* (cap. 10d); o el de l'arbre de Jessè, de les branques del qual brota el Crist, i amb ell els set dons de l'Esperit Sant (*ibidem*, cap. 4b). Això explicaria l'adaptació que pateix el tema de la torre davídica (Nr. 5), els mil escuts de la qual (Cant 4,4), segons l'*SHS* (cap. 6, d; cfr. amb *Cartoixà*, I, f. 14) “són les virtuts i les bones qualitats que ornaren tota la vida gloriosa de Maria”; en algunes versions eren representats només per deu (Wilson / Wison, 1984:153), que en Roig passen a ser *set e mil*:

*“set llums li tenen
set canalobres,
set cares obres
proximals...”*

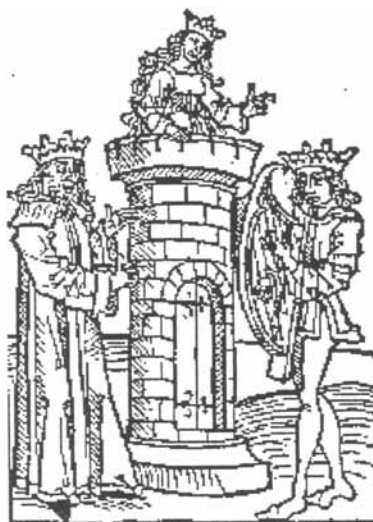
*sana, guarnida
de set virtuts,
ab set escuts
e mil defesa.” (p.158)*



Una altra representació de l'*SHS* (cap. 5a) mostra de quina manera “quan era molt petita”, els seus pares van portar Maria al temple. Es tracta de l’anomenat *canticum graduum*, descrit en els *VC* tradicionals però molt succintament assumit en l'*Spill* (p. 164: *Essent txiqueta, / d’edat poqueta, / e delicada, fon dedicada / servir al temple...*), sense fer servir les elaborades figures del possible model.

El mateix podem dir de la pintura que descriu les esposalles de Maria (*SHS*, cap. 6 a),²⁷ de la qual s’afirma, entre altres coses, que “*Ni escarnia / son bon marit, / com a David / na Micol féu. / Esta curosa / fon i amorosa, / dolç’, agradable, / no irritable / com la de Job*” (p. 145). Comentari que podria indicar un coneixement d’allò descrit en 2 Reg 6, 20, il·lustrat en l'*SHS*, cap. 25 (23, b, **Nr. 6**).

27. L'*Spill*, p. 164, no esmenta ací la curiosa història de l'altra Sara, descrita en Tob 7,13 . Es limita a anotar que “*La maridada, / del marit vell / prengué l’anell / en senyal d’arra, / millor que Sarra / la riallosa...*” Aquesta darrera adjectivació deixa prou clar que es refereix a l’esposa d’ Abraham (Gen 18), que va riure en rebre, als noranta anys, la nova que tindria un fill concebut d’un home de cent! L’allusió a Maria, germana de Moisès, que trobem en aquest mateix lloc és una de les nombroses coincidències amb la *BP*, n (Henry, 1987: 74).



Moltes de las “figures” que a continuació inventaria Salomó / Roig en el seu discurs tenen, com és fàcil de comprovar, la seva corresponent representació iconogràfica en l'*SHS*, (Nr. 7) tot i que a vegades seguim detectant un procés de transferència o transvasament en l'exegesi, cada cop més centrada en Maria:²⁸



28. Remeto als capítols, pintures i textos de l'*SHS* i de la *BP*: *SHS*, cap. 2,d (arca de Noè); cap. 33 (31)b, Escala de Jacob, *BP*. t. ; cap. 10 b, arca o Tora; cap. 8 c, vara d' Aaron, *BP* b; cap. 7b, c, gavarrera

*"Fon figurada
e profetada...
De Noé l'arca.
Del patriarca
la scala 'l cel*

*Verga d'Aaron.
De Gedeon
conca del ros,
exut vellós
era banyada.
Porta tancada.*

*Carro d'Elies
Del rei la filla
(lo txic afilla
llevat del riu)
E de Daviu
torre, corona...*

*Lo gavarer
tot enflamat
e no cremat.
Font. Hort tot clos."
(p. 166)*

Roig ofereix una ràpida narrativa de l'anunciació (p. 166-167: *SHS*, cap. 7a), del naixement del Crist i dels prodigis que l'acompanyaren (p.168-169: *SHS* cap. 8a, d), que comenta amb un excel·lent coneixement de las glosses més variades destinades a destacar la glòria i les prerrogatives que es deriven d'aquesta maternitat que és la font de la Redempció. En aquest context Salomó es mostra orgullós de pertànyer com Maria al llinatge de David i declara en primera persona:

*"Io, Salomó,
en lo dret tro
mills no seguí,
ni reverí
tan alt ni bé*

*na Bersabé,
la mare mia
stant a la dreta,
reïna feta
celestial,
ceptre real*

*té e corona
Esta priora
mare senyora
al cap, redona,
de dotze estels."
(p.172)*

Descripció que sembla assimilar dues de les vinyetes del cap. 36 cap. d, del *SHS* En la primera es descriu la dona apocalíptica (Apoc. 12,1); la segona mostra com Salomó col·loca la seva mare a la part dreta del seu tron, prefigurant la coronació i exaltació de Maria (Nr. 8).



cremant de Moisès i velló de Gedeó, *BP*, a, b ; cap. 4 c, porta (del Temple) tancada ; cap. 33(31) d, carro d'Elies, *BP*, o ; cap.11,b Jocabeth deixa el seu fill en el riu ; cap. 6 d, torre davídica; cap. 3c, font cisellada i jardí clos, etc. El mateix Roig, en un poema de certamen, escriu: "May féu honor Salomó tan perfeta / a Bersabé, seguda .n son alt tro, / quant supplicà, a tot li dix de no. / Obté quant vol, reyna Ester, Maria" (Ferrando, 1983:334).



Un tema que combina 3 Reg.2, 9-20 i Cant.4, 7-8 i que també podem veure en la *BP*, g v. (Henry, 1987: 119 i 127). Des d'aquesta preeminència Maria exerceix la seva important funció de mitjancera i intercessora, que Roig descriu amb una poderosa imatge destinada a quedar-se gravada en la ment del lector (Nr. 9):



“Que dó perdons
a son Fill mana,
mare humana

sos pits moçant,
d’ell impetrant
pels pecadors.”(p.174)

I no sembla casual que aquesta referència vagi seguida d’una al·lusió al paper d’Ester, figura de Maria, davant del rei Assuer, ja que es tracta de dues importants escenes descrites plàsticament en el cap. 39 (33) c, d, de l’*SHS* i també en la *BP*, g.:

“*ella advoca*
millor
qu’Ester

com d’Assuer
obtenç los seus
catus jueus

de corporal
e temporal
mort ésser quitis.” (p. 174)

Escenes que, d’altra banda, cal relacionar, com fa també Roig, amb les del cap. 37 b, c, de l’*SHS*, (Nr. 10), on aquesta mateixa mediació mariana ve prefigurada per Abigail (1 Sam. 25, 23), “*esposa de l’estúpid Nabal del Carmel, la qual aplacà la ira i l’hostilitat que van provocar en el rei David les ximpleries del seu marit i per aquella prudent muller Thecuïta, que reconcilià el fratricida Absalom amb el seu pare*”:

“*La taqueuitis;*
n’Abigail,
ab llur estil
i eloqüència,
benivolència

mills no captaren
ni impetraren
del rei David
als llurs marit
e fill perdó.” (p.175)²⁹



Sense sortir de la mateixa pàgina, Roig-Salomó ens torna a sorprendre amb una altra comparació de gran força descriptiva, per expressar la protecció i tutela de Maria:

29. Cfr. Fra Nicolau de Hanapo (1713:205): “*Titulus CXI, Mulierum sapientia. Per sapientiam, & eloquentiam suam, & liberalitatem satis modicam Abigail viro suo Nabal vitam servavit, & et David ab homicidio impedit. Sapiens mulier Thecuïtis induxit David ad hoc, quod filium suum Absalom exulem revocaret.*”

“com fa la lloca
sos fills col·loca *dejús ses ales,* celestials.”
alt en les sales (p 175)

Tan plàstica imatge tingué potser precedents iconogràfics, o, alternativament, va poder estimular un tipus de pintura que en els ms. més complets ilustra el cap. 38 a de l'*SHS* (*Maria és la nostra defensora i protectora*), on una gran figura de Maria cobreix amb el seu mantell estès en senyal de protecció mitja dotzena de clergues i de fidels en posició orant (**Nr. 11**), tal com serà més tard molt freqüent en l'art cristià.



Ja en la tercera part de la seva lliçó, Salomó insisteix en la necessitat d'una catarsi o etapa de conversió i purificació espiritual, i fa al frustrat protagonista de la història la recomanació següent:

“*Consell pus breu* *llava't tot nu* *llebrós, mesell,*
pren d'Elisheu: *al flum Jordà.* *te faces bell,*
ves set vegades *Com acordà* *fent-hi set banys.”*
per set errades,... ***duc Nahaman,*** (p 179)
que són en tu, *al riu te man*

Un cop més en l'*SHS*, cap. 12 c i en el *Cartoixà*, I, f. 83 b, trobem la clau d'aquest consell i del simbolisme de les set ablucions i de la lepra espiritual, representació dels set pecats capitals netejats mitjançant l'aigua baptismal. Naaman és, doncs, una figura del baptisme del Crist, presentada amb un llenguatge alegòric que, pel seu intens simbolisme, resulta fàcilment reciclable i molt eficaç, en qualsevol sermó penitencial.

Una altra gran alegoria del penitent ens la proposa el mateix Crist en la bellíssima paràbola evangèlica del fill pròdig. Una narració conegudíssima, la qual cosa no impedeix que les notes d'alguns editors de l'*Spill* no deixin constància d'una notable incomprensió del text i de la seva importància com a referent alegòric.³⁰ No sembla improcedent recordar ací que l'es-

30. Així p.e., en la nota 179, r. 25 l'editor considera que la referència a la despesa que el fill pròdig va fer de la “substància de ton ric pare e bona mare” al·ludeix a la dels pares naturals del protagonista del llibre, quan el context religiós sembla deixar prou clar que els tals pares són Déu i la Verge Maria (p. 185).

mentada paràbola apareix en la *BP*. m. i en alguns ms. i edicions de l'*SHS* venia també il·lustrada en una de les pintures del cap. 14 c (Wilson / Wilson, 1984:169), juntament amb la penitència de David, el qual, com explica el text de l'*SHS*: *va cometre adulteri i homicidi*" (cfr. amb *Spill*, p. 182). El tipus d'aquest capítol és la conversió de la Magdalena (*Spill*, p. 183).

La recomanació salomònica que segueix (p. 180-181) es basa en una exègesi tropològica o moral, d'escenes i personatges que també podem localitzar fàcilment en l'*SHS*, tals com Lot, (cap. 31 o 29 d), que no mirà endarrere, és a dir cap el pecat que deixava, tal i com féu la seva dona; o Moisès, fugitiu del Faraó (*BP*, i), tradicional símbol del dimoni; escenes que, per cert, apareixen juntes en l'exemplar de la impressió de l'*SHS* editada per Wilson / Wilson (cap. 27 c, d: 194).

El retorn joïós del pròdig, en comptes de ser a la casa del Pare, serà, però, en el text de Roig, a la casa de la Mare, Maria (p. 185), la qual va recuperar per a la humanitat caiguda tot allò que Eva va perdre. El discurs retorna circularment al principi (o primeres pintures de l'*SHS*) i culmina remarcant el concepte amb altres figures marianes:

<p><i>"tallà lo cap del duc inic, mills que Judic. Millor que dita</i></p>	<p><i>la tebesita mola llançà. Lo clau ficà mills que Jabel,</i></p>	<p><i>del duc Obe, llur cap ferí e conterí molt virilment."</i> (p 186)³¹</p>
--	--	--

Maria supera tots els prototipus femenins de fortalesa viril il·lustrats i descrits en l'*SHS*: Ja ens hem referit al conegut cas de Judit, victoriosa sobre Holofernes i al de Jahel o Jabel (cap. 30, b, c. **Nr. 3**). ¿Però qui era aquesta valent *tebesita* que llançà una mola de molí, i qui fou la seva víctima? Això ho ignora segurament la majoria dels catalans cultes, però ho recordaran en canvi els lectors de l'*SHS*, que havien assimilat la cridanera pintura que la majoria dels còdexs situa en el cap. 38 c (**Nr. 12**).



31. Ningú, que jo sàpiga, ha explicat qui és el tal Obel, nom que no apareix en les concordances bíbliques. El d'Obed, fill de Rut, no fa sentit ací. Si es tractés d'una corrupció d'Heber, que és el nom del marit de Jahel, aleshores aquests versos tindrien plena explicació i caldria llegir: "Millor que no Jahel, l'(esposa) del cavaller Obel (Heber), lo clau ficà, va ferir el seu cap i el va percutir de manera molt viril".

Es tracta del cavaller Abimelec, que, després de rebre l'impacte de la pedra llançada des d'una torre que expugnava amb foc, va preferir que el seu escuder el rematés abans d'acceptar la per a ell terrible vergonya de morir a mans d'una dona de Tebes. Segons explica el text de l'esmentat capítol, aquest Abimelec “representa la supèrbia del diable, el qual s'acosta a la torre — l'Església — per assetjar-la, però Maria... ens protegeix dels seus atacs”.

Crec probable que la familiaritat amb l'SHS, cap. 5 b (cfr. amb *Cartoixà*, I, f. 12) ajudi també a entendre millor la curiosa al·lusió a la taula, ara o “*altar dels pescadors*”, amb la qual Roig associa el tema de Maria, ara i temple, i el seu paper com a Mare de Déu amb el del gran sacrament de la nova Església: el miracle eucarístic o present del seu Fill, fet pa de vida o menjar que cura els efectes de la pecadora golafreria d'Eva:

“E no t'oblides perquè't convides ací dinar sobre l'altar	<i>pels pexcadós</i> e successós <i>fet en la barca,</i> no pels de l'arca	raus de la Tora, mas per la nora de son Fill sposa... Sgleia novella;	on s'aparella <i>altar e ara;</i> <i>taula s'hi para.</i> ” (p. 186)
--	---	--	---

Segons explica el text de l'esmentat capítol de l'SHS: *Hi hagué uns pescadors que van llançar les xarxes a la mar i, cas admirable, van treure'n una taula d'or. Era tota d'or pur. La tal taula fou portada al temple i oferta al déu Sol. No cal dir que aquesta taula preciosíssima i el coneixement de la seva simbologia (Nr. 13) faciliten molt la comprensió del nexa lògic establert per Roig entre els pescadors, o dotze apòstols, la barca de l'Església o nou temple del Sol de justícia, Crist, i el mateix Crist que s'ofereix sobre el simbòlic altar que representa així alhora tant el seu sacrifici i ofrena com el de la seva mare.*



La idea, per forçada que ara ens sembli, la conté la glossa, essencialment eucarística, de l'*SHS*:

“La taula s’havia fet amb una matèria puríssima; Maria era immaculada en cos i ment, Maria fou cabalment prefigurada per la taula del Sol ja que per la seva mediació ens fou servit l’aliment celestial; en ella fou engendrat el mateix Fill de Déu que ens nodreix amb el seu cos i amb la seva sang. Beneïda sigui un tan santa taula en la quals se’ns serveix un aliment tan sa i inesgotable!”

3.2.2. *Figures cristocèntriques en l’Spill*. De fet aquesta idea ens porta a una darrera part, més cristocèntrica, del llibre (p. 187-206), on Salomó glossa la Passió i mort del Crist i els conceptes bàsics de la nova Llei, posant molta insistència, amb un llenguatge pintoresc i farcit d’exagerats comentaris càustics, en algunes de les idees clau de l'*SHS*: el nou Testament suposa l’acompliment de les figures, el final de la llei d’Escriptura i la definitiva abolició de la sinagoga, representada —i ací la glossa tradicional dóna pas a una caricatura amb tocs personals de virulenta agressivitat antisemita— per la vella somera fornicària que Crist va rebutjar, preferint de fer la seva simbòlica entrada triomfal a Jerusalem, cavalcant un pollí, fill seu (p. 189).³²

El mateix rebuig torna a fer-se palès en l’expulsió dels mercaders (*BP*, p), en el simbolisme de la vinya nova (p. 194: “*pus ver Esgleia*”), plantada a diferència de la de Noè,³³ i que substitueix la vella, erma i sense fruit (p. 192: “*la sinagoga...vinya sens fruit, / exorca, erma*”); i en la suplantació de l’arca o Tora, amb tot el seu simbòlic contingut, pel Crist i el seu evangeli:

<i>“l’arca o Tora de fust obrada, noble, portada</i>	<i>per caminants per colls e plans, taules e verga,</i>	<i>mannà soberba los cinc volums...” (p. 194)</i>
--	---	---

Aquestes imatges i explicacions resulten familiars al lector de l'*SHS* on, en el cap. 12 d, els artistes descriuen el pas de l’arca a través del Jordà, com a prefiguració del baptisme de Crist. El comentarista ultra explicar-nos que:

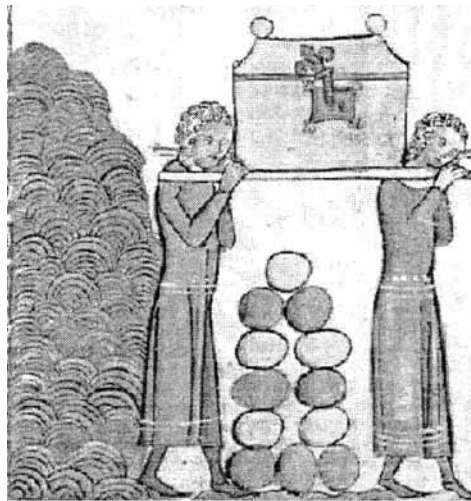
“dins de l’arca hi havia la vara d’Aaró, que feia anys havia florit i les flors de la qual representen el Crist ; hom hi guardava també el mannà, pa celestial, i Crist és el pa viu que ha baixat del cel; igualment contenia el llibre de la Llei o Deuteronomi; axí mateix conservava les taules del Decàleg. L’ara era feta de setim, una fusta que no es podia podrir.”

El resum coincideix amb el que diu Roig. A més, il·lumina la nostra lectura aclarint-nos d’altres detalls ara susceptibles de passar desapercibuts, tal com el de les dotze pedres que podem distingir clarament en la descripció iconogràfica (**Nr. 14**), amuntegades sota l’arca i

32. L’anacrònica identificació d’aquest animalet amb: “Esta parlera / vella somera / d’aquell Balam” (p.191), és una broma potser propiciada, entre altres coses per la popularitat del cap. 3, d de l'*SHS* on apareix aquest personatge. El tema de l’entrada triomfal apareix en la *BP*, o (Henry, 1987: 75). La curiosa exegesi sobre la somera rebutjada és típica d’altres glosses en català que Roig sembla conèixer. Tornaré sobre el tema d’aquestes fonts.

33. L’experiment enològic del vell profeta trobà ressò en l'*SHS*, cap.19c, on la burla de Cam és una figura dels impropis patits pel Crist. Una altra figura de Jesús és la del fill del senyor de la vinya, assassinat pels treballadors del seu pare (*SHS*, cap. 22).

que, segons el mateix comentarista, serien les que “*el poble va recollir del calze per aixecar amb elles a la vora del riu un petit monticle per a perpètua memòria*” (cfr. amb *Cartoixà*, I, f.112b).



Aquesta glossa degué cridar l'atenció de Jaume Roig, perquè quan alludeix als dotze apòstols encarregats del conreu de la simbòlica vinya, que és l'Església, afirma que aquests van ser figurats, entre altres coses, pels dotze prohoms elegits per Josuè *quan va disposar-se a travessar el Jordà*, i unes pàgines més avall escriu:

“*són figurats del riu, eletes, Josué d'elles novell altar.*
per dotze tretes pedres molt belles; féu fabricar (p. 210)”

Els mateixos apòstols foren encara prefigurats ni més ni menys que pels al·legòrics lleons d'or que servien d'ornament al tron del mateix Salomó(!):

“*Mes tants barons dotze txiquets, al meu real*
los figurí d'or fi, alt sitial.”
io quand obrí molts bells, (p. 196)
los lleonets per capitells,

La pintura que representa aquesta “figura” es pot veure en el cap. 6 d de l'*SHS* (Nr. 15), si bé en alguns còdexs els artistes només n'han deixat dos. Notem la coincidència entre l'esmentat text de Roig, encara subratllada ací per un idèntic ús del diminutiu, i el que llegim en el text que glossa la figura de l'*SHS*:

“*Dotze lleonets coronaven les sis grades del tron perquè dotze serien els apòstols que auxiliarien Maria en el seu celestial regnar*” (cfr. amb *Cartoixà*, I, f.112va).



Entre les *figurae Christi* que s'acumulen només en la p. 198 (“*com, profetat, / fon figurat antigament*”) val la pena destacar-ne les següents:

La de la serp de coure (*BP, e*). La de la pedra angular rebutjada pels *artisans constructors* (*SHS*, cap. 32, d, **Nr. 18**), que Roig a més identifica amb *la pedra arrencada sense intervenció manual i interpretada per Daniel* com a destructora de l'estàtua que representa els regnes de Nabucodonosor. Notem que una tal interpretació ve corroborada pel comentari de l'*SHS*, cap. 1, d, que, ultra coincidir en afirmar que “*La pedra que va destruir l'estàtua es va convertir en una gran muntanya*”, aporta clarament la glossa o sentit del text, o sigui: que “*la fe en Jesucrist creixeria igualment arreu del món una vegada destruïda la idolatria*”.

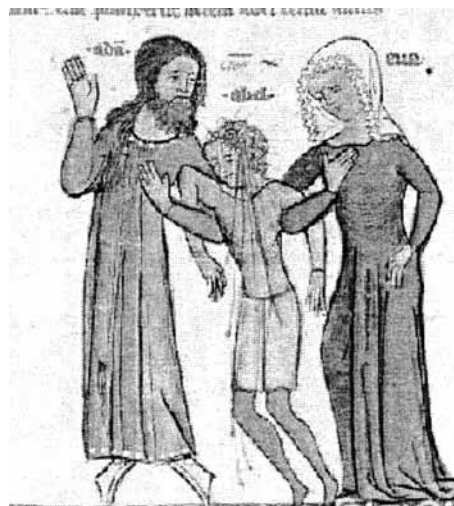
L'*anyell rostit*, o anyell pasqual, que “*solien consumir els jueus el dijous abans de la Pasqua*”, segons comenta la glossa de l'*SHS*, cap. 16 c (14 b), i mostren bé les pintures on podem veure aquest animal, bé servit en una plata, bé en el procés de preparar el rostit, és, juntament amb el mannà, una conegudíssima figura eucarística.

“*El raïm penjat i portat en un pal per dos exploradors (el cristià camina donant-li la cara; el jueu li dóna l'esquena)*”, sembla més acostada a la representació que en fa l'*SHS*, cap. 22, (20, d) (**Nr.16**), que no la *BP*, i on aquesta pintura és referida al baptisme del Crist. Roig sembla conèixer i adaptar la mateixa glossa que utilitza l'autor de l'*SHS*:

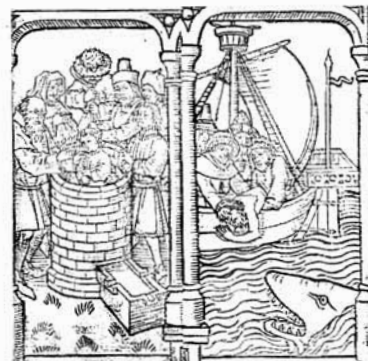
“ <i>Ell, com Abel,</i>	per dinés trenta,	<i>Jonàs llançat,</i>	for'n l'arena	obedient
<i>mort e batut;</i>	per sos germans;	tres jorns begut,	tornat en sec.	al pare seu...”
<i>Josef venut</i>	de peus i mans	pel peix retut	<i>Isaac fill prest</i>	
a gent dolenta,	<i>Samsó lligat:</i>	qui's diu balena,	la mort volent	(p.198)



Són altres tantes “figures” clàssiques del Crist que ens remet a comentaris i pintures amb les quals està del tot familiaritzat el lector de l'*SHS* (Nr. 17-18), que les trobarà en els capítols 18 d (16) i 26 c (24), on la mort d'Abel prefigura la del Crist, i el llarg plany i patiment “*que experimentaren Adam i Eva per la mort d'Abel a mans del malvat Caïn*” figura “l'*imens dolor de Maria*”, per la mort de Jesús.



La vinyeta b del mateix capítol relaciona aquesta angoixa de Maria amb la del patriarca Jacob davant la suposada mort del seu fill predilecte Josep, venut pels seus germans. La relació Josep-Jesús també és aprofitada en el cap. 27 c, i és precisament en el comentari que l'autor de l'*SHS* fa d'aquesta figura de la sepultura del Crist, on remarca que “*van vendre Josep per trenta denaris, com els jueus a Jesús, com Judes al Crist*”. En el mateix capítol 27 d, ja s'hi estableix la connexió simbòlica entre la sepultura de Jonàs i la de Jesús, també descrita iconogràficament en el cap. 32 c (30). En aquest mateix lloc, vinyeta b, hi podem veure de quina manera Samsó, prototipus del Crist ressuscitat, *espanyà les portes de la ciutat* on havia dormit fins a mitjanit, *i se les va emportar* escapant dels seus enemics (Nr. 18).



En el cap. 22 (20) b, i en Wilson / Wilson (1984: 184) l'artista representà d'una manera molt més dramàtica que no en els còdexs més antics l'heroica disponibilitat d'Isaac. Tal i com llegim en el corresponent comentari, Isaac prefigura el Crist carregat amb la creu.

La mort del Crist, en l'hora nona, corona el procés de la redempció humana. Roig (p. 199) relaciona aquest moment amb la moneda o dracma trobada en aquesta mateixa hora; l'ovella perduda i portada a la cleda, i el fill pròdig, temes tots tractats en els cap. 35 c, 33 c i 14 c, si bé és en l'escoli al cap. 33 c on més transcendeix aquest esforç redemptor. El Crist mort desafia i sotmet el poder de l'infern obrint de bat en bat les portes dels Llims i alliberant els Sants Pares:

“L'infern obrí llim e presó, com féu Samsó. Ab clau de compte;	l'alcait en prompte apersonà, e fort lligà sa cavalcada,	al llim tancada, qual ell tenia ab tirania, ànimes santes.” (p. 201)
---	---	---

Tal acció alliberadora del Salvador o “Harrowing of Hell” és en realitat descrita d'una o altra forma en els capítols 27-31 de l'*SHS*. Samsó hi és presentat en els cap. 29 c i 32 b (ja esmentats més amunt). Segons Roig, l'aigua i la sang emanades del costat del Crist (amb predomini de prototipus de la *BP* i, i en especial de f), penyora de la Redempció suposen la culminació del procés figural:

“Tot açò's féu per <i>a figures</i> ,	psalms e scriptures <i>dar compliment</i> ” (p.202-203)
--	--

L'autor valencià al·lega, en boca de Salomó, que “molts són els cridats i pocs els escollits”; són molts els qui refusen d'anar a treballar en la vinya de Déu, on podrien obtenir la moneda reial de la gràcia divina, ni fan cas a l'oferta del propietari de la vinya que vol premiar generosament la jornada dels operaris (nova al·lusió a la coneguda paràbola evangèlica presentada en funció d'una lectura figural dels textos bíblics):

“no els plau oir, molt menys seguir;	NI LES FIGURES santes Scriptures	llegir, <i>entendre</i> ; lo ver seny pendre	a ell s'imputa. ” (p. 206)
---	--	--	--------------------------------------

4. CONCLUSIÓ

Salomó proclama, com una de les premisses bàsiques del llibre de Roig la necessitat no només d'escoltar, sinó també de seguir el missatge salvador contingut en la Bíblia; i la responsabilitat personal de llegir i tractar de comprendre i de meditar el veritable sentit d'aquest missatge, condensat en el sentit al·legòric i figural. I si d'Eva, com ens recorda tot seguit el llibre, ens va venir el pecat, també ella, figura de Maria, fou un llunyà instrument de la futura Redempció (**Nr. 1**).

Podem sospitar que el metge valencià va acudir a totes les fonts auxiliars aleshores disponibles que poguessin ajudar-lo a desxifrar aquest sentit amagat dels textos sagrats, i no cal excloure que ho fes, potser, de la mà de llibres tan didàctics i atractius com l'*SHS*, com hem dit indirectament assequible per mitjà del *Cartoixà*, i la *BP* que, certament li haurien facilitat moltíssim la tasca. Així podria indicar-ho l'acarament que n'acabem de fer, que tanmateix en cap

manera tractem de presentar com a prova definitiva d'una lectura directa per part de Roig, sinó com un document d'allò que sí que preteníem demostrar: que l'*SHS*, precisament perquè conté, ben resumida i organitzada d'una manera plàstica, coherent i fàcil de recordar, una antologia completíssima de les figures cristocèntriques i marianes més de moda en l'exegesi i la predicació medieval (i no tan medieval), és un llibre imprescindible, no només per als historiadors de l'art, sinó també per als historiadors de la cultura i per als filòlegs que aspirin a aconseguir una més plena comprensió dels textos medievals que estudien i editen. Així ho demostra el que he apuntat molt temptativament sobre l'*Spill*, en base en una lectura de l'*SHS* que té també present la *BP*. Es tracta, a primera vista, d'espills força diversos, però que ben mirat en més d'una ocasió es reflecteixen mútuament i ens projecten, encara ara, un nitidíssim reflex del tradicional sentit cristià de la història del món, cristocèntricament concebuda com la història de la Redempció.

ABREVIACIONS D'AQUEST ARTICLE

Apoc	Apocalipsi
BAC	Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid
Cant	Càntic dels Càntics
Dan	Llibre de Daniel
<i>De Trin.</i>	<i>De Trinitate</i> de sant Agustí
Ex	Llibre de l'Èxode
Ez	Ezequiel
Col	Carta als colossencs
1 Cor	Primera carta als corintis
2 Cor	Segona carta als corintis
Ga	Carta als gàlates
Gen	Gènesi.
He	Carta als hebreus
Is	Isaïes
Jud	Carta de Judes
Jo	Evangeli segons Joan
Lc	Evangeli segons Lluc
Mc	Evangeli segons Marc
Mt	Evangeli segons Mateu
Primer	<i>Primer [llibre] del Chrestià</i> , de Francesc Eiximenis
Ps	Salm
q.	<i>quaestio</i>
Reg	Llibre dels reis
Rm	Carta als romans
Sam	Llibre de Samuel
Sap	Llibre de la saviesa
ST	Summa Theologica
Tob	<i>Llibre de Tobit</i>
VC	Vita Christi

BIBLIOGRAFIA DE REFERÈNCIA

- Alessandrini 1958 ALESSANDRINI, Ada (1958): "Un prezioso codice Corsiniano d'origine francescana (*SHS*, cap. 1324-1330)" *Miscellanea Francescana*. Vol. 58, p 420-448.
- Agustín 1969 AGUSTÍN, SAN (1969): *Tratados escriturarios. Obras de San Agustín*. Vol. XV. Madrid: Editorial Católica. (BAC).
- Agustín 1986 AGUSTÍN, SAN (1986): *Tratado sobre la Santísima Trinidad. Obras de San Agustín*. Vol. V. Madrid: Editorial Católica.(BAC).
- Alexandre d'Alès 1982 ALEXANDER HALENSIS (1982): *Summa Theologica*. Vol. I. Florentia: Ad Claras Aquas.
- Almela 1928 Vid. ROIG.
- Anselm, St. 1952 ANSELMO DE CANTERBURY, SAN (1952), *Monologium. Obras Completas de San Anselmo*. Vol. I. Madrid: Editorial Católica (BAC).
- Apphun 1981 APPHUN, Horst (ed.) (1981): *Heilspiegel. Die Bilder des mitteralterlichen Andachtsbuches "Speculum humanae salvationis"*. Dortmund: Haremborg (Die bibliophilen Taschenbücher, 264).
- Aquinas 1961-1962 AQUINATIS, Sanctus Thomas (1961-1965): *Summa Theologiae*. Vol I: *Prima Pars*. Vol. II: *Prima Secundae*. Madrid: Editorial Católica (BAC 77 i 80). 5 vol.
- Arcelus 1991 ARCELUS ULIBARRENA, Juana Mari (1991): Introducció a POU I MARTÍ, P. José María, o.f.m.: *Visionarios, Beguinos y Fraticelos Catalanes (siglos XIII-XV)*. Madrid: Colegio Cardenal Cisneros, p. LXXI-LXXXIII.
- Auerbach 1959 AUERBACH, Eric (1959): "Figura". *Scenes from de Drama of European Literature*. New York: Meridian.
- Baraut 1965 Vid. JIMÉNEZ DE CISNEROS.
- Beier 1977 BEIER, Walter (1977): *Untersuchungen zu den Passionsbetrachtungen in der Vita Christi des Ludolf von Sachsen. Ein quellenkritischer Beitrag su Leben und Werk Ludolfs und zur Geschichte der Passionstheologie*. Salzburg: Universität Salzburg: Institut für Englische Sprache und Literatur. (Analecta Cartusiana). 2 vol.
- Benito 1998 BENITO Goehrlich, Daniel: Goerlich, "El rostre de la justícia: Salomó i Tomiris". *Espills de justícia* Universitat de València, Conservació del Patrimoni Cultural, Del 2 d'octubre al 15 de novembre 1998, Centre cultural Bancaixa, València, p. 15-47.
- Berg 1979 BERG SOBRE, Judith (1979): "Eiximenis, Isabel de Villena and some fifteenth Century Illustration of their Works". *ELLC*. Actes del Primer Col·loqui d'Estudis Catalans a Nord-America. Urbana, 30 de març-1 d'abril de 1978. Barcelona: PAM, p. 303-313.
- BP *Biblia Pauperum*: Vid. HENRY; SCHMIDT.
- La Bíblia* (1986⁴). Versió dels textos originals i notes pels monjos de Montserrat. Andorra: Casal i Vall.
- Bodenstedt 1944 BODENSTEDT, Sister Mary Immaculate (1944): *The Vita Christi of Ludolphus the Carthusian*. Washington DC: The Catholic University of America. (Studies in Medieval and Renaissance Latin Language and Literature, XV).
- Bradley 1954 BRADLEY, Sister Ritmary, CHM (1954): "Backgrounds of the title Speculum in Mediaeval Literature". *Speculum*. Vol. 29, p. 100-115.
- St. Bernat 1966 BERNARDUS, SANCTUS (1966): *Sancti Bernardi Opera*. Vol. IV. Roma: Editiones Cistercienses.
- Bonaventura 1522 BONAVENTURA, SANT (1522): *Vita Christi del Seràphic doctor sanct Joan Bonaventura, traduït de latí en romanc, a gran utilitat dels devots qui en la vida i passió*

- de nostre redemptor contemplar desigen, per un devot religiós del monestir de Montserrat, de la orde de sanct Benet.* Montserrat: Rosenbach.
- Bonaventura 1936-1964 BONAVENTURA, SANCTUS (1936-1964): *Opera Theologica Selecta. Editio minor.* Vol. II. *Liber II Sententiarum.* Vol. V. *Itinerarium mentis in Deum.* Florentia: Ad Claras Aquas. 5 vol.
- Bonaventura 1957 BUENAVENTURA, SAN (1957): *De Scientia Christi, Meditationes de Passione Christi: Obras de San Buenaventura.* Vol. II. Madrid: Editorial Católica (BAC).
- Bonaventura, Pseudo 1878 BONAVENTURA, Pseudo (1979): *Meditationes Vitae Christi. Bonaventurae Opera Omnia.* PELTIER, A. C. (ed.). París. Vol. XI, p. 510-630.
- Borges 1971 BORGES, Jorge Luis (1971): *Ficciones.* Madrid; Buenos Aires: Alianza-Emecé.
- Breitenbach 1930 BREITENBACH, Edgar (1930): *Speculum Humanae Salvationis. Eine Typengeschichtliche Untersuchung.* Strassburg (Studien zur Deutschen Kunstgeschichte, Heft 272).
- Britain 1962 BRITAIN, Frederick (ed.) (1962): *The Penguin Book of Latin Vers.* Harmondsworth.
- M. Camille 1985 CAMILLE, M. (1985): "Seeing and Reading. Some Visual Implications of Medieval Literacy and Illiteracy". *Art History.* Vol. 8, I (1985), p. 26-49.
- M. Camille 1996 CAMILLE, M. (1996): "Philological Iconoclasm: Edition and Image in the Vie de Saint Alexis". BLOCH, R. H / NICHOLS, S. G. (ed.): *Medievalism and the Modernist Temper.* Baltimore; Londres: The John Hopkins University Press, p. 371-401.
- Cantera 1965 Vid. OLIVER.
- Cardon 1996 CARDON, Bet (1996): *Manuscripts of the Speculum Humanae Salvationis in the Southern Netherlands (c. 1410-c. 1470). A Contribution to the Study of the 15th Century Book Illumination and of the Function and Meaning of Historical Symbolism.* Leuven. (Corpus van Verluchte Handschriften. Vol. 9): Katholieke Universiteit Leuven Fakulteit Letteren Departement Archeologie, Kunstwetenschap en Musicologie, Uitgeverij Peeters.
- Carrol 1996 CARROLL, Lewis (1996): *Through the Looking-Glass and what Alice found there. The Complete Illustrated Lewis Carroll.* Ware: Wordsworth Editions.
- Cartoixà 1496 Vid. LANDULPHUS A SAXONIA (1496) (LUDOLPH VON SACHSEN). *Primera part del Cartoixà.* Trad. Joan Roís de Corella. València.
- Cátedra 1994 CÁTEDRA GARCÍA, Pedro M. (1994): *Sermón, Sociedad y Literatura en la Edad Media. San Vicente Ferrer en Castilla (1411-1412), estudio bibliográfico, literario i edición de los textos inéditos.* Salamanca: Junta de Castilla y León, Consejería de Cultura y Turismo.
- Cavalca 1967 CAVALCA, Fra Domenico (1967): *Mirall de la Creu. Versió catalana del segle xv, per Pere Busquets.* Volum II. GALLINA, Annamaria (ed.). Barcelona: Barcino (ENC, 95-96).
- Cirlot 1988⁷ CIRLOT, Juan-Eduardo (1988⁷): *Diccionario de símbolos.* Barcelona: Labor. (Nueva Colección Labor).
- Conradus 1975 CONRADUS A SAXONIA (1975): *Speculum seu Salutatio Beatae Virginis Mariae Virginis ac Sermones Marian.* MARTÍNEZ, Petrus de Alcantara OFM (ed.) Roma: Grottaferrata (Bibliotheca Franciscana Ascetica Medii Aevi, 11).
- Cornell 1925 CORNELL Henrik (ed.) (1925): *Biblia Pauperum.* Stockholm: Thule-Tryck.
- Coulton 1923 COULTON, G. G. (1923): *Five Centuries of Religion.* Vol. I: *St. Bernard, his predecessors and Successors, 1000-1200 A. D.* Cambridge: CUP.
- Daniels 1946 DANIELS, L. M. (1946): "Ludolphus van Saksen en Henricus Suso". *On Geestelijke Erf*, 20 (1946), p. 142-50.

- Daniels 1949 DANIELS L. M. (ed.) (1949): *De Spieghel der Menscheliker Behoudenesse. De Middelnederlandse Vertaling van het "Speculum Humanae Salvationis"*. Tiel (Studiën en Testkuitgaven van Ons Geestlijke Erf, 9).
- Disputa 1985 *Disputa de Barcelona de 1236 entre mestre Mossé de Girona i Fra Pau Cristià* (1985). Introducció de Jaume Riera i Sans. Traducció i notes d'Eduard Feliu. Barcelona: Columna.
- Duby 1981 DUBY, Georges (1981): *The Age of the Cathedrals. Art and Society, 980-1429*. London: Groom Helm.
- Eiximenis 1483 EIXIMENIS, Fra Francesc (1483): *Lo Primer de lo Crestià*. València: Lambert Palmart.
- Eiximenis EIXIMENIS, Fra Francesc: *Vita Christi*. Ms. 299 de la BC.
- Eulàlia Duran 1998 DURAN, Eulàlia et alii (1998): *Repertori de Manuscrits Catalans (1474-1620)*. Vol. I. Barcelona: IEC.
- Eiximeno 1986 EIXIMENO, Fra Joan (1986): *Contemplació de la Santa Quarentena*. HAUF, Albert Guillem (ed.). Palma de Mallorca; Abadia de Montserrat (Biblioteca Marian Aguiló 99).
- Frank 1972 FRANK, Grace (1972²): *The Medieval French Drama*. Oxford: Clarendon Press.
- Ferrando 1983 FERRANDO I FRANCÉS, Antoni (1983): *Els Certàmens poètics valencians del segle XIV al XIX*. València: Institució Alfons el Magnànim.
- Ferrer 1993 FERRER GIMENO, Maria R. (1993): *La lectura en València (1416-1474). Una aproximació històrica*. Universitat de València [Tesi doctoral].
- Ferrer 1988 FERRER, St. Vicent (1988): *Sermons de Sant Vicent Ferrer*. SCHIB, Gret (ed.). Vol. 6. Barcelona: Barcino (ENC, B, 9).
- Fonseca 1596 FONSECA, Fray Christóval, OSA (1596): *Primera parte de la Vida de Christo Señor Nuestro*. Toledo: Thomás de Guzmán.
- Fuster 1991³ FUSTER, Joan (1991³): "El món literari de sor Isabel de Villena"; "Jaume Roig i sor Isabel de Villena". *Obres completes I: Llengua, Literatura, Història*. Barcelona: Ed. 62 (Clàssics Catalans del Segle XX), p. 153-75; p. 175-210.
- Fuster 1995 FUSTER, Joan (1995): *Misògins i enamorats*. Pròleg i notes d'Albert G. Hauf. Alzira: Bromera (Biblioteca Joan Fuster, 6), p. 51-72; 73-108.
- Gallina 1967 *Vid.* CAVALCA.
- Galmés 1936 *Vid.* LLULL 1936.
- Grabes 1973 GRABES, Herbert (1973): *Speculum, Mirror und Looking-glass. Kontinuität und Originalität der Spiegelmetapher in den Buchtiteln des Mittelalters und der englischen Literatur des 13. bis 17. Jahrhunderts*, Tübingen.
- Grimm 1910 GRIMM Gebrüder (1910): *Sneewittchen. Die Märchen der Brüder Grimm. Vollständige Ausgabe*. Leipzig: Inzer Verlag. Vol. I, p. 235-243.
- Grodecki 1948 GRODECKI, Louis (1948): *The Stained Glass of French Churches*. Drummond.
- Hanapus 1718 HANAPO, Frater Nicolas de (1718): *Exempla Biblica in Materias Morales Distributa*. Praga et Wirceburgus.
- Hauf / Benito 1992 HAUF Albert / BENITO, Daniel (1992): *Speculum Animae*. Volumen complementario de la edición facsímil del ms. Español 544 de la Bibliothèque Nationale de Paris. Madrid: Edilán.
- Hauf 1986 *Vid.* EIXIMENO.
- Hauf 1990 HAUF, Albert G. (1990): "L'Espiritualitat medieval i la "Devotio Moderna"; "Teologia i fantasia: La Vita Christi de sor Isabel de Villena i la tradició de les 'Vitae Christi' medievals". *D'Eiximenis a Sor Isabel de Villena. Aportació a l'estudi de la nostra cultura medieval*. València: IIFV; Barcelona: PAM, p. 19-55; 323-397.

- Hauf 1994 HAUF, Albert G. (1994): “‘La dama de Rodes’. Tècnica i energia boccacciana en un novellino del *Tirant lo Blanc*”. FERRANDO, Antoni / HAUF, Albert G. (ed.): *Miscel·lània Joan Fuster. ELLC*. Vol. VIII. Montserrat: PAM, p. 79-118. 8 vol.
- Hauf 1995a Vid. FUSTER 1995
- Hauf 1995b Vid. VILLENA 1995
- Hauf 1998a HAUF, Albert G. (1998a): “Sinó per la fe en Jhesuchrist”. COLÓN DOMÉNECH, Germà / GIMENO BETÍ, Lluís (ed.): *Cultura i humanisme en les lletres hispàniques (segles xv-xvi)*. Castelló de la Plana: BSCC. Vol. 74, p. 49-75.
- Hauf 1998b HAUF, Albert G. (1998b): “Text, Pintura i Meditació: *El Speculum Animae* atribuït a Sor Isabel de Villena, i la funció empàtica de l’art religiós”. FORTUÑO LLORENS, Santiago / MARTÍNEZ ROMERO, Tomàs (ed.): *Actes del VII Congrés de l’Associació Hispànica de Literatura Medieval* (Castelló de la Plana, 22-26 de setembre de 1997). Castelló de la Plana. Vol. I, p. 33-57.
- Hauf, 1998c HAUF I VALLS, Albert (1998c): “Corrientes espirituales valencianas en la Baja Edad Media (siglos XIV-XV)”. *Anales valentinos. Revista de Filosofía y Teología*. Vol. 48, p. 261-302.
- Henry 1987 HENRY, Avril (ed.) (1987): *Biblia Pauperum. A Facsimile Edition*. Aldershot: Scolar Press.
- Henry 1986 HENRY, Avril (ed.): *Translation of Speculum Humanae Salvationis: A Critical Edition of the Fifteenth-Century Manuscript Illustrated from Der Spiegel der menschen Behältnis Speyer: Drach, c. 1475*. London: Scolar Press.
- Hillgarth 1991 HILLGARTH, Jocelyn (1991): *Readers and Books in Majorca 1229-1350*. París Éditions du CNRS. 2 vol.
- James / Berenson 1926 JAMES, M. R. / BERENSON, J. (1926): *Speculum Humanae Salvationis Being Reproduction of an Italian Manuscript of the Fifteenth Century*. Oxford: OUP.
- James 1951 JAMES, Montague Rhodes (1951): “Pictor in Carmine”. *Archaeologia*. Vol. 94, p. 141-166.
- Jiménez de Cisneros 1965 JIMÉNEZ DE CISNEROS, García (1965): *Obras Completas*. Vol. I. BARAUT, Dom Cebrià (ed.). Montserrat: PAM. 2 vol.
- Kimpel / Suckale 1985 KIMPLE, G. / SUCKALE, R. (1985): *Die gotische Architektur in Frankreich 1130-1270*. München.
- Cartoixà 1496 *El Cartoixà* (1496) (LANDULPHUS A SAXONIA O LUDOLPH VON SACHSEN). *Primera part del Cartoixà*. Traducció de Joan Roís de Corella. València. Vol. I.
- Landulphus 1878² LANDULPHUS A SAXONIA (1878²): *Vita Christi*. RIGOLLOT, Louis-Marie (ed.). 4 vol. París; Brusselles. Vol. I.
- Litvinski 1986 LITVINSKI, B. A. (1986): “Mirrors”. ELIADE Mircea (ed.): *The Encyclopedia of Religion*. Nova York; Londres, p. 559.
- Llull 1936 LLULL, Ramon (1936): *Lògica del Gatzell. Cent noms de Déu: Obres originals del Illuminat doctor mestre Ramon Llull*. GALMÉS, Salvador (ed.). Vol. I. Palma de Mallorca.
- Lombardus 1981 LOMBARDUS, Petrus (1981): *Sententiae in IV Libris Distinctae. Vol. II: Liber III et IV*. PP. Editores de Quarachi. Roma: Grottaferrata (Spicilegium Bonaventurianum, 5).
- Luis de León 1957 LUIS DE LEÓN, Fray (1957): *De los nombres de Cristo*. Madrid. Editorial Católica.
- Lutz / Perdrizet 1907-1909 LUTZ, J. / PERDRIZET, P. (ed.) (1907-1909): *Speculum Humane Salvationis, texte critique. Traduction inédite de Jean Mielot (1440). Les sources et l’influence iconographique principalement sur l’art alsacien du xive siècle. Avec la reproduction, en 140 planches, du Manuscrit de Sélaquestat (=Staatsbibliothek München clm*

- 146), de la série complète des vitraux de Mulhouse, de vitraux de Colmar, de Wissemburg, etc. Vol. I. Leipzig: Mulhouse. 2 vol.
- Male 1925 MÂLE, Emile (1925): *L' Art Religieux de la Fin du Moyen Age en France. Etude sur l' Iconographie du Moyen Age et sur ses Sources d' Inspiration*: Paris: Armand Colin.
- Mandingorra 1999 MANDINGORRA LLAVATA, María Llavata (1999): *Leer en la Valencia del Trescientos: el libro y la lectura en Valencia a través de la documentación notarial (1300-1410)*, Universitat de València. [Tesi doctoral].
- Martín 1984 Vid. TAULER.
- Martínez 1946 MARTÍNEZ, Pedro (1946): *Obras*. Riquer, Martín (ed.) Barcelona: CSIC.
- Martínez 1975 Vid. CONRADUS.
- Massip 1992 MASSIP, Francesc (1992): "Panorama des Iberischen Theaters des Mittelalters: Katalonien-Aragon und Kastilien". *ZfK*. Vol. 5, p. 9-37.
- Meffret 1614 MEFFRET (1614): *Sermonvm Meffret, Verbi Dei Praeconis quondam celeberrimi, quos anno Domini MCCCCXLIX se conscripsisse fatetur: & vulgo Hortvlvs Reginae appellatur; De Tempore. Pars aestiualis*. Monachii: Ex Tipographia Nicolai Henrici.
- Mendoza 1968 MENDOZA, Íñigo de, Fray (1968): *Coblas "De Vita Christi"*. *Cancionero RODRÍGUEZ-PUÉRTOLAS, Julio* (ed.). Madrid: Espasa-Calpe (CC 163).
- Miner 1977 MINER, E. (ed.) (1977): *Literary uses of Typology from the Late Middle Ages to the Present*. Princeton.
- Montague 1950 MONTAGUE, Rhodes (ed.) (1950): "Pictor in Carmine". *Archaeologia*. Núm. 94 (1950), p 141-166.
- Oliver 1965 OLIVER, Fray Bernat (1965): *El Tratado "Contra Caecitatem Iudaeorum" de Fray Bernardo Oliver*. CANTERA BURGOS, Francisco (ed.). Madrid; Barcelona: CSIC; Instituto Arias Montano.
- Perdrizet 1908 PERDRIZET, Paul (1908): *Étude sur le Speculum Humanae Salvationis*. Paris: Champion.
- Pérec 1485 JACOBUS A. VALENTIA [PÉREC, Jaume] (1484): *Tractatus contra Iudaeos edditus per Reverendissimum dominum Jacobum de Valencia, Episcopum Cristopolitanum*. Valentia.
- Piqueras 1998 PIQUERAS, Norberto (1998): "Heroïnes en una cultura misògina. L'Exemplum de Tomiris: Reina justa o dona venjadora". *Espills de justícia*. València: Universitat de València, p. 51-88.
- PL *Patrologiae Cursus Completus. Series Latina*. MIGNE, Jacques Paul (ed.), 221 vol. Paris, 1844-64.
- Plató 1744 PLATÓ (1744): *Le première Alcibiade, ou de la Nature Humaine. Oeuvres de Platon, traduites en François avec des Remarques. par Mr. Dacier*. Amsterdam: Janssons à Waesberge, p. 1-120.
- Puig / Giner 1998 PUIG I FERRETÉ, Ignasi M. / GINER MOLINA, M. Assumpta (1998): *Índex col·loquial del "Viaje Literario" de Jaume Villanueva*. Barcelona: IEC.
- Réau 1996 RÉAU, Louis (1996): *Iconografía del arte cristiano*. Vol. I/1: *Iconografía de la Biblia. Antiguo Testamento*. Barcelona: Ediciones del Serbal.
- Rigollot 1878² Vid. LANDULPHUS.
- Ringbom 1997 RINGBOM, S. (1997): *De l' Icone a la Scène Narrative*: París: Gérard Montford.
- Riquer 1946 Vid. MARTÍNEZ 1946.
- Rodrigo 1491 i 1998 RODRIGO, Alcaide del Castillo de Sanctángelo, Obispo de Çamora (1491 i 1998): *Spejo de la Vida Humana, porque en tots los homes en qualsevol estado o officio miraran las prosperidades, adversidades de qualquier arte, vida, preceptos i enseñanzas del bien vivir*. Çaragoça de Aragon: Paulo Urus de Constancia. Valencia: París-València [Edició facsímil].

- Rodríguez-Puértolas 1968 Vid. MENDOZA 1968.
- Roig 1928 ROIG, Jaume (1928): *Spill o Llibre de les Dones*. ALMELA I VIVES, Francesc (ed.). Barcelona: Barcino (ENC, 21).
- Roís de Corella Vid. *Cartoixà*.
- Rubin 1991 RUBIN, Miri (1991): *Corpus Christi. The Eucharist in Late Medieval Culture*. Cambridge: CUP.
- Sánchez 1544 SÁNCHEZ DE BADAJOZ, DIEGO (1544 i 1929): *Farsa de la Yglesia. Recopilación en Metro*. Sevilla; Madrid: RAE [Edició facsímil].
- Schib 1988 Vid. FERRER, St.
- Sebastián, 1996 SEBASTIÁN, Santiago (1996²): *Mensaje Simbólico del Arte Medieval. Arquitectura, Iconografía, Liturgia*. Madrid: Ediciones Encuentro.
- Seiferth 1956 SEIFERTH, Wolfgang (1956): *Synagogue and Church in the Middle Ages: Two Symbols in Art and Literature*. New York: Frederick Ungar.
- Silber 1980 SILBER, Evelin (1980): "The Reconstructed Toledo *Speculum Humanae Salvationis*: the Italian Connection in the Early Fourteenth Century". *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*. Vol. 43, p.32-51.
- Simson 1956 SIMSON, Otto von (1956): *The Gothic Cathedral. The Origin of Gothic Architecture & the Medieval Concept of Order*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Schmidt 1974 SCHMIDT, Gerhard (1974): *Resseny de NEUMÜLLER, Willibrord Neumüller (ed.): Speculum Humanae Salvationis. Vollständige Faksimile-Ausgabe des Codex Cefimifanensis 243 des Benediktinersifts Kremsmünster*. Graz, 1972. 2 vol. *Kunstchronik*, 27 (1974), p.152-66.
- Schmidt 1959 SCHMIDT, Gerhard (ed.) (1959): *Die Armenbibeln des XIV. Jahrhunderts*. Graz; Köln: Herman Böhlau. (Veröffentlichungen des Institutes für österreichische Geschichtsforschung, 19).
- SHS *Speculum Humanae Salvationis* Edición facsímil de la primera parte del manuscrito Vit. 25-7 de la Biblioteca Nacional. Madrid: Edilán (Códices Artísticos,13) Vid. APPUHN; JAMES / BERENSON; HENRY; LUTZ-PERDRIZET; SCHMIDT; NEUMÜLLER; WILSON- WILSON.
- Tauler, 1984 TAULER, Juan (1984): *Temas de Oración, 16. Renovarse. Obras*. MARTÍN, Teodoro (ed. trad. i notes). Madrid: FUE; Universidad Pontificia de Salamanca.
- Thomas 1975 THOMAS, H. M. (1975): "Heilsspiegel und Gottesschau; zur chronologischen Einordnung der *Speculum Humanae Salvationis* nach der historischen Kontroverse über der Visio Beatifica". *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*. Vol. 22, p. 204-33.
- Thomas 1979 THOMAS, H. M. (1970): "Zur kulturgeschichtlichen Einordnung der Armenbibel mit *Speculum Humanae Salvationis* unter Berücksichtigung des *Liber Figurarum* in der Joachim de Fiore Handschrift der Sächsischen Landesbibliothek Dresden (Mscr. Dresden A 121)". *Archiv für Kulturgeschichte*. Vol. 52, p. 192-225.
- Thomas 1989 THOMAS, H. M. (1989): *Franziskanische Geschichtsvision und europäische Bildenfaltung*. Wiesbaden.
- M. Trens 1947 TRENS, M. (1947): *María. Iconografía de la Virgen en el Arte Español*. Madrid: Editorial Católica.
- Ubertino 1460 UBERTINO DI CASALE (1460 i 1961): *Arbor Vitae Crucifixae Iesu*. Venetia: Andrea de Bonettis de Papia. Rep. fot. Torino (Monumenta Politica et Philosophica Rariora. Series I. Numerus 4). [Edició facsímil].
- Vajda 1962 VAJDA, George (1962): *Recherches sur la philosophie et la Kabbale e dans la pensée juive du Moyen Age*. París.
- Vicente 1962 VICENTE, Gil (1962): *Auto de la Sibila Casandra: Obras Dramáticas Castellanas*. HART, Thomas (ed.). Madrid (CC, 156), p. 43-94.

- Vicente 1972⁵ VICENTE, Gil (1972⁵): *Breve Sumario da história de Deus. Teatro de Gil Vicente*. SARAIVA, António José (ed.). Lisboa, p. 211-236.
- Villena 1916 VILLENA, Isabel de (1916): *Vita Christi*. MIQUEL I PLANAS, Ramon (ed.), Barcelona: Biblioteca Catalana. 3 vol.
- Villena 1995 VILLENA, Isabel de (1995) *Vita Christi*. HAUF, Albert G. (ed.). Barcelona: Ed. 62; La Caixa (Les millors obres de la literatura catalana, 115).
- Wilson-Wilson, 1984 WILSON, Adrian / WILSON, Joyce Lancaster (1984): *A Medieval Mirror. Speculum Humanae Salvationis 1324-1500*. Berkeley; Los Angeles; London: The University of California Press
- Winterfeld 1919 WINTERFELD, Luise von (1919): "Das Cleppingsche *Speculum Humanae Salvationis* in der Landesbibliothek zu Darmstad (Hs. 2505)". *Beiträge zur Geschichte Dormunds und der Grafschaft Mark*. Vol. 26 (1919), p. 96-118.
- Wirth (1985) WIRTH, K. A.(1985): "Auf den Spuren einer frühen Heilspiegel-Handschrift von Oberrhein" *Jahrbuch des Zentralinstituts für Kunstgeschichte*. Vol. 1, p. 115-204.
- Young 1962 YOUNG, Karl (1962²): *The Drama of the Medieval Church*: Vol. I. Oxford: OUP.

RESUM

L'article consta de tres parts. La primera estudia el procés metonímic que transforma el concepte d'espill en una metàfora d'abast religiós, filosòfic i literari, i l'assimilació del judaisme operada des del cristianisme a partir del concepte de tipus i de l'anomenada teoria figural. Aquesta teoria és suficientment explicada en relació amb el concepte especular, en el marc de la polèmica antijueva. La segona i tercera parts introdueixen la *Biblia pauperum* i l'*Speculum humanae Salvationis*, i mostren que l'autor de l'*Spill* fa un ús molt conscient de les "figures" cristocèntriques i marianes més importants que remetien sovint als comentaris i representacions plàstiques divulgats per la *BP* i l'*SHS*, manuals que esdevenen així dos importants instruments filològics. Hom conclou que Roig-Salomó proposa, entre altres coses, una lectura meditativa i figural de la Bíblia.

MOTS CLAU: Espill, figura, cristocentrisme, *Speculum Humanae Salvationis*, *Spill*.

ABSTRACT

While the first part of this article tries to give a general outlook of the metonymical process which relates the image of the mirror in religious literature (specially Catalan), to the seminal concept of typology as used by St. Paul and medieval Christian Theology as a practical tool to assimilate Judaism, the second and third parts introduce the *Biblia Pauperum* and the *Speculum Humanae salvationis*, in order to show how those two important manuals, mainly ignored by Catalan philologists, offer important clues to a better understanding of Jaume Roig's, *Spill*. It is suggested that Roig/Salomon, proposes a meditative and typological reading of the Bible.

KEYWORDS: Mirrou, Cristocentrism, typology, *Speculum Humanae Salvationis*, *Spill*.