

Lluís Cabré
(Universitat Autònoma de Barcelona)

DE NOU SOBRE METGE, LAELIUS I EL SOMNIUM SCIPIONIS

Com en una corda feta amb tres cordills, a *Lo somni*, sobretot als llibres I i II, s'entrelliguen tres fils seculars: 1. la consolació d'algú que, caigut injustament en desgràcia, segons el model boecià, supera la seva desesperació; 2. el diàleg sobre la immortalitat de l'ànima, d'acord amb un grup d'obres ciceronianes (*Somnium Scipionis*, o *De republica*, VI; *Tusculanae*; *Cato Maior de senectute*; *Laelius de amicitia*) i amb la guia de Petrarca (*Familiars*, IV.3); i 3. el somni (o *fabula*) que conté una profecia i una lliçó polítiques, tradició procedent del *Somnium Scipionis*, amb els comentaris de Macrobi. El tercer cordill sosté el conjunt ideològic, crec, perquè en aquesta tradició la immortalitat és premi a la justícia de l'home d'estat —el *Somnium* és rèplica del mite d'Er de la *República* de Plató—, i perquè el somni, si és veritable, fa evident per ell mateix la immortalitat.¹ Amb la intenció de tornar a aquesta dimensió (poc tractada des de Vilanova, 1958), comentaré dos passatges de *Lo somni*.

1. DE LA TEOLOGIA A LA COSA PÚBLICA

El primer és un fragment procedent, com és sabut, del *Laelius* (marco amb negreta els passatges que no troben correspondència):

Lèl·lio, après que sabé la mort de Publi Scipió Affricà, cordial amich seu, dix a Scèvola: “Si yo negave que-m dolgués la mort de Scipió mentiria, car greu me és que sia destituït de tal amich, lo qual, segons que cresech, no serà, e segons que puch afirmar, no fou aytal en lo món. Mas no freytur de consolació; yo matex me aconsol, e majorment de un remey: que **són cert que** en mi no és aquella error que en molts és, que turmenten si mateys per la mort de lurs amichs, **creents que lurs ànimas sien mortes ab lo cos o que sien dampnades**. No pens que mal sia esdevengut a Scipió, car virtuosament ha viscut; a mi és vengut, si esdevengut és. Esser greument torbat per son propi dampnatge no és d'amic, mes de amant si matex.” **En les quals paraules pots conèixer què sentia de la immortalitat de las ànimas.**

Aquesta mateixa opinió havia haüde lo dit Scipió, qui per tres jorns abans que morís, disputà molt sobre lo **bon** regiment de la cosa pública, de la qual disputació fou la darrera part la immortalitat de les ànimas. E dix aquellas cosas que **son pare, Publi Scipio**, li havia dit **sobre la dita immortalitat**,

¹ Vegeu l'exemple famós del *Convivio*: “Ancora, vedemo continua esperienza de la nostra immortalidade ne le divinazione de' nostri sogni, le quali essero non potrebbono se in noi alcuna parte immortale non fosse; con ciò sia cosa che immortale convegna essere lo rivelante, [o corporeo] o incorporeo che sia, se bene si pensa sottilmente —e dico corporeo o incorporeo, per le diverse oppinioni ch'io truovo di ciò—, e quello ch'è mosso o vero informato da informatore immediato debba proporzione avere a lo informatore” (II, 8, 13; Vasoli & De Robertis, 1988: 188-89).

quant **après sa mort** li era aparegut en lo sompni que féu, lo qual recita Tul·li en lo llibre *De republica*, e Petrarca semblantment en lo *Affrica*; la exposició del qual, si-t recorde, feta per Macrobi, te prestí en Mallorca, e la't fiu diligentment estudiar, per tal que yo e tu ne poguéssim a vegades conferir. (Riquer, 1959: 200,33-202,20)

Ego si Scipionis desiderio me moueri negem, **quam id recte faciam, uiderint sapientes**; sed certe mentiar. Moueor enim tali amico orbatas, qualis, ut arbitror, nemo unquam erit, ut confirmare possum, nemo certe fuit. Sed non egeo medicina: me ipse consolor et maxime illo solacio, quod eo errore careo, quo amicorum decessu plerique angere solent. Nihil mali accidisse Scipioni puto: mihi accidit, si quid accidit; suis autem incommodis grauius angere non amicum, sed se ipsum amantis est. (III, 10; Combès, 1993: 7-8)

Quod idem Scipioni uidebatur; qui quidem, **quasi praesagiret**, perpaucis ante mortem diebus, **cum et Philus et Manilius adessent et alii plures tuque etiam, Scaeuola, mecum uenisses**, triduum disseruit de re publica; cuius disputationis fuit extremum fere de immortalitate animorum, quae se in quiete per visum ex Africano audisse dicebat. (IV, 14; Combès, 1993: 10)

Pel que fa a la traducció, ajustada, es pot observar una tendència a dissipar qualsevol ombra de relativisme, al costat de glosses i supressions, ben medievals, que consoliden el valor cristià de l'anècdota.² L'excepció semblaria ser el terme suspecte "opinió" (cf. Badia, 1999: 196), però aquí és congruent: reflecteix el "videbatur" de la font i respon al fet que la doctrina és precristiana (cf. *Fam.*, IV, 3, 5: "vetustissima tamen est immortalitatis opinio", en exacta referència a aquests mateixos gentils). Pel que fa a la disposició, es pot constatar que Metge, després d'una frase introductòria sobre l'amistat (cf. *De amicitia*, I, 4-5 o, millor, IV,15), segueix el fil de la font: tradueix III, 10; resumeix IV, 11 (on es parla de la virtut d'Escipió) en la frase "car virtuosament ha viscut"; glossa IV, 13 (on Leli introdueix la qüestió de la immortalitat) en l'oració sobre "la immortalitat de las ànimas"; i enllaça així amb la versió de IV, 14. Sense entrar en especulacions, retinguem que salta IV, 12.³ Fixem-nos, finalment, que l'amplificació que tanca el fragment de *Lo somni* conté informació suplementària: Metge diu el nom de l'Africà Major (això era cosa sabuda); que era "pare" del Menor (de fet, era l'avi putatiu); que se li va aparèixer en un "sompni" (l'original diu "in quiete per visum"), relatat al *De republica* i reprès per Petrarca, i que va llegir-ne el relat junt amb els *Commentarii in Somnium Scipionis* de Macrobi.

L'anècdota s'insereix en una secció dedicada, després de la que exposa arguments (186,26), a provar la immortalitat per mitjà d'"auctoritats", començant pels gentils (194,20; cf. 186,19-20). Aquesta secció és, amb dues excepcions, un repertori d'extrets de les Tusculanes, amb la inclusió del passatge del Laelius (i l'esment al *De republica*) i d'un fragment del *De senectute*. Metge el construeix a partir d'una carta de Petrarca, ja citada, que li dona l'agrupació d'obres ciceronianes on es contenen opinions favorables a la immortalitat i li suggereix el procediment d'enumerar antics filòsofs: es limita a completar la llista seguint

² Notem, entre d'altres, l'omissió de "quam [...] sapientes"; l'afegit "son cert"; la literalitat "error" (en llatí, més aviat 'engany, incertesa'); l'èmfasi en "damnatge" ("incommodis"); la glossa "creents [...] dampnades"; la supressió dels auguris, "quasi praesagiret". A propòsit del lèxic, observem la substitució de l'específic "orbatas" pel més general "destituhit", cultisme documentat per primer cop a *Lo somni*: es deu a dificultat de traducció? al text exemplar? a una glossa interlineal?

³ L'afirmació que Joan I i Bernat compartien lectures potser recrea lliurement la comunitat d'interessos detallada a *De amicitia*, IV, 15: "et, id in quo est omnis uis amicitiae, uoluntatum, studiorum, sententiarum summa consensio" (Combès, 1993: 11).

l'orientació bibliogràfica.⁴ La carta devia inspirar-lo també perquè respon a Robert de Sicília en un context de consolatòria —el pretext és la mort d'una neboda del monarca. Petrarca el tractava de summe filòsof i li atribuïa tanta saviesa com eloqüència en el confort teològic (*Fam.*, IV,3,3-4 i 8) —talment Bernat tracta Joan I. Ara: en aquest context ens falta el tercer cordill, el somni amb contingut polític.

Per això sembla que l'anècdota de Leli propicia una segona lectura, no pas excloent, com a *exemplum* d'amistat. La fama de la relació entre Leli i Escipió, l'Africà Menor, personatges tan cars a Petrarca, era proverbial. Metge en devia conèixer detalls: a Leli, per l'estudi, l'anomenaven sapiens els savis (*De amicitia*, II, 7); la intimitat amb Escipió era absoluta, incloent qüestions de govern (IV,15); la llarga conversa sobre “la cosa pública” s'havia esdevingut poc abans que morís l'Africà en sobtades circumstàncies sospitoses (això es diu a IV,12, el paràgraf omès a *Lo somni*). Costa de creure que Metge no establís alguna identificació amb el seu propi cas —home llegit, privat de Joan I en afers d'alta política fins a la súbita mort del rei en condicions igualment poc clares—, i que no pensés en la validesa de l'exemple romà: tal com Escipió alligona Leli i el seu cercle sobre les raons polítiques de la immortalitat relatant un “sopni” (el *Somnium*), així Joan I ho feia amb Bernat, comentant precisament aquest relat ciceronià de la mà de Macrobi.

Resumeixo per situar el lector. Ciceró va escriure primer (54-51 a.C.) el *De republica*, l'últim llibre del qual relatava el somni de Publi Corneli Escipió Emilià, l'Africà Menor, heroi de la tercera guerra púnica, fill de Lucius Aemilianus Paulus, i adoptat, mort el pare, per la família Cornèlia, de manera que va esdevenir nét putatiu de Publi Corneli Escipió, l'Africà Major, el vencedor d'Anníbal a Zama en la segona guerra púnica. L'acció se situa el 129 a.C. L'Emilià relata, davant d'un grup de partidaris polítics, incloent-hi Leli, l'aparició en somnis de l'avi i del pare, esdevinguda vint anys abans (149 a.C.), en territori de domini cartaginès (per als romans, la província d'Àfrica), després d'haver parlat amb el rei Massinissa fins ben entrada la nit. El text del *De republica* es va perdre vers l'any 1000 i no es va recuperar fins al segle XIX. L'Edat Mitjana de Metge només en coneixia el final —el *Somnium Scipionis*—, en gran mesura perquè l'havia comentat i divulgat Macrobi en els seus *Commentarii in Somnium Scipionis*, bé que hi ha manuscrits medievals que porten només el text ciceronià. L'Africà Major profetitza la victòria del Menor a Cartago, l'insta a esdevenir un dictador que salvi la República i l'instrueix sobre el més enllà: el futur immortal que espera els estadistes justos. Un dels arguments sobre la immortalitat, tret de Plató, Ciceró el va repetir, literalment, dient-ho, a les *Tusculanes*, escrites ca. 45-44 a.C. (l'argument i la referència, trets d'aquí, apareixen a *Lo somni*, Riquer, 1959: 190,31-194,18). En aquells anys pro-

⁴ “Quam spem etsi philosophorum gentilium nullus attigerit, vetustissima tamen est immortalitatis opinio [...] Preter Epycurum enim et nescio quot ex illo infami grege, immortalem esse animam nemo est qui neget. De qua re, ut Pherecidem, primum apud Syros [...] discipulumque Pherecidis Pithagoram totamque pithagoream familiam et Socrates [...] Plato ipse [...] clarissimum volumen edidit, quo Uticensis Cato moriturus suprema illa nocte sua pro consiliario usus perhibetur, ut ad contemptum vite huius animosior et ad amorem decreta morte accederet. Quam sententiam postea Marcus Cicero et in Tusculano suo et in sexto Reipublice divino genere orationis asseruit; necnon et in dialogo Lelii, qui de amicitia vera est, et in eo libro qui Cato Maior inscribitur [...] aliisque preterea tam multis in locis attigit” (*Fam.*, IV, 3, 6-7; Petrarca, 1975: 397). Compareu amb Riquer, 1959: 200,20-206,22. El préstec que certifica la coneixença és l'esment a Cató llegint Plató abans de suïcidar-se (204,9-11), com ha anotat Cingolani (1999: 266-67). M'havia fixat en la carta pel seu valor de manifest antiépiciuri, tractat breument en l'últim epígraf del present article. Vegeu ara, en general, el treball de Jaume Turró en aquest volum.

ductius, Ciceró va donar un altre diàleg fictici, *De senectute* (45-44 a.C.), situat abans (150 a.C.), on apareixen Cató el Vell, l'Emilià i Leli, i on també es defensa la immortalitat (77-78: passatge citat a *Lo somni*, Riquer, 1959: 206,9-22). Poc després va compondre el *De amicitia* (44 a.C.), on s'escenifica un diàleg entre Leli i altres (129 a.C.) sobre l'efecte que ha tingut la mort recent de l'Emilià, probablement assassinat. És llavors quan Leli, en els fragments reproduïts, explica el seu punt de vista i recorda la recent conversa mantinguda entre Escipió Emilià i ell, i altres dels presents, en la qual el primer, poc abans de morir, havia relatat l'aparició de l'Africà Major (o sigui, que Leli retreu el diàleg *De republica* en què s'inscriu el *Somnium Scipionis*).

Vist així, el text porta al tercer cordill: el *Somnium Scipionis*, d'acord amb el títol que va consagrar Macrobi i al qual deu correspondre el de l'obra de Metge (Vilanova, 1958: 126, i fins a Badia, 1999: 184). Com al *De amicitia* (II, 6), en fi, és la mort recent de l'estadista el que dona lloc a la reflexió reparadora escenificada a *Lo somni*: Joan I s'apareix a Bernat perquè el seu Leli sembla haver oblidat, o no haver mai après de cor, el fruit de les converses mallorquines, de manera que, després de repetir-li els arguments ciceronians sobre la immortalitat, li recorda l'estoïcisme de Leli, ara que Bernat es troba ple de "cogitacions" (166,6) a causa de la injustícia i, presumiblement, també per la sort del seu amic i senyor.⁵

No es pot negar positivament l'existència de tals converses. Ja és més difícil sostenir que era Joan I el qui feia estudiar Metge obres selectes en un llatí que el rei no devia dominar. Podem dubtar, encara, que l'escenari mallorquí respongui a una anècdota innocent: l'estança de la cort a Mallorca, deien els acusadors (als quals tampoc hem de creure a cegues), es va caracteritzar per la immoralitat i l'extorsió, fins al punt que la veu popular atribuïa la mort del rei a un càstig providencial per aquests abusos (Riquer, 1959: *84-*85, *119-*20). Segons *Lo somni* en canvi, l'estudi presidia el sojorn (i estudiar és el que fa *Bernardus sapiens*, com un nou Boeci, a la seva presó fictícia: 166,5); un estudi consagrat a qüestions relatives a l'ètica del bon governant i el premi corresponent en el més enllà.⁶ Recentment, Cingolani (1999: 272-75) ha argumentat contra la interpretació de *Lo somni* com a excusació de l'actuació política de l'autor. La raó l'assisteix si pensem que Metge ja havia estat absolt quan Martí I va demanar l'obra (Riquer, 1959: *237); a més, Maria de Luna i Martí, a jutjar per la resolució del procés, devien ser els primers interessats a enterrar l'afer, que potser només valia per sortir de la crisi i anul·lar l'oposició (això és, els drets del fingit hereu de Violant), com ensenya la història hispànica recent.⁷ Però aquesta interpretació oblidaria que la literatura (avui, els *mass media*) no serveix per a la política real, la de cop de colze i passadís, però sí com a arma de propaganda en el sentit estricte del terme. A Martí I, li deien l'Eclesiàstic no sense motiu, i les crítiques al mal govern de l'entorn de Joan I utilitzaven, com és sabut, arguments morals i religiosos. Procedien de consells ciutadans (als quals, crec, un Eiximenis hauria donat la raó). Per un principi elemental de política de

⁵ Ho proven les llàgrimes de Bernat (174,21-31). La intimitat entre el rei difunt i el seu secretari és una constant: vegeu 236,33-37.

⁶ Aquest és el sentit del *Somnium* (2,2-3,1, 9,2; Willis, 1970: 156-57 i 163), recordat al *De amicitia* (IV,11-14), com ja hem vist, i el que va recollir Macrobi (I,1,1-3, I,3,13-16), que conclou: "ut animas bene de re publica meritorum post corpora caelo reddi et illic frui beatitatis perpetuitate nos doceat" (I,4,1; Willis, 1970: II, 13).

⁷ Semblantment, Bernat confessa l'adulteri amb Violant de Cardona (284,28-286,2), però costa de creure que s'excusava cara al rei d'un fet tan corrent. Martí va legitimar el fill d'aquesta unió el 1402 i va revocar la sentència, a petició de Metge, poc després (Riquer, 1959: *237, docs. 122 i 124).

l'època, la negligència imputada al rei que tolerava els abusos implicava la tirania.⁸ Contra l'evidència de tots els tractes fraudulents reportats al procés i contra el nepotisme prou obvi (fets tan normals, probablement, com la venda de benifets practicada pels papes avinyonesos i altres pràctiques que van alimentar la imatge d'una nova Babilònia, en la retòrica dels franciscans espirituals i en la ploma no desinteressada de Petrarca), *Lo somni* restitueix l'exemplaritat del govern i la integritat del rei difunt i el seu secretari per mitjà del 'somni', en general, i del testimoni de la conversa mallorquina, en particular.⁹ Crec que, en aquest punt, o acceptem planament aquesta exemplaritat, contra tot el procés, o admetem, com aquí es defensa, el valor propagandístic de l'obra, per al rei Martí o per a qui sigui (amb independència de qualsevol judici polític o moral contemporani). Si llegeixo bé, l'anècdota de Leli, amb el *Somnium Scipionis* al rerefons, suposa la projecció d'un principi de virtut política general. A més, només al *Somnium* trobem una profecia política, l'únic equivalent, en aquest sentit, de la que formula Joan I prometent a Bernat la protecció de Martí (174,31-176,6). Convé, doncs, examinar el somni com a procediment que condiona la interpretació de *Lo somni*.

2. EL SOMNI I EL DESVETLLAMENT

Metge comença seguint el *Corbaccio* (la negreta ara correspon a les coincidències):

Poch temps ha passat que estant en la presó, no per demèrits que mos perseguidors e enveyosos sabessen contra mi, segons que despuys clarament a lur vergonya se és demostrat, mas per sola iniquitat que-m havien, o per ventura per algun secret juy de Déu, un divendres, entorn mige nit, studiant en la cambre hon yo havia acustumat estar, la qual és testimoni de las mias cogitacions, me vénch fort desig de dormir, e levant-me en peus passagé un poch per la dita cambre; mas, soptat de molta son, covench-me gitar sobre lo lit, e sobtosament, sens despullar, **adormí'm**, no pas en la forma acustumada, mas en aquella que malalts o fameyans solen dormir. (Riquer, 1959: 166, 1-11)

Non è ancora molto tempo passato, che ritrovandomi io solo nella mia camera, la quale è veramente sola testimonia delle mie lagrime, siccome assai volte davanti avea fatto, mi avene che io fortissimamente sopra gli accidenti del carnale amore cominciai a pensare (Erbani, 1988: 206)

[Un raonament, "credo da celeste lume mandato", que l'ajuda a superar la "malvagia disposizione", i un col·loqui amb amics completa la consolació parcial. Llavors,] quasi da divino cibo pasciuto **levatomi**, e ogni passata noia avendo cacciata e quasi dimenticata, consolato **alla mia usitata camera** mi ridussi. E poi che l'usato cibo assai sobriamente ebbsi preso, non potendo la dolcezza de' passati ragionamenti dimenticare, grandissima parte di quella notte, non senza incomparabile piacere tutti meco ripetendoli, trapassai, e **dopo lungo andare**, vincendo la naturale opportunità il mio piacere, soavemente **m'addormentai**. (Erbani, 1988: 206-210)

⁸ Notem la gosadia del consell barceloní adreçant-se al rei Joan: "E sapiats que nós, qui no som regits ne governats, segons vosaltres afermats" (Riquer, 1959: *230, doc. 103). Voreja el dret a la insurrecció.

⁹ Vegeu, per exemple, el doc. 90 de Riquer (1959: *228). O què confessa Joan I quan es troba ficticiament amb Ramón de Perellós al Purgatori de sant Patrici: "e dic que los reis e prínceps que són en lo món se deven sobre totes coses gardar de fer injustícia per fer plaer ni favor ni a negú ni a neguna ni a d'altres prop del linatge" (Pacheco, 1973: 45). El record de Pere III i Sibila de Fortià hauria de bastar per documentar adulteri i nepotisme (Bóscolo, 1971: 22-25, 64-78).

La imitació del primer fragment és coneguda; la del segon és un suggeriment. Cert o no, és clar que Metge traeix del tot les condicions de la font, on el protagonista d'entrada no s'adorm i només ho fa després d'una consolació parcial; s'adorm, precisa Boccaccio, després d'un àpat sobri, ple de "racionamenti" dolços i prop de l'alba (cf. "in altissimo sogno legato"). *Lo somni* té lloc a mitja nit, contra gairebé tota la tradició literària culta i contra tota la tradició científica, les quals emplaçaven els somnis veritables prop de l'alba.¹⁰ Aquí Boccaccio és un embolcall literari, del qual s'exclouen expressament les marques del somni vertader.

La mitjanit, diu la tradició popular, és l'hora de les aparicions dels esperits, temps de fantasmes i bruixes. Per exemple, el manuscrit 17 de la Biblioteca Universitària de Barcelona porta còpia de *Lo somni* seguit d'una versió del Tractat d'una disputa o demandes fetes per un prior [...] de Bolunya ab la anima ho spirit de Guido del Corvo (f.105r), atribuït a Joan Gobi. No hi ha intenció literària. A continuació ve una lletra llatina de fra Bernardus de Riparia sobre l'aparició (f. 123r), precedida d'una nota en català, adreçada al bisbe de Mallorca (f.122v), que en dóna fe.¹¹ L'ànima de Guido ve del purgatori; fa l'arribada "Entorn la mige nit [...] E ladonchs la vidua se espaordi" (Miquel y Planas, 1914: 179). Tampoc no ha d'estranyar tant, doncs, que Joan I coincideixi en l'hora si ve del mateix lloc, amb un seguici espaordidor compost de dos personatges infernals i una cridòria d'ocells i cans més pròpia del Comte Arnau o el Mal Caçador (i altres esperits llegendaris) que de cap fabula de tradició clàssica. Sembla confirmar aquesta presentació, entre d'altres detalls, el fet habitual que els apareguts tenen el temps comptat, com reflecteix la pressa de Bernat (vegeu 202,21-22; 226,9-10; 234,25-26).¹²

Ja fa de més mal precisar per què el sopor sobrenatural és propi de "malalts o famejans". Podríem recordar la típica malaltia moral de les consolacions, cas de Boeci, Alà de Lille o el *Secretum*, però en aquests textos no hi ha somni¹³. També podem tenir en compte el topos de la preocupació i la debilitat prèvies a una visió religiosa, pràcticament folklòric (cf. Peden, 1985: 63-64) i consignat en el somni del Parnàs de *Curial*, quan l'heroi es desperta "a forma de home qui-s leva de dura e longa malaltia, molt flacament" (Aramon, 1930-33: III, 93). Aquesta opció, ben possible, no casa amb les fonts que es consideren presents a l'inici de *Lo somni*: ni Boeci ni, com hem vist, Petrarca s'adormen; el protagonista del Boccaccio ho fa en una situació ben diversa. Només el *Somnium Scipionis* parla d'una causació

¹⁰ Vegeu, per exemple, els següents resums: Speroni (1948), Pack (1966: 241-47), Harvey (1975: 49-50), Fattori (1985: n. 28), Gregory (1985: 114-15).

¹¹ Al principi de tot trobem l'*Escipió e Anibal* de Canals, cert, però *Lo somni* pertany, almenys per la fase de còpia, als textos consegüents. L'*Escipió* va ser rubricat i ornamentat amb cura, en vermell, i escrit amb una tinta ara més negra. *Lo somni* inicia un segon estadi, amb canvi de caixa, tinta i, acabat el segon quadern, paper; majúscules maldestres i calderons es distingeixen per una tinta ocre o verdosa, resultant de la barreja (els feia el qui copiava sense netejar la ploma). Al f. 136v, hi diu "Petrus Pares me feccit". Vegeu Miquel i Rossell (1958: 18-19).

¹² La por és obligatòria. A la *Triste deleytació*, el protagonista té un somni quan "ya los rayos del sol muy claros por las fendrillas de la ventana entran"; llavors debaten Voluntat i Raó. Més endavant, pres del desig, "çerqua de las onze oras se le presentó vna visión tan spantable que, spantado de tal desabentura, el abito nin talle d'aquella perfetamente comprender no podia": es tracta ara de la terrorífica aparició de Fortuna, una "triste enbaxada" (Rohland de Langbehn, 1983: 4 i 55).

¹³ Al *Secretum*, Petrarca remarca expressament "ut non, sicut egros animos solet, somnus oprimeret" (Fenzi, 1992: 94); vegeu Rico (1974: 17-22, 19n). L'únic cas de malaltia i somni, en aquesta tradició, és el *De planctu*, obra desconeguda per Metge (PL, 210, 442).

externa, psicofísica. Escipió estava cansat del viatge, era molt tard i tenia el cap ple de la conversa de la vetlla:

deinde ut cubitum discessimus, me et de via et qui ad multam noctem vigilassem, artior quam solebat somnus complexus est. hic mihi — credo equidem ex hoc quod eramus locuti, fit enim fere ut cogitationes sermonesque nostri pariant aliquid in somno tale quale de Homero scribit Ennius, de quo videlicet saepissime vigilans solebat cogitare et loqui — Africanus se ostendit (1,3-4; Willis, 1970: 155-56)

[Llavors, en retirar-nos, cansat del viatge i per la vetlla fins ben entrada la nit, em prengué un son més profund que d'habitud. Així — crec que ho va causar el contingut de la nostra conversa, perquè sovint les cabòries i els diàlegs reapareixen en somnis, tal com Enni diu d'Homer, centre de les seves reflexions i les seves paraules en estat de vigília — l'Africà es va mostrar]

A aquesta pista (i al que s'ha dit abans), sumem-hi ara un rastre literal: “artior quam solebat” sembla que equival a “no pas en la forma acostumada”. No val la pena buscar més semblances en la introducció (tot i que les “cogitacions” recorden més les “cogitationes” d'Escipió i, després, la frase “sepiissime cogitanti” del *Secretum* que no pas les “lagrime” del *Corbaccio*, preses de “querimoniam lacrimabilem” de Boeci), ni en la presentació de l'aparició, emanada de l'arquetip fixat per Boeci. Fixem-nos, amb tot, en la reacció de Bernat després de reconèixer Joan I:

E dubtant qui ere, spaordí'm terriblement. Ladonchs ell me dix: “Lunya tota pahor de tu, car yo són aquell que-t penses”. Quant jo·l oyí parlar, conaguí·l tant tost; puyt tremolant diguí: “O Senyor! Com vós sots assí? E no morís l'altre dia?”. (Riquer, 1959: 168, 8-12)

Riquer (1959: 168-69) ha proposat un fragment del *Secretum*:

Hec igitur me **stupentem** insuete lucis aspectum et adversus radios, quos oculorum suorum sol fundebat, non audentem oculos attollere, **sic alloquitur**: — **Noli trepidare**, neu te species noua perturbet [...] — **His ego auditis**, necdum pauorem deposito, maroneum illud **tremulo uix ore respondi**. (Fenzi, 1992: 94)

[E mentre restavo stupefatto alla vista della sua straordinaria luminosità, e non osavo alzare i miei occhi verso i raggi che emanavano dal sole dei suoi, così mi si rivolse: — Non tremare, e non lasciarti turbare dalla mia nuova bellezza [...] A queste parole, senza essere riuscito a liberarmi d'ogni paura, balbettai con labbra tremanti quelle parole di Virgilio (trad. Fenzi, 1992: 95)]

També es podria adduir el *Somnium Scipionis*:

quem ubi agnovi, equidem cohorrui sed ille ‘ades’ **inquit** ‘animo et **omite timorem**, Scipio, et quae dicam trade memoriae’. (1,4; Willis, 1970: 156)

[en reconèixer-lo, em vaig horroritzar, però em va dir: “Refes-te, Escipió, i no tinguis por, i guarda a la memòria el que et diré”]

La seqüència sembla adequar-se millor a Petrarca, però l'esquema reconeixement-por terrible (cf. “cohorrui”) és propi de l'obra de Ciceró. La marqueteria d'aquesta mena no és estranya a Metge. Afegim encara un fet: el *Somnium*, com *Lo somni*, fa ús dels verba dicendi (a diferència dels altres diàlegs ciceronians, del *Secretum* i, per imitació, de l'*Apologia*).

Més enllà dels indicis acumulats, i del fet que Metge havia llegit més aviat més, i no menys, del que confessa, no tenim proves que tingués accés complet al *Somnium*.¹⁴ Quant als *Commentarii* de Macrobi, un complement habitual, en extracte o íntegre, comptem amb l’afirmació de Joan I.¹⁵ Si fos certa, Metge hauria llegit el següent:

est enim εὐπνίου **quotiens cura oppressi animi corporisve sive fortunae, qualis vigilantem fatigaverat, talem se ingerit dormienti: animi**, si amator deliciis suis aut fruentem se videat aut carentem, si metuens quis imminentem sibi vel insidiis vel potestate personam aut incurrisse hanc ex imagine cogitationum suarum aut effugisse videatur: **corporis**, si temeto ingurgitatus aut distentus cibo vel abundantia praefocari se aestimet vel gravantibus exonerari, aut contra **si esuriens cibum** aut potum sitiens, desiderare, quaerere, vel etiam invenisse videatur: **fortunae cum se quis aestimat vel potentia vel magistratu aut augeri pro desiderio aut exui pro timore**. haec et his similia, quoniam ex habitu mentis quietem sicut praevenerant ita et turbaverant dormientis, una cum somno avolant et pariter evanescent. hinc et insomnio nomen est non quia per somnia videtur —hoc enim est huic generi commune cum ceteris— sed quia in ipso somnio tantum modo esse creditur dum videtur, **post somnium nullam sui utilitatem vel significationem relinquit**. (I, 3, 4-6; Willis, 1970: 9)¹⁶

Segons Macrobi, hi ha cinc espècies de somnis: tres de veritables (oracle, visió, somni) i dues que no ho són (“quia nihil divinationis adportant”). La del passatge citat, “quod insomnium dicitur”, val a dir un malson, és la segona d’aquestes. Ara entenem per què el protagonista del *Corbaccio* ha menjat amb frugalitat i s’adorm plàcidament. Posar Macrobi al costat de l’inici de *Lo somni* (cf. “malalts o fameyans” i el temor d’uns “perseguidors” que han fet empresonar el secretari reial) equival a dir que el somni no és veritable.¹⁷ És cert — completament l’argument— que aquesta lectura de Macrobi no és del tot segura; també és cert, d’altra banda, que la doctrina era conegudíssima per molts camins, i coincident en aquest punt amb altres tradicions. Es va difondre, per exemple, gràcies al pseudoagustinià *De spiritu et anima*, fins al capítol 89 del Segon d’Eiximenis. Igualment va arribar a

¹⁴ A Mallorca, l’única àrea catalana controlada exhaustivament, no apareix fins al 1476 un *Scipio de somnio Sipionis* a la biblioteca de Ferran Valentí (Hillgarth, 1991: 333), el mateix que va dir que *Lo somni* era una “Visio e Sompni” en part basat en les Tusculanes i Boccaccio (Badia, 1994: 174). Potser tenia alguna referència de les categories macrobianes esmentades a continuació. A la biblioteca pontifícia d’Avinyó, ja s’hi troba el 1369, i el 1405-08 al costat de l’*Africa* (Jullien de Pomerol & Monfrin, 1991: 83).

¹⁵ Remotament, es podria buscar, per a l’afirmació que l’Àfrica Major era el “pare” del Menor, un suport en el text de Macrobi: “uterque parens” (‘tots dos ancestres’, en referència al pare i l’avi de l’Àfrica Menor) i “est oraculum quidem cum in somnis parens vel alia sancta gravisque persona” (I,3,12 i I,3,8; Willis, 1970: 11 i 10). La confusió també podria venir d’un coneixement indirecte de l’*Africa*.

¹⁶ Tradueixo: “Es dóna, doncs, l’enyption quan una ansietat, la qual havia oprimint l’ànima o el cos o bé les perspectives de vida, s’imposa a l’home que dorm, tal com l’havia afligit en la vetlla. Així s’esdevé, quant a l’ànima, si un amant es veu fruit o mancat dels seus plaers, o si sembla en el pensament que algú, a qui temem per la seva malignitat o poder, se’ns enfronta o ens defuig; quant al cos, si, tips i plens de menjar o beure, sembla que ens ofega un excés o ens alliberem d’un pes, o bé si, al contrari, afamats o assedegats, sembla que desitgem menjar o beguda, que els cerquem o que els hem trobat; quant a la fortuna, quan a algú li sembla que el promocionen, com desitja, o el despullen, com tem, del poder o d’un càrrec. Aquestes imaginacions, i altres de semblants, pròpies de la naturalesa de la ment, tal com havien vingut i torbat el son del dorment, així amb el son s’enlairen i semblantment es dissipen. D’aquí el nom insomni [‘en el somni’], no pas perquè es vegin durant el somni (això és comú a les altres espècies), sinó perquè es creuen mentre es veuen en el somni, després del qual no en resta cap utilitat ni significació”.

¹⁷Vilanova (1958: 127-28) va acarar els textos, però no ho va entendre així; la seva traducció, “Sobreviene un sueño cuando [...]”, desvirtua el sentit de “insomnium”. Va ometre l’última frase.

l'enciclopèdia de Vicent de Beauvais.¹⁸ I, més directament, a repertoris humanístics, com les *Genealogie* de Boccaccio.¹⁹ Als *Diàlegs*, obra coneguda per Metge (i ja traduïda al català), Gregori havia difós una classificació rival, que també desqualificava els somnis “per replecion de ventre” o “per trop buydament de ventre e de feblesa” (Soberanas, 1968: 108; també als *Moralia in Job*, viii 24,42). Ni metges ni filòsofs escolàstics acceptaven la veritat d'un somni d'origen somàtic o psíquic.²⁰

Resumim la cruïlla interpretativa. *Lo somni* es presenta: 1. com l'aparició d'un esperit, cobrint amb capa d'ingenuïtat els models cultes de l'obra, les *fabulae*, i negligint tota teoria sobre els somnis veritables; o 2. descalça d'entrada aquesta veritat, ja sigui per mala fe, o perquè vol insinuar precisament que l'obra és una *fabula*.²¹ Aquesta segona opció, possible en la ment de Metge, troba una dificultat, si pensem en el públic: proposaria una lectura entre línies sobre la base de Macrobi (assumint un cercle de *conoscenti* que costaria de documentar, més enllà de l'autor), quan, de fet, l'opinió que els somnis originats en la digestió no tenien cap valor profètic era tan divulgada com els *Diàlegs* gregorians. En tot cas, el final de *Lo somni* abona la primera opció:

los falchons, stors e cans dessus dits comensaren a cridar e hudolar fort agrament. E yo desperté'm fort trist e desconsolat, e destituït tro al matí següent de la virtut dels propis membres, axí com si lo meu spirit los hagués deseparats. (Riquer, 1959: 371, 28-372, 3)

Segons Cingolani (1999: 275-77), que rebutja la interpretació política de l'obra en benefici d'una que considera les “exigències íntimes” de l'autor, la cloenda reflectiria el fracàs de la consolació, “sense paranys, per a qui ho sàpiga entendre, i per això [Bernat] es desperta desconsolat”. Sembla, però, que aquest lloc comú de revelacions i somnis vol dir el contrari. Curial, com hem vist, es lleva “flacament”. El somniador del *Corbaccio* ho fa “tutto di sudore bagnato” i com els “uomini faticati” (Erbani, 1988: 299). Pensem també en el pseudosomni eròtic de Plaerdemavida (“Fuy posada en gran pensament: perquè'm trobí los pits e lo ventre banyat de l'aygua [de fet, l'aigua amb què ha volgut apaivagar la cremor del desig], venia a creure que devia ésser veritat. La dolor me aumentà [...] fort dolor és al despertar qui bon somni somia”; cap. 163; Hauf & Escartí, 1990: I, 394-95). El jo de

¹⁸ “insomnium est, quando id quod vigilanter fatigaverat, se ingerit dormienti, sicut est cura vel cibi vel potus, vel aliqua studia, vel artes, vel infirmitates” (*Speculum naturale*, XXVI,62; Beauvais, 1624: 1,876).

¹⁹ “Et huius causam opinantur multi stomachum nimio cibo vel potu gravatum, seu longo ieiunio vacuum, et nonnumquam aliquem ex humoribus ceteris predominantem [malaltia]” (Romano, 1951: 58).

²⁰ Bastarien els articles citats més amunt, nota 11. Es pot confirmar en l'arc que va de sant Isidor (PL, 83, 670) a sant Tomàs (*Summa theologica*, II, II, q. 95, 6; Tomàs d'Aquino, 1963: 598-600); l'exposició més exhaustiva és el comentari al *De somno et vigilia* de sant Albert. El vell substrat comú considera que el somni produït en les primeres hores de la nit (abans de l'alba) resulta de la digestió o les angoixes immediates, i, doncs, no pot ésser vertader.

²¹ Curiosament, la darrera és una de les recents interpretacions de l'enigma equivalent del *Somnium Scipionis* (Stok, 1993: 14-22). Metge coneixia la teoria dels *integumenta* i l'“escorxa” per a la lectura de la literatura pagana (Riquer, 1959: 276,16-32). Ciceró no va comentar directament el caràcter de l'obra, però és sabut el seu escepticisme sobre els somnis, expressat al *De divinatione*, i que els seus diàlegs, sense *verba dicendi* en general, volien crear una il·lusió de verisme. Macrobi va transmetre la noció que tant el mite d'Er com el *Somnium* seguien el model de la *narratio* fabulosa (I,9-II,1-6), d'aquí que desenrotllés la cèlebre classificació de les *fabulae*, per defensar-ne l'ús filosòfic dignificat en qüestions trascendents (I,2). Amb reserves, també Petrarca entenia aquests textos polítics com dues ficcions: “Ad Platonem et Ciceronem transeo, quos tu ob duas fabulas” (*Fam.*, IV,16,8; Petrarca, 1975: 426).

l'*Amorosa visione* afirma: "Dico che poi che 'l sonno fu partito, /mi stava quasi fuor di me pensando /al fuggitivo ben, tutto smarrito" (L,1-3; Branca, 1974: 169). L'Emperadriu del *Tirant*, en una altra ficció de somni a l'alba, també parla "d'un dolorós despertar" per la pèrdua del que somniava, una enyorança de l'ànima que ha viatjat, ens cal entendre (cap. 262; Hauf & Escartí 1990: II, 563). El protagonista del *Spill*, en fi, acabada la visió de Salomó, es desvetlla a trenc d'alba (vv. 15.404-05) "tot elevat, /alienat, /esbalaït" (vv. 15.411-13); com qui somnia "cosa plaent" i el desperten de sobte, es troba "desconsolat" (vv. 15.416-24); a continuació recita els exemples de Tobies i uns quants sants (Miquel y Planas, 1929-50: I, 228-29).

Per coherència, doncs, s'hauria de preferir l'opció 1. a la 2. Però en el fons, per al lector actual, no fa gaire diferència. Els miracles i les visions no semblen les lectures preferides de Metge, ni la credulitat un tret de la seva formació. Revestir la complexa gènesi de *Lo somni* amb una aparició devota sembla una estratègia adreçada a un lector pietós (com el compilador del ms. 17 de la BUB) i una maniobra, pel cap baix, culturalment enterbolidora, com sol ser-ho la propaganda.²²

3. POLEMISTES 'ANTIEPICURIS'

El lector que hagi seguit fins aquí veurà que ha quedat algun interrogant sense resposta, com ara: per què Metge afirma que l'Africà Major és el pare del Menor?²³ Hi ha altres detalls que podrien, o no, fer llum sobre les qüestions tractades: per què *Lo somni* s'esdevé un divendres? Sobretot, però, hi ha una qüestió de fons pendent, que ja vaig plantejar a propòsit del *Llibre de Fortuna e Prudència* (Cabré, 1994: 106-07): les lectures de Metge, la complexitat amb què les treballa, no deixen pensar en un interès ad hoc per aquestes obres — una altra cosa és que se n'aprofiti, o les traeixi, cara al lector, com hem vist. Descartem de seguida (per evitar malentesos) les il·lusions d'humanisme: Metge sabia el llatí d'un professional del dictamen i probablement tenia la corresponent formació en l'*enarratio poetarum* i en arts; també tenia curiositat intel·lectual i així es va poder beneficiar, gràcies a les biblioteques avinyoneses, de l'expansió bibliogràfica que va comportar l'humanisme i, més en particular, de l'accés a Petrarca.²⁴ De manera semblant, anys abans, havia elaborat el *Llibre de Fortuna* amb el canemàs de lectures escolars, com l'*Elegia* d'Enric de Settimello o la mateixa *Consolació* de Boeci (vegeu l'eloqüent inventari de Ghel, 1993: 244-79, per bé que no comptem amb una sistematització equivalent en català).

Això ens aclareix l'accés, però no la intenció. No sembla raonable suposar que Metge col·leccionava lectures amb la sola intenció d'aprofitar-se'n si l'ocasió ho demanava. Sobta, en aquest sentit, observar que els seus fills d'Ariadna (i els textos associats) tenen algun

²² Avui pot sorprendre, però la *Commedia* de Dante s'interpretava tota com un somni a l'alba, cas de Guido da Pisa (Cioffari, 1974: 10-19). Boccaccio es burlava dels qui creien que Dante havia estat a l'infern (*Trattatello*, 113; Ricci, 1974: 165); a Filippo Villani, li va semblar que dormien els intèrprets, i no pas Dante (Bellomo, 1989: 84).

²³ Com que les obres de Ciceró deixen clar que és tracta de l'avi (*avus*), només sé pensar en un error de Metge, potser induït (veg. més amunt n. 16), o, encara més llunyanament, en un de la tradició textual (*son pare e Publi [...] li havien dites), o en un cultisme (*parén).

²⁴ Veg. en general Rico (1983), amb les seves salvetats sobre Metge (290-91), i el treball de Jaume Turró en aquest volum.

punt en comú. Tant la *Consolatio* com la carta de Petrarca (i les obres ciceronianes que s'hi esmenten) tracten un contingut filosòfic per mitjà del raonament, amb punts de vista dels gentils, i parteixen, sobretot, d'una motivació explícitament antiepicúria. Contra els epicuris inicia l'atac la Filosofia de Boeci (I, prosa 3; cf. Cabré, 1994: 103n); la carta de Petrarca és una síntesi d'història filosòfica contra Epicur i els seus infames seguidors (vegeu més amunt, n. 5); Ciceró, amb més ponderació, s'oposa repetidament als qui neguen la immortalitat (cf. *De amicitia*, IV,13). Si hi afegim Macrobi, veurem com el seu comentari es justifica per una defensa de Plató i Ciceró contra "Epicureorum tota factio" (I,2,3), perquè s'han burlat d'un filòsof que fingeix una fàbula. La conclusió, paradoxal, potser hauria agradat a Metge: vet aquí un epicuri confés (250,3-26) que es nodreix de textos manifestament antiepicuris.

Per avançar cap a una interpretació de *Lo somni*, convé establir alguna distància literària. No podem dubtar que Bernat, el personatge, es presenta com un membre arquetípic d'aquesta malvada secta, tal com la retrataven els adversaris. Ara, aquest negatiu (tan ben perfilat per Renedo, 1994) pot correspondre més al desig apologetic que a una definició en positiu de la postura ideològica de l'autor. Posat a defensar-se, no sorprèn que Bernat exhibís un dels principis que més neguitejaven els teòlegs oficials: impugnar, amb cites sagrades, la mateixa autoritat bíblica, això és, buscar contradiccions en el fonament de la fe i no empassar-se l'argument que les Escriptures només les poden adduir els teòlegs. Com va destacar Renedo (1994: 113), parlava d'aquesta actitud Antoni Canals en referència als dubtes teològics que li exposaven a la cort: "majorment com lo parlar dels profetes me embolcats e entremesclats axí ab rahó natural" (Riquer, 1935: 85-86). A *Lo somni*, Bernat fa el mateix, i el rei, en funcions de teòleg, li recorda que està traint l'exegesi ortodoxa.²⁵ És interessant observar que Benvenuto da Imola critica el mateix procediment en referència explícita als epicuris i a idèntica autoritat.²⁶ Canals contratacava traduint Sèneca ("per ço com no-m direu que [...] sia propheta ne patriarcha, qui parlen figurativament, ans lo trobarets tot philòsof, qui funde tot son fet en juy e rahó natural"; Riquer, 1935: 87) i, amb la mateixa finalitat de sustentar la providència i mostrar que la fortuna és inestable, produïa una versió de l'*Africa* de Petrarca (Riquer, 1935: 31-32). Bernat encarna l'enemic: l'epicuri que dóna la volta als profetes. El personatge es correspon exactament a Metge?

Sí i no, diria. Sí, si pensem que les acusacions tenien vint anys de vida (des del *Llibre de Fortuna*, almenys). No del tot, potser, si ens adonem que l'autor literari és més complex (però no pas més maligne) que el personatge, com hem vist a propòsit del somni (i aquí queda en suspens la més subtil de les malícies que qualsevol lector actual vulgui atribuir a Metge). Aquesta complexitat és fruit d'una juntura cultural no prou coneguda. Fra Canals adduïa Petrarca (o Sèneca) per allisonar els nobles curiosos. Metge, *mutatis mutandis*, feia el mateix posant els arguments de Petrarca (i Ciceró) en boca de Joan I. Potser s'hi havia interessat, com tants d'altres, perquè informaven de l'admirable passat romà (filosòfic, cas de les *Tusculanes*, o polític, així el *Somnium Scipionis*, on es justifica un cop d'estat en bé de Roma): era un home d'estat, enemic de reformismes espirituals i controls ciutadans, ge-

²⁵ Seguint els *Diàlegs* gregorians (IV,1), Metge fa que Bernat citi l'*Eclesiastès* (3,19) per autoritzar que els animals i els homes comparteixen destí i mortalitat, i que Joan I repliqui que ha tret la frase de context i no ha tingut en compte l'exegesi (170,27-172,15; cf. Badia, 1999: 185-86 i Renedo, 1994: 118n).

²⁶ Comentant el cèlebre passatge sobre Cavalcanti, diu: "Iste omnino tenuit sectam epicureorum, semper credens, et suadens aliis, quod anima simul moreretur cum corpore; unde saepe habebat in ore istud dictum Salomonis: Unus est interitus hominis et iumentorum, et aequa utriusque conditio" (Lacaita, 1887: I, 340).

lós de la seva cultura. Ara bé, un fet notable el distingeix de fra Canals. El predicador utilitzava l'arsenal 'gentil' de l'enemic per defensar la fe. Sembla que Metge faci exactament el contrari: cert, la cultura clàssica de funcionari li serveix per atacar Bernat, però és clar que això només ho pot haver fet després d'haver recorregut els camins del dubte, aquelles vies que Canals reprovava. Precisar aquests camins, és a dir, el passat i el futur de la polèmica representada per Petrarca, podria portar a la definició en positiu de Metge.

BIBLIOGRAFIA

- ARAMON, 1930-33: Curial e Güelfa, 3 vols., ed. Ramon Aramon i Serra, ENC.
- BADIA & SOLER, 1994: Intel·lectuals i escriptors a la baixa Edat Mitjana, ed. Lola Badia i Albert Soler, Curial-PAM.
- BADIA, 1994: Lola Badia, «La legitimació del discurs literari en vulgar segons Ferran Valentí», a Badia & Soler (1994: 161-84).
- BADIA, 1999: Bernat Metge, *Lo somni*, ed. Lola Badia, Quaderns Crema, Barcelona.
- BEAUVAIS, 1624: Vicent de Beauvais, *Speculum quadruplex sive Speculum maius*, Baltazaris Belleri, Duaci; ed. fac. Akademische Druck- u. Verlagsanstalt, Graz, 1964.
- BELLOMO, 1989: Filippo Villani, *Expositio seu comentum super Comedia Dantis Allegherii*, ed. Saverio Bellomo, Le Lettere, Florència.
- BÓSCOLO, 1971: Alberto Bóscolo, *La reina Sibilla de Fortià*, Dalmau, Barcelona.
- BRANCA, 1974: *Amorosa visione*, ed. Vittore Branca, a *Tutte le opere di Giovanni Boccaccio, III*, ed. Vittore Branca, Mondadori, Verona.
- CABRÉ, 1994: Lluís Cabré, «Comentaris sobre Bernat Metge i la seva primera consolació. El Llibre de Fortuna e Prudència», a Badia & Soler (1994: 95-107).
- CINGOLANI, 1999: Stefano M. Cingolani, «*Lo somni* de Bernat Metge. Prolegòmens per a una nova edició», *L&L*, 10, 245-78.
- CIOFFARI, 1974: Guido da Pisa, *Expositiones et Glose super Comediam Dantis, or Commentary on Dante's Inferno*, ed. Vincenzo Cioffari, State University of New York, Albany (NY).
- COMBÈS, 1993: Ciceró, *Léilius de l'amitié*, ed. Robert Combès, Les Belles Lettres, París.
- FATTORI, 1985: Marta Fattori, «Sogni e temperamenti», a *Sogni nel Medioevo*, ed. Tullio Gregory, Edizioni dell'Ateneo, Roma, 87-109.
- FENZI, 1992: Francesco Petrarca, *Secretum*, ed. Enrico Fenzi, Mursia, Milà.
- GEHL, 1993: Paul F. Gehl, *A Moral Art. Grammar, Society, and Culture in Trecento Florence*, Cornell University Press, Ithaca-Londres.
- GREGORY, 1985: Tullio Gregory, «I sogni e gli astri», a *Sogni nel Medioevo*, ed. Tullio Gregory, Edizioni dell'Ateneo, Roma, 111-48.
- HARVEY, 1975: E. Ruth Harvey, *The Inward Wits: Psychological Theory in the Middle Ages and Renaissance*, The Warburg Institute, Londres.
- HAUF & ESCARTÍ, 1990: Joanot Martorell i Martí Joan de Galba, *Tirant lo Blanch*, 2 vols., ed. Albert Hauf i Vicent J. Escartí, Generalitat Valenciana, València.
- HILLGARTH, 1991: Jocelyn N. Hillgarth, *Readers and Books in Majorca (1229-1550)*, 2 vols., CNRS, París.
- JULLIEN DE POMMEROL & MONFRIN, 1991: Marie-Henriette Jullien de Pommerol i Jacques Monfrin, *La Bibliothèque pontificale à Avignon et à Peñíscola*, 2 vols., École Française de Rome, Roma.
- LACAITA, 1887: Benevenuto de Rambaldis da Imola, *Comentum super Dantis Aldigherii Comoediam*, 5 vols., ed. Jacopo Philippo Lacaita, Barbèra, Florència.
- MIQUEL I ROSSELL, 1958-69: Francesc X. Miquel i Rossell, *Inventario general de manuscritos de la Biblioteca Universitaria de Barcelona*, 4 vols., Direcciones Generales de Enseñanza Universitaria y de Archivos y Bibliotecas, Madrid.
- MIQUEL Y PLANAS, 1913: *Obres de Joan Roís de Corella*, ed. Ramon Miquel y Planas, Biblioteca Catalana, Barcelona.

- MIQUEL Y PLANAS, 1929-50: Jaume Roig, *Spill o Libre de consells de Jaume Roig*, poema satíric del segle xv, 2 vols., ed. Ramon Miquel i Planas, Biblioteca Catalana, Barcelona.
- NATALI, 1992: Giovanni Boccaccio, *Il Corbaccio*, ed. Giulia Natali, Mursia, Milà.
- PACHECO, 1973: *Viatges a l'altre món*, ed. Arseni Pacheco, Ed. 62, Barcelona.
- PACK, 1966: Roger A. Pack, «De pronosticatione sompniorum libellus Guillelmo de Aragonia adscriptus», *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge*, 33, 237-93.
- PEDEN, 1985: Alison M. Peden, «Macrobius and Medieval Dream Literature», *Medium Aevum*, 54, 59-73.
- PETRARCA, 1975: Francesco Petrarca, *Opere*, Sansoni, Florència. El text llatí de les Familiars reproduceix l'edició de Vittorio Rossi i Umberto Bosco per a l'Edizione nazionale delle opere di Francesco Petrarca, Sansoni, Florència, 1933-42.
- RENEDO, 1994: Xavier Renedo, «L'heretge epicuri a *Lo somni* de Bernat Metge», a Badia & Soler (1994: 109-27).
- RICCI, 1974: *Trattatello in laude di Dante*, ed. Pier Giorgio Ricci, a *Tutte le opere di Giovanni Boccaccio*, III, ed. Vittore Branca, Arnoldo Mondadori, Verona.
- RICO, 1974: Francisco Rico, *Vida u obra de Petrarca, I, Lectura del «Secretum»*, Antenore, Pàdua.
- RICO, 1983: Francisco Rico, «Petrarca y el 'Humanismo catalán'», a *Actes del Sisè Col·loqui Internacional de Llengua i Literatura catalanes* (Roma 1982), 257-91.
- RIQUER, 1935: Antoni Canals, *Scipió e Aníbal. De providència. De arra de ànima*, ed. Martí de Riquer, ENC.
- RIQUER, 1959: *Obras de Bernat Metge*, ed. Martí de Riquer, Universitat de Barcelona, Barcelona.
- ROHLAND DE LANGBEHN, 1983: *Triste deleytación*, ed. Regula Rohland de Langbehn, Universidad de Morón.
- ROMANO, 1951: Giovanni Boccaccio, *Genealogie deorum gentilium libri XV*, 2 vols., ed. Vincenzo Romano, Laterza, Bari.
- SOBERANAS, 1968: Sant Gregori, *Diàlegs*, 2 vols., ed. Amadeu-J. Soberanas, ENC.
- SPERONI, 1948: Charles Speroni, «Dante's Prophetic Morning-Dreams», *Studies in Philology*, 45, 50-9.
- STOK, 1993: Cicerone, *Il sogno di Scipioni*, ed. Fabio Stok, Marsilio, Venècia.
- TOMÀS D'AQUINO (1927): *Opuscula omnia*, IV, París. Tomàs D'aquino, 1963: *Sancti Thomae Aquinatis Summa Theologiae*, BAC, Madrid.
- VASOLI, 1992-93: Cesare Vasoli, «Petrarca e i filosofi del suo tempo», *Quaderni petrarcheschi*, 9-10, 1992-93, 75-92.
- VILANOVA, 1957-58: Antonio Vilanova, «La génesis de *Lo somni* de Bernat Metge. Discurso de recepció en la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona», *BRABLB*, 27, 123-56.
- WILLIS, 1970: Ambrosi Teodosi Macrobi, *Commentarii in Somnium Scipionis*, ed. J. Willis, Teubner, Leipzig.