

TROBAR EL *Jo* A L'OCCIDENT ALTMEDIEVAL**Zora Žbontar**

University of Ljubljana, Slovenia

e-mail: zora.zbontar@gmail.com

Rebut: 19 agost 2014 | Revisat: 23 març 2015 | Acceptat: 28 maig 2015 | Publicat: 22 juny 2015 | doi: 10.1344/Svmma2015.5.14

Resum

Tot aprofundint en les visions oníriques i l'actitud vers el cos i l'ànima, aquesta contribució presenta alguns punts de vista sobre l'autoreflexió a l'Antiguitat i l'Occident altmedieval. El descobriment de l'individu al segle XII va derivar d'un ressorgiment de formes i idees del passat. L'article examina exemples d'individualitat que es remunten a l'Antiguitat i l'Alta Edat Mitjana. A la tradició que hi havia al darrere de l'Edat Mitjana occidental, el cristianisme i el classicisme, l'individu i el coneixement d'un mateix van ser altament valorats.

Paraules clau: el *jo*, Occident altmedieval, autoreflexió, cristianisme, visions oníriques, cos.

Abstract

Providing insight into dream visions and the attitude towards body and soul, the contribution presents some perspectives on self-reflection in Antiquity and the early medieval West. The discovery of the individual in the twelfth century derived from a revival of forms and ideas from the past. The article examines examples of individuality that trace back to Antiquity and the Early Middle Ages. In the tradition which lay behind the medieval West, Christianity and classicism, the individual and the self-knowledge were highly valued.

Key Words: the self, early medieval West, self-reflection, Christianity, dream visions, body.

INTRODUCCIÓ

A partir del segle XX, un nombre creixent de medievalistes posà de manifest les similituds entre els segles XII i XV.¹ El descobriment de l'individu,² en el sentit d'una sensibilitat creixent vers la distinció entre el jo i l'altre³ –un fenomen que s'atribueix al segle XV– pot trobar-se ja en els segles anteriors, aproximadament des del 1050 en endavant (WALKER BYNUM 1982: 82–83, 87–88).⁴ Aquest article no pretén contradir aquest ben establert paral·lelisme, sinó mostrar que el descobriment de l'individu va tenir lloc fins i tot abans del segle XII tot presentant exemples que permeten resseguir-lo fins a l'Antiguitat i l'Occident altmedieval.

Sobre la base de fonts literàries i teològiques, aquesta contribució analitzarà l'actitud de les visions oníriques antigues i altmedievals vers el cos i els sentits. Intentarà també il·lustrar, per bé que breument, el concepte de l'individu en el context històric i polític. Es concentrarà en el desenvolupament de la consciència i l'expressió del jo en un context cultural específic, tot mostrant que la percepció altmedieval del cos i l'individu era ambivalent. Per alguns intel·lectuals influenciats per la filosofia platònica, el veritable jo de cada individu era l'ànima, no el cos. El seu objectiu era alliberar-se del jo i trobar el camí cap a la unió mística entre l'ànima i l'U. Plató creia que l'ànima controlava el cos (PLATÓ 2004: 605–606), mentre que el cos corruptible llastava l'ànima (PLATÓ 2004: 1276).⁵ En canvi, els cristians veien el cos i els sentits com un instrument de salvació. La qüestió més important pel que feia a la resurrecció era la identitat del cos ressuscitat, el qual es creia preservava la mateixa forma després de la mort. Segons la perspectiva cristiana, l'ànima esperaria la resurrecció corporal en un estat de dolor o de goig (MOREIRA 2010: 36). “L'elit cultural cristiana absorbí molt del pensament neoplatònic; quan s'havien de defensar les diferències, es feia amb arguments purament doctrinals” (MOREIRA 2010: 31).⁶

EL SOMNIADOR I LA SEVA CONSCIÈNCIA DE SI MATEIX

A les seves visions oníriques, Escipió i Boeci es presenten com a individus ben diferenciats. En aquestes visions oníriques tardoantigues i altmedievals els narradors participen com personatges

¹ Algunes d'aquestes similituds són: 'l'humanisme', l'estudi dels clàssics literaris llatins i l'èmfasi en la dignitat i la virtut humanes, una represa de formes i idees del passat (clàssiques i patristiques), la perspectiva històrica, l'exploració de la natura, els cosmos, el 'naturalisme' de les arts visuals i l'emergència de l'autoanàlisi psicològica de l'individu (WALKER BYNUM 1982: 82). Aquesta qüestió també es tracta a: WALKER BYNUM 1980; BENTON 1991; DUBY 1988; GURJEWITSCH 1994; ANIMA 2006; ARIÈS 2009; ULLMANN 2010; i MORRIS 2012.

² Segons Suzanne Verderber, el terme 'individu' no presenta una definició estable als articles científics i això porta a debats confusos (VERDERBER 2013: 7).

³ Benton destacava que al segle XII la gent no feia servir el terme 'individu', sinó més aviat paraules com ara 'ànima' (*anima*), 'un mateix' (*seipsum*), o bé 'home interior' (*homo interior*).

⁴ La inscripció “pujaràs al cel si et coneixes a tu mateix” es trobava al llindar de la porta de l'església de Sant'Angelo in Formis (c. 1070). Segons Colin Morris, els anys que van del 900 al 1050 no foren tan antiindividualistes com es podria pensar en primer terme. Tanmateix, l'individu es trobava al mig d'una xarxa de lleialtats i tenia poc marge per triar la pròpia forma de vida i poques oportunitats d'escollir els propis valors (MORRIS 2012: 36).

⁵ Hem de tenir en compte que el punt de vista de Plató pel que fa a la relació entre cos i ànima no és el mateix en tots els diàlegs (ALLIEZ, FEHER 1989: 48).

⁶ Nota dels traductors: Totes les citacions d'aquest article han estat traduïdes al català. Les citacions originals, en anglès, poden trobar-se a la versió anglesa de l'article, publicada en aquest número de la revista SVMMA.

individuals. És interessant notar el fet que la presència del somniador confereix al somni o visió una dimensió personal que no era habitual al romanç primerenc (KNOPP 1975: 15). A l'Antiguitat i a l'Edat Mitjana es creia que els somnis provenien d'una sèrie de fonts diverses –esperances, pors i passions individuals, els déus, etc.

Marc Tul·li Ciceró (106–43 a. de la n.e.), autor del *Somni d'Escipió* (*Somnium Scipionis*), que originalment formava part del sisè llibre de *Sobre la república* (*De re publica*), era un observador atent del diàleg entre individus i fou probablement un dels autors romans clàssics que més va influir els intel·lectuals del segle XII (MORRIS 2012: 14–15).⁷ Els escriptors patristics incorporaren idees clàssiques, afavorint així la interpretació dels autors clàssics en termes cristians (MORRIS 2012: 20, 57).

Escipió narra el seu viatge a Àfrica com a tribú militar (KNOPP 1975: 148, 259). Africà (Publi Corneli Escipió, Escipió Africà), l'avi adoptiu d'Escipió, actua com a figura guia per a Escipió en aquest somni, durant el qual arriben a la regió del cel i des d'allà miren la Terra; segons l'avi és una zona petita i estreta on tot és mortal i transitori en contrast amb l'Univers etern. Parlen de l'individu després de la mort, de la seva vida insignificant a la Terra i Africà diu a Escipió: “Què més dóna ser recordat per aquells que vindran darrere teu quan no et van esmentar els homes d'abans del teu temps? Eren igual de nombrosos i certament millors” (CICERO 2007: 263).

En els seus somnis Escipió parla amb el seu pare difunt, Emili Paul·le, que vol ensenyar-li quina mena de persona ha d'aspirar a esdevenir. Li diu: “Escipió, estima la justícia i la teva obligació envers el teu deure [...]” (CICERO 2007: 261).

Ciceró estava influenciat per la filosofia platònica i l'actitud d'aquesta respecte cos i ànima (PFEIFFER 2006: 45). Segons Ciceró, d'acord amb Plató, el veritable jo de cada individu es troba a l'ànima i no al cos, per exemple, Africà fa aquesta mateixa distinció quan li diu a Escipió: “[...] i considera't no tu mateix sinó aquest cos com a mortal; la forma exterior no revela l'home sinó que la ment de cada individu és el seu veritable jo [...]” (CICERO 2007: 263). “[...] Escipió, tu i tots els altres homes diligents heu de deixar l'ànima sota la custòdia del cos i no deixar aquesta vida dels homes si no és que ho mana l'U que us la va donar [...]” (CICERO 2007: 261). “[...] el Déu suprem governa l'univers; i així con el Déu etern mou l'univers, que és mortal en part, així una ment perdurable mou el teu fràgil cos” (CICERO 2007: 264).

Africà alerta Escipió contra les passions sensuais: “[...] Aquells que en resposta a la passió sensual desobeeixen les lleis dels déus i dels homes, escapen dels seus cossos en la mort i planen prop de terra, i tornen a aquesta regió només després de llargues edats de turment” (CICERO 2007: 264).

En el seu *Comentari al somni d'Escipió* (*Commentarii in Somnium Scipionis*), Ambròs Teodosi Macrobi (en actiu c. 399–422) explica l'ús de les visions fictícies d'Escipió com una manera

⁷ L'aparició de pensaments i sentiments entre els grups socials privilegiats a Roma s'observa des dels voltants de l'any 50 a.C. (MORRIS 2012: 14).

de presentar veritats naturals i divines, així com el comportament humà més adient. L'obra de Macrobi, molt important per a la supervivència del treball de Ciceró, fou molt popular a l'Edat Mitjana per la seva classificació dels tipus de somnis, així, per exemple, se suposava que l'angoixa mental o física de l'individu provocava malsons (DREAM 2007: 265–267; MACROBIUS 1990).

L'obra *La consolació de la filosofia* del filòsof cristià tardoromà Boeci⁸ (c. 480-525 de la n.e.) va ser influenciada pel platonisme i les idees cristianes (KNOPP 1975: 149; BOETHIUS 2003: XIX). Boeci, acusat injustament de traïció i executat, va escriure aquesta obra durant el temps que va passar empresonat. Ell descriu la seva tristesa tot dient: “Jo, que un cop vaig escriure cançons amb gran delit, em veig ara impulsat pel dolor a prendre mesures melancòliques [...] La vellesa ha arribat massa aviat, amb els seus mals [...] El meu cabell és prematurament gris, i la meua pell fluixa tremola sobre el meu cos exhaust” (BOETHIUS 2007: 269). En veure la tristesa de Boeci, Dama Filosofia li parla amb gentilesa: “Simplement pateixes de letàrgia, la malaltia comuna de les ments enganyades. T'has oblidat de tu, però aviat seràs un altre cop tu mateix quan em reconeguis” (BOETHIUS 2007: 270).

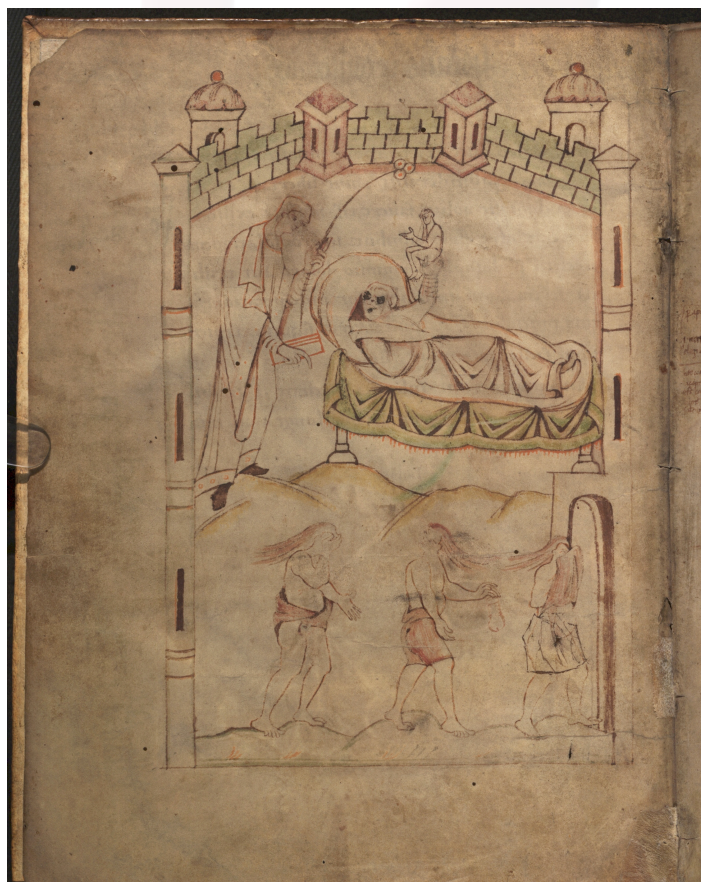


Fig.1. Il·luminació medieval de finals del segle X de la Biblioteca Nacional d'Àustria representant el somni de Boeci i la seva experiència visionària (HERMANN 1923; GOLOB 2013: 166, fig. 1). Austrian National Library.

⁸ Boeci va influir la cultura del segle XII. El cristianisme donà continuïtat a la cultura greco-romana, però els seus efectes no es van manifestar fins al cap de molts segles (MORRIS 2012: 17, 20).

Boeci jeu en un llit, amb la seva ànima, que té forma de cos, com al *De Anima* d'Aristòtil, a la mà esquerra i parla amb Dama Filosofia. Les muses de la poesia són expulsades per Dama Filosofia, un personatge central amb totes les virtuts. Les muses derrotades abandonen Boeci tristament, la qual cosa expressen per mitjà d'antics gestos de dol, que poden apreciar-se en vasos pintats i plaques funeràries –s'esgarrapen la cara i es colpegen el cap. A partir d'aquest moment Dama Filosofia actua com la seva musa, ella el guia al cel i l'informa del que significa la veritable felicitat: “Les riqueses, l'honor, el poder, la fama i plaer mundans no proporcionen cap satisfacció real [...] la veritable felicitat és la que ens torna autosuficients i dignes de reverència” (BOETHIUS 2007: 271).

Boeci recolza les idees platòniques de l'univers. Dama Filosofia li ensenya que la bondat i la veritable felicitat es troben en un Creador diví. Promet donar ales a la seva ment, no al seu cos, i guiar-lo cap al cel, on serà capaç de compartir la llum sagrada. Els platònics no creien en la resurrecció del cos després de la mort: “I donaré ales a la teva ment que puguin enlairar-te, de manera que, sense més angoixa, puguis tornar sa i estalvi a la teva pròpia terra sota la meua direcció, seguint el meu camí i amb els meus mitjans” (BOETHIUS 2007: 272).

En els seus somnis, Escipió i Boeci contemplen la naturalesa del cosmos, l'assoliment de la veritable felicitat, i el paper de l'individu en l'ordre natural (KNOPP 1975: 148). Les seves visions oníriques indiquen que Ciceró i Boeci no eren aliens a l'expressió del jo, al sentiment de la mort, o a parlar dels seus propis desitjos, temors i experiències.

LA TEOLOGIA CRISTIANA I LA CONSCIÈNCIA DEL JO

El concepte occidental de l'individu deu molt al cristianisme, de fet, en moltes obres que formen part de la tradició cristiana pot trobar-se el tema de la introspecció, i alguns estudiosos classifiquen les *Confessions* de sant Agustí com la primera autobiografia mai escrita (MORRIS 2012: 10–11, 16). Agustí es va inspirar en els textos de sant Pau i Plató (ANIMA 2006: XV) i si bé la seva obra pertany òbviament a un entorn cristià, també té a veure amb la tradició general d'introspecció del pensament greco-romà tardà (KNOPP 1975: 16). Per a Agustí el descobriment de l'individu és el descobriment de Déu,⁹ no de la personalitat única de cadascú (ANIMA 2006: XV).

En la teologia cristiana, l'encarnació era una veritat central que portava a la idea de la salvació de la humanitat (HAMBURGER 2002: 3; SOSKICE 1996: 32). “La creença que Déu havia assumit una naturalesa humana significava que l'aspecte físic del cos, els sentits inclosos, no podia ser menyspreat” (SOSKICE 1996: 32). No obstant això, la relació entre el cos i l'ànima manifestava certa ambivalència (ANIMA 2006: XV–XVI).

⁹ A l'Edat Mitjana, la introspecció individual se centrava en el jo per amor a Déu; avui dia se centra normalment en el jo pel bé del propi individu (BENTON 1991: 285). La idea de l'autoconeixement com a camí envers Déu va ser clarament articulada sobretot pels escriptors de la tradició monàstica i eremítica, com ara els cistercencs (MORRIS 2012: 66).

En un passatge de la seva carta als Gàlates, sant Pau escriu sobre les obres de la carn, i sobre el fet que aquells que es comportin de tal manera mai tindran un lloc en el regne de Déu. “Comporteu-vos d’acord amb l’Esperit i no satisfareu els desigs terrenals [...] En canvi, el fruit de l’Esperit és aquest: amor, goig, pau, paciència, benvolença, bondat, fidelitat, dolcesa i domini d’un mateix” (Ga 5: 16-23).

Sant Agustí afirmava a més que l'ànima no està dissociada del cos i assenyalà que moltes d'aquestes 'obres de la carn' són falles de la ment humana, no del cos (AUGUSTINE 1984: 549). Mantenien que fou la teoria platònica de cos i ànima la que va fer la naturalesa de la carn responsable de totes les falles morals: “[...] no fou la carn corruptible la que va tornar l'ànima pecadora; va ser l'ànima pecadora la que va fer la carn corruptible” (AUGUSTINE 1984: 551); “la carn no pot sentir mai cap desig o dolor per si mateixa, separada de l'ànima” (AUGUSTINE 1984: 576).

En qualsevol cas, al segle VII es va produir un canvi gradual en l'imaginari cristià. Segons Peter Brown, “el resultat va ser ni més ni menys que una nova visió del pecat, de l'expiació i de l'altre món, la qual cosa, al seu torn, va establir les bases per a una noció distintiva de la persona i del seu destí després de la mort. Aquestes qüestions van romandre temes centrals del cristianisme occidental fins a la Reforma i més enllà” (BROWN 2003: 220). En els escrits de Gregori el Gran i de Columbà, tots els aspectes de la vida humana podien explicar-se a través de dues categories: el pecat i el penediment. Gregori el Gran afegí així un to de finalitat a la tradició agustiniana de la penitència perpètua. Aquest procés tenia les seves arrels en el passat romà, representat per Sèneca i altres autors, que van estimular l'autoexamen constant, centrant-se en els errors individuals i les formes de corregir-los (BROWN 2003: 256). El pecat ho explicava tot: l'autoexamen, els assumptes seculars, l'economia, la prosperitat, i així successivament. L'èmfasi en el pecat va posar de relleu el món dels morts (BROWN 2003: 261, 262) i els relats visionaris de l'altre món augmentaren al llarg del segle VII.

En la visió del monjo Barontus (678-79), escrita en primera persona emfasitzant la penitència, la seva ànima va viatjar a l'altre món i va ser jutjada pels pecats del monjo –en la seva visió, l'arcàngel Rafael i els dimonis lluitaven per la seva ànima. L'arcàngel va rescatar-la i la va portar davant el tribunal del Jutge etern, però va deixar un esperit en el seu cos (MOREIRA 2000: 158–159). Les seves experiències a l'altre món plantejaven el problema de com gran part del jo present sobreviu com a individu únic encara subjecte a les lleis del pecat i el penediment, fins i tot més enllà de la tomba. En aquest sentit, podem interpretar la visió del monjo Barontus com “un primer esbós de la consciència del jo per part de l'individu a l'Europa occidental” (BROWN 2003: 262). La visió suggereix “que als monestirs hibernofrancis, aquests relats van ser utilitzats activament com a eina didàctica per als convents futurs o recents” (MOREIRA 2000: 166). Al segle VII el clergat va definir més clarament els rituals. A través de la penitència, l'Església va oferir la possibilitat d'un procés continu de salvació (MOREIRA 2000: 164), i la cura familiar dels morts,

que havia estat en gran mesura independent del clergat va quedar estretament relacionada amb ell. “Totes les expectatives d’un pecador penedit havien de ser canalitzades a través dels serveis del clergat” (MOREIRA 2000: 166). Segons Gregori el Gran, la missa era l’única cerimònia que podia ajudar a l’ànima en l’altre món (BROWN 2003: 263, 264).

Una altra qüestió interessant és la visualització de l’ànima, especialment després de l’any 700 quan sorgiren una idea molt individualitzada de l’ànima i la preocupació per la seva sort en el més enllà (BROWN 2003: 265). A les inscripcions funeràries cristianes l’ànima no parla sobre el passat (típic a l’època romana), sinó del seu estat d’angoixa present, i els morts es representen com a pecadors (BROWN 2003: 264). Els artistes de l’Antiguitat i l’Edat Mitjana tenien problemes per il·lustrar l’ànima. Tal com Michael Camille assenyalà, l’ànima era difícil de representar perquè alguns escriptors l’associaven amb l’alè –una força invisible (CAMILLE 1996: 70). De vegades es visualitzava com un ocell o una esfera de foc brillant (ZALESKI 1988: 51); de fet, l’ànima amb forma d’animal era comú en diverses cultures. En la visió del monjo Barontus, la seva ànima era un petit ocell i rebia després un cos d’aire, similar al que havia deixat enrere, per poder recórrer el cel i l’infern. L’ànima va assumir una imatge més nítida i va prendre la forma del cos quan els cristians van començar a pensar en el més enllà com un període d’activitat més que un estat de repòs (ZALESKI 1988: 51). La idea que l’ànima és una ‘semblança del cos’ es pot trobar en els comentaris patristics sobre la paràbola de Llàtzer i l’home ric (Lc 16: 19-31) (ZALESKI 1988: 50).

EL REBUIG DEL COS

En el pensament cristià, el cos era un instrument de salvació, mentre que el camí místic que derivava de Plató¹⁰ preferia una religió totalment “espiritual” que menyspreava el concepte de l’encarnació corpòria (SOSKICE 1996: 33).

En l’orfisme, el platonisme i el culte pitagòric de l’antiga Grècia, es creia que el cos tenia l’ànima esclavitzada (CARRUTHERS 2008: 64; ANIMA 2006), però la via mística de Plató no va prendre forma real fins al segle III (ALLIEZ, FEHER 1989: 56). Plotí (c. 204/5 - 270) va proporcionar una interpretació coherent de Plató, que, segons ell “semblava avergonyit d’estar en un cos” (PLOTIN 2005: 44–45; WILLIAMS 1989: 129) i proposà una comprensió molt diferent de la relació cos-ànima, perquè, segons ell, els éssers humans es relacionen tant a través de l’ànima com de l’intel·lecte (CORRIGAN 2005: 228, 229).

Gnosticisme és un terme que s’aplica a aquells moviments religiosos de l’Antiguitat tardana que preferien el món espiritual i menyspreaven la matèria i el cos humà. “Hi havia moltes sectes gnòstiques diferents durant els primers tres o quatre segles. Algunes formaven part de moviments

¹⁰ Segons Stephen Gersh, encara hi ha molt per fer per obtenir una visió detallada de l’impacte del platonisme en la història medieval. Cal fer una distinció més clara entre les diferents varietats de platonisme, i avaluar la relació entre el platonisme i l’aristotelisme (GERSH 1991: 512, 512).

cristians més grans; altres van romandre separades” (WILLIAMS 1989: 130). No sempre sabem com s'anomenaven a si mateixos, tot i que part de la informació sobre el gnosticisme ve dels propis escrits gnòstics. Tanmateix en el gnosticisme la percepció del cos era en realitat més complexa (WILLIAMS 1989: 130) i Williams va demostrar que la relació entre el cos i l'ànima en aquests moviments va ser objecte d'una redefinició constant.¹¹

L'INDIVIDU DESPRÉS DE LA RESURRECCIÓ

Segons Peter Brown:

[...] va ser a l'Alta Edat Mitjana, i no abans, que l'imaginari cristià va prendre la seva peculiar forma occidental. [...] Aquesta nova 'percepció' de les idees no va donar-se a l'Antiguitat Tardana, sinó entre els anys 550 i 750. [...] També va ser en aquest període que es donaren les primeres passes vers la noció de purgatori, amb tot allò que aquesta implica per a la idea de la singularitat perdurable de cada ànima i per a la creació de vincles imaginatius permanents entre vius i morts (BROWN 2003: 24).

El pensament cristià considerava que els éssers humans eren mortals i tenien desigs a causa del pecat original, i aquest era el seu càstig, però la mort no era el final de l'individu. A la tradició cristiana, la confiança en el valor de l'individu s'expressa en la creença en la continuació de la seva vida més enllà de la mort (MORRIS 2012: 3). Segons Agustí “[...] Déu ha donat a la fe un do de gràcia tan gran que la mort, que tots consideren el contrari de la vida, ha esdevingut el mitjà pel qual els homes arriben a la vida” (AUGUSTINE 1984: 514).

La qüestió més important pel que fa a la resurrecció era la identitat del cos ressuscitat. Aquest tema pot trobar-se ja a les teories de la resurrecció dels primers segles de l'era cristiana. Per Atenàgores, el problema de la identitat era crucial. Al capítol 25 del *De resurrectione* escriu: “[...] no es pot dir que l'ésser humà existeix quan el seu cos es dispersat i dissolt, fins i tot si l'ànima sobreviu. No serà el mateix home si no és que el mateix cos es restitueix a la mateixa ànima: aquesta restitució és la resurrecció” (ATHENAGORAS *apud* WALKER BYNUM 1995: 32).

Ireneu, Tertulià i Minuci Fèlix fan servir de vegades metàfores que, en la línia d'Atenàgores i Teòfil, suggereixen que el cos ressuscitat és exactament el mateix cos material que ocupem a la Terra, implicant que la continuïtat material és la que conté la identitat (WALKER BYNUM 1995: 34). Segons Agustí, Déu recomposa i renova totes les diferents parts del cos, siguin quines siguin (TAZI 1989: 539–540). Sant Pau, en la tercera epístola als Corintis afirma que la resurrecció implica

¹¹ Vaig tractar la percepció del cos humà al cristianisme i entre els heretges cristians a l'article “The Body in Medieval Western Culture: Fusion and Collision between Christianity and Past Mythical Conceptions”, publicat al volum *Book of Proceedings: First International Interdisciplinary Conference for Young Scholars in Social Sciences and Humanities Contexts* (ŽBONTAR 2014).

tota la carn i que aquesta porta amb ella la nostra identitat. Els cossos que ens són retornats en la resurrecció són doncs formalment complets (WALKER BYNUM 1995: 29).

Les extenses obres sobre la resurrecció del cos dels primers sis segles ens informen –no tant amb els seus arguments formals teològics i filosòfics com amb els seus comentaris al marge, la seves analogies, els exemples que addueixen a partir de l'experiència quotidiana, les cites i paràfrasis– sobre el context social al qual ens hem de referir per tal d'avaluar la victòria d'una teologia materialista (WALKER BYNUM 1994: 218).

LA VISIÓ I L'INDIVIDU

Els cinc sentits eren importants pel cristianisme perquè podien guiar els éssers humans cap a Déu i cap a si mateixos, però la vista gaudia d'un paper privilegiat en la fenomenologia dels sentits des de l'època de Plató i Aristòtil. Tanmateix, a partir del període patristic es dona una certa ambivalència respecte a aquest sentit (SOSKICE 1996: 31). Si bé els cristians prioritzaven la vista respecte als altres sentits, també hi tenien reserves, atès el seu caràcter enganyós. Les imatges havien de quedar enrere si es volia atènyer el cel (THE MIND'S 2006: 4). El perill era que les imatges podien ser percebudes i enteses amb els ulls del cos, en comptes de copsar-les amb l'ull de la ment (HAHN 2000: 178). Entre els crítics llatins hi havia una certa antipatia cap a l'art religiós, ja que suposaven que aquest es limitava a l'aprehensió sensual de formes materials.¹²

No obstant això, confiaven en les visions perquè podien establir una connexió amb Déu. Les imatges altmedievals podien provocar o estimular diferents tipus de visions i activar la ment de l'espectador per tal que contemplés imatges més elevades a l'interior de la seva ment (KESSLER 2000: 120). En el pensament occidental altmedieval, les coses materials d'aquest món no eren més que símbols del diví. Segons Gregori el Gran, Déu també parlava en codi, per tant tot estava carregat de significat (*Moralia, sive Expositio in Job* 4.1.1.). “Quan les imatges s’han d’entendre com una cosa invisible, la imaginació de l’invisible revela la seva naturalesa necessàriament verbal. Text i pintures estimulaven la imaginació, tot obrint la comprensió que el lector té de les coses invisibles” (LEWIS 1996: 6, 9). Les paraules i les imatges activaven processos mentals. La lectura dels textos sagrats i l’observació de les imatges formaven part de la meditació individual, entesa com a procés creatiu, doncs estimulava imatges, pensaments i sentiments mentals. Estimulat per les imatges, el poder de l'ànima del lector restaurava les imatges emmagatzemades en la memòria (LEWIS 2006: 6). En el seu *Comentari sobre Job* (*Moralia, sive Expositio in Job*) Gregori el Gran emfasitzava que la imatge gravada en l'ànima o el cor estava sempre disponible per a la memòria (GREGORY *apud* HAHN 2000: 176, 177). L'entrellaç de text i imatges no només activava la memòria, sinó que també servia per a la meditació i per arribar a Déu (CARRUTHERS 2000: 2–5). En canvi, per a l'escola d'Antiòquia, el sentit ‘literal’ de la Bíblia era el més important. La Bíblia

¹² Només en la Baixa Edat Mitjana podien atenció i desig romandre, sense ser sublimats, en l'univers de les sensacions corporals.

requeria l'explicació de cada paraula i del seu context històric, és a dir, no era una ajuda per a la meditació. D'aquesta manera es diferenciaven de la tradició del mètode al·legòric. L'enfocament meditatiu dominà sobretot el primer període de l'Occident medieval (BROWN 2003: 370–371).

Els conceptes agustinians de l'*homo exterior* i l'*homo interior* divideixen les activitats humanes en les centrades en el món exterior (*oculi carnis*) i les que exploren el jo i intenten trobar un camí cap a Déu (*oculi cordis*). Aquesta va ser una idea central de la teologia i la pietat medievals (GANZ 2006: 113). Segons Agustí, Déu es reflecteix en l'individu, i es pot arribar a Ell a través de la meditació. La vista era molt important, perquè era el sentit més a prop de l'ull de la ment, i d'acord amb això, Agustí proposa tres tipus de visions. La visió corpòria o física (*corporalis visio*) permet als éssers humans veure el món exterior. Segons Agustí aquesta visió té poc valor sense una certa comprensió del que es veu per mitjà de l'intel·lecte. És per això que aquestes visions poden ser enganyoses, el resultat de la malaltia, dels trucs del Diable, del dolor, o de la il·lusió (SOSKICE 1996: 34). El segon tipus de visió s'anomena 'visió espiritual' (*spiritualis visio*) i permet imaginar coses amb la ment fins i tot si no s'estan veient directament. La visió intel·lectual (*intellectualis visio*) permet als éssers humans obtenir una visió de Déu (BIERNOFF 2002: 25–26). Dins de la tradició medieval de l'òptica espiritual, la possibilitat d'una realitat totalment visible i significativa era inherent només en Déu.

Es creia que els cecs estaven en comunicació directa amb una deïtat, i per tant no necessitaven mitjancers (per exemple, una imatge) entre el cos, la ment, i Déu. Els cecs viatjaven entre dos móns en el seu paisatge espiritual, i de fet, en moltes cultures es creia que els cecs tenien connexió amb altres móns. No sempre estava clar de quin tipus de realitats es tractava i l'actitud vers la ceguesa anà canviant al llarg del temps. A l'Antiguitat, la ceguesa s'interpretava principalment com el càstig per haver vist els déus quan no se'ls havia de veure, però també s'entenia com un do inusual. En els casos d'Isaac i de Jacob, la ceguesa no va ser un càstig. Les referències a la ceguesa són freqüents a la Bíblia (per exemple, Eli o Ahià) i la teologia no interpretava la ceguesa com un simple càstig pels pecats comesos (BARASCH 2001: 3, 45). La ceguesa temporal de Pau presentà una oportunitat per a una visió sobrenatural que reunia alguns dels nous elements de comprensió de la ceguesa del món cristià primerenc (BARASCH 2001: 56-64). Però hi ha més exemples, Spes, un abat del segle VI que governava un monestir prop de Norica, patia ceguesa física i posseïa alhora il·luminació interior. Això no s'ha d'entendre com un simple intercanvi, sinó com una forma de patiment. Déu li va tornar la vista abans de la mort com un senyal que el seu sofriment estava arribant a la seva fi. El càstig d'un home sant en vida es presentava com un senyal del favor únic que el salvaria dels turments eterns de l'infern (MOREIRA 2010: 43).

CONCLUSIÓ

Aquesta contribució se centra en el desenvolupament de la consciència i l'expressió del jo a l'Antiguitat i l'Occident altmedieval. Els intel·lectuals cristians que van seguir la filosofia de Plató es van identificar amb la renúncia al cos físic; la identitat d'una persona no estava lligada al cos, sinó només a la seva ànima. En canvi, el pensament cristià medieval veia el cos com un instrument important de la salvació i el *locus* de la identitat personal. La relació entre el cos i l'ànima va estar per tant subjecta a constant redefinició. L'actitud cristiana cap a la mort va incloure diferents punts de vista, que oscil·len entre la idea de la immortalitat natural de l'ànima i l'opinió que cos i ànima estaven units i que la mort podia ser una pèrdua terrible (ZALESKI 1988: 46). Aquestes impressions suggereixen la complexitat de la interpretació general de cos i ànima a l'Alta Edat Mitjana.¹³

¹³ Agraïixo a la Dra. Nataša Golob i a la meva col·lega Barbara Peklar els seus útil suggeriments.

BIBLIOGRAPHY

ANIMA, 2006. *Anima und Sêle: Darstellungen und Systematisierungen von Seele im Mittelalter*.

K. Philipowski, A. Prior (eds.), Berlin, E. Schmidt.

ARIÈS, Philippe, 2009. *Western attitudes toward death. From the Middle Ages to the Present*, New York, London, M. Boyars.

ALLIEZ, Eric, FEHER, Michel, 1989. "Reflections of a Soul". *Fragments for a History of the Human Body: Part Two*, M. Feher, R. Naddaff, N. Tazi (eds.), New York, Urzone Inc: 46–84.

AUGUSTINE, 1984. *Concerning the City of God Against the Pagans*, London, Penguin Books.

BARASCH, Moshe, 2001. *The History of a Mental Image in Western Thought*, New York, London, Routledge.

BENTON, John F, 1991. "Consciousness of Self and Perception of Individuality", *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*, R. L. Benson, G. Constable, C. D. Lanham (eds.), Toronto, University of Toronto Press: 263–98.

BIERNOFF, Suzannah, 2002. *Sight and Embodiment in the Middle Ages*, New York, Palgrave Macmillan.

BOETHIUS, Anicius Manlius Severinus, 2007. "From the Consolation of Philosophy", *Dream Visions and Other Poems. Authoritative Texts, Contexts, Criticism*, K. L. Lynch (ed.), New York, W. W. Norton & Co: 258–64.

—2003. *The Theological Tractates; The Consolation of Philosophy*, Cambridge (Mass.), London, Harvard University Press.

BROWN, Peter, 2003. *The Rise of Western Christendom: Triumph and Diversity, A.D. 200–1000*, New Jersey, Blackwell Publishing Ltd.

CAMILLE, Michael, 1996. *Master of Death. The Lifeless Art of Pierre Remiet, Illuminator*, New Haven, London, Yale University Press.

CARRUTHERS, Mary, 2008. *The Book of Memory. A Study of Memory in Medieval Culture*, Cambridge, Cambridge University Press
—2000. *The Craft of Thought: Meditation, Rhetoric, and the Making of Images, 400-1200*. Cambridge, Cambridge University Press.

CICERO, Marcus Tullius, 2007. “From Scipio’s Dream”. *Dream Visions and Other Poems. Authoritative Texts, Contexts, Criticism*, K. L. Lynch (ed.), New York, W. W. Norton & Co: 258–64.

CORRIGAN, Kevin, 2005. *Reading Plotinus: A Practical Introduction to Neoplatonism*, West Lafayette (Indiana), Purdue University Press.

DUBY, Georges, 1988. “Introduction”. *History of Private Life, Volume II: Revelations of the Medieval World*, Georges Duby (ed.), Cambridge (Mass.), London, The Belknap Press of Harvard University Press.

DREAM, 2007. *Dream Visions and Other Poems. Authoritative Texts, Contexts, Criticism*, K. L. Lynch (ed.), New York, W. W. Norton & Co.

GANZ, David, 2006. “Oculus interior. Orte der inneren Schau in mittelalterlichen Visionsdarstellungen”, *Anima und Seele. Darstellungen und Systematisierungen von Seele im Mittelalter*, K. Philipowski, A. Prior (eds.), Berlin, E. Schmidt: 113–44.

GERSH, Stephen, 1991. "Platonism–Neoplatonism–Aristotelianism: A Twelfth-Century Metaphysical System and Its Sources", *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*, R. L. Benson, G. Constable, C. D. Lanham (eds.), Toronto, University of Toronto Press: 512–35.

GOLOB, Nataša, 2013. "Podobje Boetijevih rokopisov v njegovem času in pozneje: dve opombi", *Boetij, dediščina in izziv: zbornik prispevkov s simpozija, ki je potekal v Narodni in univerzitetni knjižnici dne 11. 12. 2012. Ljubljana*, G. Kocijančič, V. Snoj (eds.), Narodna in univerzitetna knjižnica, Inštitut za preučevanje krščanskega izročila: 155–83.

GURJEWITSCH, Aaron J, 1994. *Das Individuum im europäischen Mittelalter*, München, Verlag C. H. Beck München.

HAMBURGER, Jeffrey F, 2002. *St. John the Divine. The Deified Evangelist in Medieval Art and Theology*, Berkeley, Los Angeles, University of California Press.

HAHN, Cynthia, 2000. "Visio dei: Changes in Medieval Visuality", *Visuality Before and Beyond the Renaissance. Seeing as Others Saw*, R. S. Nelson (ed.), New York, Cambridge University Press: 169–96.

HERMANN, Hermann Julius, 1923. *Die frühmittelalterlichen Handschriften des Abendlandes*, Leipzig, K. W. Hiersemann.

KESSLER, Herbert L., 2000. *Spiritual Seeing: Picturing God's Invisibility in Medieval Art*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press.

KNOPP, Sherron Elizabeth, 1975. *The Figure of the Narrator in Medieval Romance and Dream Vision*, Xerox Univ. Microfilms.

LEWIS, Suzanne, 1996. *Reading Images. Narrative Discourse and Reception in the Thirteenth-Century Illuminated Apocalypse*, Cambridge, Cambridge University Press.

MACROBIUS, Ambrosius Theodosius, 1990. *Commentary on the Dream of Scipio*. New York, Columbia University Press.

MOREIRA, Isabel, 2000. *Dreams, Visions, and Spiritual Authority in Merovingian Gaul*, New York, Cornell University Press.

MOREIRA, Isabel, 2010. *Heaven's Purge Purgatory in Late Antiquity*, New York, Oxford University Press.

MORRIS, Colin, 2012. *The Discovery of the Individual, 1050–1200*, Toronto, University of Toronto Press.

PFEIFFER, Jens, 2006. “Den Menschen ließ er das Haupt hochtragen. Antike und mittelalterliche Überlegung zur Seele und ihrem Körper”. *Anima und Seele. Darstellungen und Systematisierungen von Seele im Mittelalter*, K. Philipowski, A. Prior (eds.), Berlin, E. Schmidt: 39–57.

PLATO, 2004. *Zbrana dela I*. Celje, Mohorjeva družba.

PLOTIN, 2005. *O večnosti in času. Eneade, III. 7*, Ljubljana, Nova revija.

SOSKICE, Janet, 1996. “Sight and Vision in Medieval Christian Thought”, *Vision in Context. Historical and Contemporary Perspectives on Sight*, T. Brennan, M. Jay (eds.), New York, London, Routledge: 31–43.

TAZI, Nadia, 1989. “Celestial Bodies. A Few Stops on the Way to Heaven”, *Fragments for a History of the Human Body: Part Two*, M. Feher, R. Naddaff, N. Tazi (eds.), New York, Urzone Inc: 518–52.

THE MIND'S, 2006. *The Mind's Eye. Art and Theological Argument in the Middle Ages*, A.-M. Bouché, J. F. Hamburger (eds.), Princeton, Department of Art and Archaeology, Princeton

University in association with Princeton University Press.

ULLMANN, Walter, 2010. *The Individual and Society in the Middle Ages*, London, Routledge.

VERDERBER, Suzanne, 2013. *The Medieval Fold: Power, Repression, and the Emergence of the Individual*, New York, Palgrave Macmillan.

WALKER BYNUM, Caroline, 1998. "Death and Resurrection in the Middle Ages. Some Modern Implications", *Proceedings of the American Philosophical Society*, 142, 4: 589–596

—1995. *The Resurrection of the Body in Western Christianity, 200–1336*, New York, Columbia University Press.

—1994. "Images of Resurrection Body in the Theology of Late Antiquity", *The Catholic Historical Review*, 80, 2: 215–37.

—1982. *Jesus as Mother: Studies in the Spirituality of the High Middle Ages*, Berkeley, University of California Press.

—1980. "Did the Twelfth Century Discover the Individual?", *The Journal of Ecclesiastical History*, 31, 1: 1–17.

WILLIAMS, Michael A., 1989. "Divine Image – Prison of Flesh. Perceptions of the Body in Ancient Gnosticism", *Fragments for a History of the Human Body. Part one*, M. Feher, R. Naddaff, N. Tazi (eds.), New York, Urzone Inc: 128–47.

ZALESKI, Carol, 1988. *Otherworld Journeys: Accounts of Near-death Experience in Medieval and Modern Times*, New York, Oxford University Press.

ŽBONTAR, Zora, 2014. "The Body in Medieval Western Culture: Fusion and Collision Between Christianity and Past Mythical Conceptions", *Book of Proceedings: First International Interdisciplinary Conference for Young Scholars in Social Sciences and Humanities Contexts*, Novi Sad, University of Novi Sad.