

2015

STUDIA LULLIANA

olim Estudios Lulianos

ÍNDEX

A. BONNER i A. SOLER, Les figures lul·lianes: la seva naturalesa i la seva funció com a raonament diagramàtic	3-30
V. TENGE-WOLF, Ramon Llull's <i>Disputatio quinque hominum sapientium</i> : some remarks on the Latin version edited in ROL XXXV (2014)	31-54
C. PLAZA, Jacques de Molay i els templers catalans. L'actitud de Llull davant l'afer del Temple i les propostes de croada	55-81
S. CAMPANINI, Una fonte trascurata sul rapporto tra <i>qabbalah</i> e combinatoria lulliana in Pico della Mirandola: il commento alle preghiere di Yehudah Ibn Malka	83-127
Bibliografia lul·lística	129-142
Ressenyes	143-208
Crònica	209-217
Índex d'obres lul·lianes citades	219-222
Procediments de publicació de <i>Studia lulliana</i>	223-230

T.LV

STUDIA LULLIANA

MAIORICENSIS
VOL. LV

SCHOLA
2015

LULLISTICA
Núm. 110

Studia Lulliana (des de 1991) és la continuació d'*Estudios Lulianos* (1957-1990). Anuari d'estudis sobre Ramon Llull i el lul·lisme

Consell editor:

Anthony Bonner (director), Maria Isabel Ripoll (secretària), Lola Badia, Jordi Gayà, Pere Rosselló, Albert Soler (vocals)

Consell assessor:

Fernando Domínguez (Raimundus-Lullus-Institut, Emeritus), Kurt Flasch (Ruhr-Universität Bochum, Emeritus), Harvey Hames (Ben Gurion University of the Negev), J.N. Hillgarth (Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto, Emeritus), Ruedi Imbach (Université Paris Sorbonne – Paris IV), Michela Pereira (Università degli Studi di Siena Emerita), Josep M. Ruiz Simon (Universitat de Girona)

Redacció i gestió:

Maioricensis Schola Lullistica
Apartat de Correus, 17
Palma (Espanya)
www.msl.cat
scholalullistica@gmail.com

Centre de Documentació Ramon Llull
Universitat de Barcelona
Granvia 585
08007 Barcelona (Espanya)
<http://centrellull.ub.edu/>
centrellull@ub.edu

Amb els suport de:

Servei de Biblioteca i Documentació
de la Universitat de les Illes Balears
Universitat de les Illes Balears
Cra. de Valldemossa, km. 7'5
07122 Palma (Espanya)
<http://biblioteca.uib.cat/>

Departament de Filologia Catalana i Lingüística
General de la Universitat de les Illes Balears
Universitat de les Illes Balears
Cra. de Valldemossa, km. 7'5
07122 Palma (Espanya)
<http://dfc.uib.cat/>

© Studia Lulliana
Maioricensis Schola Lullistica
Apartat, 17. Palma de Mallorca
ISSN 1132 - 130X
ISSN digital 2340-4752
DL: PM-268-1961

ABREVIATURES UTILITZADES A *STUDIA LULLIANA*

Abreviatures de revistes

ATCA = *Arxiu de Textos Catalans Antics* (Barcelona)
BSAL = *Bolletí de la Societat Arqueològica Lul·liana* (Palma)
EL = *Estudios Lulianos* (Palma) (1957-1990. Vegeu *SL*)
SL = *Studia Lulliana* (a partir del 1991. Abans *EL*)
SMR = *Studia Monographica et Recensiones* (Palma)

Abreviatures de col·leccions

ENC = Els Nostres Clàssics (Barcelona)
MOG = *Raymundi Lulli Opera omnia*, ed. I. Salzinger, 8 vols. (Magúncia, 1721-42; reimpr. Frankfurt, 1965)¹
NEORL = Nova Edició de les obres de Ramon Llull (Palma, 1991 i ss.)
OE = Ramon Llull, *Obres Essencials*, 2 vols. (Barcelona, 1957-60)
ORL = Obres de Ramon Llull, edició original, 21 vols. (Palma, 1906-50)
OS = *Obres selectes de Ramon Llull (1232-1316)*, ed. A. Bonner, 2 vols. (Palma, 1989)
ROL = Raimundi Lulli Opera Latina (Palma i Turnhout, dins el Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis, 1959 i ss.)

Abreviatures de fonts bibliogràfiques

Llull DB = Anthony Bonner (dir.), *Base de Dades Ramon Llull*, Centre de Documentació Ramon Llull (Universitat de Barcelona), <<http://orbita.bib.ub.es/llull>>.
RD = Estanislau Rogent i Elies Duran, *Bibliografia de les impressions lul·lianes* (Barcelona, 1927; reimpr., 3 vols., Palma, 1989-1991); se cita segons el número d'edició (no segons pàgina).

Catàlegs d'obres de Ramon Llull

Se citen els catàlegs d'obres de Bonner o de la ROL acompanyant les sigles Bo i ROL de la referència que correspongui a l'obra en qüestió. Hom pot trobar aquests catàlegs a la següent adreça de la Llull DB: <<http://orbita.bib.ub.edu/llull/cioarl.asp>>.

¹ Se cita «*MOG* I, vii, 23: 455», donant primer la paginació de l'edició original, és a dir, la p. 23 de la setena numeració interna, i llavors, després dels dos punts, el número corresponent de la paginació contínua de la reimpressió (ed. Stegmüller, Frankfurt, 1965). Aquest sistema permet la consulta tant a aquells lectors que utilitzen la versió original com a aquells que fan servir la reimpressió.

STUDIA LULLIANA

Maioricensis Schola Lullistica

Vol. LV

MALLORCA

2015

Les figures lul·lianes: la seva naturalesa i la seva funció com a raonament diagramàtic*

Anthony Bonner i Albert Soler

Maioricensis Schola Lullistica

Centre de Documentació Ramon Llull

ab@anthonybonner.com

albert.soler@ub.edu

En la història del pensament, els recursos gràfics –figures, diagrames, esquemes, arbres, taules, etc.– han tingut una acceptació canviant. A l'època grega, el descobriment o, millor dit, la prova tradicionalment atribuïda a Pitàgores que hi havia quantitats, com per exemple $\sqrt{2}$, no expressables en nombres racionals (és a dir, ni en nombres enters ni en fraccions) però perfectament expressables en geometria (la longitud de la hipotenusa d'un triangle rectangle de costats de llargària d'1) va deixar l'aritmètica en un pla inferior (una eina de comptables, recaptadors d'impostos, etc.) i la geometria, tal com la va desenvolupar Euclides, com a camp paradigmàtic del rigor científic. La física va ser articulada a través de la geometria fins a Galileu. La cosa va començar a canviar amb la invenció cartesiana de la geometria analítica, que permetia la unificació de la geometria amb l'àlgebra i mostrava com, per exemple, una

Rebut el 29 de maig de 2015. Acceptat el 14 de juny de 2015. doi: 10.3306/STUDIALULLIANA.110.03

*Aquest treball és el primer d'una sèrie que té com a centre d'interès els recursos visuals en l'obra de Ramon Llull, i sobretot en el seu aspecte funcional o diagramàtic. Hi ha nombrosos estudis sobre les figures lul·lianes, generalment centrats en el seu desenvolupament dintre de l'Art. Un dels pocs treballs que s'aparten d'aquest camí ha estat l'article d'Anna Serra (2013), que és una primera visió d'algunes de les figures lul·lianes des d'un punt de vista diagramàtic, i que ens ha servit com a punt de partida. L'estudi forma part del projecte FFI 2014-53050-C5-1-P del Ministerio de Educación i del SGR119 2014-2016de la Generalitat de Catalunya.

paràbola es podia representar igualment amb una equació. Amb la invenció del càlcul infinitesimal i integral per part de Newton (i Leibniz), la física va prendre volada gràcies a la seva expressió algebraica. El descobriment d'alguns defectes en el rigor lògic del sistema euclidià va esperonar la separació entre la ciència i les representacions visuals. En les matemàtiques, aquesta tendència va arribar fins al punt que, ara fa cinquanta anys, una figura destacada del grup Bourbaki va escriure una introducció a la geometria en la qual es vantava d'haver-la pogut escriure sense mostrar cap figura geomètrica.¹ Si en la lògica, les matemàtiques o la física s'empraven algunes figures era purament com a ajuts heurístics, com a recursos mnemònics o com a il·lustracions; no tenien cap funció en l'estructura lògica del discurs verbal o algebraic. La situació es resumeix en dos passatges d'un volum de 1996:

Despite the obvious importance of visual images in human cognitive activities, visual representation remains a second-class citizen in both the theory and practice of mathematics. In particular, we are all taught to look askance at proofs that make curial use of diagrams, graphs, or other nonlinguistic forms of representation, and we pass on this disdain to our students.²

Mathematical discoveries often have been made using visual reasoning, but those very same discoveries were not justified by the visual reasoning. Diagrams are associated with intuitions and illustrations, not with rigorous proofs. Visual representations are allowed in the context of discovery, not in the context of justification.³

Hi ha una actitud similar en els estudis lul·lians, en què les figures són considerades d'importància secundària, simples ajuts mnemònics o heurístics. La història de la filosofia ha ensenyat que només un text és capaç de produir arguments rellevants i que les representacions gràfiques són més aviat il·lustracions, mitjans visuals que poden ajudar a la comprensió del text.⁴

¹ Dieudonné (1964) ho va dur a terme gràcies a una mena de descendent de la geometria analítica que és l'àlgebra lineal. El grup Bourbaki, fundat els anys trenta del segle passat, va intentar unificar sobre un fonament rigorós tots els camps de la matemàtica en una obra col·lectiva que s'anomenava *Éléments de mathématiques*.

² John Barwise i John Etchemendy, «Visual Information and Valid Reasoning», dins Allwein i Barwise (1996), p. 3.

³ Isabel Luengo, «A Diagrammatic Subsystem of Hilbert's Geometry», dins Allwein i Barwise (1996, 149). Val la pena subratllar la frase «in the context of discovery», que en llatí medieval era la «invento», tan important per a Llull (només cal tenir en compte els títols d'obres com *Ars compendiosa inveniendi veritatem*, *Ars inventiva veritatis*, etc.). Vegeu el passatge corresponent a la n. 66 més avall.

⁴ L'ús de recursos visuals de caràcter diagramàtic i simbòlic ateny probablement el seu punt de màxim desenvolupament al segle XII, amb la tradició victorina, en Hildegarda de Bingen i Joaquim de Fiore. Segons Meier (2003, 510), la centralitat d'aquest segle en la història de la diagramàtica ve d'una superació de l'ús purament didàctic o mnemònic dels diagrames que desemboca en noves construccions simbòliques. Prové d'un encreuament d'interessos simbòlics i científics, d'exegesi al·legòrica del cosmos, que deseno-

Tanmateix, en el camp de la ciència, observacions crítiques com les de les dues citacions anteriors són símptomes d'un canvi, de la reivindicació de l'ús de les representacions visuals.⁵ És un canvi que potser caldria prendre com a exemple en el camp dels estudis sobre Ramon Llull.

Els autors del present treball ja hem intentat explicar el paper primordial que tenen les figures en la primera versió de l'Art, l'*Ars compendiosa inveniendi veritatem* (ACIV, vers 1274), obra que sembla el resultat directe de la il·luminació de Randa, i en la qual, en lloc de figures que il·lustren un text, tenim un text ordenat com una glossa de les figures.⁶ La centralitat de les figures queda remarcada pel fet que, a l'inici de l'obra, en comptes de dividir el text en distincions o parts com seria habitual, llegim que «Haec *Compendiosa ars inveniendi veritatem* dividitur in quinque figuras, quae sunt ·a·s·t·v·x·». És a dir, no només la impaginació, sinó que també l'organització de l'obra es basa en les figures mateixes.⁷

Si l'Art, com ja s'ha insistit en molts estudis, és al centre de tota l'empresa intel·lectual i espiritual lul·liana, i si les figures són al centre de l'Art, caldria intentar comprendre *què són, com fonamenten l'Art, quin paper tenen en altres obres lul·lianes i com s'integren (o no) en les tradicions gràfiques de l'Edat Mitjana*.⁸

La manera més usual de classificar els recursos gràfics didàctics o científics medievals és fer-ne una tipologia formal (arbres, taules, rodes...), però això explica poc el seu funcionament en l'opus lul·lià, i no dona raó de l'elecció d'unes formes o altres o de les modificacions que s'hi introduïren. Sembla més adient desenvolupar una tipologia *funcional* i estudiar l'ús dels diversos elements formals.

lupen una «teologia de la contemplació» i porten les representacions diagramàtiques cap a un terreny propi de la meditació. Pel que fa a Llull i a la valoració de les nombroses figures que hi ha a les seves obres entre els no especialistes, són corrents tres errors contradictoris entre si. En comptes de disminuir la importància de les figures, diuen que són l'Art; donen per descomptat que la majoria són rotatòries (*volvelles*), i es considera que l'Art que representen és una mena de pansofia, un antecedent de la *mathesis universalis* de Leibniz (per aquesta darrera qüestió veg. la nota 59 del present treball). Aquesta triple visió ha tingut una difusió àmplia en països anglosaxons gràcies a un assaig d'un divulgador científic molt respectat (cosa per altra banda ben justificada), Martin Gardner (1982).

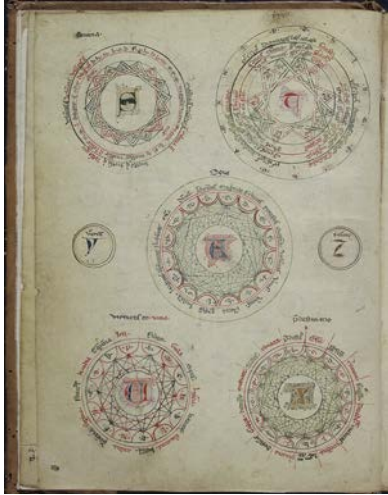
⁵ Els autors citats expliquen que un dels problemes de les representacions visuals rau en el fet que no han estat sotmeses al mateix tractament rigorós que la lògica formal, és a dir, verbal.

⁶ En Bonner i Soler (2007), on el lector trobarà una transcripció del text d'aquestes «glosses».

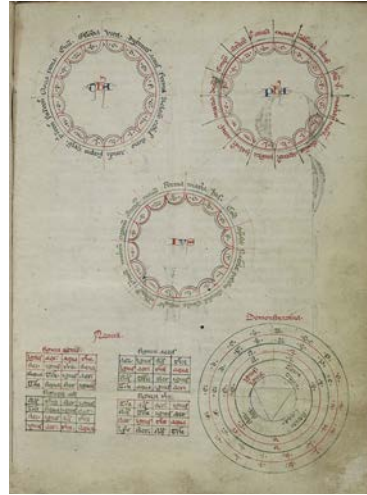
⁷ Vegeu l'apartat 2 més avall

⁸ En el present treball, encara que farem referència a l'arbre dels *Començaments de medicina*, ens centrarem sobretot en les figures de l'Art, i deixarem per a un proper treball un estudi detallat dels arbres i altres figures lul·lianes, recursos visuals que no formen part pròpiament de la diagramàtica de l'Art.

Així, començarem prenent en consideració les figures principals de les dues etapes de l'Art, les dotze de l'Art *demostrativa* (AD, vers 1283) de l'etapa quaternària (Il·lustracions 1-2) i les quatre de l'etapa ternària (Il·lustració 4).



Il·lustració 1. Venècia, Marciana VI 200, f. 3v



Il·lustració 2. Venècia, Marciana VI 200, f. 4r

Les cinc figures principals, és a dir A, S, T, V i X, de la Il·lustració 1 també tenen el que Llull anomena «Segones Figures», en què es mostren totes les parelles de conceptes de cada una dins de les cambres d'una graella, com per exemple la de la Segona Figura d'A a la Il·lustració 3, que és una reorganització de la Primera Figura A de la Il·lustració 1.



Il·lustració 3. Venècia, Marciana VI 200, f. 6v



Il·lustració 4. Munic, Clm. 10501, f. 2v

Des del punt de vista formal, la gran majoria d'aquestes figures (12 sobre 17) són *rotae* no giratòries. Entre les quatre restants, hi ha tres graelles i dues *volvelles*. Però això no ens diu gran cosa sobre la seva funció, per exemple dels papers molt diferents que fan les set rodes de la Il·lustració 1; del perquè de la Il·lustració 3 com a representació alternativa de la Figura A de la Il·lustració 1; del fet que aquesta Figura A i la Figura A de la Il·lustració 4 no funcionin igual; sobre quina mena de graella és la de la Il·lustració 2, etc. Per tal d'explicar tot això, caldria repassar alguns conceptes que ja hem presentat en una altra banda,⁹ i afegir-ne alguns de nous.

1. Grafs, hipergrafs i reticles

1.1. Grafs

La paraula «graf» té tres accepcions, fet que cal tenir en compte per evitar confusions. La primera i més habitual és la d'un diagrama que representa dades; en particular, quan es mostra la relació entre dues o més quantitats o mides, normalment sense fórmula matemàtica que les relacioni. Així, per exemple, les temperatures al llarg d'un dia, les poblacions d'una sèrie de ciutats o la composició d'un parlament per partits polítics;¹⁰ són imatges que veiem cada dia a la premsa escrita i a la televisió. La segona és, en matemàtiques, quan hom parla del graf d'una funció, és a dir, la representació de la relació entre variables. Seria el cas d'una paràbola dibuixada en una quadrícula, que resulta ser el graf de la funció $y = x^2$ (amb la citada eina de la geometria analítica de Descartes). La tercera accepció, la que ens interessa ara, és la de la teoria dels grafs.

En aquesta accepció, un graf és un sistema per representar les connexions entre punts d'una xarxa; els punts s'anomenen vèrtexs o nodes, i les línies que els connecten, arestes. Exemples clàssics de grafs són la xarxa de carreteres que connecten poblacions, les instal·lacions de gas d'una ciutat connectades a la central distribuïdora, etc.¹¹ Convé recalcar que aquesta espècie de grafs, contràriament a les dues menes anteriors, no té res a veure amb quantitats, magnituds, mides o variables; només mostra les relacions entre parelles d'objectes (o, en el nostre cas,

⁹ Vegeu la n. 11 més avall.

¹⁰ El primer cas es representa normalment amb una línia ondulada; el segon, amb una sèrie de columnes, i el tercer, en forma d'un cercle amb seccions de colors diferents. És curiós observar que una pauta musical amb una melodia anotada també és un graf. L'eix horitzontal representa el temps i el vertical (amb les cinc línies de la pauta), el to de les notes.

¹¹ Per a una exposició més extensa, vegeu Bonner (2012, 30-34), i per a una presentació matemàtica rigorosa, Basart (1994).

de conceptes); dit d'una altra manera, transmet la idea purament topològica de connectivitat (*connectedness* en anglès).¹²

Doncs bé, les principals figures de l'AD (vegeu II·lustració 1) són grafs. Les Figures A i X tenen una xarxa de línies que connecten tots els conceptes inscrits als seus cercles exteriors; la de V té les set virtuts connectades per línies blaves i els set vicis per línies vermelles; S té quatre quadrangles, i T cinc triangles. Cada joc d'aquestes línies són les arestes que connecten els vèrtexs retolats amb conceptes o lletres, i així formen una sèrie de grafs.

En aquestes figures cal distingir dos components: el cercle exterior (*rota*) i la xarxa de línies interiors (el graf). Els cercles exteriors no són altra cosa que embolcalls que mostren les diverses agrupacions de conceptes que contenen o, en termes matemàtics, de diversos conjunts d'elements (com, per exemple, les dignitats divines a la Figura A). No formen part dels grafs, no tenen cap paper en els mecanismes de l'Art, que, en canvi, es desenvolupen a l'*interior* de cada cercle. De fet, com es pot veure en la II·lustració 2, les figures de *Theologia*, *Philosophia* i *Jus* tenen els cercles sense línies interiors, perquè aquí són simples col·leccions de conceptes, sense cap relació representable per un graf. En canvi, a la Figura A, per exemple, el mecanisme gràfic interior funcionaria igual sense el cercle, reduït a una estrella de línies rectes (arestes) amb els conceptes escrits damunt els seus setze punts (vèrtexs). Passa el mateix amb la Figura S (II·lustració 1 i, en una representació més clara, en la II·lustració 5, més avall): la part gràfica / artística ocupa els quatre quadrats amb els conceptes escrits als seus cantons. Seria menys elegant però funcionaria igual sense els cercles exteriors. La Figura T té tres cercles exteriors que podrien semblar rotatoris, però que no ho són; si ens fixem, per exemple, en el vèrtex del primer triangle que conté la paraula *Deus*, hi trobem tres conceptes inherents a la divinitat, *virtutes*, *trinitas* i *unitas*,¹³ conceptes que no són aplicables a cap altre punt de la figura i que podrien perfectament estar escrits directament damunt del vèrtex, sense els cercles, que només tenen una justificació estètica. El mecanisme gràfic / artístic de la figura treballa únicament amb els cinc triangles per separat.¹⁴

¹² L'article de David Harel, «On Visual Formalisms», dins Glasgow *et al.* (1995, 235-272), explica una altra distinció: la que hi ha entre els grafs i els diagrames d'Euler/ Venn: «The bottom line is that, whereas graphs and hypergraphs are a nice way of representing a set of elements together with some special relation(s) on them, Euler/Venn diagrams are a nice way of representing a *collection of sets*» (pp. 236-7). És per això que la lògica semàntica o intensional de Llull empra els primers, i la lògica aristotèlica extensional, és a dir que es basa en la quantificació (tot S és P, algun S és P, etc.), empra els segons; vegeu Bonner (2012, 219-221, 228).

¹³ Per a representacions més clares i llegibles, noteu que algunes de les imatges de l'article permeten una ampliació digital; també podeu consultar les làmines a partir de la p. 102 a Bonner (2012).

¹⁴ La Figura V és una xarxa de línies de dos colors amb una funció gràfica: el color blau per a les línies

També cal remarcar que la gran majoria d'aquestes figures circulars no són rotatòries. És a dir, s'ha de distingir entre *rotae* (com les de la Il·lustració 1 i les tres figures superiors de la Il·lustració 2) i la *volvelle* de la Figura Demonstrativa de la mateixa Il·lustració 2 o de la Quarta figura de l'Art ternària a la Il·lustració 4. No hi ha cap versió de l'Art que tingui més d'una *volvelle*, i a l'ACIV no n'hi ha cap.¹⁵

Totes les parelles de conceptes connectades per línies de la Figura A també es poden mostrar escrivint els dos mots (o lletres, segons el cas) de cada parella dins un compartiment d'una graella (com a les Il·lustracions 3 o 4). És el que, en la teoria dels grafs, s'anomena una matriu d'adjacència, és a dir, una versió tabular de la figura gràfica original. Normalment una tal matriu amb *totes* les combinacions binàries seria quadrada, però atès que Llull no necessita distingir *[bonitas magnitudo]* de *[magnitudo bonitas]*, seria redundant mostrar la meitat de la taula que tingués aquestes segones opcions. Per tant Llull es pot limitar a donar només una meitat de la taula, que naturalment pren aquesta forma diagonal, i que així queda com una «mitja matriu».¹⁶ És una altra manera de mostrar la mateixa informació: les relacions binàries reals o possibles entre conceptes bàsics del sistema lul·lià.

1.2. Hipergrafs

Una de les limitacions de la teoria (clàssica) dels grafs (i de l'aplicació que en va fer Llull) és que només pot tractar les relacions binàries. Per això modernament s'ha inventat una varietat ampliada dels grafs anomenada hipergraf, consistent en un graf amb arestes –ara anomenades hiperarestes– que poden relacionar un nombre il·limitat de vèrtexs, en lloc de només dues, com hem vist fins ara.¹⁷

que connecten les virtuts i el vermell per a les que connecten els vicis; amb la lletra V, tal com diu Llull «mig blau i mig vermell, e situat en lo mig de les linyes» (OS I, 300). En aquest mateix ms. la Figura X té la mateixa forma que la Figura A, però en altres mss. posteriors té dos quadrats interiors amb variacions en la distribució de conceptes; vegeu Rubio (2000).

¹⁵ Les úniques excepcions són les de les Il·lustracions 13 i 14, presents en dues obres que es podrien qualificar d'«experiments» en la transició al final de l'etapa quaternària, l'aparat de figures de les quals presenta una forma ternària pròpia de l'etapa següent.

¹⁶ Per a una explicació més detallada de la connexió entre la notació lul·liana i la moderna de la teoria dels grafs, vegeu Bonner (2012, 30-34).

¹⁷ Els hipergrafs són un camp de la teoria dels grafs iniciada per Berge (1970). Un exemple podria ser la relació «família» amb hipervèrtexs que inclourien pare, mare i fills. En canvi, la relació de «casat (o casada) amb» produiria un graf (binari) normal.

Encara hauríem de prendre en consideració els hipergrafs k -uniformes, en què les arestes connecten uniformement el mateix nombre (k) de vèrtexs.¹⁸ Llevat d'uns casos als quals ens referirem ara, els hipergrafs lul·lians apareixen en l'etapa ternària de l'Art i són 3-uniformes.¹⁹ Atès que dibuixar un graf amb $k > 2$ és gairebé impossible, Llull va desenvolupar un altre sistema per tal de representar combinacions ternàries o més. El que va triar s'anomena en els estudis diagramàtics *volvelles*, és a dir figures circulars amb diversos cercles movibles per tal d'assolir totes les combinacions desitjades.

Abans de l'etapa ternària (i de dues obres de transició que estudiarem en un moment), els hipergrafs només s'utilitzen d'una manera puntual, esporàdica. La primera es troba en els quatre quadrangles de la Figura S ja a l'ACIV. Els conceptes situats a l'extrem dels angles de cada quadrat no només es relacionen amb els tres altres conceptes del mateix quadrat, sinó que tots quatre estan vinculats els uns amb els altres de manera que no funcionen independentment. Això ho podem exemplificar amb els dos primers quadrats de la Il·lustració 5: al quadrat blau tenim $B = \text{memoria recolens}$, $C = \text{intellectus intelligens}$, $D = \text{voluntas diligens}$, $E = \text{actus ipsorum BCD}$; i al quadrat negre, $F = \text{memoria recolens}$, $G = \text{intellectus intelligens}$, $H = \text{voluntas odiens}$, $I = \text{actus ipsorum FGH}$. Com es pot veure, B C tenen les mateixes significacions que F G ; però, atès que pertanyen a quadrats amb un tercer element oposat, no tenen la mateixa implicació. Les primeres dues són lligades a D i les altres a H , cosa que els dona un paper completament diferent.²⁰ Tot plegat fa que la Figura S sigui un hipergraf on $k = 4$.²¹

Trobem altres hipergrafs en la presentació de la mateixa Figura S de l'ACIV, però únicament en aquesta primera versió de l'Art, en què es troba repartida en set «subfigures», com es pot veure en les dues pàgines reproduïdes a continuació.

¹⁸ Els grafs normals en serien una subespècie, amb $k = 2$.

¹⁹ Amb algunes excepcions, com per exemple l'*Arbre de filosofia desirada* i l'*Art abreujada de preïcació* estudiades més avall (vegeu el text corresponent a la n. 35), que empenen una *volvelle* de $k = 4$.

²⁰ Llull ho explica clarament a l'*Ars universalis*: «in diversitate ipsorum ·d·h· sit diversitas ipsorum ·b·f· et ·c·g·» (Munic, Clm. 10528, f. 2r; *MOG* I, viii, 2 [484]). Aquesta consideració és central en la utilització que fa Llull de la parella d'F G com a eina d'investigació a l'AD; vegeu Bonner (2012, 50-51). Per a una versió potser més fàcilment llegible de la Figura S, vegeu *ibid.*, 49.

²¹ Encara que podria semblar que la Figura T sigui un hipergraf $k=3$, cal tenir en compte que no funciona de la mateixa manera. Els angles de cada triangle es relacionen conceptualment entre si, però funcionen independentment en el discurs de l'Art.



Il·lustració 5. Vaticà, Lat. 5112, f. 4v



Il·lustració 6. Vaticà, Lat. 5112, f. 5ra

Com es pot apreciar, les «segones» figures 1-7 són taules, construïdes de manera variable²² amb cambres de fins a cinc components i que, per tant, representen hipergrafs de k amb nombre igualment variable.

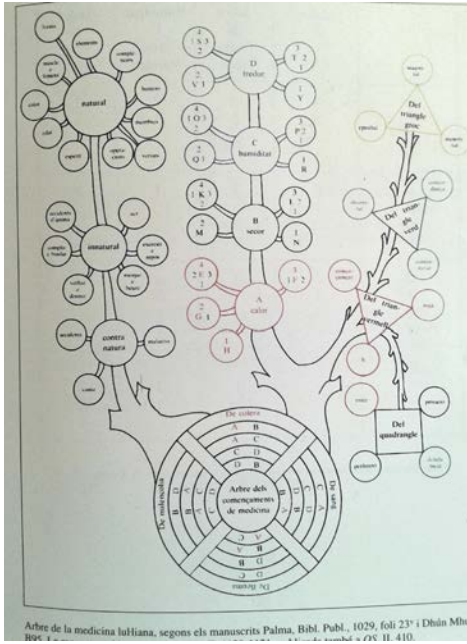
Una altra figura hipergràfica de l'Art quaternària –parlant amb propietat potser caldria dir una semblança d'hipergraf– és la Figura Demonstrativa o Novena de l'AD, que a més és la primera *volvelle* que es presenta en l'Art (veg. la Il·lustració 2 més amunt). Sembla un hipergraf amb $k = 6$, però l'ús que en fa Llull és molt més restringit. La descriu composta de «sis cercles volubles, e una roda voluble estant en lo mig dels cercles, en la qual és escrit un triangle que significa los cinc triangles de T».²³ Els sis cercles principals s'aparellen amb dos de la Figura Elemental, dos de les set Figures de l'obra, i finalment dos de les setze lletres de la Figura S. Són aquestes parelles de cercles que Llull utilitza per muntar cambres binàries; mai no munta compartiments amb sis components. És un intent de fer l'Art més general, no pas de muntar mecanismes combinatoris de sis elements.²⁴

Finalment, a l'Art quaternària trobem encara un hipergraf entre les representacions de la Figura Elemental, concretament la que també apareix als *Començaments de medicina (ComMed)*, en aquest cas vinculada a dues altres figures diferents.

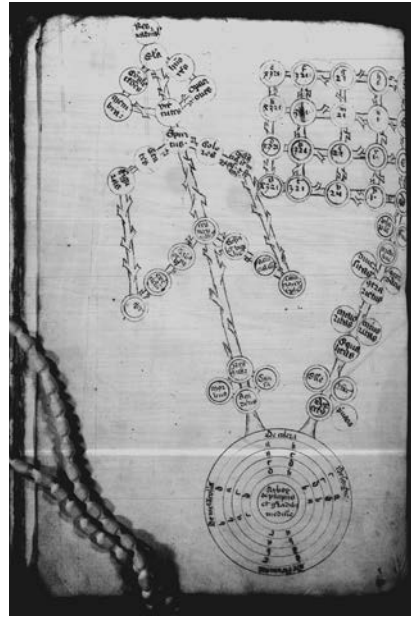
²² Les dues primeres són similars, i també ho són la tercera i la sisena, i la quarta i la cinquena.

²³ OSI, 304.

²⁴ O septenaris, perquè com hem dit, el cercle central també roda.



Il·lustració 7. NEORL V, 41 i OS II, 410, adaptada de Palma, Pública 1029, f. 23v²⁵



Il·lustració 8. Oxford, Corpus Christi 247, f. 58v²⁶

Les arrels d'aquest arbre no presenten, com podria semblar, una *volvelle*, sinó quatre taules que mostren com es mesclen els humors (còlera, sang, fleuma i malencolia) en la producció de febres.²⁷ A la part superior de l'arbre, la branca de l'esquerra és un esquema que il·lustra arbòriament les tres divisions de la medicina tradicional. La branca de la dreta és una versió reduïda de l'Art, amb tres triangles de la Figura T i un quadrat de la Figura X; es tracta purament d'una selecció de les figures de l'Art quaternària. La branca que ens interessa és la que a la Il·lustració 7 ocupa un lloc central, i que, a la Il·lustració 8, apareix de forma tabular a la part superior de la branca dreta. Es tracta de dues maneres de representar la relació entre les quatre qualitats elementals

²⁵ Vegeu igualment Munic, Clm. 10593, f. 167r, del s. xvii. La figura a doble pàgina copiada per Guillem Pagès, col·laborador directe de Llull, a l'exemplar Dublín, Archives University College, B 95, ff. Iv-IIr, segueix el mateix model, però malgrat l'autoritat indiscutible de tal font, no acaba d'estar ben resolta: no conté les figures geomètriques de l'Art i és de lectura difícil

²⁶ Un arbre similar a Sankt Gallen, Vad. Slg. Ms. 393, 15v, però amb les figures geomètriques de l'Art, i tot dibuixat de forma més esquemàtica

²⁷ Vegeu OS II, 412 i 471 ss.

i els seus possibles quatre graus d'intensitat, cosa que produeix un hipergraf amb $k = 4$. La relació entre aquest hipergraf i la representació habitual de la Figura elemental en obres de l'Art (la que apareix a la part inferior esquerra de la II·lustració 2, que és la mateixa que es representa a la II·lustració 10) es pot mostrar així:

	E	F	G	H
A. Calor	4	3	2	1
B. Secor	3	2	1	
C. Humiditat	2	1		
D. Fredor	1			

	K	L	M	N
B. Secor	4	3	2	1
D. Fredor	3	2	1	
A. Calor	2	1		
C. Humiditat	1			

	O	P	Q	R
C. Humiditat	4	3	2	1
A. Calor	3	2	1	
D. Fredor	2	1		
B. Secor	1			

	S	T	V	Y
D. Fredor	4	3	2	1
C. Humiditat	3	2	1	
B. Secor	2	1		
A. Calor	1			

Figura del foc

foc	àer	aigua	terra
àer	foc	terra	aigua
aigua	terra	foc	àer
terra	aigua	àer	foc

Figura de la terra

terra	aigua	àer	foc
aigua	terra	foc	àer
àer	foc	terra	aigua
foc	àer	aigua	terra

Figura de l'àer

àer	foc	aigua	terra
foc	àer	terra	aigua
aigua	terra	àer	foc
terra	aigua	foc	àer

Figura de l'aigua

aigua	terra	àer	foc
terra	aigua	foc	àer
àer	foc	aigua	terra
foc	àer	terra	aigua

La Il·lustració 9 és una representació esquemàtica de la informació presentada en la branca central de la Il·lustració 7 i en la part tabular de la Il·lustració 8. Les seves quatre columnes, encapçalades per les lletres E-Y, representen «setze herbes en general», on «cascuna do significació de les altres herbes que són de sa complexió». De la primera diu: «Nos sotsposam e deim que E és una espècie de simpla medicina e és en 4 grau de A [calor], e en 3 de B [secor], e en 2 de C [humiditat], e en 1 de D [fredor]».²⁸ Aquesta figura representa setze herbes senzilles virtuals, models per calcular com entrarien en composició unes amb altres per elaborar medicaments.

Tot i que des del punt de vista funcional les quatre representacions de les Il·lustracions 7, 8, 9 i 10 són iguals (és a dir, representen la mateixa xarxa de relacions), des del punt de vista gràfic són distintes (és a dir, representen les mateixes relacions de maneres diferents). Les dues primeres són hipergrafs, mentre que les dues darreres són una cosa nova, que explicarem més avall, en l'apartat 1.3 sobre reticles.

Durant la transició entre les etapes quaternària i ternària, detectem hipergrafs en dues obres concretes: l'*Ars inveniendi particularia in universalibus* (AIPU) i el *Liber propositionum secundum Artem demonstrativam compilatus* (PropAD, on trobam *volvelles* ternàries, o hipergrafs amb $k = 3$).²⁹ Aquí combina l'aparat de figures anteriors de l'AD amb mecanismes ternaris que es generalitzaran a l'etapa posterior. En el mateix manuscrit venecià de les Il·lustracions 1 i 2 més amunt, presenta el PropAD precedit per dues pàgines que semblen una repetició de les il·lustracions de l'AD ara esmentades:

²⁸ OS II, 412-3; NEORL V, 45; ROLXXXI, 441-2.

²⁹ Vegeu Bonner (2012, 114 ss.).



Il·lustració 11. Venècia, Marciana VI 200, f. 158v



Il·lustració 12. Venècia, Marciana VI 200, f. 159r

Si ens hi fixem, però, veurem que hi ha diferències significatives. D'una banda, a la Il·lustració 11:

- (1) manquen les figures Y i Z;
- (2) la figura central és T, en comptes d'A;
- (3) la Figura S té un cercle nou amb les tres potències de l'ànima en expressió abstracta: *recolentia, intelligentia, volentia*, seguides d'*esse, forma, materia, conjunctio, simplicitas, compositio, substantia, accidens, virtus, operatio, interioritas, exterioritas, motus*;
- (4) les figures A, V i X no presenten les línies (arestes) que connectaven tots o alguns dels seus vèrtexs en la versió anterior.

I, a la Il·lustració 12:

- (5) en lloc de la clàssica Figura Elemental de l'Art quaternària, n'hi ha una que (a) al cercle exterior presenta una llista adaptada de la de la Figura S, que reemplaça les tres potències de l'ànima per les quatre qualitats abstractes dels elements, *igneitas, aeritas, aqueitas, terreitas*, seguides de la resta dels components de la Figura S, llevat de *conjunctio*,³⁰ i (b) a l'interior té la Segona Figura Elemental de l'AD;³¹
- (6) en lloc de la *Figura communis*, ara tenim una altra figura també etiquetada *Elementa*, en forma de *volvelle* doble, amb tres cercles que presenten els mateixos setze conceptes de la figura anterior, i dos d'interiors amb els quatre elements.

³⁰ Per tal de complir amb la xifra de setze que requereix la combinatòria.

³¹ OS I, 303; ROL XXXII, 33

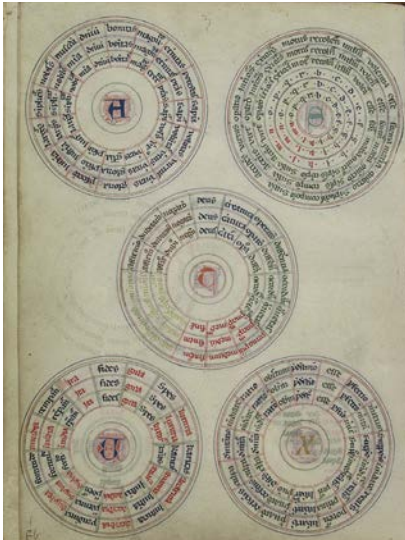
El primer canvi es deu, probablement, a la constatació que Y i Z realment no funcionaven com a figures, i eren perfectament assumibles dins del discurs de l'Art. Per a les noves llistes tan curiosament similars de (3) i (5), vegeu Bonner (2012: 116-118). Però les novetats que ens interessien aquí són (2) i (4). La de (4) s'explica perquè si l'Art ja no funciona amb grafs que combinen conceptes de dos en dos, ja no calen les xarxes de línies que connecten punts; per a hipergrafs, amb $k = 3$, el que cal són *volvelles* com les que es presenten a continuació.

Pel que fa a (2), Llull explica la primacia de T al *PropAD*:

Quoniam ·t· in hac arte est instrumentum omnibus aliis figuris, ·t· ipsius artis et super ipsum revolvuntur omnes, cum sine ipso in figuris huius artis nichil utile operari possit, ideo de ipso ·t· tamquam de instrumento tractatur primitus in hoc presenti opere. Et quia de ipso tractatur primitus dicitur et describitur.³²

De fet, l'*AIPU*, ara esmentada com a obra paral·lela del *PropAD* en les incursions de Llull en un sistema triàdic, és com un petit tractat de l'Art basat *únicament* en la Figura T.

Després de les primeres figures del *PropAD* hi ha dues pàgines amb les segones figures:



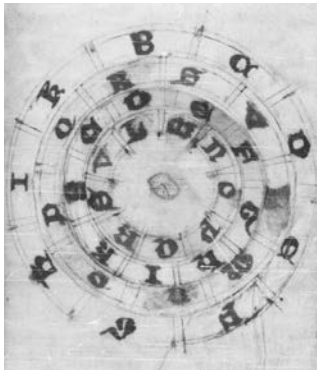
Il·lustració 13. Venècia, Marciana VI 200, f. 159v Il·lustració 14. Venècia, Marciana VI 200, f. 160r

³² París, BNF, Lat. 16113, f. 53v; Venècia, Marciana, ms. VI 200, f. 161r; *MOG* III, viii, 2 (504).

En comptes de les segones figures triangulars de cambres binàries inserides enmig del text com teníem a l'*AD*, ara apareixen al principi de l'obra, just després de les primeres figures, totes en forma de *volvelles* per tal de poder produir combinacions ternàries.³³ I altra vegada apareix la Figura T substituint la Figura A al centre de la primera pàgina.

Fins ara l'única versió impresa existent de l'obra, i per tant l'única que ha circulat entre els estudiosos, és la de *MOG III*. Com que el *PropAD* forma part del mateix tom que l'*AD*, els editors de la moguntina no van trobar que fos necessari «repetir» les primeres figures, i això ha fet pensar als lectors que eren idèntiques. Pel que fa a les segones figures, van situar la de la Figura T davant de l'*AIPU*, i la resta de les figures (és a dir, totes menys la T)³⁴ al començament del *PropAD*, així i tot amb alguns canvis en les darreres dues figures.

Si el *PropAD* i l'*AIPU* són obres experimentals en un període de transició, els hipergrafs amb $k = 3$ s'instal·len definitivament en l'Art a l'etapa ternària a partir de l'*Ars inventiva veritatis* (*AIV*), amb la Quarta figura (vegeu la Il·lustració 4 més amunt). Amb la *Taula general* un parell d'anys posterior, Lull incorpora la Taula, un sistema enginyós creat per mostrar en forma tabular totes les possibles combinacions ternàries generades per la *volvelle* de la Quarta figura. Funciona, per tant, com l'equivalent ternari de les Segones Figures, és a dir, les matrius d'adjacència de la combinatòria binària a l'etapa quaternària.



Il·lustració 15.
Uppsala C 51, f. 105r

En les etapes posteriors, trobem dos exemples de *volvelle* amb $k = 4$. El primer és a l'*Arbre de filosofia desiderat*, en què els quatre cercles rotatoris alternen dos jocs de lletres (vegeu la Il·lustració 15). Comptant des de l'exterior, el primer i el tercer contenen les nou lletres B a K, de l'Art ternària;³⁵ i el segon i el quart contenen nou lletres, d'L a U, amb cada lletra representant una parella de conceptes.³⁶

³³ O dos jocs de combinacions ternàries en el cas d'S, i combinacions sèxtuples en el cas de la darrera *Figura communis*.

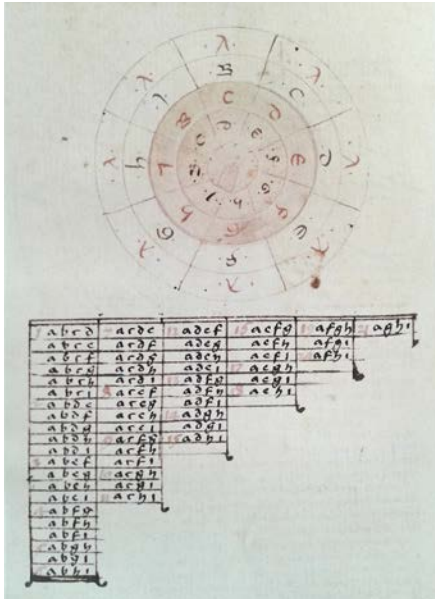
³⁴ Cosa que fa pensar al lector que la Figura A continua essent la figura principal.

³⁵ Representen els dos conceptes estàndard més un de nou. Prenent només tres exemples per tal de mostrar la novetat, tenim D que significa duració, contrarietat i memòria; F que significa saviesa, mitjà i punt transcendent, i G que significa voluntat, fi i vacuïtat (ORL XVII, 408).

³⁶ Són parelles perquè L, per exemple, significa «ens qui és Déus e ens qui no és Déus»; M significa «ens

El segon exemple prové de l'*Art abreujada de preicació*, on també trobem una *volvelle* de quatre cercles, ara amb unes altres peculiaritats.

Com es pot veure a la II·lustració 16, els cercles d'aquesta *volvelle* només tenen vuit compartiments cada un; els tres interiors, amb l'alfabet estàndard de l'Art ternària³⁷ (sense la novena lletra K) i, en el cercle exterior, la lletra A de Déu repetida vuit vegades. Amb això es poden formar les cambres de la taula exposada a sota de la *volvelle* a la mateixa II·lustració 16.³⁸



II·lustració 16. Innichen-San
Candido VIII.D.4, f. 155v

1.3 Reticles

La definició d'un reticle en la teoria matemàtica dels conjunts té dues parts:³⁹ (1) és un conjunt parcialment ordenat, (2) en el qual, per a cada parell

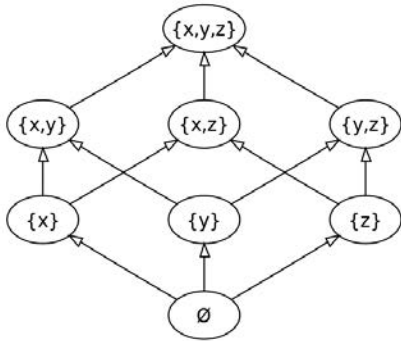
reial e ens fantàstic», etc. (ibid.). Les nou lletres no inclouen la T, reservada per a la figura de l'Art que ja coneixem.

³⁷ Amb la polisèmia habitual: B = bonesa, justícia, avarícia, C = grandesa, prudència, glotonia, etc. Vegeu ROL XVIII, 56-26.

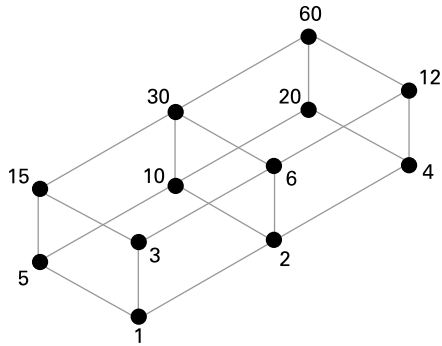
³⁸ Aquesta taula només apareix en un manuscrit, el de la II·lustració. Per a un estudi de les diverses combinacions de l'obra, vegeu ROL XVIII, 11-13, que també dona una explicació dels moviments (*motus*) i circulacions (*circulationes*) de les rodes, i també per a una taula de les cambres quaternàries emprades en la quarta distinció, que Llull va triar segons les necessitats de cada tema tractat. A Llull (1982, 67) es mostra la seqüència de cambres dels sermons de la quarta distinció.

³⁹ L'obra clàssica sobre el tema és Birkhoff (1967), però habitualment qualsevol text de matemàtiques

d'elements, hi ha un suprem i un ínfim. Ordenament parcial vol dir que entre qualsevol parell dels seus elements es pot establir una relació d'ordre, que normalment s'escriu $x \geq y$, i que cal interpretar com « x és més gran o igual a y ». En els reticles, tanmateix, es dona un sentit molt més ampli que el purament quantitatiu a les paraules «més gran», expressable com a «superior (o anterior)» en un context construït per l'investigador, que només s'ha d'atenir a les regles formals de la definició d'un reticle. Per tant, es pot referir a relacions com per exemple «és un subconjunt de» o «és un divisor de 60», representades en aquestes dues figures;



Il·lustració 17



Il·lustració 18

Així que els components de més amunt seran «superiors» i els de més avall «inferiors». Igualment es pot dir que aquells «dominen» aquests, cosa que coincideix perfectament amb la terminologia de la teoria elemental lul·liana quan qualifica com a *regina*, *dominus*, *domicella*, *ancilla* i *subditus / servus* els elements segons la seva situació, o quan diu que aquesta figura mostra «com un element senyoreja altre segons complexions e humors».⁴⁰ No entrarem en més detalls sobre la segona condició de la definició perquè no té una aplicació directa en l'ús que fa Llull dels reticles; basta saber que han de tenir acotaci-

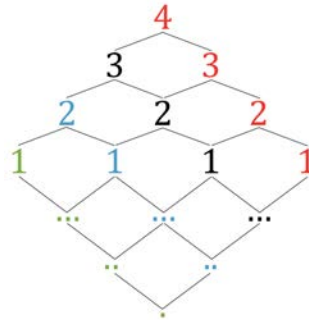
que tracta de la teoria dels conjunts parla dels reticles (*lattices* en anglès).

⁴⁰ OS I, 303; ROL XX, xxx i 77-79. Pel que fa a la dominació o superioritat, caldria tenir en compte que la notació « \geq » («superior o igual a») fa que el conjunt sigui *parcialment* ordenat i, en conseqüència, per exemple, que en una graella com la de la Il·lustració 18, el nombre de 10 pugui qualificar-se com a «anterior» al mateix 10. Si no fos així, i la relació fos « $>$ », sense la possibilitat d'igualtat, tindríem un conjunt *totalment* ordenat. També cal insistir que en els reticles es pot donar una interpretació fins i tot contrària a la d'una grandària superior a la notació « \geq ». Si, per exemple, per a una activitat determinada, volguéssim donar preferència als més joves d'un grup escolar, podríem construir un reticle on « $x \geq y$ » voldrà dir « x és més jove o d'una edat igual a y », per tal de formar un reticle on els més joves tinguessin preferència (serien «superiors») sobre els de més edat.

ons superiors i inferiors.⁴¹ Finalment, caldria assenyalar que, a diferència dels grafs, que no tenen res a veure amb quantitats, magnituds o mides, els reticles tenen a veure preferentment amb comparacions quantitatives o qualitatives. Per comprovar-ne el funcionament en la Figura elemental, prenem la primera graella de la Il·lustració 9 més amunt, a la qual afegim els graus fraccionaris (en forma de punts; per exemple, tres punts = $\frac{3}{4}$ de grau, etc.), i així obtenim la Il·lustració 19.⁴² A la Il·lustració 20 ho representem en forma de reticle, en el qual els components superiors «dominen» els inferiors.

4	3	2	1
3	2	1	...
2	1
1

Il·lustració 19



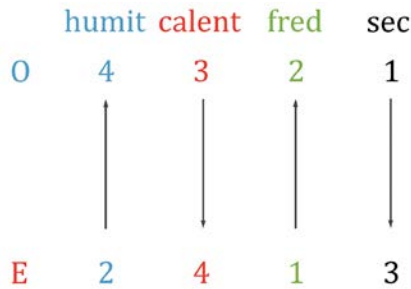
Il·lustració 20

Aquesta representació dels graus d'intensitat de les qualitats elementals, fonamental en la teoria elemental lul·liana, té una aplicació rellevant, el de la *digestio, mixtio o devictio* («venciment» en català) de les gradacions en els medicaments compostos. Es tracta d'explicar quin element «domina» en un compost. Prenguem un exemple del *Liber de regionibus sanitatis et infirmitatis*, en què Llull explica el resultat de combinar dues plantes equivalents a O i E de la Il·lustració 9;⁴³ hem posat les fletxes apuntes a la qualitat dominant d'O, la qual *vincit*, com diu el text, la qualitat corresponent de l'altra herba d'E.

⁴¹ O més exactament, cada parell d'elements ha de tenir un suprem i un ínfim, cosa complida en l'ús que en fa el beat Ramon. Per a una definició matemàticament correcta, vegeu l'entrada «Reticle (ordre)» a la *Viquipèdia*.

⁴² Als *Començaments de medicina*, Llull els anomena «graus entel·lectuals, los quals són de tan poca quantitat que no abasten a ser sensuais» (*OS* II, 452; *NEORL* V, 78; *ROL* XXXI, 503-4). Al *Liber de levitate et ponderositate elementorum* són les *partes grossae o augustales* (*ROL* XXXIV, 176).

⁴³ Vegeu *ROL* XX, pp. xxx, 92-93 i *ROL* XXXIV, 156, on s'explica com es calculen les combinacions de qualitats en les *mixtiones*. Pel que fa al concepte de *devictio*, també té un paper rellevant en l'astronomia lul·liana; vegeu *ROL* XVII, 68, i *NEORL* V, 128. Cf. Yates (1985, 40, 74, 87, 103); Pring-Mill (1991, 125); Gayà (1979, 113, 126).



Il·lustració 21

Les gradacions de les qualitats, tanmateix, només són un aspecte de la Figura elemental de l'Art, tal com és representada en els quatre quadrangles de la Il·lustració 10; també pot representar altres facetes de la teoria elemental lul·liana, com són qualitats pròpies i apropiades, lleugeresa i ponderositat, simplicitat i composició, etc.,⁴⁴ i això no sols en cada quadrangle sinó en les relacions entre els quatre quadrangles. La Figura elemental és, doncs, una xarxa de xarxes, totes reticulades.⁴⁵

La Figura Elemental, formada per quatre quadrangles de setze compartiments cadascun, sempre ha semblat una anomalia entre les figures lul·lianes, sobretot respecte les altres de l'Art, totes tan diferents. Ens hem adonat que si té aquesta forma és perquè Llull no pretén expressar conceptes en funció de la seva relacionalitat (representables, per tant, mitjançant grafes), sinó valorar aquelles relacions com a comparacions quantitatives (o qualitatives), cosa que implica la introducció del concepte de \geq i de reticles. Això no vol dir que els reticles no puguin ser representats mitjançant grafes; de fet, en els *ComMed* va trobar la manera de representar-los gràficament –més ben dit, hipergràficament–, però la funció normal d'un graf no és la d'oferir unes valoracions comparatives sinó la de mostrar simples relacions.

2. Les figures en l'articulació del text

Les Segones Figures de l'Art quaternària i l'equivalent de la ternària, que és la Taula, també tenen una altra funció dins dels escrits de Ramon Llull, una

⁴⁴ Vegeu Dambergs (2000).

⁴⁵ Aquest aspecte mereixeria un estudi monogràfic; aquí es tracta només d'assenyalar els reticles com un dels recursos gràfics que va utilitzar Ramon Llull.

de característica –i que potser és única en textos filosòfics o teològics medievals–, que és facilitar una articulació racional del text.

Com a exemple, prenguem «La segona distinció, qui és de condicions» de l'AD, que comença d'aquesta manera:

Aquesta distinció és departida en dues parts. La primera part és de les condicions qui's covenen a la segona figura elemental; la segona part és de les condicions qui's covenen a la segona figura demostrativa.⁴⁶

Es refereix a les dues mitges matrius següents:

foc	àer	aigua	terra
foc	àer	aigua	terra
foc	àer	aigua	
àer	aigua	terra	
foc	àer		
aigua	terra		
foc			
terra			

AA	SS	TT	VV	XX	YY	ZZ
AS	ST	TV	VX	XY	YZ	
AT	SV	TX	VY	XZ		
AV	SX	TY	VZ			
AX	SY	TZ				
AY	SZ					
AZ						

Il·lustració 22. Segona figura elemental

Il·lustració 23. Segona figura demostrativa

A continuació afegeix:

Esta figura és departida en deu cambres, segons que en ella apar. On, primerament tractarem de la primera cambra e puxes de les altres.⁴⁷

Això vol dir que el discurs seguirà l'ordre de les mitges matrius, prenent les cambres de la primera columna d'una en una i, a continuació, les de la segona. I, de fet, els apartats que segueixen a l'AD s'intitulen, «1. De la cambra de [foc foc]», «2. De la cambra de [foc àer]», i així fins a «10. De la cambra de [terra terra]». A la segona part, basada en la Figura demostrativa, segueix el mateix procediment per a les 28 cambres en les quals està dividida, des de [AA], [AS] fins a [ZZ].⁴⁸

Aquesta organització, la retrobarem a «La quarta distinció qui és de qüestions», qüestions solucionades per cambres amb múltiples compartiments bina-

⁴⁶ OS I, 309.

⁴⁷ Ibid. Per aquesta divisió del text en «figures» i «cambres», vegeu el text que hi ha a continuació de la n. 6 més amunt.

⁴⁸ De fet, són més de 28 cambres, perquè després de S [n] intercala 10 (o 4 depenent de la versió; veg. ROL XXXII, lx) de la Segona figura d'S.

ris, els primers dels quals són una repetició exacta de la seqüència que acabem de veure de la segona distinció.⁴⁹

QUESTIÓ ÉS: si los elements simples entren en composició amb parts essencials o amb parts integrals.

SOLUCIÓ:

foc foc	foc	aigua	T	T	concordança	majoritat	contrarietat
----------------	-----	-------	---	---	-------------	-----------	--------------

menoritat.

Per estes cambres és significada [...]

QUESTIÓ. Demanat és: què és causa que lo cors elementat sia product dels quatre elements, e no és los quatre elements?

SOLUCIÓ:

foc àer	àer	aigua	aigua terra	foc terra.
----------------	-----	-------	-------------	------------

Discurrent F per les cambres [...]⁵⁰

Després de les 38 qüestions sobre les segones figures que acabem d'assenyalar, ve una segona part amb 1080 qüestions basades en les figures que falten, és a dir A, S, T, V, X, teologia, filosofia i dret.⁵¹

Aquesta manera d'organitzar la distinció de Condicions i la de Qüestions es torna a fer servir en altres obres, tant de l'etapa quaternària com de la ternària, però en aquesta darrera, en lloc de formar cambres binàries amb les segones figures, se'n formen de ternàries amb la Taula.⁵² El procediment s'inicia amb la *Taula general* i segueix en altres obres, com la *Lectura compendiosa Tabulae generalis*, l'*Ars compendiosa*, l'*Ars generalis ultima* i l'*Ars brevis*.

La Taula, però, només és una de les figures que Llull utilitza en l'etapa ternària per articular els seus textos. A la mateix *Taula general*, per exemple, trobem que, a la quinta distinció, de Qüestions, n'utilitza tota una sèrie. En el requadre següent mostrem les successions de lletres que Llull deriva de quatre de les figures (entre les quals la Taula, a la quarta columna) per encapçalar, i així organitzar i articular, una enorme quantitat de qüestions amb les seves solucions.⁵³

⁴⁹ Els destaquem en negreta per fer més visible la seqüència.

⁵⁰ *OS I*, 396-7.

⁵¹ Són les dues parts discutides a *OS I*, 395, en la primera de les quals les solucions van acompanyades per exemples, mentre que en la segona no en tenen; veg. Bonner (2012, 100).

⁵² Podria semblar que les cambres de la Taula tenen quatre components, però no és així. La lletra T, que hi apareix repetidament, no té cap significat, sinó que només fa de separador per indicar que les lletres que la precedeixen són de la Primera figura i les que la segueixen, de la Segona. Per a l'equivalència entre les segones figures de l'Art quaternària i la Taula de la ternària, vegeu p. 17 més amunt.

⁵³ Les xifres entre parèntesis a la capçalera corresponen a les pàgines de l'edició d'ORL XVI en què comencen els apartats respectius. Per a la versió llatina, vegeu ROL XXVII, 86, 90, 97 i 142. Altres apartats també s'ordenen mitjançant figures o lletres de l'Alfabet, però de manera més simple.

1 ^a figura (381)	2 ^a figura (384)	4 ^a figura (389)	Taula (424)
B C	B C D	B C F	B C D
C D	E F G	C D G	B C T B
D E	H I K	D E H	B C T C
E F	B E H	E F I	B C T D
F G		F G K	B D T B
etc.		etc.	etc.

La *volvelle* amb $k = 4$ de l'*Arbre de filosofia desiderat*, a la qual ens hem referit més amunt,⁵⁴ té una funció similar en l'organització de les dues darres distincions; en aquest cas amb els dos cercles exteriors de la figura, fent una successió de cambres binàries que encapçalen cada apartat de totes dues distincions.⁵⁵ D'altra banda, aquesta *volvelle* també s'usa per formar cambres quaternàries, per a les solucions de les qüestions de la darrera distinció, que s'inicien amb les dues lletres que encapçalen l'apartat en què es troben.⁵⁶ És un exemple més d'un procediment que utilitza en moltes obres, i que, com ja hem remarcat, sol anar acompanyat de textos dividits no en capítols o distincions, sinó mitjançant els mateixos recursos visuals, figures, arbres, cambres, etc.⁵⁷

3. Raonament diagramàtic

Com hem vist, la immensa majoria dels recursos gràfics lul·lians apareix en obres que exposen o desenvolupen l'Art;⁵⁸ i, d'altra banda, que totes són grafs, amb l'excepció important del reticle de la Figura elemental. Cal, però, intentar comprendre millor què és el que es proposa Ramon Llull amb aquest aparat de figures i quina n'és la finalitat. Perquè si bé, des del punt de vista formal, les figures lul·lianes es podrien emmarcar (en uns casos més fàcilment que en altres) en una tradició diagramàtica molt extensa a l'Edat Mitjana, des del punt de vista funcional, possiblement són úniques.

I és des d'aquest darrer punt de vista que el sistema de Llull entraria dins

⁵⁴ Al passatge corresponent a la n. 35.

⁵⁵ Vegeu ORL XVII, 440, on explica amb molta cura com funciona el mecanisme.

⁵⁶ Per exemple, l'apartat «De c. m.»: «Qüestió: És demanat què és object en human enteniment? Solució: c.m.d.s. Qüestió: És demanat què és potència en object? Solució: c.m.h.s.» (ORL XVII, 486).

⁵⁷ Vegeu la n. 47 més amunt.

⁵⁸ La principal excepció a aquesta constatació són els arbres, que tenen un paper més secundari i apareixen més esporàdicament en l'opus lul·lià. Ens n'ocuparem en un treball que tenim en preparació.

del que, en matemàtiques i en ciències informàtiques, s'ha anomenat *diagrammatic reasoning*, és a dir, el raonament que es fa mitjançant recursos visuals. Té a veure amb conceptes i idees que es presenten amb diagrames i imatges en comptes de fer-ho per mitjans lingüístics o algebraics. Es distingeix dels recursos gràfics habituals, il·lustracions científiques, mapes o dibuixos tècnics, perquè mostra una informació abstracta que té un caràcter qualitatiu o relacional, en comptes de representar coses concretes i tenir un caràcter quantitatiu.⁵⁹ Són recursos visuals que fonamenten o impulsen l'elaboració de coneixements, que és el que diu Llull que vol fer amb les figures de l'Art:

Honrat Senyor, qui vol adorar e contemplar la vostra sancta veritat, cové que afigur figures sensuales per les quals pusca pujar a les figures entel·lectuals ab les quals pusca e sàpia e vulla adorar e contemplar la vostra veritat vertuosa.⁶⁰

La intenció per que nos posam figures en esta Art, es per ço que en elles esguardem los començaments d'esta Art: car per la especulació sensual s'exalça l'enteniment a especular les coses sperituales, per lo qual exalçament se exalça la volentat a amar aquelles.⁶¹

De vegades ho explica d'una manera una mica diferent:

Intentio quare in hac Arte figura traditae sunt est ut per sensum imaginatio, et per imaginationem intellectus sentiat auxilium, et maxime ut per eas universalia principia in eis appareant, et ad memoriam facilius reducantur.⁶²

Així que les figures lul·lianes entren clarament dins de la categoria de raonament diagramàtic (o meditació o contemplació diagramàtica).

Una característica del raonament diagramàtic és que funciona preferentment en el domini del descobriment, no en el de la justificació.⁶³ Se'l considera

⁵⁹ Veg. «Diagrammatic reasoning» a la Wikipedia anglesa, que cita Brasseur (2003). El primer exemple que mostra és de la *characteristica universalis* de Leibniz, que il·lustra amb el diagrama del frontispici del seu *De arte combinatoria*, de coneguda derivació lul·liana.

⁶⁰ *Llibre de contemplació*, ORL VIII, 194; OE II, 1080.

⁶¹ *Art amativa*, ORL XVII, 9. El text equivalent de l'*AIV* és bastant similar: «Ratio autem quare figurae praedictae sunt positae in hac Arte stat in hoc ut sensus situm et dispositionem illarum apprehendat, eo quod in illa apprehensione imaginatio sit speculum, in quo intellectus dispositionem figurarum principiorum hujus Artis et ejus modum discursivum et investigativum attingat.» ROL XXXVII, 9. Pel que fa a la citació de l'*Art amativa*, cal tenir en compte la definició que dona Blaise de *speculatio*: 1. spéculacion, action de l'intellect qui se repose dans la seule connaissance de la vérité. 2. contemplation (amb citacions de Sant Tomàs i Hug de Sant Victor), Blaise (1975, s.v.).

⁶² *Compendium seu commentum Artis demonstrativae*, MOG III, vi, 1 (293). Un altre procés és descrit al *PropAD*, en el qual cada figura és tractada de tres maneres: com a figura sensitiva, figura imaginativa i figura intel·lectual; veg. MOG III, viii, 2-7 (504-9).

⁶³ Vegeu la citació que acompanya la n. 3 més amunt.

una estratègia per resoldre o solucionar problemes,⁶⁴ o com diria Llull, «solre (o soure) qüestions». Un autor ho expressa així:

Whatever processes we use in solving problems like these, they are processes for *finding* answers, and the *assurance* they give that they are correct, while important, is only secondary. Until we find answers, their correctness is hardly in contention.⁶⁵

En aquest context *finding* correspon exactament amb l'*invenire* («atrotbar» en català medieval) de qualsevol obra de l'Art, i descriu la seva funció més bàsica. La separació entre aquesta funció inventiva i la de fornir una justificació o una demostració que el resultat és correcte, prové de la lògica aristotèlica, com hem explicat en un altre lloc.⁶⁶

En lloc d'una separació, el que Llull ens proposa és la unió d'aquests dos àmbits. Si l'edifici de l'Art està bastit sobre els mecanismes inventius de les figures, això inclou la part demostrativa que pertany a les Solucions de les Qüestions. Si mirem els dos exemples que precedeixen la n. 50 més amunt, veurem que les Solucions es construeixen escollint cambres binàries extreteres de les diverses figures de l'AD.⁶⁷

Per tant, els mecanismes combinatoris amb els qual funciona l'Art s'estructuren de principi a fi mitjançant les figures. Al principi proporcionen els seus fonaments ontològics (Figures A, S i V i Elemental) i epistemològics (S i T),⁶⁸ que s'apliquen al final en les demostracions, és a dir en les solucions a les Qüestions. Són els diagrames que sostenen els raonaments de l'Art lul·liana.

⁶⁴ Isabel Luengo, «A Diagrammatic Subsystem of Hilbert's Geometry», dins Allwein i Barwise (1996, 150).

⁶⁵ Herbert Simon, «Foreword», dins Glasgow *et al.* (1995, xii), que fa aquesta observació després de presentar un problema sobre les distàncies del punt de suport de dos pesos als braços d'una balança.

⁶⁶ «Els Tòpics s'ocupaven de la inventio, un mètode per “trobar” o “descobrir” arguments o contraarguments sobre gairebé qualsevol matèria que pogués sorgir en un debat [...]. Els Analítics s'ocupaven del que Ciceró, Boeci i escriptors posteriors van anomenar el *judicium*, o la capacitat, basada en un ventall molt més reduït de mètodes (normalment purament sil·lògistics), d'arribar a un judici vàlid sobre la veritat o la falsedat d'un argument.» (Bonner 2012, 18, basat en la primera part de Ruiz Simon, 1993). Vegeu, a més, el passatge corresponent a la n. 3 més amunt.

⁶⁷ Aquí és important entendre que aquestes cadenes de cambres *són* les solucions; els textos que les segueixen són afegits, glosses o explicacions del que volen dir. És per això que només les 38 primeres Qüestions en tenen, com a mostra per al lector de com fer-ho amb les 1080 Qüestions que segueixen i que van sense aquestes explicacions, que (en teoria) ja no són necessàries. Així que formula totalment les seves demostracions amb components del mateix edifici inventiu.

⁶⁸ La Figura S és doble: ontològica per la constitució de l'ànima racional, i epistemològica per la seva manera variable de processar informació.

4. Conclusions

El que ens sembla més remarcable del que hem vist fins aquí és que Llull fos capaç d'utilitzar grafs i reticles correctament i de manera extensa sense tenir accés a cap fonament teòric que l'ajudés. Allò que mostra millor la seva destresa és la intuïció que li va permetre aplicar correctament la relació entre la representació lineal d'un graf i la corresponent matriu d'adjacència (com hem vist a l'apartat 1.1 més amunt). Es tracta d'un ús desenvolupat cinc-cents anys abans que hom fes una formulació matemàtica qualsevol d'aquestes estructures. Perquè, de fet, la teoria dels grafs no va ser posada en circulació fins al 1736, quan Leonard Euler va publicar un cèlebre estudi proposant una solució general al problema de com travessar els set ponts de Königsberg sense repetir-ne cap en l'intent. La teoria dels reticles va ser objecte de consideracions puntuals de Boole, al segle XIX, i de Peirce, a començament del segle XX, però no va tenir una formulació teòrica rigorosa fins a la segona meitat d'aquest darrer segle. La teoria dels hipergrafs no apareix fins al ja citat estudi de Berge de 1970.

És una situació comparable amb el cas de les teories electorals, en què diversos estudis han demostrat que Llull va proposar models coherents cinc-cents anys abans de les teories de Borda i Condorcet.⁶⁹ Tanmateix, malgrat que els grafs i els reticles són components molt més fonamentals del seu sistema, el seu paper com a models matemàtics lul·lians ha suscitat un interès molt escàs. Grafs i reticles són presents ja a la primera versió de l'Art, l'ACIV, escrita, segons la *Vita coetanea*, com a resultat de la II·luminació de Randa;⁷⁰ continuen essent utilitzats a tota l'etapa quaternària de l'Art i, encara que disminueixen en l'etapa ternària –potser per la reacció que suscitaven aquestes novetats en els seus lectors–, en resten components que són fonamentals per a l'Art fins al final. Amb les eines que proporciona la matemàtica moderna hom pot estudiar aquests components sense sentir el pànic comprensible dels lectors medievals davant d'uns artefactes tan insòlits i estranys.

⁶⁹ La teoria electoral de Llull ha rebut tanta atenció que és esmentada en un suplement de l'*Encyclopaedia Britannica* de l'any 2001, que insinua que si hom l'hagués tingut en compte en les eleccions de 2000 als EUA potser hauria guanyat Al Gore en comptes de George W. Bush.

⁷⁰ Vegeu la il·lustració 5 més amunt, i també Bonner i Soler 2007.

Abreviatures

ACIV = *Ars compendiosa inveniendi veritatem*

AIV = *Ars inventiva veritatis*

AD = *Art demonstrativa*

PropAD = *Liber propositionum secundum Artem demonstrativam compilatus*

ComMed = *Començaments de medicina (Liber principiorum medicinae)*

Bibliografia

- Allwein i Barwise (1996) = Allwein, Gerard i Jon Barwise, eds., *Logical Reasoning with Diagrams* (Oxford University Press, 1996).
- Basart (1994) = Basart i Muñoz, Josep M., *Grafs: fonaments i algorismes* (Bellaterra: Universitat Autònoma de Barcelona, 1994).
- Berge (1970) = Berge, Claude. *Graphes et hypergraphes* (París: Dunod, 1970).
- Birkhoff (1967) = Birkhoff, Garrett. *Lattice Theory* (Providence RI, American Mathematical Society: Colloquium Publications, Vol. 25, 1967; 3^a ed. 1993 i 1995).
- Blaise (1975) = Blaise, Albert, *Lexicon latinitatis medii aevi* (Turnhout: Brepols, 1975).
- Bonner (2012) = Bonner, Anthony, *L'Art i la lògica de Ramon Llull. Manual d'ús* (Universitat de Barcelona / Universitat de les Illes Balears, 2012).
- Bonner i Soler (2007) = Bonner, Anthony i Albert Soler, «*La mise en texte de la primera versió de l'Art: noves formes per a nous continguts*», *SL* 47 (2007), pp. 29-50.
- Brasseur (2003) = Brasseur, Lee E., *Visualizing Technical Information: A Cultural Critique* (Amityville, NY: Baywood Publ., 2003).
- Dambergs (2000) = Dambergs, Yanis, «*Elemental Figure Symmetry*», *SL* 40 (2000), pp. 81-110.
- Dieudonné (1964) = Dieudonné, Jean, *Algèbre linéaire et géométrie élémentaire* (París: Hermann, 1964).
- Fitting (1983) = Melvin Fitting, *Proof Methods for Modal and Intuitionistic Logics* (Dordrecht-Boston-Lancaster: D. Reidel, 1983).
- Gardner, Martin (1982) = «*The Ars Magna of Ramon Llull*», *Logic Machines and Diagrams* (Chicago: Chicago University, 1982).
- Gayà (1979) = Jordi Gayà, *La teoría luliana de los correlativos. Historia de su formación conceptual* (Palma de Mallorca, 1979).

- Glasgow *et al.* (1995) = Glasgow, Janice, N. Narayanan and B. Chandrasekaran, eds., *Diagrammatic reasoning: cognitive and computational perspectives* (Menlo Park, CA: AAAI Press / MIT Press, 1995).
- Hames (2003) = Hames, Harvey, «The Language of Conversion: Ramon Llull's Art as a Vernacular», *The Vulgar Tongue. Medieval and Postmedieval Vernacularity*, ed. Fiona Somerset i Nicholas Watson (University Park, PA: Pennsylvania State University Press, 2003), pp. 43-56.
- Llull (1982) = Llull, Ramon, *Art abreujada de predicació*. ed. Curt Wittlin, «Biblioteca Escríny. Col·lecció de Textos Medievals Breus» 4 (Sant Boi de Llobregat: El Mall, 1982).
- Meier (2003) = Meier, Christel: «Le rappresentazioni dell'invisibile. Sulla nuova diagrammatica del XII secolo», a Il secolo XII: la «renovatio» dell'Europa cristiana. Atti della XLII settimana di studio. Trento, 11-15 settembre 2000, ed. Giles Constable *et al.* (Bolonya: Il Mulino, 2003), pp. 479-510.
- Pring-Mill (1991) = Robert D.F. Pring-Mill, *Estudis sobre Ramon Llull*, ed. Lola Badia i Albert Soler, «Textos i Estudis de Cultura Catalana» 22 (Barcelona: Curial-Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1991).
- Rubio (2000) = Rubio, Josep E., «Com és la verdadera Figura X de l'*Ars compendiosa inveniendi veritatem*», *SL* 40 (2000), pp. 47-80.
- Rubio (2014) = Rubio, Josep E., «Ut sub brevibus multa possit capere: la notación alfabética en el Ars de Ramon Llull», *Historia Religionum* 6 (2014), pp. 97-110.
- Ruiz Simon (1999) = Ruiz Simon, Josep Maria, *L'Art de Ramon Llull i la teoria escolàstica de la ciència* (Barcelona: Quaderns Crema, 1999).
- Serra (2013) = Anna Serra Zamora, «Iconografía performativa en Ramon Llull: Imágenes móviles y pensamiento inventivo», *Scintilla, Curitiba* 10/1 (2013), pp. 133-156.
- Yates (1985) = Frances Yates, *Assaigs sobre Ramon Llull*, pròleg Lola Badia (Barcelona: Empúries, 1985).

Paraules clau

Figures de l'Art, Diagramàtica, Grafs, Reticles

Key words

Figures of the Art, Diagrammatics, Graphs, Lattices

Resum

Aquest article analitza les figures de l'Art lul·liana i la seva interpretació a partir de models matemàtics. Es clarifiquen alguns aspectes de l'ús de la teoria dels grafs, que en aquest cas s'amplia a la dels hipergrafs i els reticles, aquests darrers relacionats amb la Figura Elemental. En canvi, no s'aborda ni el cas dels arbres ni el de les figures del *Llibre de contemplació*, que seran objecte de treballs posteriors. Finalment, les figures de l'Art es presenten com un exemple del que, en la moderna ciència, la tecnologia o l'administració d'empreses, s'anomena raonament diagramàtic.

Abstract

This article discusses the figures of Lull's Art and their interpretation in the light of mathematical models. Some points are cleared up concerning the use of graph theory, which is now also extended into that of hipergraphs and lattices, this last in connection with the Elemental Figure. Trees and the figures of the *Book of Contemplation* are not included, since they will be treated in forthcoming articles. Finally, the figures of the Art are presented as an example of what in modern science, technology and business administration is called diagrammatic reasoning.

**Ramon Llull's *Disputatio quinque
hominum sapientium*:
some remarks on the Latin version edited
in ROL XXXV (2014)**

Viola Tenge-Wolf

Universität Freiburg im Breisgau

Raimundus-Lullus-Institut

Viola.Tenge-Wolf@theol.uni-freiburg.de

In October 2014, my critical edition of Ramon Llull's *Disputatio quinque hominum sapientium* was published in vol. XXXV of the *Raimundi Lulli Opera Latina*.¹ Given that the introduction was written in German and might therefore be difficult to understand for a non-German audience, I would like to recapitulate some of the most important information in this paper. However, *ut prolixitatem evitemus* (as Llull would say), rather than commenting on the contents of the work I will focus on the peculiarities of its Latin version.

Even though the issue has been discussed by scholars on various occasions, it is still a matter of doubt whether Ramon Llull had sufficient command of the Latin language. He obviously read and understood Latin, but it is open to question whether he would have been able to *write* a proper Latin text all by himself.² Be that as it may, when it came to producing treatises in the lan-

Rebut el 19 de maig de 2015. Acceptat el 14 de juny de 2014. doi: 10.3306/STUDIALULLIANA.110.31

¹ *Raimundi Lulli Opera latina*, vol. XXXV. *Op. 54-60, annis 1294-1296 composita*, Coralba Colomba, Viola Tenge-Wolf (ed.), Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis 248 (Turnhout: Brepols Publishers, 2014).

² For instance, in his *Cent noms de Déu*, Llull claims not to be able to translate the book into good Latin: “Soplec doncs al sant Payre Apostoli e als seynors cardenals que l fassen posar en latí en bel dictat, *car yo no li sabia posar, per so car ignor gramàtica*” (ORL XIX, p. 79, italics mine). Although this statement has been “attributed to proverbial humility” (Albert Soler, “Editing texts with a multilingual tradition:

guage of scholars and clergy, Llull appears to have relied on external expertise whenever he could.³ The *Disputació de cinc savis* / *Disputatio quinque hominum sapientium* is a fine example of a work first written in Catalan by Llull and later translated into Latin with the assistance of collaborators—at least *two different* ones in this case, as will be shown below. Furthermore, I will focus on the differences between the hitherto most widely used edition of the *Disputatio* (that is, the one printed in the Mainz edition) and the version of the Latin manuscripts newly edited in ROL XXXV.

1. The Catalan and Latin versions of the *Disputatio quinque hominum sapientium*

Ramon Llull's *Disputació de cinc savis*, written in Naples in 1294, has been preserved in one single Catalan manuscript from the early fourteenth century: Munich, Bayerische Staatsbibliothek, Cod. Hisp. 60. It was edited by Josep Perarnau i Espelt, “La *Disputació de cinc savis* de Ramon Llull. Estudi i edició del text català”, *ATCA* 5 (1986), pp. 7-229.

The Latin *Disputatio quinque hominum sapientium* is a translation from the original Catalan,⁴ well documented in seventeen manuscript copies. Twelve of them have the complete text, two manuscripts omit part IV, and three present a revised and abridged Latin version drawn up in Germany in the mid-fifteenth century.⁵ There are five reliable witnesses dating back to the fourteenth century, two of which (*A* and *R₁*)⁶ were even copied in Ramon Llull's lifetime.⁷ On the whole, the textual basis of the Latin *Disputatio* is sound, with a uniform

the case of Ramon Llull”, *Variants* 5, 2006, pp. 53-72, p. 60, n. 18), I am convinced that there is a big core of truth in it. I agree with Soler that “it is impossible to believe that the author of such a large work could not have spoken Latin” (*ibid.*). But there is an immense difference between the ability to simply *speak* a language and the competence to *compose* a text in accordance with the rules of grammar and style. Perhaps we should take into consideration (and inquire more deeply into the issue!) that Llull was indeed unable to write a Latin text all by himself.

³ Albert Soler has discussed the question of Llull's collaborators in “Editing texts with a multilingual tradition”, especially pp. 56-61.

⁴ Cf. Perarnau's introduction, *ATCA* 5 (1986), pp. 15-16. My collation of the Catalan and Latin versions of the text has confirmed his observation.

⁵ For a complete list of manuscripts and editions, see my introduction to the critical edition of the *Disputatio* in ROL XXXV, p. 273.

⁶ *A* = Milano, Biblioteca Ambrosiana, A 5 Sup., ff. 1r-67r; *R₁* = Paris, Bibliothèque Nationale de France, lat. 16117, ff. 120r-144r.

⁷ Albert Soler counts them among the first generation manuscripts of Llull's works. See his “Els manuscrits lul·lians de primera generació”, *Estudis romànics* 32 (2010), pp. 179-214, esp. p. 200 (*A*) and p. 184 (*R₁*).

text unaffected by influences of different translations, severe contamination or other major corruptions.

The Latin text of the *Disputatio* was first edited by Alphonsus de Proaza (Valencia: Joan Jofre, 1510, ff. 42r-81r; RD 42). Independently from Proaza's text, Ivo Salzinger prepared another printed version for his *Raymundi Lulli Opera* more than two hundred years later (*MOG* II, iv, pp. 1-50, [125-174]).⁸ Both Proaza's and Salzinger's editions are stylistically revised and often deviate from the text presented by the manuscript witnesses. Salzinger's edition relies heavily on the vernacular version of the text, drawing on both Latin and Catalan manuscripts and sometimes translating directly from the Catalan. He reworked part IV with regard to its contents and attached the *Petitio Raimundi pro conversione infidelium ad Coelestinum V papam* to the *Disputatio*, as will be shown in section three below.

While the language of the Catalan version is rather plain and straightforward, the prologue of the Latin version obviously strives for a certain elegance of expression. In the course of parts I-III, however, the Latin text adapts to the unornamented style of its vernacular source and generally stays close to the original. Essentially, the Latin version of parts I-III (except for the very last three paragraphs of part III) is a faithful translation of the Catalan *Disputació de cinc savis*.

This situation changes completely in the large final section of the work that starts with the concluding paragraphs of part III and continues through all of part IV. In this part of the work, the original text has been considerably revised. The differences between the Catalan and the Latin versions are so extensive that Josep Perarnau tried to present them in a synoptic edition, juxtaposing his critical Catalan text of part IV with the Latin text of ms. Munich, Bayerische Staatsbibliothek, Clm. 10505.⁹ The peculiarities of the revised Latin translation of part IV deserve to be discussed at length.

⁸ The chronological catalogue of Lull's works by Fernando Domínguez in ROL, Supplementum Lullianum II, erroneously considers Salzinger's text to be a copy of Proaza's edition. See *Raimundus Lullus. An introduction to his life, works and thought*, Alexander Fidora, Josep Enric Rubio (ed.) (Turnhout: Brepols, 2008), p. 165. There is no textual evidence at all for this assertion. In fact, Salzinger owned a manuscript copy of Proaza's edition (Munich, Bayerische Staatsbibliothek, Clm. 10591) but made no explicit use of it in establishing his own text (see my introduction to the *Disputatio* in ROL XXXV, p. 264).

⁹ See Perarnau, *ATCA* 5 (1986), pp. 101-187. In parts I-III of his edition of the *Disputació dels cinc savis*, Perarnau listed the variant readings of the Latin text in his critical apparatus. But this would indeed have been impossible in part IV with its lengthy paragraphs of new or reworded text.

2. The Latin manuscript version of part IV of the *Disputatio*

While the first three parts of the Latin *Disputatio* form a homogeneous piece of work, the translation of part IV is internally inconsistent when compared to the Catalan original. In rendering the text into Latin, the translator (whoever he may have been) did not stick to a coherent method but switched between translating word by word and rewriting a sentence or paragraph more or less completely. There are large sections that correspond literally with the vernacular version, followed by others in which the text was altered to a significant degree. Sometimes the translation is free rather than literal while the contents substantially remain the same; in other sections even the contents have been modified. Various paragraphs have been deleted and extensive new ones added, with the result that part IV is 50 percent longer in the Latin version, as Perarnau has already pointed out.¹⁰ Considering the major alterations introduced by the Latin translator of part IV, he may well be called a *redactor*:

Three main aspects of his revisionary work deserve to be commented on in detail.

2.1. Elimination of the frame narrative

The frame narrative telling the story of the five wise men has been completely eliminated in part IV of the Latin version. In the original Catalan it had run through the entire work, finally leading over to the *Petició de Ramon al papa Celestí V*. In the Latin version, however, the frame narrative ends in the final paragraph of part III, and in part IV the five wise men have disappeared from the scene altogether. There are no internal references to other sections of the work, so that part IV appears to be an independent treatise on the Christian doctrines of trinity and incarnation rather than an integral component of the *Disputatio*.

At the same time, the original link between the *Disputació de cinc savis* and the *Petició de Ramon al papa Celestí V* has been broken in the Latin version. In the Munich manuscript of the Catalan text, the *explicit* of the *Disputació* had connected the work with Llull's petition to pope Celestine V and the cardinals, following right after the *Disputació*:¹¹

Fenit es aquest tractat a glòria e honor de nostre seynor Déus. E dix lo latín que so que él auia dit de la trinitat e de la encarnatió sotsposaua a corecció de la esgleya romana. E ab aitant partí's dels sauis e anà-se'n a ombra d'un bel arbre e concirà lon-

¹⁰ *Ibid.*, p. 19.

¹¹ Just like the *Disputació de cinc savis*, Llull's petition to Celestine has only been preserved in Cod. Hisp. 60 of the Bayerische Staatsbibliothek in Munich.

gament com fees aquesta petició al seynor sant apostoli e als seyors cardenals per raó de pública vtilitat e per sò que per tot lo món sia amat e conegut nostre seyor Déus.¹²

In the Latin version, the *explicit* was completely rewritten and purged of any references to the frame narrative:

Anno incarnationis dominicae MCCXCIV in ciuitate Neapolitana fuit editum hoc opusculum ad gloriam et honorem summae trinitatis, quae ipsum uelit a linguis mordacibus custodire, ac ipsum faciat, si in aliquo indiget, corrigi uel etiam melius declarari per filios uniuersalis ecclesiae sacrosanctae. Commendo etiam ipsum beatissimae Mariae uirgini gloriosae, matri domini nostri Iesu Christi, qui cum Patre et Spiritu sancto uiuit et regnat Deus in saecula saeculorum. Amen.¹³

What is more, there is no petition appended to the *Disputatio* in any of the Latin manuscripts. In fact, a Latin petition written by Llull and addressed to Celestine V does not even exist.¹⁴ Its equivalent would be the *Petitio Raimundi pro conversione infidelium ad Bonifatium VIII papam*, a revised translation of the Catalan *Petició* written some months after Celestine's resignation for his successor, pope Boniface VIII.¹⁵ But this new Latin petition is totally independent of the *Disputatio* and never goes along with it in any of the Latin manuscripts.

At this point, we need to ask if it was Llull himself who originally connected the *Disputació de cinc savis* with the *Petició de Ramon al papa Celestí V*. Given that the two works have come down to us in a single manuscript, one might suspect that their connection is a peculiarity of this codex and that Llull never intended to have them linked so closely. If other Catalan manuscripts existed which are now lost, did they contain the *Disputació* and/or the *Petició* as separate and independent works?

Quite naturally, this question cannot be answered for sure. But there is a strong indication that the two works originally belong together. In the Aleppo codex described by Joseph Moukarzel, the Arabic version of the *Disputatio*, written in Garshuni by Gabriel Ibn al-Qilā'ī and dated 1498, is immediately succeeded by the *Petitio*, just as in the Catalan manuscript.¹⁶ This means that Ibn

¹² ATCA 5 (1986), pp. 186-187.

¹³ ROL XXXV, pp. 403-404.

¹⁴ There is no contemporary Latin translation of the *Petició de Ramon al papa Celestí V*. The Latin text printed in *MOG* II, iv, pp. 50-51 (174-175) was prepared for the Mainz edition in the early 18th century. My new edition of the Latin version in ROL XXXV, pp. 428-437, is based on the *Moguntina* text, taking into account the original Catalan petition edited by Josep Perarnau i Espelt, "Un text català de Ramon Llull desconegut: la «Petició de Ramon Llull al papa Celestí V per a la conversió dels infidels». Edició i estudi", *ATCA* 1 (1982), pp. 9-46 (ed. pp. 29-43).

¹⁵ See my critical edition and introduction in ROL XXXV, pp. 405-437.

¹⁶ This Arabic version of the *Disputatio* has neither been edited nor translated into any European lan-

al-Qilāʿī either used what is now Cod. Hisp. 60 of the Bayerische Staatsbibliothek as the basis of his translation, or (more likely) that he had access to a very similar manuscript copy which was later lost. In any case, it must have been a codex presenting the *Disputació de cinc savis* and the *Petició de Ramon al papa Celestí V* one right after the other, with the frame story connecting them. This order was copied by Ibn al-Qilāʿī in his Arabic translation, which may therefore be counted as a second witness for the original connection between the *Disputació* and the *Petició*.

Strange as it may seem, the Lebanese Maronite Gabriel Ibn al-Qilāʿī appears to have used a Catalan source! It is highly improbable that he translated from the Latin, as Moukarzel erroneously believed.¹⁷ Although the Latin *Disputatio* has come down to us in seventeen manuscript copies, none of them contains the petition to the pope and the cardinals, and none of them even mentions Celestine V. So the allusion to Celestine and the connection between the two works must originate from the vernacular version, that is, from a period in the development of the text which preceded the alterations introduced by the Latin redactor of part IV.

Thus, the elimination of the frame narrative and the cutting off of the petition to Celestine have rendered part IV of the Latin *Disputatio* much more abstract and academic than its Catalan counterpart. In the following, we will find this assessment confirmed by further observations.

2.2. Revision of contents

In the course of the translation process, large sections of the Latin version of part IV were modified with regard to their contents, as mentioned above. When an argument is developed or an objection solved, the main idea usually remains the same as in the Catalan version, whereas its level of abstraction and theological erudition is often decidedly higher than before.

guage. It is a non-literal translation, rewritten and altered to a considerable degree. For instance, in contrast to the Catalan and Latin versions, part III deals not only with the creed of the Jacobites but also with the religious beliefs of the Maronites and the Armenians. And at the end of the work, the frame narrative closes with the Jew and the Muslim being baptized by the pope. Cf. Joseph Moukarzel, *Gabriel Ibn al-Qilāʿī († ca 1516): Approche biographique et étude du corpus* (Kaslik: Pusek, 2007). The contents of the Arabic *Disputatio* are summarized on pp. 229-232. See also id., “Raymond Lulle en arabe”, *SL* 50 (2010), pp. 3-20, esp. pp. 13-16 for the *Disputatio* and the *Petitio*.

¹⁷ Moukarzel, as he himself states, worked with the Mainz edition (cf. *Gabriel Ibn al-Qilāʿī*, p. 229, n. 7), obviously without knowing that the edited text differs considerably from the text of the Latin manuscripts. This led him to believe that Ibn al-Qilāʿī translated from a Latin manuscript source closely resembling Salzinger's version of the text. But if such a source ever existed (not impossible, but highly improbable), it must have been a nearly literal translation of the Catalan text, an alternative Latin version that has been lost today. None of the manuscripts extant at present can possibly have been the basis for Ibn al-Qilāʿī's Arabic translation.

Here is an example for a paragraph revised and extended by the redactor:¹⁸

Si tu dius que com lo cors de Xrist morí, que Déus, qui era aquel cors, morí, ver dius en quant él era home, mas no morí en quant és Déus, car Déus no pot morir, com sia eternal e infinit en granea de bonea e les altres; e encara, que en la persona de Xrist, natura diuina e natura humana són distinctes la una de l'altra, jassia assò que amdues sien una persona, qui és apelat Xrist; e si dius que no poden éser amdues les natures una persona, per so cor són distinctes, mal dius, car cascun home és de moltes natures, so és a ssaber d'ànima e de cors que són differens e cascun home no és mas una persona.

Et cum dicitur, quod si Deus erat homo et homo erat Deus, mortuo homine mortuus fuit Deus, quod absurdissimum est et falsum, respondetur, quod cum uere Deus sit homo per humanitatis assumptionem in unitate suppositi, et homo per eandem sit Deus, mortuo homine moritur Deus ut homo et non in quantum Deus, cum aeternus sit et immensus per bonitatem etc. Nec est inconueniens hoc dicere, nam toti supposito, quod non est nisi unum, attribui debet illud, quod competere potest alteri eius naturae, quae ambae sunt in eo distinctae. Cuius etiam exemplum, licet respectu illius ualde imperfectum, habetur in homine duas naturas in unico homine complectente:

Dicimus enim, quod homo est corruptibilis, et homo est incorruptibilis, et homo est intellectiuus, et homo est sensibilis, attribuendo homini illud, quod competit eius utrique naturae. Nec tamen homo, in quantum corpus, est intellectiuus et incorruptibilis, nec, in quantum anima rationalis, est sensibilis et compositus ex quattuor elementis.

Deficit autem exemplum in hoc, quod non possumus dicere perfecte, quod corpus intelligat nec quod anima sit ex elementis composita, quia ex ipsis duobus resultat tertium sicut ex uno materiali et altero formali. Sed in coniunctione naturae humanae et diuinae nulla resultat compositio nec aliquod tertium, sed sustentatur natura humana unius hominis in diuino supposito, utraque natura remanente distincta.

Quare potest dici, quod Deus est homo, et mortuo homine moritur Deus, et quod homo est Deus, et Deo immortali existente homo est etiam immortalis.

¹⁸ Cf. *ATCA* 5 (1986), pp. 178-179, lin. 4575-4593, and *ROL* XXXV, p. 400, lin. 1438-1464.

The text is quoted from the second principal part of the treatise, dedicated to Christology. Llull is trying here to refute a popular Muslim objection to the Latin Catholic doctrine of the two natures in Christ: if God and man were one in the person of Christ, then God must have died on the cross. In the Catalan version, Llull argues that Christ only died insofar as he was human but not insofar as he was God because God cannot die. The divine and human natures in Christ are distinct although they are only one person, just like each human being is one person consisting of two natures, that is, body and soul.

The Latin version of the text deals with the same problem in a much more sophisticated language and on an academic level. While the vernacular text had stated in layman's terms that the two natures in Christ *are* one person (“jassia assò que amdues *sien* una persona”), the Latin redactor is clearly familiar with theological terminology and knows how to use it correctly. He designates the union of Christ's divine and human natures as “humanitatis assumptio [...] in unitate <diuini> suppositi”. The way he talks about one *suppositum* and two natures etc. leaves no doubt that he is an expert in theology and philosophy, skilled in academic language and perfectly at home with scholastic discourse. His academic skills have even made him notice a weakness in Llull's argument. The popular analogy between the two natures in Christ and the human being consisting of body and soul is actually inappropriate (or at least dangerous) when it comes to explaining the mystery of the hypostatic union. By introducing this analogy as an “*exemplum ... ualde imperfectum*”, the redactor makes quite clear that he is aware of its dangers and limits. However, he does not discard it but decides to rewrite it from scratch. The last three paragraphs of the Latin text, starting with “*Dicimus enim ...*”, have no parallel in the Catalan version, except that they deal with the same issue, that is, the example of the human body and the rational soul as two natures combined to form one single human being. What is more, the redactor not only rewrites the *exemplum* but he also explains at length *why* it must be considered “*ualde imperfectum*”, even in its new garb. The human being is a *tertium* resulting from the composition of body and soul, whereas in Christ there is neither composition nor *tertium*, but one single *suppositum* with two distinct natures. So whatever can be predicated of either of Christ's natures can be predicated of the other. This is impossible in the human being.

Another example:¹⁹

¹⁹ Cf. *ATCA* 5 (1986), pp. 145-146, lin. 3414-3456, and *ROL* XXXV, pp. 380-382, lin. 816-866. The corresponding passages in the Catalan and Latin text are printed synoptically. There are no Catalan counterparts for the Latin paragraphs in italics which were added by the redactor.

E si tu dius que·l Pare engendre Fil per entendre e entendre és enans que·l Fil, respon

que·l Pare engendre el Fil per paternitat, car segons relació del Pare e del Fil, lo Pare enans, axí parle, s'á al Fil que al entendre e, per so que pusca fer Fil, s'á a l'entendre

Cum uero dicitur, quod Pater intelligendo generat Filium, ex quo sequitur, quod intelligere sit ante quam Filius, respondetur, *sicut superius tactum est, quod temporis prioritas et posterioritas in aeternitate nullatenus esse possunt. Prioritas uero, quae aeterna est, et posterioritas originis et emanationis sane considerantur in Deo. Et sic dico,*

quod Pater per paternitatem Filium gignit, unde secundum relationem Patris et Filii Pater prius se habet ad Filium quam ad intelligere, et ut Filium gignere possit, se habet ad intelligere.

Saepe in pluralitatis probatione dictum est, quod ipse intellectuius, qui gignens est, immediate respicit intelligibilem, qui genitus est, et ex ambobus resultat intelligere, qui spirare est utriusque. Et licet secundum facultatem nostri eloqui multum improprie nos oporteat loqui de Deo, intellectus tamen, supra se ipsum eleuatus in contemplatione et speculatione Dei, uidet et iudicat ea, quae sunt in Deo et ad Deum pertinent secundum naturam diuinam. Qui, si uellet semper iudicare secundum propriam sui ipsius naturam, numquam uidere posset nec per consequens ueraciter iudicare, sicut etiam intellectus considerans secundum imaginationem situs nostri antipodes, non uidet, quod possint persistere, imaginando semper situm nostrum, quousque eleuatur ad situs considerationem uniuersi totius.

Et sic, qui ueritatem uult de aliquo iudicare, debet illud speculari secundum illius naturam propriam et tractare. Quod, si discrete fecerit, multa ei primo obscura, occulta et etiam nubilosa, clara sibi et manifesta et lucida apparebunt. Iuuatur uero ad hoc plurimum intellectus, si bene sciuerit creaturarum naturas et earum operationes diligentius speculari. Et, ut ad

<p>e axí, e molt mils encara, com lo ferer, qui enans s' à a fer clau, segons entenció, que a martel, par asó martel és per entenció d' amdós.</p> <p>Enperò aquest exempli no és abastant en quant és en temps, mas per él se pot exalsar l' entenimén human a entendre anterioritat entel·lectual eternal, segons relatió de paternitat e filiatió e d' amdós és l' entendre e à·s enans per so car lo Pare à lo Fil per entenció per so que·l entendre pusca éser del Pare e del Fil,</p> <p>car, si aitantost s' auia sots forma d' entenció a l' entendre com al Fil, no poria éser l' entendre de la ententió del Pare e del Fil.</p> <p>E car coué éser de la ententió d' amdós, passa en la tersa ententió personal e lo Fil reman en la segona e lo Pare en la primera.</p> <p>En totes les tres entencions personals són eternals e en la comuna entenció, segons la qual la una entenció no és enans que l' altra, car totes són eternals, mas per so que la comuna entenció sia sustentada en les tres personals e que sien tres persones, és posada entenció en prioritat e secundàriament tersioritat.</p> <p>Per què la obiecció re no ual, pus que les entencions eternals remanen una comuna entenció eternal.</p>	<p>propositum redeamus, uidemus uisum prius se habere secundum intentionem ad obiectum quam ad uidere, ex quibus ambobus ipsum uidere procedit. Et sic ipsa uisio perfecta habetur, et totum fit in eodem instanti.</p> <p>Et licet hoc uel aliud exemplum ex creatura sumptum non sit perfecte sufficiens ad ea, quae de Deo dicuntur, potest tamen ex istis homo aliquo modo illustratus ad speculandum diuina clarius eleuari et uidere prioritatem intellectualem aeternam <i>per ipsam originem et emanationem internam</i> secundum relationem paternitatis, filiationis et spirationis utriusque communis, uidendo, quod Pater ipse prius se habet ad Filium per intentionem, ut ipse intelligere ab utroque procedit. Nam si sub forma intentionis Pater non se habet ad Filium prius quam ad intelligere, non ualet ipse intelligere fore ex intentione amborum. Sed cum oporteat esse ex amborum intentione, transit in tertiam intentionem personalem, Filio remanente in secunda et Patre in prima.</p> <p>Ipsae uero tres intentiones personales aeternae sunt et in una communi intentione, in qua non est aliqua prior altera, cum sint omnes aeternae. Sed ut ipsa communis intentio in tribus sustentetur personis, et quod sint ipsae tres personae, ponitur prioritas in intentione, secundioritas et tertioritas, sic loquendo.</p> <p>Quare obiectio nullius ualoris existit, cum sint ipsae tres intentiones aeternae remanentes intentio una communis aeterna.</p>
---	---

This second example is taken from the first principal part of part IV, dedicated to the doctrine of the Trinity. It clearly demonstrates the redactor's intent to compensate for the difficulties of the original text by offering additional explanatory information (here in italics).

The objection implied and discussed in this section of the text may be outlined as follows: if, in agreement with the Latin Catholic doctrine outlined in the preceding parts of the *Disputatio*, the Father generates the Son by an act of divine understanding (*entendre / intelligere*),²⁰ this act of understanding must be *prior* to the Son. But that is impossible because, according to the Trinitarian dogma, the Holy Spirit (repeatedly identified by Llull with the divine *intelligere!*) is logically *posterior* in that he proceeds from both the Father and the Son. So apparently, the Catholic creed is inconsistent in itself.

Llull's response to this objection is basically the same in both the Catalan and the Latin versions of the *Disputatio*. Even though the Son is generated by an act of divine understanding, this understanding is *not* logically prior to the Son because the Father's *intention* is primarily aimed at the Son and not at his *intelligere*. The Holy Spirit proceeds from the intentions of both the Father and the Son and is endowed with a third intention, so that in the Trinity there are three personal intentions. These three intentions coincide in one eternal common intention in which none of them is prior to the others because they are all eternal.

The main differences between the vernacular text and the revised Latin version are as follows.

In the very first paragraph, the Latin redactor makes an amendment to the original text by distinguishing between temporal and non-temporal priority. He intends to point out that the succeeding argument is about eternal, i.e. non-temporal relations of priority and posteriority only. This was not sufficiently clear from the Catalan text.

In the subsequent paragraph, starting with "Saepe in pluralitatis probatione dictum est ...", he explains what is to be understood by the divine *intelligere* according to Llull's correlative doctrine. In the Trinity, the Father (*gignens*), the Son (*genitus*), and the Holy Spirit (*spirare*) are assigned the correlative terms *intellectiuus*, *intelligibilis*, and *intelligere*, respectively. A reader familiar with Llull's theology would have known this, but it was not explicit in the Catalan text. Further on, the line of thought starting with "Et licet secundum facultatem nostri eloquii ..." is especially intriguing because it provides an epistemological excursus that has no point of reference in the Catalan version. The redactor has taken the liberty to completely deviate from his source in order to introduce a new issue which, although it might well be considered Lullian, goes far beyond the text of the *Disputació de cinc savis*.

²⁰ See, for instance, the discussion between the Latin and the Greek in part I.2: "Cui Latinus dixit: Pater generat Filium intelligendo se ipsum esse Patrem ..." (ROL XXXV, pp. 303-305, lin. 212-264).

In the vernacular version, Lull had drawn on one of his most favored examples from everyday life in order to illustrate the (non-temporal) priority of the generation of the Son compared to the divine act of understanding. Just like the blacksmith's intention is primarily aimed at the nail he is forging and not at the hammer used as a tool in the process, the primary object of the Father's intention is the Son and not the act of understanding which results from both the Father and the Son—like the hammer derives from the intention (“és per entenció”) of both the blacksmith and the nail! The Latin redactor apparently disliked this rustic analogy, maybe because he considered it unsophisticated or maybe because he was afraid it might lead to associate God the Father with the blacksmith, the Son with the nail and the Holy Spirit with the hammer. This, of course, would be absurd and beside the point. In any case, in composing his own text the redactor introduced a new example (containing the sense of vision, its object and the act of seeing) that is more sophisticated and also less likely to be misunderstood.

The following paragraph (from “Et licet hoc uel aliud exemplum ...” till “... fore ex intentione amborum”) remains close to the Catalan text, with only a few minor amendments made by the redactor. The rest of the Latin argument (starting with “Sed cum oporteat esse ...”) is an exact and literal translation of the Catalan version.

As these two examples show, the Latin redactor of part IV of the *Disputatio* has done a lot more than simply translate the text and give it a cosmetic touch-up. He evidently intended to ameliorate it by introducing more accurate examples and additional scholarly explanations. At the same time, he stayed faithful to the basic statements of the Catalan original. His redactional interventions are substantial and competent, with the result that large sections of the Latin version of the text are clearer, more precise and thus easier to understand than their Catalan counterparts.

2.3. Differences in style and lexis

Part IV of the *Disputatio* also differs significantly from the rest of the text as far as vocabulary and style are concerned. Even a preliminary investigation of the language used by the Latin redactor leads to the conclusion that he cannot have been the same person as the translator of parts I-III. Given that a thorough linguistic analysis is impossible here, a few examples may suffice to illustrate this point:

- In twenty-five cases, the redactor of part IV employs the terms *immensum* / *immensitas* as synonyms for *infinitum* / *infinitas*. However, *immensum* or *immensitas* do not appear in the rest of the text of the *Disputatio*.

- He uses *ualere* instead of *posse* in about forty cases similar to this one: “Haec autem principia talia non *ualent* existere in opere, quod Deus habet in se ...” (ROL XXXV, p. 365, lin. 319-320) or “Sed cum aequalitas esse non *ualeat* sine differentia rerum aequalium, sequitur ...” (ibid., p. 366, lin. 342-343). In the rest of the text, *ualere* is used in this sense only one single time.
- More than twenty times he substitutes *potestas* by *posse* used as a noun. This substantivized form does not exist in parts I-III.
- He employs *fore* / *foret* / *forent* nearly forty times. In the first three parts of the *Disputatio* these words appear only five times.
- In ten cases, the redactor uses derivatives of *speculari*, which is an unknown term in parts I-III.
- Seven times he employs the comparative and superlative forms of *excellens* (i.e. *excellentior*, *excellētissimum* etc.) which are absent from the rest of the *Disputatio*.
- Seven times he replaces the usual *oportet* by the subjunctive form *oporteat*, for instance: “Sed cum in diuinis *oporteat* esse maiorem aequalitatem, quae possit esse, sequitur necessario ...” Throughout the first three parts of the text, the indicative *oportet* is used without exception in similar phrases.
- In three cases he concludes a train of thought with a phrase like “... sicut manifestum est *diligentius intuenti*”. While the exact wording of the phrase differs, the combination *diligentius intuenti* remains the same. Moreover, both *diligentius* and *intuenti* are used separately once more in part IV, but never in the rest of the text.
- Large sections of part IV have been translated in an elevated Latin style that differs noticeably from the style of parts I-III. For example, the simple Catalan sentence “Couén, doncs, que en Déu sia la maior obra que pot éser” (ATCA 5, p. 121) is rendered into “Sequitur igitur nobilissimum opus et excellentius, quod excogitari ualeat, fore in Deo necessario concedendum” (ROL XXXV, p. 366, lin. 360-361).
- Similarly: “Si tu dius que en Déu aia temps, per so cor Pare coué éser enans que Fil ...” (ATCA 5, p. 145) is rendered into “Ad hoc, quod dicitur, quod tempus cadit in Deo, cum Filius gigni non ualeat, nisi extiterit prius Pater ...” (ROL XXXV, p. 380, lin. 811-812).

In summary, a distinct break can be observed between parts I-III and part IV of the *Disputatio*. While the Latin translation of the first three parts remains

close to the basic and unostentatious language of Catalan original, the redactor of part IV has endeavored to improve the style of his source and to use a more sophisticated lexicon corresponding to the elevated level of erudition displayed by his Latin text. It may well be conjectured that the translation of the *Disputatio* was interrupted after part III had been finished, to be resumed later by another person and under different circumstances (different socio-cultural environment, addressee, audience?).²¹

2.4. Who was the Latin redactor of part IV?

In the light of these observations it must be asked whether, and if so to what extent, it was Ramon Llull himself who reworked part IV of the Latin *Disputatio*. This is a legitimate question, particularly because Llull's authorship of this part has been doubted in the past. It was no less a person than Ivo Salzinger who queried the authenticity of some sections of the text where the Latin version veers away from the Catalan original. In the middle of his edition of the *Secunda ratio quartae partis* he adds a remark put in italics: "NB. *in Exemp. Lat. plura continentur, sed non sunt in Catal. nec ipsius Auth., sed alicujus Discipuli, ut patet ex stylo.*"²² In Salzinger's opinion, it was not Llull himself who added the extra paragraphs in the Latin version, but one of his disciples. This explains why Salzinger paid special attention to the vernacular version of the *Disputatio* in establishing his own edition. Apparently, he considered the Catalan text as Llull's *ipsissima vox* and the Latin version as a later compilation, revised and extended by *someone else* and thus only partly authentic.²³

But can this be true, given that the Latin *Disputatio* must have been finished either shortly after the Catalan version, or at least in Llull's lifetime?²⁴ Would Llull have let any one of his disciples seriously alter his text and publish it under the master's name without permission? This is hardly imaginable. Salzinger was doubtlessly right in concluding from the style of part IV that

²¹ In part two of the general introduction to ROL XXXV (esp. pp. xiv-xxi), I have discussed the hypothesis that the translation of the *Disputatio* was suspended due to the resignation of pope Celestine V (to whom the work was originally dedicated) and taken up again after the election of Boniface VIII by another of Llull's collaborators.

²² *MOG* II, iv, p. 34 (158).

²³ See below, section three.

²⁴ The Latin version cannot be dated with certainty because the reference to the year 1294 given in the *explicit* might simply have been copied from the Catalan original (cf. Perarnau in *ATCA* 5, p. 15, n. 30). In my general introduction to ROL XXXV (pp. xiv-xxi) I have suggested that part IV of the *Disputatio* was revised and translated shortly after the election of pope Boniface VIII, that is to say, in 1295. But even if I were wrong, the Latin translation cannot possibly have been made after Llull's death because the earliest manuscripts of the *Disputatio* (A and R_p, cf. above, nn. 5 and 6) were copied in his lifetime.

large sections of the text must have been revised or added by someone other than Llull. But this does not necessarily imply that the person in question was unauthorized or that Llull was not involved in the process of translation and revision. Instead of ascribing parts of the *Disputatio* to a disciple acting on his own account, we should rather think of a collaborator helping his master to adapt his text for a Latin speaking (clerical and / or academic) audience.

In order to get a better picture of how the *Disputació de cinc savis* was turned into the *Disputatio quinque hominum sapientium*, we need to take a closer look at the translation process of some other of Llull's works. This process was complex in many cases. As is well known, Llull himself comments on the differences between the original and the translated versions of his writings on various occasions.²⁵ In the Catalan version of the *Llibre de contemplació* (chapter 352, §30) he points out that while translating the text from the original Arabic version into Catalan, he modified some of the arguments or replaced them by more subtle and elaborate ones:

... per assò lo vostre servidor tresporta e muda en esta translacio moltes raons qui no son tan altes en l'exemplar aràbic a adorar e a contemplar vostres vertuts gloriozes, com son celles que lo vostre servidor en loc d'aquelles muda e puja altres raons pus altes e pus acabades ...²⁶

When he rendered the text from Catalan into Latin, probably a few years later, it once again underwent a major revision.²⁷

Another famous example of a text substantially rewritten in the course of its translation is the *Compendiosus tractatus de articulis fidei catholicae* (ROL op. 91), that is, the revised Latin version of the *Dictat de Ramon / Coment del dictat* (ROL op. 87/88).²⁸ In this case, Llull abbreviated and intellectualized

²⁵ Cf., for instance, Albert Soler, "Editing texts with a multilingual tradition" (cited *supra*, n. 2), as well as Elena Pistolesi, "Tradizione e traduzione nel corpus lulliano", *SL* 49 (2009), pp. 3-50, esp. pp. 3-8.

²⁶ ORL VIII, p. 456; see also *MOG* X, p. 524. The Arabic original of the *Llibre de contemplació* has not come down to us. Mateu Obrador and Miquel Arbona have already pointed out that the Catalan version of the *Llibre de contemplació* must rather be considered a new redaction than a mere translation of the original text (see their introductions to the editions of the *Llibre de contemplació* in ORL II, pp. xix-xx and *OE* II, pp. 95-96).

²⁷ Cf. Jordi Gayà Estelrich, "La versión latina del *Liber contemplationis*. Notas introductorias", in *Gottes Schau und Weltbetrachtung. Interpretationen zum »Liber contemplationis« des Raimundus Lullus. Akten des Internationalen Kongresses aus Anlass des 50-jährigen Bestehens des Raimundus-Lullus-Instituts der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, 25.-28. November 2007*, Fernando Domínguez Reboiras, Viola Tenge-Wolf, Peter Walter (ed.) (Turnhout: Brepols Publishers, 2011), pp. 1-20.

²⁸ Catalan edition by Salvador Galmés in ORL XIX, pp. 261-324; Latin edition by Fernando Domínguez Reboiras in ROL XIX, pp. 326-406 (op. 87/88) and 457-504 (op. 91).

the text (or delegated someone else to do so) while at the same time maintaining the basic ideas of the Catalan original.²⁹ In his own words:

Translatus est iste tractatus de uulgari in latinum *non tamen in pluribus de uerbo ad uerbum, sed ad sensum*, ut rationes multiplicarentur³⁰

A similar statement can be found at the end of the *Llibre dels articles de la fe* (ROL op. 66):

Per que yo, Ramon, indigne, he fet aquest libre e e ll fet posar en latí, emperó *no letra a letra, mas sen a sen*, per ço que cascun ne romanga en sa virtut e en sa rectoricha ...³¹

Its contemporary Latin translation, commissioned and authorized by Llull himself, was complemented by a dedicatory poem and assigned to pope Boniface VIII as *Liber de articulis fidei et Apostrophe ad summum pontificem*. In a similar way to the *Compendiosus tractatus*, the *Liber de articulis fidei* is the more intellectual version of the work when compared to the original *Llibre dels articles de la fe*.³² And just as in the case of part IV of the *Disputatio*, Llull seems to have had a collaborator helping him to intellectualize his text and to make it match the academic and aesthetic demands of its addressee.³³

As is clear from these examples, Ramon Llull did not regard his texts as unalterable once they were written down in their original language. The contents of a treatise composed in Catalan were neither sacred nor final, but open for revision, amendment or abbreviation in the course of their translation into Lat-

²⁹ Fernando Domínguez has observed this in his introduction: “La nueva versión latina, aunque conserva la intención y las ideas fundamentales del *Coment*, abrevia considerablemente el texto y le da un carácter más intelectual perdiendo mucho de su aspecto inicial práctico-homilético” (ROL XIX, p. 329).

³⁰ *Ibid.*, p. 504; italics mine.

³¹ NEORL III, ed. Antoni Joan Pons i Pons, pp. 1-72, here p. 70; italics mine. See also *MOG* IV, ix, p. 25 (529): “... quare ego Raymundus indignus feci hunc Librum, et feci illum poni in Latino, verumtamen non litera ad literam, sed sensu ad sensum, ut quilibet inde remaneat in sua virtute et in sua Rhetorica” (italics by Salzinger). The Moguntina edition of the *Liber de articulis fidei* is interesting because *MOG* IV (edited by Franz Philipp Wolff but based on materials compiled and provided by Ivo Salzinger) contains two different Latin versions of the work: first, a new literal translation of the Catalan text, prepared by Salzinger (ix, pp. 1-26, [505-530]), second, the authentic translation *ad sensum* transmitted by the Latin manuscripts (ix A, pp. 27-57 [531-561]).

³² See Fernando Domínguez in his chronological catalogue of Llull’s works (cited *supra*, n. 8), p. 170: “Of the two versions, the Latin one is to be preferred on account of its more elaborate style and its precision.”

³³ See Anthony Bonner, *The Art and Logic of Ramon Llull* (Leiden – Boston, Brill: 2007), p. 191, n. 5: “It was this translation which was to be presented to Pope Boniface VIII, and, as the wording of the passage quoted [see the quotation from the *Llibre dels articles de la fe* above] would seem to indicate, Llull had somebody else do the job, perhaps in the process ‘improving’ his simple Latin to make it more elegant and persuasive for the imperious Roman nobleman who had succeeded Celestine V. That the translator—probably working with Llull—adapted the form of the arguments to contemporary theological discourse could explain the recasting in syllogistic form of some of the looser arguments of the original Catalan.”

in. Some of Llull's writings remained *work in progress* for quite a long time, ready to be adjusted to the requirements of a different social milieu and a new audience. Part IV of the *Disputatio* supports this hypothesis.

So who was the Latin redactor of the ambitious theological treatise that replaced the original fourth part of the *Disputació de cinc savis*? Was he a disciple or collaborator of Llull's, working side by side with his master? Or should we dare to think of an authorized ghostwriter, commissioned by Llull but working largely on his own? And what about parts I-III? Would Llull have been able to translate these first three parts of the *Disputatio* all by himself? Or did he have another collaborator? And if so, why did this first collaborator interrupt his work after parts I-III had been finished? Finally, if part IV was indeed revised and translated for a different addressee, then who was this person?

At the current state of research, none of these questions can be answered with certitude. As to the addressee of part IV, we can be sure that it was *not* Celestine V because all references to him were extinguished when the *Petició de Ramon al papa Celestí V* was separated from the *Disputatio*. It may indeed have been his successor Boniface VIII, a nobleman and erudite canonist who would have been expected to appreciate a theological tract on a scholarly level and in elegant Latin. So maybe the translation of the *Disputatio* was interrupted because of Celestine's resignation and resumed later with the intent to customize part IV, at least, for Boniface. But this is little more than an educated guess. As far as the questions about Llull's Latin and the work of his Latin translators / collaborators are concerned, these are issues that ought to be investigated further. Even if it will not be possible to name the persons involved in the translation process, a detailed diachronic analysis of the Latin used in Llull's works is likely to point to stylistic similarities and linguistic concurrences. In the end, it might be possible to identify the characteristic features of several different collaborators who accompanied Llull for a certain period of time or in a certain place and who have left their traces in the Latin language of the works committed to them. But we are only at the very beginning of this investigation.

3. Ivo Salzinger's new redaction of part IV of the *Disputatio*

In establishing the Mainz edition of the *Disputatio quinque hominum sapientium*, Ivo Salzinger used manuscripts of both the Latin and the Catalan versions of the text. This can be shown without any doubt, for parts I-III as well as for part IV.

Right from the beginning of the work, Salzinger did not just stick to the text of the Latin manuscripts but collated the vernacular version all the way

through.³⁴ Even in the very first paragraphs of the prologue, the Mainz edition has several readings in common with the Catalan text and goes *against* the testimony of the Latin manuscripts:³⁵

CATALAN TEXT	LATIN MANUSCRIPT TEXT	SALZINGER'S TEXT
<p>ATCA 5, pp. 23-24</p> <p>En vna gran selua, a om-bra d'un bel arbre, près d'una gran fontana, esta-uen quatre sauis, qui longamén auien estudiad en philosophia ...</p> <p>E parlauen de Déu. En là-gremes e'n plors estauen, car gran tristicia auien per raó del món, qui és en tan torbat estamén, e car Déus era tan poc conegut e amat per son poble ...</p> <p>Dementre que los quatre sauis enaxí de Déu par-lauen, éls veeren uenir un sarray, qui en la sciència de philosophia auia longament estudiad. E dix la un d'èls: «Ha! Con gran dampnatge és de crestians e gran deshonor pren Déus en est món en so que los sarayns, qui són en error, prenen nostres terres ...</p>	<p>ROL XXXV, pp. 275-276</p> <p>In quadam silua magna, sub umbra cuiusdam arboris pulcherrimae, iuxta fontem, <i>qui sub arbore pulcher (sic!) erat</i>, quatuor sapientes sedebant, qui longo tempore in philosophia studuerant ... qui omnes cum suspiriis et lacrimis de Deo inuicem loquebantur, dolentes quam plurimum de turbato et misero statu mundi; <i>non minus</i> etiam de hoc, quod Deus erat a suo populo ita parum cognitus et amatus ...</p> <p><i>Conferentibus</i> autem inuicem ipsis quattuor sic de Deo, <i>ecce</i> uiderunt quendam Saracenum uenientem, expertum in philosophica disciplina. Viso eo unus ipsorum incepit dicere: Heu, quantum damnum imminet Christianis, pro dolor, quantum dedecus ac uituperium Deus in hoc mundo recipit de hoc, uidelicet quod Saraceni <i>errantes et ueritate carentes</i> capiunt et occupant terras nostras ...</p>	<p>MOG V, iv, p. 1 (125)</p> <p>In quadam magna silua sub umbra cuiusdam pulchrae arboris iuxta magnum fontem sedebant quatuor Sapientes, qui longo tempore studuerant in Philosophia ...</p> <p>qui omnes cum suspiriis et lachrymis inuicem loquebantur de Deo, multum dolentes de perturbato et misero statu mundi, et etiam de hoc, quod Deus adeo parum cognosceretur et amaretur a suo populo ...</p> <p>Cum quatuor Sapientes sic inuicem loquerentur de Deo, uiderunt quendam Saracenum uenientem, qui erat peritus in Scientia Philosophiae; dum ipsum uidebant, unus ipsorum incepit dicere: heu! quantum damnum imminet Christianis, pro dolor, quantum dedecus et uituperium recipit Deus in hoc mundo, uidelicet in hoc, quod Saraceni, qui sunt in errore, capiant et occupent nostras terras ...</p>

³⁴ Salzinger's Latin source was the seventeenth century codex Munich, Bayerische Staatsbibliothek, Clm. 10594 (*M₁₀*). He had several other Latin manuscripts at hand but does not seem to have made immediate use of them (see section 2.5. of my introduction in ROL XXXV, pp. 254-265, esp. pp. 258 and 262-264). For the Catalan version of the text, Salzinger drew on the ancient codex Munich, Bayerische Staatsbibliothek, Hisp. 60 (xiv), as will be shown at a later point in this section.

³⁵ In the examples below the readings influenced by the Catalan version appear in bold print, whereas the modifications introduced by the Latin manuscript text (sometimes copied by Salzinger) are printed in italics.

While the similarities between the Catalan version and Salzinger's text are sporadic in parts I-III, they accumulate in part IV. For long stretches of text Salzinger let himself be guided by the vernacular instead of the Latin version, newly translating from Catalan rather than following his Latin manuscript source. On the other hand, several paragraphs considerably revised and extended in the Latin version were copied by Salzinger in their entirety, even though they have no direct equivalent in the Catalan text.³⁶ A complete synoptic comparison between the Catalan edition, the ROL edition, and the Mainz edition has shown that Salzinger's redaction of part IV of the *Disputatio* is an eclectic compilation of elements borrowed from both the vernacular and the Latin versions. In some sections of the text he alternates between his two sources from paragraph to paragraph, while elsewhere he switches from one version to the other in the middle of a sentence; at times he even combines two divergent readings derived from both his source texts. Although impossible here, it would certainly be interesting to examine the criteria Salzinger applied in order to compile his text, that is to say, the reasons which made him choose or dismiss a certain term or phrase.

Here is an example for his eclectic method (part IV.1.6: Quod pluralitas sit in proprietatibus, *ratio* 4):

CATALAN TEXT	LATIN MANUSCRIPT TEXT	SALZINGER'S TEXT
<p><i>ATCA</i> 5, pp. 135-136</p> <p>4. La maior egaltat que pot éser és de esencials egals personals, axí com egaltat en què són egali-tiu, egalable, egalar.</p>	<p>ROL XXXV, p. 375</p> <p>4. Maior aequalitas, quae possit esse, est aequalitas essentialium aequalium personalium, scilicet aequalitas, in qua sunt <i>aequans</i>, aequabilis et aequare <i>sic magni, quod maiores esse non ualent</i>.</p>	<p><i>MOG</i> V, iv, p. 39 (163)</p> <p>4. Major aequalitas, quae possit esse, est aequalitas essentialium aequalium personalium, scilicet aequalitas, in qua sunt aequativus, aequabilis et aequare <i>ita magni, quod non possint esse majores</i>:</p>

³⁶ For examples, see my introduction in ROL XXXV, pp. 250-251, nn. 79 and 80.

<p>On, enaxí com són majors per egaltat són majors per paternitat, filiatió e espiratió, car lo egalitiu més pot per paternitat egalar a ssi mateix lo Fil en granea de bontat, eternitat e les altres, que per neguna altra propietat</p> <p>e asò mateix de Sant Espirit, qui pot éser més egal per exir d'amdós en espirant amdós aquél que sens spiratió e processió.</p> <p>E, car en diuines coué éser la maior egaltat que pot éser, couén-se de necessitat que en la esència de Déu sia paternitat, filiatió e spiratió.</p>	<p><i>Et sicut per aequalitatem sunt maiores, sic per paternitatem, filiationem et spirationem maiores existunt, nam aequans plus potest per paternitatem sibimet aequare aequabilem in magnitudine bonitatis, aeternitatis etc. quam per quamcumque aliam proprietatem.</i></p> <p><i>Et ipse aequare amborum magis potest esse aequanti et aequabili aequalis per communem spirationem amborum quam per quamcumque aliam proprietatem.</i></p> <p>Sed cum in diuinis oporteat esse maiorem aequalitatem, quae possit esse, sequitur necessario, quod sit in Deo paternitas, filiatio et spiratio.</p>	<p>unde sicut per aequalitatem sunt maiores, sic per Paternitatem, Filiationem et Spirationem sunt maiores; nam aequativus per Paternitatem plus potest sibimet aequare <i>aequabilem</i>, h.e. Filium, in magnitudine bonitatis, aeternitatis etc., quam per quamcumque aliam proprietatem;</p> <p><i>et ipsum aequare amborum, h.e. Sanctus Spiritus</i>, potest esse magis aequabile aequativo et aequabili <i>per communem Spirationem amborum, cum ambo illum spirent, quam per quamcumque aliam proprietatem sine Spiratione et Processione</i>:</p> <p>sed cum conveniat, quod in Deo sit major aequalitas, quae potest esse, necessario convenit, quod in Essentia Dei sit Paternitas et Filiatio et Spiratio.</p>
---	---	--

This section of the text is particularly interesting because it illustrates Salzinger's tendency to fuse and combine the readings of his Catalan and Latin sources. For instance, where Llull talks about the Son (*lo Fil*) and the Holy Spirit (*Sant Espirit*) in the vernacular version, these terms are replaced by *aequabilis* and *aequare* in the Latin manuscripts. Salzinger, however, combines both readings and calls God the Son "aequabilis, h.e. Filius", and the Holy Spirit "aequare, h.e. Sanctus Spiritus". Similarly, his "per communem Spirationem amborum, cum ambo illum spirent" as well as "quam per quamcumque aliam proprietatem sine Spiratione et Processione" are twin phrases consisting of two equivalent parts: the first goes back to the Latin version, and the second to the vernacular.

Only on the final pages of the *Disputatio*, that is to say, in part IV.2.2. *De*

obiectionum solutionibus,³⁷ did Salzinger abandon his strategy to collate both versions of the text. In this last chapter he put aside his Latin source and made exclusive use of the Catalan manuscript, literally translating from the original *Disputació de cinc savis*. He even copied a mistake from his Catalan source that would not have gone unnoticed if he had only glanced into the Latin text:

CATALAN TEXT	LATIN MANUSCRIPT TEXT	SALZINGER'S TEXT
<p>ATCA 5, p. 183</p> <p>Si tu dius que impossíbol coza és que Déus sia encarnat, car si era encarnat seria tot encarnat e Déus és infinit e la homanitat fenida enaxí és Déus estès <i>oltra el térmens</i> d'aquela homanitat, per lo qual entenimén defora no és encarnat, mal dius ...</p>	<p>ROL XXXV, p. 402</p> <p>Ad illud, quod obicitur, quod, cum persona Filii Dei sit sine parte, si fuit incarnata, tota habuerit incarnari, totam autem incarnari in limitata et quanta humanitate sit impossibile, cum ipsa sit <i>extra limites</i> humanitatis in immensum extensa, respondetur ...</p>	<p>MOG V, iv, p. 49 (173)</p> <p>Si tu dicis, quod sit impossibile, quod Deus sit incarnatus; quia si esset incarnatus, cum Deus sit infinitus et Humanitas finita, Deus esset extensus <i>ultra elementa</i> illius Humanitatis, propter quam extensionem extra non esset incarnatus: male dicis ...</p>

First of all, the paragraph quoted provides evidence that Salzinger worked with the Catalan codex Munich, *Bayerische Staatsbibliothek*, Hisp. 60. Secondly, it shows that he did not consult a Latin witness to verify his translation. The crucial point is the expression printed above in italics. In the Munich codex, the words are abbreviated, not perfectly legible and also written closely together, such as “oltra eltermens” (f. 77th). Perarnau transcribes the expression as “oltra el termens” in ATCA 5 but suggests to read “oltra els termens” in a footnote.³⁸ This conjecture is certainly correct because it corresponds with the “extra limites” presented by the Latin manuscripts *and* makes perfect sense within the context. Salzinger, however, translated the expression as “ultra elementa”, which means that he must have misread the “oltra eltermens” of the manuscript as “oltra elements”—a likely (but unfortunate) mistake.

The most obvious feature of Salzinger's new redaction of the *Disputatio quinque hominum sapientium* is its return to the original connection with the *Petitio Raimundi pro conversione infidelium ad Coelestinum V papam*. Although none of the Latin manuscripts contain the *Petitio*, Salzinger retrieved it from his Catalan source, translated it into Latin and attached it to the final paragraphs of the *Disputatio*. This is certainly the reason why he decided to

³⁷ ROL XXXV, pp. 396-404.

³⁸ ATCA 5, p. 183.

follow the vernacular version in the entire final chapter (IV.2.2.). It must have seemed easier to just copy the setting of the Catalan version with its frame narrative leading over to the text of the *Petitio* than to retain the eclectic method Salzinger had employed before.

Thus it is clear that the *Disputatio quinque hominum sapientium*, as presented in the Mainz edition, is a fusion of elements derived from the original *Disputació de cinc savis* and the Latin version compiled by Ramon Llull and his collaborators. In view of the substantial differences between this pastiche text and the Latin manuscript version, the critical text newly edited in ROL XXXV may well be considered the first reliable edition of the original Latin *Disputatio*.

Key words

Disputatio quinque hominum sapientium, Latin translations, Llull's collaborators, Ivo Salzinger

Paraules clau

Disputatio quinque hominum sapientium, traduccions llatines, col·laboradors de Llull, Iu Salzinger

Abstract

The Latin *Disputatio quinque hominum sapientium* is a translation of Ramon Llull's *Disputació de cinc savis*, written in Catalan in 1294. Part IV of the Latin text was translated and substantially revised by a person different from the translator of parts I-III, as can be demonstrated with regard to language as well as contents. The Latin redactor of part IV, being familiar with contemporary theological discourse and academic terminology, apparently tried to adapt his text for an erudite audience or addressee, possibly for pope Boniface VIII who had succeeded Celestine V in December 1294. The Latin text of the *Disputatio* as presented in the famous Mainz edition (MOG II, 1722) is an eclectic compilation of elements derived from the *Disputació de cinc savis* and the Latin version, containing large parts of text newly translated by Ivo Salzinger from the Catalan original.

Resum

El text llatí de la *Disputatio quinque hominum sapientium* és la traducció de l'original català de Ramon Llull *Disputació de cinc savis*, datada el 1294. Tant pel que fa al llenguatge com als continguts és evident que la part IV de la versió llatina va ser traduïda i revisada a fons per una persona diferent de qui va tenir cura de les parts I-III. El redactor de la part IV, que tenia familiaritat amb el discurs teològic contemporani i dominava la terminologia acadèmica, sembla que va voler adaptar el seu text a una audiència o un destinatari cultivats, possiblement

el papa Bonifaci VIII, que el desembre de 1294 acabava de succeir Celestí V. El text llatí de la *Disputatio* tal com està recollit a la famosa edició de Mainz (MOG II, 1722) és una compilació eclèctica d'elements derivats de la *Disputació de cinc savis* i de la versió llatina, amb fragments extensos retraduïts de l'original català per Iu Salzinger.

Jacques de Molay i Ramon Llull. Política, ordes militars i projectes de croada *

Carme Plaza

Doctora en Filologia Catalana
carmeplaza@fuguet.org

Introducció

A finals del segle XI van començar les croades.¹ Eren expedicions bèl·liques que tenien com a finalitat reconquerir els Sants Llocs. El Papa Urbà II predicà la primera croada al Concili de Clermont, França, el 1095; es tractava de socórrer els cristians d'Orient i recuperar la tomba de Jesucrist a Jerusalem que, des de l'any 638, estava en poder dels musulmans. La reacció va ser unànime i molts cavallers es llançaren al crit de *Deus lo volt*. Un any més tard, el 1096, els croats van partir cap a Orient; pel camí s'apoderaren de diversos territoris fins que el 1099 conqueriren Jerusalem, i en pocs anys es van fer els amos de bona part de Palestina i Síria. Els que hi participaven preniën la creu com a distintiu i la cosien als seus vestits. Les successives croades es van estendre des del segle XI fins al XIII, tot i que hi hagué altres expedicions o intents d'expedició.

Una conseqüència de la nova religiositat que representaven les croades fou l'aparició d'una nova cavalleria: els ordes religioso-militars, el paradigma dels quals fou l'orde del Temple. Eren el darrer esglaó del procés de sacralització de la guerra i integraven els cavallers en la societat cristiana. Foren

Rebut el 29 de maig de 2015. Acceptat el 13 de juny de 2015. doi: 10.3306/STUDIALULLIANA.110.55

* Una primera versió d'aquest treball, signada conjuntament amb Joan Fuguet, va ser presentada a les VIII Jornades Acadèmiques Interdisciplinàries de l'Aula Lulliana de Barcelona, el 10 de maig de 2014.

¹ Sobre les croades i els Ordes Militars: Flori (2002), Riley-Smith (1987), Runciman (1951-53), Forey (1992), Demurger (2002).

els instruments d'unificació i control del Papat sobre tot el front cristià tant a Occident com a Terra Santa.

En les primers dècades del segle XII es constituïren tres ordes a l'entorn del Sant Sepulcre, cada un dels quals estava especialitzat en una funció: els canonges del Sant Sepulcre, que tenien cura de la litúrgia, esdevingueren l'orde *del Sant Sepulcre*; els laics, que seguien una regla religiosa i es dedicaven a la funció hospitalària i caritativa, constituïren l'orde *de l'Hospital*, i els cavallers, que s'havien imposat la tasca de defensar el Sant Sepulcre i els pelegrins mitjançant les armes, foren el nucli fundador de l'orde del Temple. Un altre orde fundat a Terra Santa fou l'orde de Santa Maria dels Teutònics.

Ordes com Calatrava, Santiago, Avis –anomenats ordes «territorials»–² sorgiren en la península Ibèrica per lluitar contra l'Islam. Responien principalment a la voluntat dels monarques de feudalitzar i colonitzar les noves terres conquerides.

El 1120 aquells cavallers defensors del Sant Sepulcre, entre els quals hi havia Hug de Payens, es van independitzar de la canònica i fundaren un incipient orde militar, aprovat pel rei i el Patriarca de Jerusalem el mateix any. Foren anomenats «Pobres cavallers de Crist» i s'instal·laren en una dependència del palau del rei al costat de la mesquita d'Al-Aksa, un edifici que no s'ha de confondre amb l'antic temple de Salomó, convertit pels musulmans en mesquita –la mesquita de la Roca–, que els croats rebatejaren amb el nom de *Templum Domini*. D'aquí deriva el nom de *Milícia del Temple de Salomó*. Tot i que representessin al seu segell la cúpula de la Roca, aquesta no els va pertànyer mai.³

Faltava el reconeixement oficial de l'Església: el 1129 se celebrà un Concili a Troyes, França, que reconegué l'Orde i li donà una Regla, inspirada, però no redactada, per Sant Bernat. Gairebé simultàniament al Concili, aquest va escriure el tractat *De Laude novae militiae*, que suposà per als nous templers un important suport, gràcies al prestigi de l'abat del Císter. Aquesta obra s'ha relacionat amb el *Llibre de l'orde de cavalleria* de Llull, tot i que ambdues presenten diferents concepcions del cavaller: mentre que el de Llull és un cavaller secular, el de sant Bernat és un cavaller religiós. La concepció bernardiana, que fou la font de l'espiritualitat de l'Orde del Temple, suposà una revolució dins del si de l'església, ja que permetia al cavaller accedir al sagrat

² Vegeu Ayala (2004).

³ Per als templers en general, Barber (1994), Bulst-Thiele (2004), Demurger (2005), Nicholson (2001).

sense separar-se del món. Tanmateix, quan Llull, un segle i mig més tard que el *De Laude*, escrigué el seu llibre, aquesta revolució ja havia fracassat.⁴

La Regla, escrita inicialment en llatí, va ser traduïda més tard al francès en temps del successor d'Hug de Payens, i se li van anar afegint articles sobre aspectes del funcionament de l'Orde (Els *Retraits* o estatuts jeràrquics). El Temple significà una nova espiritualitat en la qual es conjuminava la vida religiosa i la vida militar; per això es tractava d'una regla antiheroica per als cavallers i antiascètica per als frares (Cerrini 2000, 20).

L'Orde s'estengué ràpidament per Occident, sobretot entre la petita i mitjana noblesa, per França, la península Ibèrica, Itàlia i Anglaterra. Plogueren les donacions –dels reis, de la noblesa, de tota mena de gent–, i reberen el reconeixement de tot el món cristià. Les abundants deixes els van permetre acumular un gran patrimoni, que explotaren de manera exemplar.

El Temple arribà a terres catalanes⁵ en la tercera dècada del segle XII. Malgrat les reticències a participar en la conquesta dels territoris musulmans a la Península (el seu objectiu fou sempre sostenir la guerra a Terra Santa), a partir dels pactes de Girona (1143) establerts per dirimir el testament del rei Alfons el Bataller,⁶ s'hi implicaren definitivament. El Temple posseï castells de frontera, dominis a les ciutats, comandes rurals i construí esglésies parroquials (Fuguet 1995). La província templera catalanoaragonesa estava formada pel Rosselló, el Principat, Aragó i part de Navarra i, a mesura que avançà la conquesta sobre els territoris andalusins, per terres de Mallorca i València.⁷

1. Caiguda d'Acra. Els primers anys de Jacques de Molay com a Mestre del Temple

Els territoris ocupats pels croats a Terra Santa van ser difícils de mantenir, malgrat els recursos d'armes i gent que venien d'Occident. El 1187 caigué Jerusalem i la capital fou traslladada a Sant Joan d'Acra, que fou conquerida

⁴ El llibre de Cerrini (2007) presenta un estudi molt clar d'aquesta «revolució». Oliver (1958, 184) creu que Llull coneixia el llibre de sant Bernat i l'ignorà voluntàriament. Sobre el *Llibre de l'orde de cavalleria*, vegeu la introducció de l'edició (1988).

⁵ És molt abundant la bibliografia sobre el Temple i, per tant, em limitaré a citar les obres més rellevants. Pel que fa a la Corona d'Aragó, el llibre de Miret (1910) és el primer i fonamental. Amb metodologia moderna i un gran coneixement de les fonts, resulta imprescindible l'obra de Forey (1973).

⁶ Sobre les intencions del testament, opinions oposades a Lourie (1975) i Forey (1980-1981).

⁷ Un resum dels establiments del Temple en terres catalanes es troba a Fuguet i Plaza (2012).

pels musulmans el 1291. Roger de Flor,⁸ que era frare del Temple i es trobava amb el vaixell «El Falcó del Temple» al port d'Acree, menà els refugiats i els seus béns des d'allí al Castell Pelegrí (Athlit), la fortalesa més important de l'Orde; finalment, el 14 d'agost d'aquell mateix any, templers i croats evacuaren aquell darrer reducte de Terra Santa per traslladar-se a Xipre. El mestre del Temple, Guillem de Beaujeu (1273-1291), morí en la desfeta. El succeí per poc temps Thibaud Gaudin (1291-1292), a qui seguí Jacques de Molay.⁹

Molay havia nascut cap a 1244 al comtat de Borgonya en el si d'una família de mitjana noblesa.¹⁰ Fou admès a l'Orde a Beaune, el 1265; el seu perfil el mostra com un home d'acció, més que diplomàtic. Probablement passà a Orient el 1270. Tot i que no es coneix exactament la data de la seva elecció, ja devia ser Gran Mestre¹¹ el 1292,¹² ja que un document conservat a l'Arxiu de la Corona d'Aragó publicat per Forey (1973, 405-406) diu que aquell any, des de Xipre, autoritzava la venda del castell de Puig-reig (al Berguedà) i la casa¹³ de la Zaida (Zaragoza).

Cap a 1293 Molay anà a Occident amb l'objectiu d'aconseguir ajuda i mitjans per sostenir la guerra a Terra Santa. Un altre motiu sembla que era el de reformar l'Orde, cosa necessària davant de les crítiques que per tot Occident corrien sobre els ordes militars. L'agost del mateix any va tenir un capítol general a Montpeller on es tractà aquest tema; se sap d'algunes mesures –de poca transcendència– que adoptà, com la reducció dels dies de permís de menjar carn (eren tres en temps de lluita, i es van reduir a un), però poca cosa més. La seva intenció era mostrar que l'orde del Temple ofería unes condicions

⁸ Roger de Flor va ser acusat d'apropiar-se de bona part dels béns de la gent que havia transportat, cosa que li valgué l'expulsió de l'Orde (Muntaner, *Crònica*, cap. CXCIV). Tanmateix, el 1301 Roger signava encara com a templer (Rubió 1947, 3).

⁹ És possible, tot i que no hi ha documentació, que Molay hagués estat mariscal en temps de Gaudin. Es coneix la llista de dignataris del seu govern, entre els quals hi havia una bona representació dels templers de la Corona d'Aragó (Demurger 2002a, 112-113).

¹⁰ Sobre Jacques de Molay, vegeu Demurger (2002a), Barber (1972), Bulst-Theile (2004, 333-425), Forey (2001), Menache (2007).

¹¹ Els termes «Mestre» i «Gran Mestre» funcionen aquí com a sinònims (en aquell temps no s'usava l'expressió «Gran Mestre»).

¹² Tot i que s'havia donat la data de 1293 per a la mort de Gaudin, Molay ja era Mestre del Temple el 1292 (Demurger 2002a, 98-99; Luttrell 2015, 366). Aquesta dada situa forçosament la mort de l'anterior Mestre l'any 1292.

¹³ El mot «casa» (del llatí *domus*) significa aquí un establiment del Temple. És, en certa manera equivalent a «comanda», que és l'estructura administrativa de l'Orde.

dures per als seus membres –fet que després va esgrimir com a argument per no fusionar-se amb l'orde de l'Hospital.

Al capítol de Montpeller acudí el mestre de la província catalanoaragonesa, Berenguer de Cardona, per tractar de la permuta de Tortosa per Peníscola, que fou ratificada en un altre capítol provincial celebrat a Gardeny (Lleida). L'any següent, Molay donà poders al mestre provincial per negociar amb el rei (Pagarolas 1999, 197-198). En virtut d'aquest concanvi, els templers renunciaven a favor del Rei al senyoriu sobre la ciutat de Tortosa i obtenien, a canvi, Peníscola, Ares i les Coves de Vinromà. La permuta obeïa a la política de Jaume II de recuperar els senyorius –tant laics com eclesiàstics– de les terres del sud de Catalunya.¹⁴

L'activitat de Molay en aquells anys el portà a Anglaterra i a Itàlia, on celebrà capítol i on, des de Nàpols, comunicà l'elecció del papa Bonifaci VIII el 1294. Dos anys més tard tornà a Xipre.

2. Crítiques a Occident. Els intents de recuperació de Terra Santa i les propostes d'unió dels ordes. El *Liber de Passagio*

Durant la segona meitat del segle XIII, sobretot després de la caiguda de Jerusalem, el 1187, començaren a Occident les crítiques contra les croades; el seu descrèdit es veié agreujat per l'actitud del Papa de dirigir les lluites contra els enemics de l'Església, ja fossin herètics –càtars,¹⁵ grecs cismàtics– o contra els seus enemics polítics,¹⁶ com Frederic II Hohenstaufen, Manfred de Sicília o Pere el Gran. Les crítiques s'estengueren als ordes militars de Terra Santa, i, tot i que bona part de les derrotes foren degudes a la superioritat musulmana, l'opinió general en feia responsables els ordes.

El 1272 el papa Gregori X havia convocat el II Concili de Lió, al qual assistiren, entre d'altres, el Mestre del Temple Guillaume de Beaujeu i el rei Jaume I.¹⁷ La unió dels ordes era un sentiment comú a Europa i ja es va plantejar al concili; tanmateix, no fou un tema tractat amb gaire amplitud.

¹⁴ Seguia en això la política del seu pare, el rei Pere el Gran, el qual el 1280 havia recuperat Amposta dels Hospitalers (Miret 1910, 187).

¹⁵ En general, els templers es van mantenir al marge de la croada contra els càtars (Carraz 2005, 428-435). S'ha de tenir en compte, però, que pel que fa al Llenguadoc, al Rosselló i a Catalunya l'extracció social dels templers era la mateixa que la dels càtars, és a dir, la petita i mitjana noblesa (Demurger 2005, 388).

¹⁶ El trobador templer Ricaut Bonomei va escriure un sirventès en què es queixava de l'abandó de la lluita a Terra Santa i en feia responsable la política papal (Throop 1938, 406-407).

¹⁷ Jaume I estava interessat en la croada, però el Concili no se'n féu gaire ressò *Crònica* (cap. XXIV). També organitzà una croada a Terra Santa (Marcos 2007).

La desfeta d'Acre (1291), la darrera plaça dels croats a Orient, va causar un gran trasbals a Occident, ja que a la pèrdua dels territoris de Terra Santa s'afegia la por a l'expansió de l'Islam. El tema de la recuperació era ben viu a Occident i ja des de 1270 se n'havien escrit diversos tractats. L'agost de 1291 el papa Nicolau IV envià lletres de consulta a diverses províncies eclesiàstiques en les quals demanava ajuda i consell sobre la situació de perill en què es trobava la cristiandat. La demanda de solucions es va orientar en dos fronts: com fer la croada i qui l'havia de dirigir, és a dir, la unió dels ordes; ambdós temes eren complementaris.

En resposta a la demanda del papa Nicolau, Ramon Llull presentà el *Liber de passagio* (1292), que comprèn el *Tractatus de modo conuertendi infideles*, precedit per una Epístola a Nicolau IV i el *Quomodo Terra Sancta recuperari potest*.

Al *Tractatus*, Llull desitjava una unió amb els tàrtars perquè, a més de l'amenaça sarraïna, temia que aquells es convertissin a l'Islam (Perarnau 2006, 494). Per això creia que els grecs eren indispensables per a una nova croada (Garcías 1963, 200), ja que si tornaven a la fe catòlica podien actuar com a mitjancers amb els tàrtars (Soler, 1992, 17).

Més que parlar de la unió dels Ordes, al *Tractatus* Llull planteja una col·laboració entre ells. Per això distribueix els fronts de la guerra en tres parts: templers i hospitalers lluitarien al Nord d'Àfrica i Turquia, mentre que els teutònics ho farien a Lycaonia [Anatòlia]. Aquest projecte, conciliador amb els ordes, presentava moltes dificultats i necessitava molt de temps.

Escrit gairebé simultàniament, al *Quomodo Terra Sancta* Llull proposava que es fes un sol orde, anomenat de l'«Esperit Sant», que havia d'estar format per tots els ordes que lluitaven a Terra Santa: l'Hospital, el Temple, l'Hospital dels Alemanys,¹⁸ als quals afegia el hispànic d'Uclés¹⁹ i Calatrava, pensant, probablement, en una croada a la Península. Tanmateix, tot i que proposava la unió de tots els ordes, pensava que el nucli havia d'estar format pel Temple i l'Hospital. L'opinió occidental estava d'acord que aquests ordes s'havien d'entendre, perquè havien estat el motiu de la pèrdua dels territoris a Terra Santa a causa de les dissensions entre ells. Aquesta fama no era del tot real, però, ja que havien col·laborat en força ocasions, i les desavinences i rivalitats eren comunes amb altres ordes, per exemple, amb els cistercencs (Forey 1980,

¹⁸ Es refereix a l'orde de Santa Maria dels Teutons, fundat a Acre, que tingué l'origen en un hospital per a pelegrins alemanys. Vegeu Toomaspoeg (2001).

¹⁹ És l'orde de Santiago. Era un orde militar castellà, que el 1175 s'instal·là a Uclés, d'on agafà el nom. Vegeu Ayala, (2004). A Barcelona tingueren un convent de dames, anomenades «les ucleses» (Costa 2005).

319). També en el cas de Ramon Llull, la proposta d'unió s'adreçava principalment al Temple i l'Hospital, com es fa palès al *Desconhort*, de 1295: «e que del Temple e l'Espital fos fayt un uniment, / e que lur major fos rey del sant Muniment [Jerusalem]». Ja abans, al *Blaquerna*, també havia parlat de la unió d'aquests dos ordes.²⁰ La negativa de Jacques de Molay a la requesta del Papa sobre aquest assumpte serà una de les causes de la seva desgràcia.

Però, sobretot, allò que les propostes sobre la unió dels ordes posava en evidència era la manca de lideratge a Orient, no només per part dels barons, sinó dels mateixos ordes militars.²¹ És per aquest motiu que molts autors de tractats sobre la recuperació de Terra Santa proposaven una direcció única, i apuntaven cap a la unió sota un líder. Les diferències en les propostes dels diversos autors del tractats responien sovint a influències polítiques, com en el cas de Pierre Dubois, que posava el lideratge en mans del rei de França,²² mentre que Llull posava el nou orde sota la direcció del Papa.

3. Molay i Llull a Xipre. Els interessos dels templers i Jaume II. El *Liber de Fine*

El 1296 Molay tornà a Xipre. L'esperança de reconquerir Terra Santa no s'havia esvaït. A partir de 1299 els templers, juntament amb les altres forces cristianes de Xipre i d'Armènia –els dos reductes que encara eren en poder dels croats– pactaren una aliança amb el khan dels tàrtars Ghazan, enemic dels mamelucs, per recuperar Terra Santa. Els tàrtars havien conquerit places de Terra Santa, cosa que va esperonar les esperances a Occident.²³

Un any mes tard, el rei de Xipre, i templers i hospitalers, armaren una flota amb la qual es dirigiren al delta del Nil, després anaren a Alexandria i finalment a Tortosa (Tartous, Síria). I, si bé els resultats militars no foren gaire bons, sí que ho fou el botí i la bona impressió que l'expedició causà a Occident. A finals del mateix any, els croats s'instal·laren a Rouad, una petita illa davant de Tortosa, des d'on efectuaren algarades en terra ferma: arrasaren pobles, feren captius i els vengueren com a esclaus. Retornaren a l'illa espe-

²⁰ «Lo sant pare apostoli dix als II maestres [del Temple i de l'Hospital] que [...] ambdós los maestres ordenassen com fossen un sol orde» (cap. LXXX, 151-152).

²¹ Forey (1980) posa en relació directa la manca de lideratge i la ineffectivitat de les tropes croades.

²² Pierre Dubois és autor del tractat *De recuperatione Terre Sancte*, a més d'escrits sobre la querella de Bonifaci VIII i Felip IV el Bell de França. Intervingué en la propaganda contra el Papa i en el procés del Temple. Vegeu Forcadet (2014).

²³ Vegeu l'excel·lent capítol dedicat a «Ramon Llull i la política», a Hillgarth (1998, 73-162).

rant Ghazan, però, assabentats poc temps més tard que aquest no arribaria, les forces cristianes decidiren evacuar Rouad i deixar-hi només un contingent templar. El Papa cedí al Temple la part de l'illa que pertanyia a la cúria –que els templers ràpidament fortificaren– amb l'obligació d'indemnitzar l'Església amb els béns conquerits en un futur. Mentrestant, Molay alternava els viatges entre Rouad i Xipre.

Animat per les bones noves de l'esperança de recuperació de Terra Santa amb l'aliança dels tàrtars, el 1301 Llull viatjà a Xipre. En arribar, el seu desengany fou gran perquè va constatar que no s'havia avançat en la conquesta i que l'optimisme occidental no tenia fonament. Aleshores va dedicar les seves forces a intentar aconseguir la unió amb les Esglésies orientals, una iniciativa que el rei de Xipre, Enric II de Lusignan, no va afavorir.

La *Vida coetània* parla de la trobada entre Llull i Molay a Xipre.²⁴ Aquesta cita, molt comentada, ha presentat problemes geogràfics i cronològics. En primer lloc, de tipus geogràfic, ja que anomena simultàniament les ciutats de Famagusta i Limassol, força distants. Famagusta, al nord, era una ciutat important amb un port comercial molt actiu, on el Temple posseïa una comanda (Claverie 2012, 54), mentre que Limassol era al sud de l'illa.²⁵ La casa templera de Limassol a començaments del segle XIV tenia fama pels seus metges, i a Famagusta el Temple també n'hi tenia un (Claverie 2010, 62). El més probable és que Llull s'hostatgés a Limassol després de passar per Famagusta.

En segon lloc, pel que fa a la data. Tot i que la *Vida* no cita el viatge que Llull realitzà a Armènia,²⁶ sembla que aquest va tenir lloc i es realitzà a finals de desembre 1301 (Gayà 1997, 70); l'any següent, després de recuperar-se d'un intent d'enverinament per part dels seus ajudants, tornà a Xipre, on, vell i cansat, es va recuperar a la casa del Temple de Limassol. Per tant, la data de la trobada de Llull amb Molay deu ser el 1302²⁷ i no el 1301, com de vegades s'ha apuntat.

La visita de Llull a Molay fa palès que els templers, tot i que aquest no era l'objectiu primer de l'orde, practicaven la hospitalitat, com va explicar després Molay en la seva defensa durant el procés. Tanmateix, Gayà (1997, 72) inter-

²⁴ «...mudas en la ciutat de Famagosta, ahon fo alegrement rebut per lo mestre del temple, qui era en la ciutat de Limiso e tinguell en sa casa fins que hagué recobrada la salut» (*Vida coetània*, 25).

²⁵ Sembla ser que el Temple alternava l'oficialitat entre les cases de Limassol –el centre militar– i Nicòsia, la capital de regne, que era el centre militar (Burgtorf 2008, 133-136).

²⁶ Durant el segle XII, els ordes militars s'instal·laren a Armènia perquè era un territori estratègicament important per a la conquesta de Síria. Vegeu Chevalier (2015).

²⁷ A més de Gayà (1977, 71-72), aquesta data és la que apunta també Bulst-Thiele (2004, 350).

preta el mot «alegrement» (*hilariter*) referit a Molay a la *Vida* en to sarcàstic i paternalista, segurament influït pels retrats que presenten el Mestre com una persona colèrica i orgullosa.²⁸ Demurger (2002, 288) apunta que Molay era molt hospitalari i que amb aquesta mateixa actitud havia rebut Berenguer de Cardona el 1306 amb gran joia, i que junts passaren tres dies.

La permanència dels templers a Ruad no s'ha d'entendre com una acció exclusiva del Temple, ja que romanien a l'illot d'acord amb les altres tropes croades. Tampoc s'ha d'especular amb el fet que Molay pretengués fer-hi un estat teocràtic, com van fer els hospitalers a Rodes el 1310. Rouad era una petita illa davant la costa de Tortosa, que només servia de cap de pont per atacar des d'allí el continent.

Finalment, els mamelucs recuperaren Síria, i el 1303 atacaren el contingent que romanien a Rouad. Els tàrtars no arribaren i les tropes de Xipre no sortiren del port. Els templers sofriren una gran desfeta on morí el seu cap, Barthélemy de Quincy, a qui succeí el català fra Hug d'Empúries en el comandament de l'illa. Els mamelucs mataren els turcoples,²⁹ els arquers i tots aquells sobre els quals no podien demanar rescat. La resta foren portats a el Caire com a hostatges.

El Temple es trobava en una situació precària i plena de dificultats: a Xipre, on havien establert el quarter general, tenien necessitat de mantenir les tropes i els frares; tampoc disposaven d'un territori propi, ja que la major part de l'illa estava infeudada pel rei.

Mentre, Jacques de Molay no descuidava els interessos de l'Orde a Occident. El 1303 donava el consentiment per a la compra del senyoriu de Culla, en terres del Mestrat castellanenc, i el 1304 autoritzava que aquest territori passés a formar part de la comanda de Peníscola (Forey, 2001, 163). L'interès per la possessió de Culla i el preu exagerat que pagaren per aquest territori planteja una sèrie d'interrogants sobre la comanda de Peníscola. Entre d'altres incògnites, resta sense explicació la ràpida construcció d'un castell tan fortifi-

²⁸ Bonner (1995, 89-90) l'interpreta en un sentit ben diferent. Vegeu més endavant.

²⁹ Els turcoples eren uns combatents autòctons de Terra Santa, que formaven tropes lleugeres a cavall. Eren molt efectius en la lluita. Als Estatuts jeràrquics (art. 169-172) del Temple consten les funcions del *turcopler*, encarregat dels turcoples, que estava sota les ordres del mariscal. El templer català Dalmau de Timor ostentà aquest càrrec a Xipre el 1300 (Forey 1973, 414). Llull, al *De Fine*, sembla haver conegut les seves activitats quan apunta que en la lluita els sarraïns tenen avantatge sobre els cristians a causa dels arcs turcs, les atzagaies i per l'art de muntar a cavall.

cat en unes terres que ja havien deixat de ser frontera³⁰ i la ingent quantitat de lliures esmerçades en la seva compra.

Allò que sembla clar és que la comanda castellanenca comprenia un immens territori bastit, aparentment, a imatge del gran feu que els templers havien posseït al districte³¹ de Ribera (Fuguet i Plaza 2015, 256), amb seu a Miravet-Tortosa. Fins i tot el castell de Peníscola seguia un esquema molt semblant al de Miravet, 150 anys més tard!³²

Sabem que el castell de Peníscola era considerat «lo pus senyalat loc del Temple» (Finke 1907, 55) i, tot i que no hi ha cap document que ho confirmi, no és exagerat suposar que estigués destinat a ser la seu de la província catalanoaragonesa de l'Orde (Hofbauerová i Plaza 2014, 54). A més, la comanda castellanenca, amb el castell de Peníscola, com a centre de l'expansió dels templers cap a les terres musulmanes del sud, podia ser un projecte ben vist tant per Jaume II com per Jacques de Molay, el qual en els darrers anys hi va designar com a comanador el seu amic personal Pere de Sant Just.³³ També coneixem,³⁴ que el Mestre del Temple, després de la derrota de Acre, volia anar al lluitar contra l'infidel a Espanya.

No es pot obviar la creació i expansió de la comanda i el castell de Peníscola amb la coincidència d'interessos dels templers i Jaume II en els territoris del sud peninsular: la conquesta dels territoris de l'Al-Andalus era una prioritat dels reis de la corona catalanoaragonesa, els quals, ja des de finals del segle XIII i començaments del XIV, havien demanat al Papa, al mateix temps que tractaven de la recuperació de Terra Santa, més ajut per a la lluita contra l'Islam en les terres hispàniques. I el Temple català no era aliè a aquestes intencions: el setembre de 1304 Jaume II, des de Santes Creus, demanava al mestre provincial dels templers, Berenguer de Cardona, que s'unís amb ell a València; i el 1304 Molay, des de Gardeny, ordenava a Pere de Santjust que anés a Morvedre (Forey, 1973, 157) en una incursió de càstig a la frontera sarraïna.³⁵

El 1305 (la desfeta de Rouad fou el 1303) significa un moment en què

³⁰ Fuguet (1996, 67) apunta la hipòtesi que Peníscola podria convertir-se en una seu del Temple a Occident; Forey (2007, 61-65) argumenta en contra; García-Guijarro (1996, 202-205) n'admet l'excepcionalitat però no hi troba cap resposta.

³¹ «Districte» és emprat aquí per designar una unitat territorial dels templers a mig camí entre la comanda i la província (Pagarolas, I, 114-116).

³² Sobre el castell de Peníscola, Fuguet (1996); Hofbauerová i Plaza (2014, 49).

³³ Demurger (2002, 188).

³⁴ Ottokar, *Österreichische Reimchronik*: 51886-910, citat a Nicholson, 2001a, p. 80 i 84-85); vegeu Luttrell (2015, 367).

³⁵ Sobre aquesta campanya, Ferrer (1988, 73-93)

Llull ja no era tan optimista respecte a l'aliança amb els tàrtars.³⁶ Va escriure el *Liber de Fine*, que oferí a Jaume II, i que representa la seva versió definitiva sobre el tema de la recuperació de Terra Santa. En ell va en la mateixa línia que els templers i el rei Jaume II: de les cinc vies que proposa per a la conquesta, la que li sembla més factible és la cinquena, que passa per Andalusia.³⁷ Si l'elecció d'aquesta ruta per part de Llull sembla coherent amb les intencions polítiques de la Corona d'Aragó en aquells anys, també ho era la proposta d'incorporar en un sol orde, a més del Temple i l'Hospital, els ordes nacionals hispànics –Uclés (Santiago) i Calatrava– i tots els altres ordes,³⁸ amb la intenció que ajudessin a la conquesta de les terres de la Península. El rei que havia de comandar el nou orde, el *bellator rex*, es pot identificar, segons Hillgarth (1998, 93-94) amb Jaume II, tot i que aquesta proposta coincideix amb la feta per Felip de França el mateix any.

L'elecció de la ruta, la incorporació dels ordes militars hispànics i l'elecció del *bellator rex* semblen apuntar cap a una confluència entre les idees de Llull i els interessos del Temple i Jaume II.

A més dels coneixements geogràfics, al *De Fine*, Llull mostra uns coneixements militars i estratègics excepcionals. Beattie (2004, 45), a més, relaciona l'obra amb el tipus de sermó emprat per convocar a la croada.

Dins de la cuidada organització de la croada, Llull també té en compte l'hàbit que han de portar els membres del nou orde: una creu vermella sobre un hàbit negre. L'elecció, tot i que no és aliena a motius estètics i utilitaris, té un contingut altament simbòlic.³⁹ L'elecció del color li permet recordar els dos principals protagonistes de la Unió: el Temple, a qui ha de plaure la creu vermella, que portaven sobre la capa⁴⁰ i l'hàbit negre, propi dels hospitalers.

No cal insistir que, tot i els coneixements i la defensa de la guerra, cal tenir sempre en compte que per a Ramon Llull la croada material (bèl·lica) estava al servei de la croada espiritual (la conversió dels infidels), de la qual només n'era un complement. «I si es dóna dificultat d'encaix entre la norma bàsica

³⁶ «Jo vaig ser en terra d'Ultramar i vaig sentir que Ghazhan, emperador dels tàrtars, repetia sovint que volia assolir la certesa de la fe cristiana [...]. Com que no l'assolí, es va fer sarraí amb tot el seu exèrcit» (*De Fine*, 91).

³⁷ Des d'aquí anava a Ceuta i, conquerint i fortificant fortaleses, arribava a Terra Santa.

³⁸ En altres tractats es contempla, a més dels ordes militars, la unió amb ordes religiosos com els antonins o premostratencs.

³⁹ El simbolisme del color en l'edat mitjana ha estat tractat per Pastoureau (2004). Per al simbolisme del vermell en Ramon Llull, Badia, (2003,14-17).

⁴⁰ La creu ja la portaven l'any 1139 (Demurger 2002, 140).

d'evangelització i la situació de reconquesta bèl·lica, la presa de posició de Ramon Llull és d'indiscutible prioritat per a l'evangelització» (Perarnau 2006, 499).

4. El procés contra el Temple. El *Liber de acquisitione Terrae Sanctae*

El 1306 Jacques de Molay viatjà a França. Ja no tornarà a Xipre. El motiu de la convocatòria papal era tractar d'una nova croada i de la unió dels ordres del Temple i de l'Hospital.

Aquell mateix any, el papa Climent V va encarregar al mestre del Temple, Jacques de Molay i al de l'Hospital, Foulques de Villaret, unes memòries sobre la qüestió de la recuperació de Terra Santa i la unió dels ordres. El mestre del Temple refusà categòricament la unió argumentant que els empobriria, que els faria perdre la seva especificitat, que eliminaria una sana competència en els combats a Terra Santa, que l'orde del Temple era més estricte que el de l'Hospital. No se sap res de la memòria del mestre de l'Hospital. La rotunda negativa de Molay a la unió dels ordres jugà en contra seu en els esdeveniments posteriors.

No només el Temple sinó tots els ordres militars eren fortament criticats perquè se'ls feia responsables de la pèrdua de Terra Santa, però des de finals 1306 i començament de 1307 el Temple estava en el punt de mira perquè sobre ell corrien rumors d'actes reprovables. El rei Felip el Bell planejà minuciosament el procés contra el Temple, juntament amb els seus consellers, entre els quals hi havia Guillaume de Nogaret, un personatge que ja havia intervingut en els fets d'Anagni contra el papa Bonifaci VIII, contra el qual s'havia organitzat una campanya de desprestigi acusant-lo, entre d'altres coses, d'homosexual i d'haver usurpat el tron de Celestí V. Aprofitant aquesta situació, sembla que un tal Esquieu de Floyran, va recollir d'un extempler amb qui havia compartit presó, les suposades accions contra Déu i la fe que es duïen a terme dins de l'orde del Temple. Esquieu n'informà Jaume II, que no li va fer cas, i aleshores va vendre la informació al rei de França, Felip IV el Bell, que hi veié una bona ocasió per atacar els templers i encarregà a Nogaret que tirés endavant l'afer. Aquest interrogà templers expulsats i col·locà talps en les comandes per obtenir informació. Amb aquest material confeccionà els articles de les acusacions.

El setembre de 1307, l'inquisidor de França, Guillaume de París, comunicà amb el màxim secret als seus subordinats que s'estava preparant una acció

contra el Temple. El rei ho va planejar de tal manera que l'inquisidor va creure que el Papa n'estava assabentat i es tractava només de jutjar alguns membres de l'Orde. El 14 de setembre de 1307 Felip IV donà ordres secretes de detenir els templers.⁴¹ L'operació policial es dugué a terme amb la màxima sorpresa i eficàcia el 13 d'octubre del mateix any. Tots els templers de França van ser empresonats; l'endemà, Nogaret explicà les acusacions als templers davant teòlegs universitaris i aquell mateix mes començaren els interrogatoris. Aquests comprenien des d'acusacions tradicionals sobre la manca d'almoines i d'exercici de la caritat, excés de riqueses, arrogància, fins a d'altres més greus com renegar de la fe, escopir sobre la creu, no consagrar durant la missa, besos obscens, idolatria, sodomia. Tot es va polaritzar en la cerimònia d'entrada a l'orde. Els informes recollits pels inquisidors parlaven d'un ritual que se celebrava després de la cerimònia ortodoxa d'ingrés. En aquesta, el neòfit havia d'efectuar accions obscenes i antireligioses.⁴² Les ordres de Felip el Bell eren que en els interrogatoris s'apliqués la tortura (entre d'altres, el poltre, la corriola i cremar-los els peus). Sense poder afirmar una relació directa entre tortura i confessions de culpabilitat, als llocs on no s'aplicà la tortura no hi hagué confessions. També és digne de notar que el mapa de les confessions de culpabilitat no es correspon amb el lloc de recepció, sinó amb el de les declaracions.

Molts templers francesos⁴³ es confessaren culpables, entre ells Jacques de Molay, interrogat el 24 d'octubre de 1307. En la seva declaració admeté que ingressà a l'orde i realitzà un ritual il·lícit després d'una cerimònia ortodoxa. Acceptà que havia renegat de Crist i havia escopit sobre la creu, tot i que no ho havia fet al damunt sinó al costat. Tanmateix, negà haver adorat ídols i les pràctiques de sodomia. L'endemà, Nogaret organitzà una sessió pública a la casa del Temple en presència de teòlegs i membres de la Universitat de París: Molay es confirmà en la confessió. Els agents reials aconseguiren una carta en la qual reconeixia la seva culpa i demanava als germans que fessin com ell i reconeguessin les pràctiques escandaloses en la cerimònia de recepció.

El rei s'havia avançat al Papa, com s'esdevindrà gairebé sempre durant el procés. Per la seva part, Climent V, el novembre de 1307 prengué la iniciativa

⁴¹ Sobre el procés del Temple hi ha abundant literatura. A part de les fonts, ha estat estudiat per Barber (1978), Finke (1907), Frale (2001). Per als templers de la Corona d'Aragó és fonamental el llibre de Forey (2001). Vegeu també Sans (2008) i Vinas (2009).

⁴² Frale (2001), a partir d'interpretacions personals de les deposicions, parla d'un *codice ombra*, una mena de cerimonial fantasma de la recepció a l'Orde. Per contra, Forey (2010) dubta que uns fets com aquests poguessin haver estat ignorats durant tant de temps.

⁴³ El principal corpus de les deposicions del procés a França es troba als dos volums publicats per Michelet el 1841.

i per la butlla *Pastoralis praeminentiae*, el 22 de novembre del mateix any, ordenà l'arrest dels templers i posà els seus béns sota la tutela de l'Església; d'aquesta manera pretenia evitar abusos incontrolats sobre les seves propietats. Les ordres foren seguides pels reis, i els templers foren empresonats.

A Jaume II no li arribà l'orde papal fins al gener de 1308, però tot i això va decidir l'arrest dels templers del seu regne l'1 de desembre de l'any anterior. Potser és significatiu que comencés per les fortaleses valencianes,⁴⁴ que capitularen el mateix mes, mentre que no va decidir assetjar les fortaleses de Catalunya i Aragó fins al gener de 1308,⁴⁵ de manera que aquestes van tenir temps de reforçar-se i plantar cara a l'exèrcit reial durant més d'un any. El desembre de 1308 es rendiren els templers de Miravet i Ascó, i a primers de juny de 1309, els de Montsó i Xalamera.

Mentre, el Papa va enviar dos cardenals a París per informar-se dels fets. La trobada es realitzà a Nôtre Dame el 27 de desembre. Molay i altres templers empresonats es queixaren dels maltractaments a la presó. Es conserven dos documents de 1308 a l'Arxiu de la Corona d'Aragó en un dels quals un testimoni reporta una acció duta a terme per Jacques de Molay en la qual manifestà que havia fet les confessions a causa de la tortura.⁴⁶

L'any 1308, a instàncies del Papa, el rei acceptà que els templers –entre els quals hi havia el Mestre i els principals dignataris empresonats a París– fossin conduïts a Poitiers per ser interrogats pel pontífex i els cardenals. Molay i quatre càrrecs més no hi arribaren perquè, per una maniobra del rei, quedaren retinguts a Chinon, on el papa va enviar dos cardenals per interrogar-los. Reconegueren els seus errors i foren absolts. La documentació original d'aquest procés, el contingut del qual era conegut, va ser descoberta el 2001 i publicada tres anys més tard (Fraile 2004).

Llull, a la *Disputatio Raymundi Christiani et Homer saraceni*, de 1308, continua parlant de la unió dels ordes entre els quals inclou el del Temple. Bonner (1995, 88-89) s'estranya d'aquesta citació perquè en aquell any ja es tenia coneixement del procés contra el Temple. Per la seva part, Domínguez no hi veu cap contradicció perquè segons ell «la trágica y brutal acción de Felipe el Hermoso

⁴⁴ Entre les quals, el ben fortificat castell de Peníscola, el comanador del qual, Pere de Santjust va ser capturat quan tractava d'escapar en una barca (Forey 2007, 190).

⁴⁵ Sobre el setge de les tropes reials als castells catalans i aragonesos del Temple, Forey (2001, 24-749). Molta documentació, a Finke (1907).

⁴⁶ Aquest fet, acompanyat d'una posada en escena gairebé teatral davant el poble de París, només es coneix per un document de l'Arxiu de la Corona d'Aragó (Finke 1907, 114-119). Demurger (2002, 249) el considera massa bonic per ser cert.

contra la orden de los Templarios en octubre de 1307 en términos de disolución de la orden afectaba, en todo caso, sólo a los Templarios de Francia» (1991, 60). L'explicació no és convincent, ja que el mot «disolució» no es pot aplicar al Temple en general, ni al de França en particular, fins al final del procés, més tard, al Concili de Viena. Tot i que l'acció policial de Felip el Bell contra tots els templers del seu regne es realitzà l'octubre de 1307, l'Orde continuava existint com a tal i el rei no podia abolir-lo perquè només depenia del Papa, que n'era la màxima autoritat.

No es pot saber si el 1308 Llull ja estava assabentat del procés però segurament el devia conèixer. La menció de l'Orde el 1308 es pot entendre de diverses maneres: en primer lloc, si bé a França el 1308 no hi havia templers, sí que n'hi havia, i ben actius, a la Corona d'Aragó, defensant les seves fortaleses i negociant amb el rei.⁴⁷ En segon lloc, la citació pot mostrar que Llull encara no tenia una opinió clara respecte a la culpabilitat del Temple. Finalment, també es pot entendre com el desig constant de Llull de la unió d'aquest orde amb l'Hospital, ja fos mitjançant aquesta unió o bé mitjançant la incorporació dels béns d'un orde a l'altre, com va succeir més endavant, encara que no de manera completa.

Tot i que és cert que el llarg procés contra el Temple va ser iniciativa del rei de França, i que altres sobirans europeus, com el rei d'Anglaterra i el mateix Jaume II no van creure al principi les acusacions de què el templers eren objecte, la propaganda de Felip va ser tan eficaç que, després de conèixer la confessió de Jacques de Molay, que el rei s'havia cuidat d'enviar a les ambaixades europees, ho van acabar admetent. L'acceptació per part dels monarques europeus de la culpabilitat del Temple no va ser motivada pels fets per ells mateixos, ni per motius religiosos, sinó pel profit que de la seva dissolució en poguessin treure apoderant-se dels seus béns.

La següent declaració de Molay fou el 1309. Quan li preguntaren si volia defensar l'orde contestà amb evasives, ja que considerava que no era possible que el Papa volgués destruir un orde tan antic al qual havia donat tants privilegis, i declarà que ell, presoner del rei i del papa, no tenia capacitat per defensar-lo. Després de dos dies de reflexió, i preguntat novament si volia defensar l'Orde, digué que només era un pobre cavaller il·letrat⁴⁸ i, com que el papa s'havia reservat el dret a jutjar-lo, no volia declarar davant la comissió; tanmateix, per alleugerir la seva consciència, exposà que no existia cap lloc

⁴⁷ Com es pot seguir en la documentació aportada per Finke (1907).

⁴⁸ És a dir, que no sabia llatí. Probablement es tracta d'un recurs de falsa modèstia.

on el culte i els ornaments religiosos fossin tan rics; que no hi havia cap orde que fes tantes almoines ni cap que hagués vessat tanta sang per la defensa de la fe. En les següents declaracions, continuà sense declarar, tot esperant ser jutjat pel Papa.

Molay va confiar la seva defensa a la voluntat del Papa, que no el va salvar. Si bé havia estat un bon combatent a Terra Santa, no va saber actuar en la seva defensa dialèctica. A més, pesava en contra seu la negativa a la unió dels ordes en la memòria presentada al Papa el 1306.

Climent V, per la butlla *Faciens misericordiam* de 1308 havia decidit un procediment per dictaminar sobre els templers: les comissions diocesanes havien de jutjar-los en tant que persones, mentre que les comissions pontificies (una a cada estat) jutjarien l'Orde. El papa es reservà el judici de Molay i els quatre dignataris empresonats a París. Les comissions diocesanes començaren el 1309, i les pontificies cap a 1310-1311.

El 1310 la comissió pontificia de París cridà els templers que desitjaven donar testimoni de l'Orde i defensar-se. Ràpidament, el rei féu jutjar com a relapses els que primer havien declarat les culpes davant la comissió diocesana i havien defensat l'Orde davant la pontificia, barrejant així els dos procediments. De resultes d'això, 54 templers foren cremats a París el maig de 1310. Els membres de la comissió de París van arribar a la conclusió que els templers eren ortodoxos, i els que van reconèixer els actes indignes en la cerimònia de recepció i es van penedir, van ser absolts.

Pocs dies més tard, l'1 de juny, la Inquisició va condemnar a la foguera Margueritte Porete.⁴⁹ Porete era l'autora de l'*Espill de les ànimes simples*, escrit en dialecte picard. La seva teologia mística i semignòstica va ocasionar que el bisbe de Cambrai condemnés i fes cremar el llibre el 1296 i el 1306. La seva autora desobeí i continuà difonent-lo i fent-ne còpies. Empresonada el 1308, es negà a declarar i finalment fou cremada al cap de dos anys. El paral·lelisme temporal i tràgic entre la condemna de Porete i la dels templers s'ha presentat de vegades com una moneda de canvi entre el rei de França i el Papa, però si en alguna cosa s'assemblen ambdues sentències és en la foguera i en les condemnes d'alguns templers per relapses. Allò que les diferencia⁵⁰ és, sobretot, la implicació dels teòlegs de la Universitat de París: en el judici de Porete dictaminaren lliurement i obertament perquè es tractava d'una qüestió

⁴⁹ Vegeu Garí (2005).

⁵⁰ L'article de Crawford (2010) proporciona una acurada anàlisi de les diferents característiques entre ambdós judicis.

teològica, mentre que en el dels templers, tot i el plantejament d'heretgia fet pel rei de França, els teòlegs foren menys lliures d'opinar perquè versava sobre un afer no religiós i el seu judici els suposava riscos polítics, atès el grau d'intimidació i poder de la propaganda del Rei de França. Relacionada amb l'heretgia del «lliure esperit», la condemna de Porete va avançar i va permetre justificar la condemna del beguins i beguines i la teologia femenina en ocasió del concili de Viena (Crawford, 2010, 136).

El 1309 ja devia quedar clar per a Llull i els seus contemporanis que l'Orde del Temple seria suprimit. És aleshores quan va escriure *De acquisitione Terrae Sanctae*, on justificava la redacció d'un nou llibre sobre la croada malgrat que el *De Fine* ja havia estat considerat definitiu. Afirmava que el va escriure motivat per l'assumpte dels templers.⁵¹ Tot i que Llull no havia criticat l'Orde, ans al contrari, li havia mostrat una certa simpatia, és probable que canviés d'opinió davant les evidències de les deposicions i sota els efectes de la propaganda que tan bé havia sabut orquestrar el rei francès. També pogué influir en el seu judici el respecte i admiració que sempre havia sentit pel rei de França. Malgrat tot, el judici de Llull sobre la culpabilitat dels templers està lluny de la condemna que en els mateixos anys feia Arnau de Vilanova.⁵² Al llibre hi ha també un canvi d'orientació, més relacionada amb els interessos del rei de França: defensa la croada contra Granada, però supeditada a una expedició simultània a Orient, passant per Constantinoble.

Bonner (1995, 89-90) crida l'atenció sobre la paraula *hylyriter* que Llull emprà a la *Vida* per qualificar l'actitud envers ell de Jacques de Molay a Xipre, i observa que, atesa la cuidada estructura de l'obra, no és un detall casual, ja que aquest mot només hi apareix dues vegades: aquesta i quan Llull és al Puig de Randa i rep una visita angèlica; es tracta, per tant, de dos moments amb connotacions positives. Bonner ho interpreta com un acte de suport a Molay, aleshores empresonat, davant el rei i la cúria. Aquesta explicació és versemblant si es té en compte que l'obra estava dedicada al rei de França i la portà al Concili de Viena, probablement per intervenir davant del rei a favor del Mestre. No hi ha cap contradicció entre l'admiració que Llull sentia pel rei francès, i la possible simpatia per Molay i el desig d'un judici just sobre el Mestre i l'Orde.

⁵¹ Vegeu l'article de Garcias (1973).

⁵² El judici de Llull està ben lluny de la virulència de les paraules d'Arnau de Vilanova «in toto corpore christiani collegii a planta pedis usque ad verticem non solum vivit, sed regnat et imperat talis apostasia». Carta a Jaume II, febrer de 1308 (Finke, 1907, 95).

5. El Concili de Viena. La supressió del Temple i el destí dels seus béns.

Les relacions de les comissions pontificies van constituir el gruix del material amb què treballà el Concili de Viena del Delfinat,⁵³ convocat pel Papa per decidir el destí del Temple. Tot i que també tractà de temes relacionats amb la fe, les croades i la reforma de l'Església, l'assumpte més important era el procés dels templers. Camí de Viena, Lull escriví un poema, *Lo Concili*, i la *Petitio Raymundi in Concilio generale ad acquirendam Terram Sanctam*, on formulava tres propostes: la croada, la fundació de càtedres per a l'ensenyament de llengües estrangeres i la condemna de l'averroisme.

El Concili començà el 1311 i finí el 22 de març de 1312.⁵⁴ Climent V, temerós que Felip reobris la causa contra Bonifaci VIII, estava disposat a acabar amb el Temple. Tots els cardenals, excepte els francesos, no consideraven suficients les proves contra els Temple i advocaven per una defensa de l'Orde. D'altra banda, el Papa, que ja estava decidit a suprimir el Temple, no deixà la discussió a l'assemblea i trià una comissió de la qual en formà una de més restringida. Els representants del rei de França volien obtenir la supressió de l'Orde. Per aquest motiu, la proposta de croada presentada per Nogaret, fidel a les intencions del rei de França, posava com a condició prèvia a la croada la supressió del Temple ja que era responsable de la pèrdua de Terra Santa i, per tant, els seus diners havien de servir per una expedició per reconquerir-la, el cap de la qual havia de ser Felip el Bell.

Tot i que tots els monarques cristians hi havien estat convidats, només hi va acudir el rei de França. Es presentà, quan el Concili ja estava avançat, amb un gran exèrcit com a mesura intimidatòria.

Finalment, el 22 de març de 1212 Climent V va promulgar la butlla *Vox in excelso*, en virtut de la qual l'Orde no fou condemnat sinó suprimit «per via de provisió». El Pontífex adoptà aquesta mesura com un mal menor per por a l'escàndol que per a l'Església se'n podia derivar.⁵⁵ Immediatament després de la lectura de la butlla, Felip el Bell, amb un cop d'efecte, feia pública la intenció de dur a terme una croada. El 6 de maig del mateix any, dia de la clausura del Concili, la butlla *Considerantes dudum* deixava el judici en mans dels consells

⁵³ Aleshores Viena no era una ciutat francesa sinó de l'Imperi, però bastant propera als dominis del rei de França.

⁵⁴ Vegeu Lecler (1964) i Barber (2006).

⁵⁵ Una minuciosa anàlisi del text es troba a Gilmour Bisson (2001).

provincials; i el 4 de novembre l'arquebisbe de Tarragona declarava la innocència dels templers catalans.⁵⁶

El judici dels templers causà una gran commoció en el món cristià. No té gaire sentit discutir sobre la culpabilitat dels templers: allò que resta clar és que va ser una iniciativa del rei de França secundada –parcialment– pel Papa. Les causes del procés s'han prestat a diverses interpretacions: es pot apuntar l'avarícia del rei de França, que volia apoderar-se dels béns de l'Orde en un moment en què les arque del país estaven buides i la moneda francesa s'havia devaluat des del temps del rei Lluís (de la Torre 2004, 269-282; 2010, 65-67); una altra interpretació apunta a les circumstàncies polítiques del rei de França en un moment de sorgiment de les monarquies absolutes modernes en què tots els ordes militars eren una nosa per al seu desenvolupament (Demurger 2005, 484-499). Si bé és veritat que fou una iniciativa del rei de França, també és cert que els altres monarques europeus se'n van saber aprofitar. L'enfrontament del monarca francès amb el papat ja venia del temps de Bonifaci VIII i és indestruable de l'enfrontament amb Climent V. Totes són compatibles.

Sobretot, la lluita de Felip el Bell contra «l'heretgia» dels templers li va permetre presentar-se com a tutor i defensor de l'Església. El procés del Temple va ser decisiu en la transformació del regne francès en un ens alhora polític i religiós, amb el rei com a garant de la fe cristiana. L'heretgia atribuïda als templers va esdevenir una heretgia d'estat i ajudà a la construcció de l'absolutisme reial francès (Théry 2005, 174-183). Amb Felip el Bell, el *corpus mysticum* cristià havia pres una nova forma en la pàtria francesa (Hillgarth 1998, 136). No és estranya la fascinació que aquest caràcter sagrat de la monarquia francesa exercí en Llull en la persona de Felip IV.

Dos canons del Concili de Viena es dirigiren a la condemna dels beguins i beguines. El Papa condemnà el moviment herètic però no algunes «beguines fidels» que estaven en la ortodòxia. Llull, al *Blaquerna* (XXV) parla de les «beguines i bones dones» i Arnau de Vilanova els dedicà dos llibres la *Lectio Narbonae* i la *Informatio beguinorum*.⁵⁷

Si bé en els anys 1305 a 1309 Llull s'havia decantat cap a Jaume II, a partir del 1310-11, just abans del Concili de Viena, augmentà les lloances i l'acosta-

⁵⁶ Els bisbes catalans van mostrar simpatia pel Temple durant el procés i en el concili de Viena. Entre d'altres raons, pels llaços d'amistat i família amb membres de l'Orde: Dalmau de Rocabertí, un important templer, era germà de l'arquebisbe de Tarragona, Guillem (Forey, 2001, 215).

⁵⁷ La condemna no fou efectiva fins al 1317, en temps del papa Joan XXII, fet que desencadenà una persecució i crema de beguines per diversos països d'Europa. El Concili de Tarragona de 1317 dedicà el seu canó II «contra beguins i beguines» (Botinas, Cabaleiro i Duran 2002, 67-68).

ment al rei de França. Això no li impedí estar d'acord amb la petició al Papa dels ambaixadors de Jaume II per dur a terme la croada hispànica.

El mateix any, 1312, per una altra butlla, *Ad Providam* el papa decidí que els béns del Temple passessin a l'orde de l'Hospital. Aquesta decisió no agradà a Felip IV qui, tanmateix, acabà cedint, no sense grans compensacions econòmiques. Els reis de la Corona d'Aragó i de Portugal no hi estaven tampoc d'acord, però per altres motius: si s'ajuntaven les fortaleses dels seus regnes sota l'orde de l'Hospital, aquest esdevindria una amenaça a causa del seu poder. Finalment, després de moltes negociacions, el 1319 els béns del Temple passaven a dos ordes de nova creació: el de *Crist*, a Portugal, i el de *Montesa* (a la Corona d'Aragó). Es passava així d'uns ordes internacionals a uns ordes territorials.⁵⁸ A Llull aquesta mesura no el va satisfer, ja que advocava per la transferència de les propietats del Temple a un nou orde, com havia dit al *De acquisitione*. Aquest fou un important motiu de desacord amb la política de Jaume II.

Més endavant, al *Liber de locutione angelorum* (1312) Llull s'alegrà de la supressió del Temple, perquè en ser transferits a l'Hospital els seus béns s'aconsegüia una mena d'unió entre ambdós ordes, i unificats així els recursos, podien resultar de més utilitat per a la croada. No era la unió tal com l'havia proposat Llull, però la mesura permetia unificar recursos i poder-los dedicar a la recuperació de Terra Santa. Un altre motiu de satisfacció fou que el Concili havia acceptat la seva proposta d'establir càtedres per a l'ensenyament de llengües orientals a les universitats.

Els darrers anys de la seva vida, Llull abandonà els projectes de croada bèl·lica i tornà a la idea del diàleg pacífic entre cristians i musulmans.

6. Mort de Jacques de Molay

Jacques de Molay encara era presoner a París, juntament amb Geoffroy de Charney, Hugues de Pairaud i Geoffroy de Gonnevillle. El Papa, que s'havia reservat el dret a jutjar-los, va fer anunciar l'orde de condemna a cadena perpètua. Aleshores Jacques de Molay, seguit pel preceptor de Normandia Geoffroy de Charnay es rebel·là i proclamà la innocència de l'orde. Això fou el 18 de març de 1314. El rei va córrer a condemnar-los per relapses: el càstig, la foguera, el mateix dia.

⁵⁸ La constitució de l'orde de Montesa, entre 1317 i 1319, recollí totes les possessions del Temple i l'Hospital al regne de València exceptuant-ne l'església de sant Joan de la ciutat de València i la comanda de Torrent. Sobre l'orde de Montesa, Guinot (1985), García-Guijarro (1989).

Un mes més tard morí Climent V. Felip IV de França el va sobreviure només uns mesos. La llegenda atribueix aquestes morts a una maledicció de Jacques de Molay.

Més home d'acció que diplomàtic, el Gran Mestre va saber defensar l'Orde a Orient però no a Occident i va pecar d'ingenuïtat: en oposar-se obertament a la unió dels ordes, en no voler o no poder reformar el Temple, en no saber veure que les faltes lleus podien ser aprofitades i magnificades pels seus enemics (en el fons, els enemics del Papa), en fer declaracions contradictòries, en abandonar la defensa pròpia de l'Orde i en confiar cegament en el Papa.

Bibliografia

- Ayala (2004) = Carlos de Ayala Martínez, *Las órdenes militares hispánicas en la Edad Media (siglos XII-XV)* (Madrid: Marcial Pons i Latorre Literaria, Arganda, 2004).
- Badia (2003) = Lola Badia, «Natura i semblança del color a l'*opus* lul·lià: una aproximació», *SL* 43 (2003), pp. 3-38.
- Barber (1972) = Malcolm Barber, «James of Molay, the Last Grand Master of the Order of the Temple», *Studia Monastica* 14 (1972), pp. 91-124.
- (1978) = Malcolm Barber, *The Trial of the Templars* (Cambridge: University Press, 1978). Trad. en castellà: *El juicio de los templarios* (Madrid: Ed. Complutense, 1999).
- (1994) = Malcolm Barber, *The new knighthood. A History of the Order of the Temple* (Cambridge: University Press, 1994). Trad. en castellà *Templarios: la nueva caballería* (Barcelona: Ed Martínez Roca, 2001).
- Beattie (2014) = Pamela Beattie, «Crusades and The Penitential Life: James of Vitry's crusade Sermons models and Lull's *De Fine*», *SL* 54 (2014), pp. 33-66.
- Blaquerna = Llibre d'Evast e Blaquerna.*
- Bonner (1995) = Antoni Bonner, «Correccions i problemes cronològics», *SL* 35 (1995), pp. 85-95.
- Botinas, Cabaleiro i Duran (2002) = Elena Botinas, Julia Cabaleiro i Maria dels Àngels Duran, *Les Beguines: la Raó il·luminada per Amor* (Barcelona: Publicacions de la Abadia de Montserrat, 2002).
- Bulst-Thiele (2004) = M. Louise Bulst-Thiele, *Sacrae domus militiae Templi Hierosolymitani Magistri, Ricerche sulla storia dell'ordine dei Templari 1118/9 - 1314. I Gran Maestri Templari* (Perugia: Volumnia Editrice, 2004). Traducció a cura de Renzo Pardi. Edició original: (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1974).

- Burgtorf (2008) = Jochen Burgtorf, *The central convent of Hospitallers and Templars: history, organization, and personnel (1099/1120-1310)* (Leiden: Brill, 2008), pp. 129-176.
- Carraz (2005) = Damien Carraz, *L'Ordre du Temple dans la basse vallée du Rhône (1124-1312). Ordres militaires, croisades et sociétés méridionales* (Lyon: Presses Universitaires de Lyon, 2005).
- Cerrini (2000) = Simonetta Cerrini, «I templari: una vita da fraters, ma una regola antiascetica; una vita da cavalieri, ma una regola antieroica» dins Simonetta Cerrini (ed), *I templari, la Guerra e la Santità* (Rimini: Il Cerchio, 2000), pp. 19-48.
- (2007) = Simonetta Cerrini *La révolution des templiers. Une histoire perdue du XI^e siècle* (Paris: Perrin, 2007).
- Chevalier (2015) = Marie-Anna Chevalier, «Les ordres religieux-militaires et les pouvoirs arméniens en Orient (XII^e-XIV^e siècles)» dins *Élites et ordres militaires au Moyen Âge. Rencontre autour d'Alain Demurger, Philippe Josserand, Luís F. Oliveira i Damien Carraz* (ed.) (Madrid: Casa de Velázquez, 2015), pp. 333-345.
- Costa (2005) = Maria-Mercè Costa i Paretas, *El món de les dames de Jonqueres* (Lleida: Pagès editors, 2005).
- Crawford (2010) = Paul F. Crawford, «The involvement of the University of Paris in the trials of Marguerite Porete and of the Templars (1308-1310)» dins Jochen Burgtorf, Paul. F. Crawford i Helen Nicholson (eds.), *The Debate on the Trial of the Templars (1307-1314)* (Ashgate, 2010), pp. 129-144.
- Darrer llibre de la conquesta de Terra Santa*, a cura de Jordi Gayà i Pere Llabrés (Barcelona: Facultat de Teologia de Catalunya-Fundació Enciclopèdia Catalana, 2002).
- De Fine = Darrer llibre de la conquesta de Terra Santa.*
- De la Torre (2004) = Ignacio de la Torre Muñoz de Morales, *Los templarios y el origen de la banca* (Madrid: Editorial Dilema, 2004).
- (2010) = Ignacio de la Torre Muñoz de Morales, «The Monetary Fluctuations in Philip IV's Kingdom of France and their Relevance to the Arrest of the Templars» dins Jochen Burgtorf, Paul. F. Crawford i Helen Nicholson (eds.), *The Debate on the Trial of the Templars (1307-1314)* (Ashgate, 2010), pp. 56-70.
- Demurger (2002) = Alain Demurger, *Chevaliers du Crist, Les ordres religieux-militaires au Moyen Âge (XI^e-XV^e siècle)* (Paris: Seuil, 2002).

- (2002a) = Alain Demurger, *Jacques de Molay: le crépuscule des templiers* (París: Privat i Rivages, 2002).
- (2005) = Alain Demurger, *Les Templiers. Une chevalerie chrétienne au Moyen Âge* (París: Seuil, 2005).
- Domínguez (1991) = Fernando Domínguez Reboiras, «La cronología de las obras pisanas de Ramon Llull. Observaciones a la propuesta de A. Bonner», *SL* 31 (1991), pp. 53-66.
- Ferrer (1988) = Maria Teresa Ferrer i Mallol, *La frontera amb l'Islam en el segle XIV. Cristians i sarraïns al país valencià* (Barcelona: Consell Superior d'Investigacions Científiques. Institut Milà i Fontanals, 1988).
- Gayà (1997) = Jordi Gayà, «Ramon Llull en Oriente (1301-1302): circunstancias de un viaje», *SL* 37 (1997), pp. 25-78.
- Finke (1907) = Heinrich Finke, *Papsttum und Untergang des Templerordens*, II (Münster: T. W. Aschendorffsche Buchhandlung, 1907).
- Flori (2002) = Jean Flori, *Guerre sainte, Jihad, croisade. Violence et religion dans le christianisme et l'islam* (París: Seuil, 2002). (Trad. en castellà: *Guerra Santa, Yihad, cruzada: violencia y religión en el cristianismo y en el islam* (Granada: Universidad de Granada, 2004).
- Forcadet (2014) = Pierre Anne Forcadet, «Le “De recuperatione Terre Sancte” de Pierre Dubois, adressé à Philippe le Bel: prétexte de croisade et pouvoir royal» dins *Les projets de croisade. Géostratégie et diplomatie européenne (XIVe-XVIIe siècle)*, Jacques Paviot (dir.) (Toulouse: Presses Universitaires du Midi, 2014), pp. 69-86.
- Forey (1973) = Alan Forey, *The templars in the “Corona de Aragón”* (Oxford: University Press, 1973).
- (1980) = Alan J. Forey, «The Military Orders in the Crusading Proposals of the Late-Thirteenth and Early-Fourteenth Centuries», *Traditio* 36 (1980), pp. 317-346.
- (1980-1981) = Alan J. Forey, «The Will of Alfonso I of the Aragon and Navarre», *Durham University Journal* 73 (1980-1981), pp. 59-65.
- (1992) = Alan J. Forey *The Military Orders from Twelfth to the Early Fourteenth Century* (Londres: Macmillan, 1992).
- (2001) = Alan Forey, *The fall of the Templars in the Crown of Aragon* (Aldershot: Ashgate, 2001).
- (2007) = Alan J. Forey, «A Templar Lordship in Northern Valencia» dins Roman Czaja i Jürgen Sarnowsky (eds.), *Die Ritterorden als Träger*

- der Herrschaft: Territorien, Grundbesitz und Kirche* (Torun: Uniwersytet Mikolaja Kopernika, 2007), pp. 58-68.
- (2010) = Alan Forey, «Could Alleged Templar Malpractices have remained undetected for decades?» dins Jochen Burgdorf, Paul. F. Crawford i Helen Nicholson (eds.), *The Debate on the Trial of the Templars (1307-1314)* (Ashgate, 2010), pp. 11-20.
- Frale (2001) = Barbara Frale, *L'ultima battaglia dei templari: dal codice ombra d'obbedienza militare alla costruzione del processo per eresia* (Roma: Viella, 2001).
- (2004) = Barbara Frale, «The Chinon chart: papal absolution to the last Templar, Master Jacques de Molay», *Journal of medieval history*, vol. 30, 2 (2004), pp. 109-134.
- Fuguet (1995) = Joan Fuguet Sans, *L'arquitectura dels templers a Catalunya* (Barcelona: Rafael Dalmau Ed., 1995).
- (1996) = Joan Fuguet Sans, «De Miravet (1153) a Peníscola (1294): novedad y persistencia de un modelo de fortaleza templaria en la provincia catalano-aragonesa de la Orden», dins *Aciri 1291 la fine della presenza degli ordini militari in Terra Santa e i nuovi orientamenti nel XIV secolo*, Francesco Tommasi (ed.) (Perusa: Quattroemme, 1996), pp. 43-67.
- Fuguet i Plaza (2012) = Joan Fuguet Sans i Carme Plaza Arqué, *Els templers guerrers de Déu. Entre Orient i Occident* (Barcelona: Rafael Dalmau Ed., 2012).
- (2015) = Joan Fuguet Sans i Carme Plaza Arqué, «La arquitectura militar del Temple en la Corona de Aragón como símbolo del poder feudal», dins *Élites et ordres militaires au Moyen Âge. Rencontre autour d'Alain Demurger*, Philippe Josserand, Luís F. Oliveira i Damien Carraz (ed.) (Madrid: Casa de Velázquez, 2015), pp. 241-260.
- García-Guijarro (1989) = Luís García-Guijarro Ramos, «Los orígenes de la Orden de Montesa», dins *Las Órdenes Militares en el Mediterráneo Occidental, siglos XIII-XVII* (Madrid: Casa de Velázquez, 1989).
- (2010) = Luis García-Guijarro Ramos, «The Extinction of the Order of the Temple in the Kingdom of Valencia and Early Montesa, 1307-30: A Case of Transition from Universalist to Territorialized Military Orders» dins Jochen Burgdorf, Paul. F. Crawford i Helen Nicholson (eds.), *The Debate on the Trial of the Templars (1307-1314)* (Ashgate, 2010), pp. 199-214.
- Garcías (1963) = Sebastián Garcías Palou, «Circunstancias históricas que inspira-

- ron la composición del “Tractatus de modo convertendi infideles” del Bto. Ramón Llull», *SL* 7 (1963), pp. 189-200.
- (1973) = Sebastián Garcías Palou, «Ramón Llull y la abolición de los templarios», *Hispania Sacra*, 26 (1973), pp. 123-136.
- Gayà (1997) = Jordi Gayà, «Ramon Llull en Oriente (1301-1302): circunstancias de un viaje», *SL* 3 (1997), pp. 25-78.
- Gilmour-Bryson (2011) = Anne Gilmour-Bryson, «‘Vox in excelso’ Deconstructed. Exactly What Dyt Clement V Say?», dins Helen Nicholson (Ed.), *On the Margins of Crusading. The Military Orders, the Papacy and the Christian World* (Gal·les, UK:Cardiff University, 2011), pp. 75-89.
- Guinot (1985) = Enric Guinot Rodríguez, «La fundación de la Orden Militar de Santa María de Montesa», *Saitabi. Revista de la Facultad de Geografía e Historia* 35 (1985), pp. 73-86.
- Hillgarth (1998) = J. N. Hillgarth, *Ramon Llull i el naixement del lul·lisme*, Albert Soler (ed.) (Barcelona: Curial-Abadia de Montserrat, 1998), pp. 83-105.
- Hofbauerová i Plaza (2014) = Vera Hofbauerová i Carme Plaza «Dos castillos templarios en el norte del reino de Valencia: Xivert y Peníscola» dins Castelos das Ordens Militares (Lisboa: Direção Geral do Património Cultural, 2014), pp. 45-62.
- Lecler (1964) = Joseph Lecler, *Vienne* (París: Orante DL, 1964).
- Llibre d’Evast e Blaqueria*, ed. a cura de Salvador Galmés, vol. II, *ENC* (Barcelona: Editorial Barcino, 1947).
- Llibre de l’orde de cavalleria*, ed. a cura d’Albert Soler i Llopart *ENC* (Barcelona: Editorial Barcino, 1988).
- Les quatre grans cròniques: Jaume I, Bernat Desclot, Ramon Muntaner Pere III*, edició a cura de Ferran Soldevila (Barcelona: Selecta, 1971).
- Lourie (1975) = Elena Lourie, «The will of Alfonso I, “el Batallador”, King of Aragon and Navarre: A Reassessment», *Speculum*, 50 (1975), pp. 636-651.
- Luttrell (2010) = Anthony Luttrell, «The Election of the Master Jacques de Molay» dins Jochen Burgdorf, Paul. F. Crawford i Helen Nicholson (Eds.), *The Debate on the Trial of the Templars (1307-1314)* (Ashgate, 2010), pp. 21-31.
- (2015), «Observations on the Fall of the Temple», dins *Élites et ordres militaires au Moyen Âge*. Rencontre autour d’Alain Demurger, Philippe Josserand, Luís F. Oliveira i Damien Carraz (ed.) (Madrid: Casa de Velázquez, 2015).
- Menache (2007) = Sophia Menache, «The Last Master of the Temple: James de

- Molay» dins Housley, Norman (ed) *Knighthood of Crist. Essays on the History of the Crusades and the Knights Templar. Presented to Malcolm Barbe* (Hampshire: Ashgate, 2007), pp. 229-240.
- Miret (1910) = Joaquim Miret i Sans, *Les cases de templers y hospitalers en Catalunya* (Barcelona: Impremta Casa de la Caritat, 1910).
- Nicholson (2001) = Helen Nicholson, *The Knights Templar: a new history* (Phoenix Mill: Sutton Publishing Limited, 2001). Trad. en castellà: *Los Templarios. Una nueva historia* (Barcelona: Crítica, 2006).
- (2001a) = Helen Nicholson, *Love, War and the Grail. Templars, Hospitalers and Teutonic Knights in medieval Epic and Romance, 1150-1500* (Leyde: J. Brill, 2001).
- Oliver (1958) = Antonio Oliver, «El “Llibre del Orde de Cavalleria” de Ramón Llull y el “De Laude Novae Militiae” de San Bernardo. Relación de ambos con el “miles christianus” medieval», *SL* 12 (1958), pp. 175-186.
- Pagarolas (1999) = Laureà Pagarolas Sabaté, *Els templers de les terres de l'Ebre (Tortosa). De Jaume I fins a l'abolició de l'orde (1213-1312)*, 2 vols. (Tarragona: Diputació de Tarragona, 1999).
- Perarnau (2006) = Josep Perarnau, «Certeses, hipòtesis i preguntes entorn el tema conversió i croada en Ramon Llull. “Croada militar o croada gramatical”?» *ATCA* 26 (2006), pp. 479-506.
- Riley-Smith (1987) = Jonathan S. C. Riley-Smith, *The Crusades: A Short History* (Londres-New Haven: Conn, 1987).
- Rubió (1947) = Antoni Rubió i Lluch, *Diplomatari de l'Orient català (1301-1409: col·lecció de Documents per a la història de l'expedició catalana a Orient i dels ducats d'Atenes i Neopàtria* (Barcelona: Institut d'Estudis Catalans, 1947).
- Runciman (1951-1953) = Steven Runciman, *A History of the Crusades*, 3 vols. (Cambridge: University Press, 1951-1953).
- Sans (2008) = Josep M. Sans i Travé, *La fi dels templers catalans* (Lleida: Pagès editors, 2008).
- Soler (1992) = Albert Soler i Llopart, «El *Liber super Psalmum quicumque* de Ramon Llull i l'opció pels tàrtars», *SL* 32 (1992), pp. 3-19.
- Théry (2011) = Julien Théry, «Une hérésie d'État. Philippe le Bel, le procès des “perfides templiers” et la pontificalisation de la royauté française», *Médiévales* 60 (Paris: Presses Universitaires de Vincennes, 2011), pp. 157-185.

Toomaspoeg (2001) = Kristjan Toomaspoeg, *Histoire des chevaliers teutoniques* (París: Flammarion, 2001).

Vida Coetània de Ramon Llull; segons el manuscrit 16432 del British Museum novament transcrita i publicada, amb introducció, cotes i glossari per Francesc de Borja Moll (Mallorca: L'Obra del Diccionari, 1933).

Vinas (2009) = Robert Vinas, *Le procès des Templiers du Roussillon* (Perpinyà: TDO Éditions, 2009).

Paraules clau

Concili de Viena; Croades; Felip el Bell de França; Jacques de Molay; Jaume II; Margueritte Porete; Ordes Militars; Orde del Temple; Xipre.

Key words

Council of Vienne; Crusades; Felip the Fair of de France; Jacques de Molay; Jaume II of Aragon; Margueritte Porete; Military Orders; Temple Order; Cyprus.

Resum

Aquest treball repassa la vida de Jacques de Molay i alguns escrits de Ramon Llull que posen de manifest la convergència d'interessos entre l'Orde del Temple, Jaume II i Ramon Llull en relació als plans de croada. També s'analitzen les diferents idees sobre la unió dels ordes militars i s'observa el paper fonamental del rei de França en el judici contra el Temple, que va conduir al Concili de Viena i a la mort de Jacques de Molay.

Abstract

Through the study of the life of Jacques de Molay and the writings of Ramon Llull, this work shows the convergence of interests between the Order of the Temple, Jaume II and Ramon Llull about plans for the Crusades. It also analyses their different ideas about the union of the Military Orders, and looks at the leading role of the King of France in the trial against the Templars which led to the Council of Vienna and the death of Jacques de Molay.

Una fonte trascurata sul rapporto tra *qabbalah* e combinatoria lulliana in Pico della Mirandola: il commento alle preghiere di Yehudah Ibn Malka*

Saverio Campanini

Università di Bologna

saverio.campanini@unibo.it

... you name it, pick a guise, any guise, starting with
each and every one of the Big Twenty-Six...
Philip Roth

Il tema dei rapporti tra *qabbalah* ebraica, o meglio una tecnica di permutazione alfabetica talora con essa identificata e lullismo non ha atteso l'epoca moderna per essere posto ma fu sancito, seppure con aforistica e piuttosto enigmatica brevità, dal conte Giovanni Pico della Mirandola il quale, nella sua *Apologia* del 1487 scrive:

In universali autem duas scientias, hoc etiam nomine honorificarunt, unam que dicitur הצרוף חכמת id est ars combinandi, et est modus quidam procedendi in scientiis, et est simile quid, sicut apud nostros dicitur ars Raymundi, licet forte diverso modo procedant.¹

Poco oltre nel medesimo passo, Pico precisa che l'*ars combinandi* coincide con quella che, nelle *Conclusiones* apparse a stampa l'anno precedente, egli aveva chiamata «*revolutio alphabetaria*», nella seconda delle *Conclusiones cabalisticæ secundum opinionem propriam*, identificata con una «*pars philosophiæ*» che lo stesso Pico chiama «*philosophia catholica*».²

Rebut el 3 de març de 2015. Aprovat el 15 de juny de 2015. doi: 10.3306/STUDIALULLIANA.110.83

* La prima parte di questo articolo rappresenta una versione riveduta e ampliata di una conferenza che ho tenuto, il 9 novembre 2010, al «Seminari de Literatura i Cultura de l'edat mitjana i de l'edat moderna» di Barcellona, su invito della collega Lola Badia, che ringrazio anche qui sentitamente.

¹ G. Pico della Mirandola, *Opera omnia* (Basilea: Ex Officina Henricpetrina, 1572), p. 180.

² S. Farmer, *Synchretism in the West: Pico's 900 Theses (1486). The Evolution of Traditional Reli-*

Quella pagina ha suscitato un immediato interesse determinando una svolta nella ricezione lulliana, e se non ha proprio contribuito a far sorgere il genere letterario di stampo esoterico che va sotto il nome di lullismo,³ gli ha certamente conferito un crisma di autorità, dal *De auditu kabbalistico* al lullismo seicentesco, all'alchimia combinatoria ben esemplificata da un libro affascinante e mistificatorio quale la *Voarchadumia*.⁴

Proprio su questo punto si impone una riflessione che individua, a far da sfondo a tutto il presente contributo, una discriminante di particolare interesse per chi si è occupato dei commenti alle *Conclusiones* di Giovanni Pico della Mirandola:⁵ mentre i commenti dei secoli XVI e XVII affrontano il testo pichiano come dato magistrale, come *lectio* che merita e invoca ampliamento e chiarificazione, il commento moderno, al quale si è giunti in particolare nel secondo dopoguerra, si propone anzitutto di verificare la tenuta delle affermazioni di Pico a un autentico vaglio critico. In tale dicotomia, peraltro, ciò che rischia di essere trascurato è il punto a mio avviso centrale, sul quale vorrei soffermare l'attenzione in questa sede.

Va a José M. Millás-Vallicrosa in un articolo del 1958,⁶ il merito di aver impostato in termini moderni la questione degli eventuali rapporti che potevano essere intercorsi tra Raimondo Lullo e la *qabbalah*. Al contempo, per opera di Paul Oskar Kristeller⁷ prima e di Paola Zambelli,⁸ poi, si liberava il pure

gious and Philosophical Systems (Tempe: Medieval and Renaissance Texts and Studies, 1998), p. 520: «Quicquid dicant alii cabalistae, ego partem speculativam cabalae quadruplicem dividerem, correspondenter quadruplici partitioni philosophiae quam ego solitus sum afferre. Prima est scientia quam ego voco alphabetariae revolutionis, correspondentem parti philosophiae, quam ego philosophiam catholicam voco.»

³ P. R. Blum, *Pico, Theology, and the Church*, in M. V. Dougherty, *Pico della Mirandola. New Essays* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), pp. 37-60; p. 52, n. 64.

⁴ Su quest'ultimo testo mi permetto di rinviare alle considerazioni svolte in S. Campanini, *The Quest for the Holiest Alphabet in the Renaissance*, in N. Vidro, I. Zwiep, J. Olszowy-Schlanger (eds.), *A Universal Art. Hebrew Grammar Across Disciplines and Faiths* (Leiden-Boston: Brill, 2014), pp. 196-245.

⁵ Rinvio alla mia recente messa a punto: S. Campanini, *Il commento alle Conclusiones cabalisticæ nel Cinquecento*, in F. Lelli (a cura di), *Giovanni Pico e la cabbala*, «Studi Pichiani» 16 (Firenze: Olschki, 2014), pp. 167-230.

⁶ José M. Millás Vallicrosa, «Algunas relaciones entre la doctrina luliana y la cábala», in *Sefarad* 18, 2 (1958), pp. 241-253; cfr. inoltre Id., *Las relaciones entre la doctrina luliana y la cábala*, in *L'homme et son destin d'après les penseurs du Moyen Âge. Actes du premier congrès international de philosophie médiévale* (Louvain-Paris: Nauwelaets, 1960), pp. 635-642.

⁷ P. O. Kristeller, *Giovanni Pico della Mirandola and His Sources*, in *L'opera e il pensiero di Pico della Mirandola nella storia dell'Umanesimo*, vol. I (Firenze: Olschki, 1965), pp. 35-142.

⁸ Cfr. P. Zambelli, «Il «De auditu kabbalistico» e la tradizione lulliana nel Rinascimento», in *Atti e Memorie dell'Accademia Toscana di Scienze e Lettere "La Colombaria"* (1965), pp. 115-246, ripreso in id., *L'apprendista stregone. Astrologia, cabala e arte lulliana in Pico della Mirandola e seguaci* (Venezia: Marsilio, 1995), pp. 55-172. Zambelli rinvia agli studiosi che l'avevano preceduta nel suggerire Pietro Mainardi

ragguardevolissimo *record* bibliografico di Lullo da una serie di opere che gli erano state attribuite ed erano state pubblicate come autentiche nell'edizione delle sue opere, per esempio quella apparsa nel 1598, in particolare dal *De auditu kabbalistico*, opera di Pietro Mainardi che aveva, assai superficialmente, spalmato una patina «cabbalistica» sull'*Ars brevis*. Così anche negli articoli di Frances Yates⁹ e, più di recente, nei molteplici interventi di Umberto Eco,¹⁰ ci si è concentrati sulla questione delle fonti di Lullo e su quale potesse essere il suo rapporto con la *qabbalah*, che in fondo è un prodotto della sua terra e, per larga parte, della sua epoca.

Sull'altro versante dello spettro metodologico, a proposito dello specifico problema che ci impegna ovvero la proposta pichiana di associare, almeno a titolo comparativo, Lullo e i cabbalisti, si colloca l'intervento di Gershom Scholem il quale, in un importante articolo del 1954,¹¹ in polemica con l'approssimazione di Joseph Blau,¹² arriva a porre la questione nei suoi termini più corretti, ovvero: quale poteva essere la fonte che spinse Pico a paragonare l'«ars combinatoria» all'«Ars Raymundi»? Il problema dei rapporti tra Lullo e la *qabbalah*, da un lato, e la possibile fonte che permise a Pico di paragonare, seppure con qualche esitazione, il metodo lulliano con una branca della *qabbalah*, appaiono, a prima vista, distinti ma possono essere ricondotti a un'unica matrice, come mi sforzerò di mostrare nel seguito.

Scholem, esaminando la frase di Pico che abbiamo riportato in preceden-

quale autore del *De auditu kabbalistico*, in particolare, oltre al già ricordato Kristeller, a Lynn Thorndyke e Joaquim Carreras y Artau.

⁹ F. A. Yates, «Ramon Lull and John Scotus Eriugena», in *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 23 (1960), pp. 1-44, raccolto in seguito in id., *Lull and Bruno. Collected Essays*, Volume I (London: Routledge and Kegan Paul, 1982); tr. it. in id., *Raimondo Lullo e la sua arte. Saggi di lettura*, a cura di S. Miuzzi (Roma: Antonianum, 2009).

¹⁰ U. Eco, «Pourquoi Lulle n'était pas un kabbaliste», in *Magie du Livre, Livres de Magie* (Paris: La Table d'Émeraude, 1993), pp. 85-94; id., «I rapporti tra Revolutio Alphabetaria e lullismo», in G. C. Gargagnini (ed.), *Giovanni Pico della Mirandola*, Convegno internazionale di studi nel cinquecentesimo anniversario della morte (1494-1994). Mirandola 4-8 ottobre 1994, vol. I (Firenze: Olschki, 1997), pp. 13-28. In seguito i precedenti due contributi sono stati rifusi in id., «Su Lullo, Pico e il lullismo», in Id., *Dall'albero al labirinto. Studi storici sul segno e l'interpretazione* (Milano: Bompiani, 2007), pp. 349-382, ripreso in id., *Scritti sul pensiero medievale* (Milano: Bompiani, 2012), pp. 917-967.

¹¹ G. Scholem, «Zur Geschichte der Anfänge der christlichen Kabbala», in *Essays Presented to Leo Baeck on the Occasion of His Eightieth Birthday* (London: East & West Library, 1954), pp. 158-193, poi riveduto in «Considérations sur l'histoire des débuts de la kabbale chrétienne», in *Les kabbalistes chrétiens. Cahiers de l'Hermetisme* (Paris: Albin Michel, 1979), pp. 17-46, tr. inglese in «The Beginnings of the Christian Kabbalah», in J. Dan (ed.), *The Christian Kabbalah. Jewish Mystical Books and Their Christian Interpreters* (Cambridge Mass.: Harvard College Library, 1998), pp. 17-51.

¹² Cfr. J. Blau, *The Christian Interpretation of the Cabala in the Renaissance* (New York: Columbia University Press, 1944); tr. it. *Le origini della Cabala* (Nardò: Controluce, 2010).

za e, sulla base del fatto che altri passaggi dell'*Apologia* furono senza alcun dubbio influenzati dalla lettura delle opere di Abraham Abulafia, un'influenza che ho contribuito io stesso a documentare,¹³ arriva, un po' frettolosamente, a identificare lo stesso Abulafia quale fonte possibile di Pico e della sua analogia-distinzione. In seguito, sulla scorta del suggerimento di Scholem, anche Frances Yates,¹⁴ che non aveva, tra le sue moltissime competenze, una particolare confidenza con la letteratura cabbalistica, ha proposto, seppure in forma attenuata, che Pico pensasse ad Abulafia per istituire il suo paragone. Quel che faceva difetto era una conoscenza non superficiale delle fonti pichiane, che pure erano (e sono) ampiamente disponibili e si conservano in un unico luogo, la Biblioteca Apostolica Vaticana, dopo aver conosciuto casi e sorti diverse. Quel giacimento, ancora in parte inesplorato, ha subito danni di non trascurabile gravità, come la perdita del *Commento al Pentateuco* di Menachem Recanati, di cui si conserva solo un breve frammento in un manoscritto conservato a Genova, riportato alla luce da Franco Bacchelli¹⁵ e in corso di pubblicazione.¹⁶ Nondimeno, la maggior parte dei testi cabbalistici che Giovanni Pico aveva letto e annotato si sono conservati e avrebbero consentito, a leggerli, di rispondere in larga misura alla domanda se contenessero qualche elemento atto a corroborare l'analogia-differenza proposta da Pico.

Proprio questa è stata l'opera di Chaim Wirszubski,¹⁷ che ha per primo illuminato il contenuto dei manoscritti vaticani e così facendo, ha potuto commentare le tesi di Pico in modo nuovo, sulla base di un principio molto semplice: Pico non poteva accedere direttamente alle sue fonti ebraiche senza l'au-

¹³ S. Campanini, «Talmud, Philosophy, Kabbalah: A Passage from Pico della Mirandola's *Apologia* and its Source», in M. Perani (ed.), *The Words of a Wise Man's Mouth are Gracious. Festschrift for Günter Stemberger on the Occasion of His 65th Birthday* (Berlin-New York: W. De Gruyter Verlag, 2005), pp. 429-447.

¹⁴ F. A. Yates, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition* (London: Routledge & Kegan Paul, 1964), p. 96.

¹⁵ Franco Bacchelli aveva attirato l'attenzione sul ms. A.IX.29 della Biblioteca Universitaria di Genova, pur senza giungere alla sua identificazione in «Pico della Mirandola traduttore di Ibn Tufayl», in *Giornale critico della filosofia italiana* 13 (1993), pp. 1-25. L'identità dell'autore e dell'opera tradotta in latino sono correttamente indicati in F. Bacchelli, *Giovanni Pico e Pier Leone da Spoleto. Tra filosofia dell'amore e tradizione cabbalistica*, «Quaderni di Rinascimento» XXXIX (Firenze: Olschki, 2001).

¹⁶ L'edizione del testo latino, raffrontato con l'originale ebraico, è in stampa a cura di chi scrive in S. Campanini, *Un frammento della traduzione latina del Commento al Pentateuco di Menachem Recanati compiuta da Flavio Mitridate per Giovanni Pico della Mirandola. L'excerptum di Pier Leone da Spoleto*, in M. Andreatta-F. Lelli, *Miscellanea di studi in onore di Giuliano Tamani* (Firenze: Olschki).

¹⁷ Si veda in particolare Ch. Wirszubski (ed.), F. Mithridates, *Sermo de Passione Domini*, The Israel Academy of Sciences and Humanities, Jerusalem 1963 e il volume postumo *Pico della Mirandola's Encounter with Jewish Mysticism* (Cambridge Mass.: Harvard University Press, 1989).

silio delle traduzioni latine realizzate per lui da Flavio Mitridate, così le sue affermazioni fattuali¹⁸ intorno alla letteratura cabbalistica devono trovare un qualche riscontro nelle fonti per giustificare, o almeno contribuire a spiegare il senso talora sfuggente delle sue parole. Occorre ricordare che Wirszubski, con un robusto retroterra di studi classici,¹⁹ non poteva che affrontare il problema in chiave squisitamente filologica. La filologia, infatti, ha permesso di dare una svolta decisiva al problema delle fonti pichiane. Sarebbe bastato, e come non sorprendersi che non lo si sia fatto prima, prendersi la briga di leggere ciò che Pico aveva letto, ossia le traduzioni dell'ebreo converso Flavio Mitridate, per comprendere il senso della comparazione-distinzione pichiana tra una tecnica esegetica della *qabbalah* e l'*ars Raymundi*. Fu dunque Wirszubski, come mostra un appunto ritrovato nel suo lascito e pubblicato nel 1989,²⁰ a precisare l'intuizione del suo maestro Scholem asserendo che, tra le opere tradotte da Mitridate, si trovano in effetti tre o quattro opere di Abulafia o della sua scuola, in un caso addirittura, si tratta del *Sefer ha-Ge'ullah* o *Liber redemptionis*, in forma più completa rispetto ai frammenti che ci restano dell'originale ebraico.²¹ Wirszubski ha inoltre confermato che l'epistola abulafiana intitolata *We-zot li-Yehudah* fu una fonte essenziale per l'Apologia e la sua costruzione retorica, mentre ha indicato nell'opera *Secreta legis*, ovvero *Sitre Torah*, un altro commento mistico alla Guida dei Perpleksi di Maimonide, una possibile fonte su un punto decisivo che tocca le parole di Pico e ci permette di comprenderle meglio: l'universalità o cattolicità dei risultati promessi dalle due «scientiae», ossia *ars combinandi* e *ars Raymundi*, il loro valore universale e la loro validità per diversi ambiti disciplinari.

Ora, per sfiorare una questione dirimente nell'interpretazione delle parole di Pico, solo in apparenza chiare, si è tentati di chiedersi: se l'*ars combinandi* è un «modus procedendi» e l'*ars Raymundi* è, allo stesso titolo un «modus

¹⁸ Lo si deve precisare, pur consapevoli del carattere aleatorio di una simile distinzione, perché le interpretazioni, seppure basate sullo stesso *corpus* testuale (in traduzione), possono benissimo essere il risultato dell'autonoma riflessione di Pico.

¹⁹ Cfr. Ch. Wirszubski, *Libertas as a Political Idea at Rome during the Late Republic and Early Principate* (Cambridge: Cambridge University Press, 1950); tr. it. *Libertas. Il concetto politico di libertà a Roma tra Repubblica e Impero*, con una appendice di A. Momigliano (Bari: Laterza, 1957).

²⁰ Wirszubski, *Pico della Mirandola's Encounter*, pp. 258-261.

²¹ Cfr. Ch. Wirszubski, «Liber Redemptionis. An Early Version of Abraham Abulafia's Kabbalistic Commentary on the Guide of the Perplexed in the Latin Translation by Flavius Mithridates» [in ebr.], in *Proceedings of the Israel Academy of Sciences and Humanities* 3, 8 (1969), pp. 135-149, ripreso in id., *Between the Lines. Kabbalah, Christian Kabbalah, Sabbatianism* (Jerusalem: Magnes Press, 1990), pp. 34-48. Il testo ebraico è disponibile, in un'edizione un po' arruffata, in R. Kohen (ed.), *Sefer Ge'ullah le-R. Abraham Abul'afiah* (New York: Raphael Kohen, 2001).

procedendi», una volta attenuato il paragone dicendo che sono simili eccetto per ciò che concerne il «modus procedendi» (*diverso modo procedant*), che cosa resta a fondare l'analogia? In effetti Jocelyn Hillgarth²² è arrivato a sostenere che Pico aveva nominato Lullo solo perché meglio noto ad ambienti cristiani, vale a dire in funzione apologetica. L'osservazione di Hillgarth meriterebbe a sua volta una seria disamina perché, se è vero che il confronto con Lullo si trova reso esplicitamente solo nell'*Apologia*, quindi in chiave difensiva, è altresì innegabile che il reperimento di analogie in chiave concordistica non è un espediente per Pico, ma un fondamento primario del suo metodo. Inoltre, sostenere che la *qabbalah* conferma le verità del cristianesimo, quindi ogni dottrina fondamentale della teologia scolastica, è cosa ben diversa dall'appigliarsi a Lullo, autore tutt'altro che libero da controversie, per difendersi proprio dalla pesante accusa di eresia. Si direbbe piuttosto che l'universalità dei risultati e l'applicabilità a differenti discipline, nonostante una vistosa differenza di procedimento, resti a giustificare l'analogia e, come in altri casi nella retorica pichiana, a promettere di spiegare l'ignoto con il noto e il più familiare.

Per tornare alla letteratura che si è dedicata al nostro problema, va ricordato che Wirszubski, esaminando i manoscritti vaticani, si era imbattuto nel *Liber combinationum* o *Sefer ha-tzeruf*,²³ opera anonima di scuola abulafiana, che sembrava offrire un'ulteriore chiave molto puntuale sulle cause che avevano indotto Pico a pensare a Lullo nel leggere le fonti cabbalistiche offertegli da Flavio Mitridate. Sulla scorta di Wirszubski, Moshe Idel ha dato un contributo molto rilevante al nostro problema ma, per il metodo che ha adottato, non ha potuto raccogliere pienamente i frutti di una sua intuizione molto feconda, come vedremo, e felice. Nel 1988,²⁴ in una nota apparsa sul *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, Idel, nell'intento di confutare Scholem, aveva cercato di mostrare come l'attribuzione dell'origine delle parole di Pico alla *qabbalah* estatica non fosse del tutto appropriata perché lo scopo delle due metodiche era assai diverso: intellettuale o apologetico nel caso di Lullo e francamente contemplativo nel caso di Abulafia. Idel proponeva perciò di accostare piuttosto le parole di Pico a un commento anonimo alle preghiere,

²² J. N. Hillgarth, *Lull and Lullism in Fourteenth Century France* (Oxford: Clarendon Press, 1971), p. 283.

²³ La traduzione, tutt'ora inedita, si conserva nel ms. Vat. Ebr. 190, ff. 1r-90r, mentre il testo ebraico è stato pubblicato, in edizione men che critica, da A. Gross tra le opere di Abulafia; cfr. *Sefer ha-tzeruf* (Jerusalem, 2003).

²⁴ M. Idel, «Ramon Lull and Ecstatic Kabbalah. A preliminary Observation», in *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 51 (1988), pp. 170-174.

di cui pubblicava qualche immagine fotografica, in cui si fa ricorso a una ruota alfabetica a tre cerchi in cui si trovano lettere dell'alfabeto, e di una tabella in cui si vede con chiarezza, con buona pace di Umberto Eco,²⁵ che non sono le lettere a essere oggetto delle permutazioni, ma veri e propri concetti associati alle lettere.

Il punto di vista adottato da Idel non gli ha permesso di andare in traccia di ciò che poteva aver influenzato Pico: egli si limita a formulare sbrigativamente l'ipotesi che Pico potesse aver letto un commento, a suo dire perduto nell'originale ebraico, intorno all'opera midrashica intitolata *Pirque-de Rabbi Eli'ezer*,²⁶ per concentrare la propria attenzione, in virtù dello slittamento da Pico e Lullo cui ho accennato in precedenza, sulla ricerca di prove per dimostrare che il commento anonimo alle preghiere poteva essere stato composto prima del 1270 e dunque poteva ben avere influenzato Lullo. Su questa scia si muovono molte delle ricerche compiute da un ricercatore dell'università Ben Gurion di Be'er Sheva, Harvey Hames. Hames si è dedicato allo studio del programma conversionistico di Lullo²⁷ mentre, per quel che riguarda il punto cruciale della nostra disamina, cioè la ricezione di Lullo nel tardo Quattrocento e la sua «cabbalizzazione», se è lecito impiegare un termine di rara bruttezza ma forse efficace, ha studiato una traduzione ebraica quattrocentesca dell'*Ars brevis* di Lullo,²⁸ attribuendola, seppure in via ipotetica, a Flavio Mitridate e inquadrandola in un movimento di appropriazione da parte ebraica di un Raimondo Lullo «cabbalista». Più di recente Hames, che ha anche pubblicato il testo della traduzione ebraica,²⁹ ha abbandonato la propria ipotesi di attribuzione, pur mantenendo la sua interpretazione «cabbalistica» del contesto in cui l'opera lulliana fu recepita,³⁰ a mio modo di vedere senza una seria base testuale a conforto di una simile lettura.

Non è dimostrato al di là di ogni ragionevole dubbio, ma appare verosimile che Raimondo Lullo abbia subito un qualche influsso ebraico nella formula-

²⁵ Cfr. Eco, *Dall'albero al labirinto*, pp. 360-362.

²⁶ Cfr. Idel, «Ramon Lull and Ecstatic Kabbalah», p. 171.

²⁷ H. J. Hames, *The Art of Conversion: Christianity and Kabbalah in the Thirteenth Century* (Leiden-Boston: Brill, 2000).

²⁸ H. J. Hames, «Jewish Magic with a Christian Text: A Hebrew Translation of Ramon Llull's "Ars brevis"», in *Traditio* 54 (1999), pp. 283-300.

²⁹ H. J. Hames, *Ha-Melacha ha-ketzara. Ramon Llull's Ars brevis in Hebrew* (Turnhout: Brepols, 2012); cfr. anche id., «Com i per què l'Ars brevis de Ramon Llull es va traduir a l'hebreu», in *SL* 51 (2011), pp. 3-23.

³⁰ H. J. Hames, «Ramon Llull's Ars brevis Translated into Hebrew: Problems of Terminology and Methodology», in A. Fidora-H. J. Hames-Y. Schwartz (eds.), *Latin into Hebrew: Texts and Studies*, vol. II: *Texts in Contexts* (Leiden-Boston: Brill, 2013), pp. 135-159.

zione del «modus procedendi» più che dello sviluppo concreto della sua «ars», anche se, al di là delle suggestioni, tale influsso deve ancora essere precisato nei suoi termini concreti e non si può escludere che sia avvenuto precisamente l'opposto, come è certamente accaduto in epoca più tarda, ovvero che sia stato Lulo a influenzare una corrente del pensiero cabbalistico nella seconda metà del secolo XIII.

Il punto sul quale vorrei attirare l'attenzione, tuttavia, è collocato all'altro estremo dello spettro critico, e concerne la possibilità di determinare, approfondendo l'intuizione di Moshe Idel, se si possa ricostruire con maggiore nettezza quale tramite concreto possa aver suggerito a Pico la sua proposta di associare, pur distinguendole, l'*ars combinandi* ebraica all'*ars Raymundi*.

Ora, una quindicina di anni fa ho ricevuto l'incarico, in occasione della pubblicazione del catalogo dei manoscritti cabbalistici appartenuti alla Comunità ebraica di Mantova e conservati presso la Biblioteca Comunale di quella città, di preparare l'edizione integrale³¹ del commento «anonimo» alle preghiere cui aveva fatto cenno Idel a partire da un manoscritto (ms. 61)³² di quella collezione, copiato dal cronachista castigliano Yosef ha-Kohen.³³ Nel corso dello studio e in vista dell'edizione del testo mi fu possibile verificare che l'autore del commento a più riprese cita un'altra propria opera, quella che Idel aveva indicato come «perduta» e come la fonte probabile per l'affermazione citata dall'Apologia di Pico. Ora, nella maggior parte delle occasioni in cui l'autore del commento alle preghiere quotidiane cita da questa sua opera precedente, ne indica il titolo come *Ha-maflig*, che è un termine difficile da tradurre senza un contesto di riferimento: provvisoriamente diremo che significa «colui che parte per un viaggio» o «colui che si spinge lontano», o anche «colui che eccede» o «esagera». In una circostanza, però,³⁴ egli offre un titolo più completo, nella forma «come ho già spiegato nel mio trattato

³¹ Una porzione del testo era stata infatti pubblicata, sulla base dei manoscritti dell'opera conservati alla biblioteca del Jewish Theological Seminary di New York, da A. J. Heschel, «Perush 'al ha-tefillot», in L. Ginzberg-A. Weiss (eds.), *Studies in Memory of Moses Schorr 1874-1941* [in ebr.], Prof. M. Schorr Memorial Committee (New York, 1945), pp. 113-126; cfr. M. Idel, «Abraham J. Heschel on Mysticism and Hasidism», in *Modern Judaism* 29 (2009), pp. 80-105, poi in id., *Old Worlds, New Mirrors. On Jewish Mysticism and Twentieth-Century Thought* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2010), pp. 217-233.

³² Il ms. è stato digitalizzato ed è consultabile al seguente indirizzo <http://digilib.bibliotecateresiana.it/sfoglia_ebraici.php?op=eBra&gruppo=CME_051_080&volume=CME061&offset=0>.

³³ S. Campanini (ed.), «Yehudah ben Nissim ibn Malka, Perush ha-tefillot», in G. Busi, *Catalogue of the Kabbalistic Manuscripts in the Library of the Jewish Community of Mantua with an Appendix of texts edited together with Saverio Campanini* (Fiesole: Cadmo, 2001), pp. 217-358.

³⁴ Ms. Mantova, Biblioteca Comunale, Ebr. 61, f. 4r.

dal titolo: «המפליג בשאלותיו מישב הדעת». Si tratta di un titolo anomalo nella sua forma, ma a nessuno, tanto meno a Idel, che lo ha tradotto con «The Conci-liator of the mind of the Questioner: far reaching questions»,³⁵ è sovvenuto che potesse trattarsi di una traduzione dall'arabo. Tuttavia questo titolo più ampio permette, con il suo riferimento alle domande, di ipotizzare che si tratti di un dialogo, e, dai passi citati nel commento stesso, lascia intendere che in questo dialogo dal titolo singolare, si commentano due opere in particolare, il *Sefer Yetzirah* e i *Pirque de-Rabbi Eli'ezer*. Queste indicazioni permettono di restringere notevolmente l'orizzonte della ricerca. C'è infatti, a mia notizia, una sola opera che comprenda tutte queste caratteristiche ed essa si attaglia perfettamente al profilo che ne abbiamo tracciato, fino alla difficoltà del titolo. Si tratta di un'opera cabbalistico-filosofica scritta in giudeo-arabo, dal titolo *Uns al-Gharib*, un'espressione che aveva fatto esitare persino un bibliografo e linguista assai esperto come Moritz Steinschneider il quale, sulla base di una vocalizzazione alternativa del testo consonantico arabo, aveva suggerito di leggere *Anis al-Gharib*, proponendo di tradurlo come «Der Gefährte (Anhäng-er) des Fremdartigen» ('il compagno [o seguace] dello straniero').³⁶ In realtà, il titolo con vocalizzazione corretta, permette altre traduzioni: Georges Vajda³⁷ ha proposto «La consolation de l'exilé», mentre Paul Fenton ha proposto «La consolation de l'expatrié spirituel»,³⁸ ma non si può escludere a priori una tra-duzione quale «La consolazione (o il ristoro) del lontano». Occorre dire che la difficoltà nel tradurre con esattezza il titolo arabo non colpisce solo i moderni, ma aveva già dato qualche grattacapo al cabbalista Isacco di Aciri il quale, rendendo in ebraico parte di quell'opera e commentandola a sua volta³⁹ aveva tradotto il titolo in tre modi diversi, segno di un certo imbarazzo nella resa: ששוע הגר, che potremmo rendere con «trastullo dello straniero», חברת הגר «la compagnia dello straniero», cui dovette ispirarsi anche la scelta già menzionata di Moritz Steinschneider, צוות הגר, «la compagnia dello straniero» nel senso del «gruppo del neofito» o simili.

³⁵ Cfr. Idel, «Ramon Lull and Ecstatic Kabbalah», p. 172.

³⁶ Cfr. M. Steinschneider, *Die hebräischen Übersetzungen des Mittelalters und die Juden als Dolmetscher. Ein Beitrag zur Literaturgeschichte des Mittelalters, meist nach handschriftlichen Quellen* (Berlin: Kommissionsverlag des Bibliographischen Bureaus, 1893), p. 405 e n. 260.

³⁷ G. Vajda, *Juda ben Nissim Ibn Malka, Philosophe Juif Marocain* (Paris: Larose, 1954), p. 5.

³⁸ Cfr. *La consolation de l'expatrié spirituel*, traduit de l'hébreu et présenté par P. Fenton, précédé de G. Vajda, *Les commentaires du Sefer Yeşirâh* (Paris: Éditions de l'éclat, 2008).

³⁹ Cfr. P. Fenton, «The Judeo-Arabic Commentary on Pirquey Rabbi Eli'ezer by Judah ben Nissim Ibn Malka with a Hebrew Translation and a Supercommentary by Isaac ben Samuel of Acre» [in ebr.], in *Sefu-not* 21 (1993), pp. 115-166.

Ora, poiché tra i significati possibili di *Uns* vi è certamente quello di «conciliatore» o meglio «consolatore» ovvero di «pacificatore» e al-Gharib può significare «colui che si spinge lontano», cioè *ha-maftig*, è del tutto possibile che *meyashshev ha-da'at ha-maftig* sia la traduzione di *Uns al-Gharib*. Se è così, il commento alle preghiere non è anonimo e i riferimenti alla sua altra opera non vanno intesi come allusioni a un commento perduto, ma devono essere cercati nello *Uns al-Gharib*, che anonimo non è, ma è opera di un cabbalista noto, ovvero Yehudah ben Nissim ibn Malka.⁴⁰ In effetti, come ho mostrato con dovizia di dettagli nella presentazione della mia edizione del commento, tutti i passi del commento alle preghiere in cui l'«anonimo» allude al contenuto della propria opera precedente sono presenti nello *Uns al-Gharib*. Più in generale si osserva che le fonti delle due opere sono perfettamente omogenee, il che induce a ritenere molto probabile che si tratti di un'opera del medesimo autore.

Quanto a Yehudah Ibn Malka, mentre Georges Vajda riteneva, sulla base di un colophon interpretato erroneamente,⁴¹ che fosse vissuto nel secolo XIV, un responso di carattere astrologico conservato a New York permette di datare la sua attività alla seconda metà del secolo XIII.⁴² Anche lo studio delle fonti che lo citano permette di risalire alla fine del secolo XIII come data delle sue prime apparizioni nella letteratura cabbalistica. In particolare era noto che il commento alle *mitzwot* di Menachem Recanati, morto nel 1300, lo citava, ma ora è emerso con chiarezza, sulla scorta dell'Edizione del Commento alle preghiere dello stesso Recanati, pubblicato da Giacomo Corazzol,⁴³ che Ibn Malka era autore molto familiare e rispettato da Recanati, dunque a lui noto prima del 1300. Quanto al luogo in cui egli visse, Vajda, lo chiama esplicitamente «philosophe juif marocain», ma il legame con il nord-Africa, accettato anche da Idel,⁴⁴ appare piuttosto vago. L'informazione, per la quale si suole rinviare al

⁴⁰ Per la verità il grande bibliografo Aron Freimann aveva suggerito tale identificazione in una nota manoscritta del suo catalogo unificato dei manoscritti ebraici; cfr. A. Freimann, *The Union Catalogue of Hebrew Manuscripts and Their Location*, vol. 2 (New York: American Academy for Jewish Research, 1964), n. 8539.

⁴¹ Cfr. C. Sirat, *La qabbale d'après Juda b. Salomon ha-Cohen*, in G. Nahon-Ch. Touati (eds.), *Homage à Georges Vajda* (Louvain: Peeters, 1980), pp. 191-202, 201, n. 5.

⁴² M. Idel, «Reshit ha-qabbalah be-tzafon Afriqah? Te'udah shekuchah shel R. Yehudah ben Nissim Ibn Malkah», in *Pe'amim* 43 (1990), pp. 4-15; Campanini, *Perush ha-tefillot*, cit. n. 33, pp. 228-229.

⁴³ M. Recanati, *Commentary on the Daily Prayers. Flavius Mithridates' Latin Translation, the Hebrew Text, and an English Version*, Edited with Introduction and Notes by Giacomo Corazzol, 2 vols. (Torino: Nino Aragno Editore, 2008).

⁴⁴ Cfr. Idel, «Reshit ha-qabbalah be-tzafon Afriqah?».

libro *Ner ha-ma'arav* di Ya'aqov Moshe Toledano,⁴⁵ si basa in realtà su una notizia di Moshe Botarel, autore non sempre affidabile, il quale attribuisce un passo da lui citato nel suo commento di inizio Quattrocento al *Sefer yetzirah* a «rav Nissim il vecchio» definendolo «abitante di Fez» in Marocco. Ora, pur sapendo che la maggior parte dei riferimenti di Botarel sono pure invenzioni, pseudepigrafie e opere perdute (come lo *Tzenif Melukah* attribuito a Nissim), resta che possiamo accogliere, a titolo di esercizio, che il padre di Yehudah fosse marocchino, ma ciò non significa in alcun modo che Yehudah lo fosse. Non vale nemmeno l'argomento linguistico, ossia il fatto che, oltre all'ebraico, Yehudah ibn Malka scrisse in giudeo-arabo, giacché l'unico altro cabbalista che scrisse in giudeo-arabo, Joseph ibn Waqar, era spagnolo di Toledo. Inoltre tutti i riferimenti a un contesto generale che si incontrano nelle sue opere, in particolare il riferimento ai nomi dei mesi del calendario cristiano, i riferimenti polemici ai frati e ai monaci cristiani, rinviano con decisione a un ambiente cristiano e non musulmano.

Se invece si considera l'ideologia, le fonti e il sistema cabbalistico che presiedono tanto allo *Uns al-Gharib* quanto al *Commento alle preghiere*, si è piuttosto portati a identificare il luogo in cui operò Yehudah ibn Malka con la Catalogna, visto il suo stretto rapporto con i geronesi 'Ezra e 'Azriel e, a mero titolo suggestivo, non si possono affatto escludere le Baleari, come luogo di recente de-arabizzazione.

Riassumendo quelli che, a mio modo di vedere, sono i principali punti acquisiti: il cabbalistico commento «anonimo» alle preghiere che va sotto il titolo di *Perush ha-tefillot* è opera di Yehudah ben Nissim ibn Malka, il quale visse nella seconda metà del XIII secolo, molto probabilmente in Catalogna, se non proprio alle Baleari. Sarebbe intellettualmente disonesto passar sotto silenzio il fatto che la mia proposta di identificazione dell'autore del commento alle preghiere con Yehudah Ibn Malka non è stata accettata da tutti: in particolare Adam Afterman⁴⁶ la ha avversata facendo ricorso ad argomenti che, non mi hanno persuaso, ma sono stati ritenuti persuasivi da altri.⁴⁷ Non

⁴⁵ Y. M. Toledano, *Ner ha-ma'arav. Toledot Yisrael be-Marocco* (Jerusalem: Lunz, 1911), p. 41.

⁴⁶ Nell'introduzione alla sua edizione del testo del commento alle preghiere, per cui cfr. A. Afterman, *The Intention of Prayers in Early Ecstatic Kabbalah. A Study and Critical Edition of an Anonymous Commentary to the Prayers* [in ebr.] (Los Angeles: Cherub Press, 2004). Per una sintesi in inglese si veda id., «Letter Permutation Techniques, Kavannah [sic] and Prayer in Jewish Mysticism», in *Journal for the Study of Religions and Ideologies* 6 (2007), pp. 52-78.

⁴⁷ Va detto che Elliot Wolfson, che in un primo momento aveva accettato la mia proposta (cfr. E. Wolfson, *Language, Eros, Being. Kabbalistic Hermeneutics and Poetic Imagination* [New York: Fordham University Press, 2005], pp. 294 e 556), ha in seguito cambiato parere (cfr. id., «Via Negativa in Maimonides

sarebbe difficile, anche se non particolarmente elegante, compilare un elenco di quanti hanno aderito alla mia proposta, ma non mi pare opportuno farlo in questa sede, anche perché non sono persuaso dell'efficacia di una disputa svolta a suon di *auctoritates* contrapposte: gli elementi utili alla discussione sono accessibili, à *chacun son choix*. Si rileverà in ogni caso che Afterman è costretto a mantenere l'anonimato del Commento alle preghiere e a ritenere che l'anonimo autore ha scritto un *Sefer ha-maflig*, perduto. Che le citazioni dal *Sefer ha-maflig*, si trovino in lingua araba nello *Uns al-Gharib* di Yehudah Ibn Malka, come ho mostrato, non pare disturbarlo oltremodo. Questo punto, tuttavia, non è di importanza essenziale in questa sede. Infatti, anche ammettendo, per assurdo, che il Commento alle preghiere non sia stato scritto da Yehudah Ibn Malka, resta acquisito che esso fu composto, probabilmente in area catalana, ma senza alcun dubbio nella seconda metà del XIII secolo, e, seppure in forma frammentaria, fu direttamente noto a Giovanni Pico della Mirandola. Nel pubblicare il testo ebraico del commento,⁴⁸ ho fatto cenno alle circostanze piuttosto fortuite del rinvenimento di questo frammento di traduzione latina, eseguita da Flavio Mitridate per Giovanni Pico della Mirandola nel 1486. La sua presenza nel ms. Vat. Ebr. 190,⁴⁹ era sfuggita a quanti lo avevano studiato, e in particolare a Wirszubski, a causa del fatto che esso è ben nascosto. Come è noto i manoscritti delle traduzioni di Flavio Mitridate contengono diverse unità bibliografiche, per lo più, ma non sempre, segnalate da uno spazio bianco, che può estendersi anche a una pagina intera e talora anche da un *colophon* del traduttore spesso firmato, mentre l'inizio di una nuova unità bibliografica è per lo più segnalato dalla presenza di un titolo. In questo caso, ai ff. 132v-164r, sotto un solo titolo, si trovano in realtà tre unità bibliografiche distinte, senza che alcun elemento «editoriale» permetta di individuare a colpo d'occhio i rispettivi confini. Il titolo che si legge al f. 134r, *Tractatus de revolutione ducentarum triginta unius porte alphabeti*, si riferisce solo alla prima unità, il che forse riproduce la situazione della *Vorlage* ebraica, che non è stata ritrovata, ma nella quale, è ragionevole ipotizzarlo, i tre testi dovevano presentarsi nello stesso ordine, uniti da cuciture editoriali quasi impercettibili. Tale titolo è giustificato dalla prima porzione testuale (ff. 132v-134r), che contiene una tabella di permutazioni letterali, secondo le indicazioni che si leggono nel *Sefer Yetzirah*, atte all'animazione di un golem, al quale qui si

and Its Impact on Thirteenth-Century Kabbalah», in *Maimonidean Studies* 5 (2008), pp. 393-442, 424-425, n. 100).

⁴⁸ Cfr. Campanini, *Perush ha-tefillot*, cit. n. 33, pp. 233-238.

⁴⁹ Ai ff. 134r-150r.

allude in maniera molto criptica⁵⁰ ma inequivocabile, visto che compare il riferimento alla «terra vergine» (*terra virgo*),⁵¹ nonché al fatto che si debba operare in coppia, recitando le permutazioni letterali ed evitando di essere interrotti durante la delicata operazione. Senza soluzione di continuità e anzi con un passaggio non troppo brusco, considerato che il testo sulle permutazioni si conclude alludendo a una preghiera che sarà commentata nel seguito,⁵² incomincia il testo che pubblichiamo in appendice,⁵³ corrispondente a un ampio frammento della prima parte del Commento cabbalistico alle preghiere. Alla fine del frammento, f. 150v incomincia, quasi senza soluzione di continuità,⁵⁴ un Commento alle sefirot, che ha ricevuto il titolo di Grande pergamena, in occasione della pubblicazione dell'originale ebraico e della traduzione latina, a cura di chi scrive.⁵⁵ Al termine (f. 150r), il traduttore ha aggiunto una annotazione che non deve essere riferita solo alla terza e ultima unità bibliografica, ma va esteso a tutte e tre, considerando che egli le ha presentate, sul piano della *mise en page*, come un'unica opera, in cui non si limita a osservazioni tecniche riferite alla *Vorlage* ebraica che aveva appena finito di tradurre, ma si spinge a dare un giudizio sul valore dell'opera e sulla sua oscurità. Mitridate, terminata la sua traduzione scrive:

Hic liber non est completus et sic scribitur in hebraico quod non invenit

⁵⁰ Questo testo, pur non appartenendo direttamente alla scuola di El'azar da Worms, a causa dell'impiego di 231 «porte», ovvero combinazioni binarie di lettere, mentre i pii ashkenaziti ne adoperavano 221, deve essere accostato a quelli risalenti alla scuola degli chaside Ashkenaz che ho trattato in S. Campanini, titolo «El'azar da Worms nelle traduzioni ebraico-latine di Mitridate per Pico della Mirandola», in M. Perani-G. Corazzol (a cura di), *Flavio Mitridate mediatore fra culture nel contesto dell'ebraismo siciliano del XV secolo*. Atti del convegno internazionale di studi, 30 giugno-1 luglio 2008 (Palermo: Officina di Studi Medievali, 2012), pp. 47-80.

⁵¹ Si osserverà che il termine «terra vergine» è nell'originale בקרקע בתולה equivalente, secondo la *gematria*, a בראשית, la prima parola della Genesi.

⁵² Riporto qui di seguito l'ultima frase del «Tractatus de revolutione» (ms. Vat. Ebr. 190, f. 134r): *Et sit terra virgo et duo occupent se in hoc ne senciant aliqui et perturbent eos donec finiatur revolutio et oratio infra scripta, quam auxilio Admirabilis in hymnis volumus scribere et exponere.*

⁵³ Avevo pubblicato un campione di quel frammento, coincidente con le prime frasi della traduzione latina in Campanini, *Perush ha-tefillot*, cit. n. 33, pp. 234-236.

⁵⁴ In effetti solo l'ultima riga del Commento alle preghiere o, se si preferisce, la prima del testo del commento alle sefirot che ha ricevuto il titolo di «Grande pergamena» non appartiene a nessuno dei due testi (sunt enim viginti due lictere et decem numerationem que indicant triginta duo calles et numeri earum decem), che è piuttosto una citazione dal Sefer Yetzirah, che fa da giunzione tra i due testi. A margine, nella grafia di Giovanni Pico della Mirandola, si legge la glossa «Expositio Geneseos», segno che al mirandolano non era sfuggito che qui incominciava un'opera del tutto diversa.

⁵⁵ Cfr. G. Busi-S. M. Bondoni-S. Campanini, *The Great Parchment. Flavius Mithridates' Latin Translation, the Hebrew Text, and an English Version* (Torino: Nino Aragno Editore, 2004); la traduzione latina si trova alle pp. 49-101.

plus qui scripsit, sic facio ego. Et vere est liber divinus, et parum intelligibilis.⁵⁶

Benché incompleto,⁵⁷ il testo a disposizione di Pico include una porzione ragguardevole della premessa metodologica al Commento vero e proprio, nella quale l'autore presenta la ruota alfabetica che costituisce la base e lo strumento operativo della sua esegesi, nonché una tabella alfabetica che raccoglie termini chiave del testo biblico e del canone liturgico associandoli in base a un principio di corrispondenza, detto comunemente *atbash* in virtù del quale alla prima lettera dell'alfabeto ebraico (*alef*) corrisponde l'ultima (*taw*), alla seconda (*bet*) la penultima (*shin*) e così via. La premessa metodologica si diffonde nell'esplicare i nessi così individuati, si direbbe in maniera puramente meccanica, mostrandone la rilevanza esoterica. Così, per non fare che un esempio, dalla prima combinazione (*tzeruf*) di *alef* e *taw*, si ricava un nesso, la cui pregnanza esegetica è accennata dall'autore, tra due termini che nel dettato biblico sono già sempre associati, i misteriosi strumenti divinatori che vanno sotto il nome di *urim* e *tummim*, uniti questa volta dalla meccanica delle lettere iniziali messe in contatto dalla struttura stessa della ruota alfabetica. Quest'ultima, rappresentata da Mitridate con una figura abbastanza rozza, ma efficace, ricorda indubbiamente quella della quarta figura proposta nell'*Ars brevis* di Raimondo Lullo. Nella resa di Mitridate al posto delle lettere ebraiche che si trovano nell'originale,⁵⁸ si trova il valore numerico delle lettere. Del resto anche i termini presentati nella tabella che segue la ruota non sono, in traduzione, altrettanto perspicui che nell'originale: per sempio *berit* (patto) e *shabbat* (sabato), associati dal movimento della ruota che accoppia *bet* e *shin*, diventano in latino *fedus* e *sabatum*, rendendo assai meno evidente il punto di partenza della loro connessione esegetica. Per questa ragione Mitridate, in corrispondenza della tabella, non si limita a tradurre i termini, ma li propone anche in trascrizione.

La struttura della ruota, che presenta le lettere dell'alfabeto ebraico in cerchi concentrici una prima volta secondo l'ordine retto, una seconda in ordine inverso (dall'ultima alla prima) e la terza volta di nuovo in ordine retto, ri-

⁵⁶ Ms. Vat. Ebr. 190, f. 150r. Cfr. Busi-Bondoni-Campanini, *The Great Parchment*, p. 93.

⁵⁷ La porzione tradotta in latino corrisponde alle pp. 243-266 della mia edizione del testo ebraico (Campanini, *Anonymous Commentary*).

⁵⁸ Un esempio, tratto dal ms. ebr. 61 di Mantova, è riprodotto in Campanini, *Perush ha-tefillot*, cit. n. 33, p. 242. Un altro, tratto dal ms. hébr. 848 della Bibliothèque Nationale de France di Parigi, messo a confronto con i cerchi concentrici lulliani, si può vedere in Idel, «Ramon Lull and Ecstatic Kabbalah», tav. 17b-c.

chiama la tecnica di cifra dello *Shem ha-meforash*, il nome divino composto da settantadue triplette di lettere, desunto da tre versetti biblici (Es. 14,19-21), ciascuno composto da 72 lettere, disposte secondo lo stesso ordine, vale a dire prendendo la prima lettera del primo versetto, cui si accompagna l'ultima del secondo versetto e la prima del terzo versetto. In questo modo, a partire da una tecnica di cifratura che permette di «esplicare» il Nome potente in virtù del quale Mosè avrebbe diviso il Mar rosso per far passare il suo popolo, si costruisce uno strumento atto a fabbricare scontri esegetici impreveduti, che tocca al commentatore, l'artista, di giustificare e comprendere in chiave cabbalistica. Non si tratta, dunque, di associare le lettere in modo apparentemente casuale, o di produrre, come per gioco, combinazioni insensate o atte, come nel caso di Abulafia, a ingenerare uno stato di alterazione della coscienza meditante, ma al contrario di ricondurre i termini alla meccanica che li ha generati, per produrre nuove combinazioni e riempirle di senso, in base a ciò che è noto della struttura della divinità, ovverosia le *sefirot*.

Ibn Malka insiste sul fatto che le tre ruote alfabetiche dipendono infatti da un quarto alfabeto, che in realtà è il primo, le sue lettere sono semplici, essenziali e primitive, e perciò non possono essere combinate, e anzi non possono nemmeno essere rappresentate. Si tratta delle forme originarie o idee delle lettere le quali, come il creatore non si mescola alla creazione, non entrano nel gioco delle combinazioni ma lo rendono possibile.

Da ultimo occorre sottolineare che Ibn Malka, alla fine della premessa metodologica, basata sulla presentazione delle tavole, la spiegazione dell'assenza del termine primo, ma ineffabile, e sulla esemplificazione delle permutazioni e degli incontri tra concetti che le ruote permettono, alterando l'ordine dato, proprio sulla soglia del suo commento alle preghiere quotidiane con gesto di consumata retorica, asserisce che, una volta offerto il metodo, non sarebbe necessario scendere nei particolari della liturgia quotidiana, poiché l'applicazione meccanica della disciplina appena delineata dovrebbe bastare senza che occorra aggiungere altro. Quindi, con gesto magnanimo, l'autore si degna di scendere nei particolari e commenta effettivamente le preghiere. Questa parte del commento, peraltro, non è presente nel frammento tradotto da Mitridate, e quindi Pico non la conosceva, ma non avrebbe mutato nella sostanza i termini della sua proposta di vedere tra l'arte lulliana e la tecnica combinatoria cabbalistica qui esemplificata una analogia, attenuata, in termini poco espliciti, da una differenza.

Ora, per ritornare brevemente a Lullo, si può osservare che gli elementi che abbiamo posto in evidenza, se la datazione e la collocazione geografica del Commento alla preghiera che ho proposto sono corretti, potevano certamente

essergli noti, ma, se anche fosse vero l'opposto, ossia che Ibn Malka si fosse ispirato, almeno sul piano formale, alla combinatoria lulliana, il quadro non cambierebbe in maniera essenziale.

Come aveva opportunamente notato Moshe Idel, pur non riconoscendo la paternità del Commento alle preghiere, spicca come una pregnante analogia tra i due sistemi il fatto che la prima *dignitas*, quella designata in Lullo dalla lettera A non fa parte del gioco combinatorio, in analogia con il primo alfabeto «invisibile», che non ammette alcuna concettualizzazione e, nel caso di Ibn Malka, non si lascia nemmeno rappresentare, ma costituisce la pura premessa degli altri alfabeti. In secondo luogo le tabelle, presenti nei due modelli di pensiero, mostrano, come ho già sottolineato, che siamo in presenza di una combinatoria diversa da quella meramente «formale» o «contemplativa» di Abulafia, poiché ciò che viene messo in movimento dalle ruote alfabetiche non sono le sole lettere dell'alfabeto, ma un congegno semantico completo, in grado di generare accostamenti impreveduti e nuovi orizzonti di senso. In terzo luogo, tanto Lullo quanto Ibn Malka ritenevano la tecnica (*ars*) che avevano escogitato di portata così universale che la loro applicazione a un caso particolare appariva come un mero esercizio esemplificativo. Cade, così, se non mi sbaglio, l'importante obiezione formulata da Eco, il quale, pensando alla *qabbalah* abulafiana e non certo al modello proposto da Ibn Malka, aveva osservato che, mentre l'*ars* Raymundi deve essere intesa come un congegno scolastico per dimostrare ciò che già si sa, la combinatoria cabbalistica servirebbe a esplorare l'ignoto sulla base della forza stessa che ha permesso la creazione, celata nelle lettere dell'alfabeto ebraico. Le coppie individuate nelle tabelle di Ibn Malka, proprio come i sillogismi lulliani, propongono percorsi inauditi per affermare verità intuitive, per quanto oscuramente, dall'esegeta, se non dall'orante.

Si ritorna, dunque, per un'ultima volta, alle parole di Pico che abbiamo citato all'inizio: vi sono due forme di conoscenza che hanno per oggetto l'universale, il metodo lulliano e il metodo cabbalistico. Si tratta certo di due vie, ché se fossero una sola non le si potrebbe fare oggetto di un paragone. Tuttavia, stando a quel che Pico osserva, appare che i due metodi differiscano proprio nel metodo. La parola che Pico sceglie per affermare la differenza che separa i due approcci è «forte», un avverbio che ha suscitato la perplessità di Eco, che decide di interpretarlo non come «forse», che sarebbe la traduzione più ovvia, ma nel senso di «accidentalmente», vale a dire non nella sostanza. Ritengo, dal canto mio, che se anche lo si continua ad intendere come «forse», il risultato non muta. Se anche, come credo, Pico stava pensando alla premessa metodologica del Commento alle preghiere di Ibn Malka nell'istituire il suo

confronto, la differenza concerne la forma, ma non certo la sostanza cui mirano entrambi i procedimenti. In questa idea, mi pare, si ritrova, contro Lullo o indipendentemente dalle sue intenzioni, quali che fossero, la giustificazione teorica del lullismo di età moderna, che trova una sanzione più articolata in Tritemio e in Agrippa e si manifesta nella pletora di libelli pseudo-pichiani o pseudo-lulliani, in cui si tenta di mostrare, senza ricorso alle fonti cabbalistiche, pure disponibili, ma dimenticate, la coincidenza sostanziale tra *qabbalah* e *ars brevis*.

Per concludere, sia consentito avanzare una ipotesi, da intendersi più come stimolo ad un'ulteriore discussione che come sistemazione definitiva di una questione assai complessa. Se, come è stato proposto,⁵⁹ Raimondo Lullo può essere collocato alle origini dell'umanesimo perché, semplificando molto, il suo progetto di universalismo razionalista parte dagli effetti per distillarne le cause, qui potrebbe risiedere la differenza rispetto al modello che si ritrova in Ibn Malka. Quest'ultimo, infatti, in linea con la tradizione cabbalistica, prende le sue mosse dalle lettere invisibili, che sono le cause efficienti, per combinarle fino a raggiungere le radici verbali, che a loro volta risultano nelle creature, ovvero gli effetti. La preghiera, sulla quale si diffonde il Commento di Ibn Malka, non fa che mimare il processo dell'emanazione, ripercorrendolo a ritroso. Lullo, dal canto suo, risale dagli effetti alle cause efficienti, inchiodandole, anche a scopo missionario, alla loro meccanica. Viste così, le due *artes* non sono in realtà che una sola, pur procedendo in direzione opposta. In estrema, forse eccessiva, sintesi, si potrebbe forse dire che mentre Lullo si attiene all'induzione, la premessa teorica del Commento di Yehudah Ibn Malka tenta una via deduttiva, partendo dalle cause remote, le lettere, ma articolandole in una serie di concetti, che arrivano a comprendere anche nomi di angeli e *onomata barbara*, e costruisce la carta del mondo come se fosse un amuleto. Se c'è un punto in cui le due vie si incontrano, sarà da cercare, come suggerisce Pico, proprio nell'avverbio dubitativo *forte*, nella sua calcolata prudenza e nella portata non lieve di ciò che, nonostante tutto, vi si suggerisce: affermando che i due metodi sono forse diversi equivale a implicare, in piena prospettiva concordista, che forse sono uguali. Una ragione di più per fare di Lullo, forse anche suo malgrado, un antesignano dell'umanesimo. Pico, scorrendo le parole di Ibn Malka, ebbe forse un'idea di Lullo che non doveva servire soltanto a riscattare la *qabbalah* agli occhi dei cristiani ma a fare del maestro catalano una singolare icona del pensiero nuovo.

⁵⁹ Cfr. P. R. Blum, *Philosophy of Religion in the Renaissance* (Aldershot: Ashgate, 2010).

Appendice

Il frammento della traduzione latina, opera di Flavio Mitridate, del Commento alle preghiere di Yehudah ben Nissim Ibn Malka (Vat. Ebr. 190, ff. 134r-150v)

Cum iusticia omnia verba oris mei sint ne sit in eis tortuosum et obliquum⁶⁰ quia lex domini immaculata est revocans animam,⁶¹ et vie eius vie suaves et omnes semite eius pax in dextra autem longitudinem dierum exhibet et in sinistra divicias et honorem⁶² et cetera. Hic aperuit Rabi heliezer Magnus⁶³ qui dictus est filius hircani et dixit quis loquetur potencias domini et auditum faciat totum hymnum eius.⁶⁴ Hesras quidem post templi prioris destructionem cum domo iudicii eius ab hora qua ablata sunt sacrificia cotidiana loco sacrificium orationes generales ordinavit fundans se super textum dicentem capite vobiscum verba et convertimini ad dominum et dicite ei omnia remicte, capias bonum et loco taurorum tribuimus labia nostra.⁶⁵ At vero quia intencio ascendit et excellit quodvis altare, ideo ordinatum est ut intencio orantis in oratione sic se habeat e regione sacrificiorum, et qui intelligit intelligat.⁶⁶ Propter hoc anima mea voluit loqui modicum de orationibus in generali deinde de orationibus in particulari et precipue de ista combinationis alphabetalis et quid oportet qui orat scire et intendere quando orat eam [134v] et quomodo debet figere locum orationi predictae et non mutet illum malum scilicet in bono aut bonum cum malo postquam intendit ad illud primo et posuit cogitationem suam et voluntatem suam ad illud et vocavit xam quemadmodum fecit dominus suus qui invocavit nomen secundum invocationem suam propriam ut scribitur de abraam surrexit Abraam mane et cetera, ad locum ubi steterat xam.⁶⁷ Coram domino quidem non scribitur hic sed eth faciem domini, propter hoc qui novit articulos cabale sancte intelligit mysteria hec et verba nostra. Ille vero qui non pervenit ad hunc locum non defatiget se operari nec imaginari imaginationes aut cogitare cogitationes et facere secundum opiniones suas quia rem non deducet ad actum nec proderit ei opus. Principalis autem articulus horum verbo-

⁶⁰ Prov. 8,8.

⁶¹ Sal. 19,8.

⁶² Prov. 3,15-16.

⁶³ Cfr. *Pirqe de-Rabbi Eli'ezer* 3.

⁶⁴ Sal. 106,2.

⁶⁵ Os. 14,3.

⁶⁶ La frase precedente è segnalata da Mitridate nel margine con un tratto verticale di penna, cui si associano due punti, l'uno a destra e l'altro a sinistra.

⁶⁷ Gen. 19,26.

rum et comprehensio eorum est in combinatione licterarum quatuor alphabetorum sicut dicturi sumus volente deo. Scias autem prius quod in unaquaque littera alphabectorum⁶⁸ sunt articuli principales et misterium occultum et quamvis sit mons excelsus in quem ascendere prohibitum est tamen ibi sunt voluptates delectationis animarum purificarum. Ibi enim est fons puteus et congregatio aquarum⁶⁹ et radix omnium radicum et articulus omnium articulorum generationis et essentie cuiusvis entis. Dicunt doctores nostri viginti due lictere sunt et unaquaque illarum habet corpus per se et animam.⁷⁰ Et per combinationem licterarum alphabeti inferioris cum licteris alphabeti contenti super eam, habebuntur nomina sancta nomina inquam xem amphoras honorabilis et venerabilis, nomina inquam quibus quidquid⁷¹ vis operatur et fit et omnis potencia per ea in actum deducuntur quemadmodum vides in combinatione trium textuum⁷² et profectus est⁷³ et venit⁷⁴ et inclinavit.⁷⁵ Verum oportet ut hoc facias in circulo quia circulus [135r] est forma recta et perfecta, et non est intermissio nec retardatio aut impedimentum in motu suo, quemadmodum est in aliis formis et signis que moventur sicut manifestum in libris mathematicorum et in doctrina nostra in libro sepher abahir ubi mentio fit de hoc misterio licet ibi dicatur allegorice et per nutum et inferius ego memorabo in secreto eius et sufficit intelligenti. Et propter hoc debet omne verbum quod exit ab alphabeto ut fiat in circulo rotundo et circulariter pronunciari et declarari quemadmodum ego declaraturus sum et illud dicitur combinatio. Tu vero cum intellexeris hoc secretum erit⁷⁶ in gradu superiore et poteris operari opera recta secundum directionem⁷⁷ et auxilium et circulum ubi nominatur nomen manans

⁶⁸ Sic.

⁶⁹ Lev. 11,36.

⁷⁰ Cfr. Ezra di Gerona, *Perush ha-aggadot*, f. 4a. Cito da *Liqqute sikechah u-fe'ah* (Ferrara: Usque, 1556). Si veda anche I. Tishby (ed.), R. Azriel, *Commentary on the Talmudic Aggadot* [in ebr.] (Jerusalem: Mekitze Nirdamim, 1945), p. 14, che rinvia al commento di Isacco il Cieco al Sefer Yetzirah (2,3), che però ha, secondo l'edizione Scholem, כּל אֵת וְאוֹת יֵשׁ לֵה גּוֹף וְרוּחַ וְנִשְׁמָה, cfr. G. Scholem, *Ha-qabbalah be-Provence (Chug ha-Raba" d u-veno R. Yitzchaq Sagi Nahor)*, in R. Schatz (ed.), [in ebr.] (Jerusalem: Mif'al ha-shikpol, 1963), app., p. 14.

⁷¹ Sic per «quicquid».

⁷² Sic per «textuum».

⁷³ Es. 14,19.

⁷⁴ Es. 19,20.

⁷⁵ Es. 19,21. Le parole da «et per combinationem...» fino a «inclinavit» sono segnalate a margine con il consueto tratto verticale di Mitridate.

⁷⁶ Sic per «eris». Va considerato che la forma presente nel testo ebraico (תהיה) può essere intesa tanto come seconda persona singolare senza distinzione di genere, quanto come terza persona singolare femminile. Dal contesto appare tuttavia più probabile la seconda ipotesi.

⁷⁷ Le parole da «Et propter hoc...» fino a «directionem» sono segnalate a margine con il consueto

a tribus testibus his predictis secundum formam suam inferior quorum quodcumque nomen per se singulariter habet effectum magnum in operatione quemadmodum ego declarabo de uno nomine tantum reliqua autem per te ipsum ea revelata intellige auxiliante Deo. Scribitur quidem in libro Sepher abahir septuaginta duo nomina manantia a tribus textibus et profectus est et venit et inclinavit dividuntur in tres partes, quatuor et viginti pro qualibet parte, et una queque pars habet principem constitutum altiore super eis et unicuique parti sunt quatuor virtutes ad custodiendum scilicet orientem occidentem septentrionem et meridiem et dividuntur sex pro qualibet parte, et sic quatuor partes habent 24 indicaciones.⁷⁸ Et sic secundum et sic tercium, et omnia sigillantur sigillo nominis iod he vau he dei israel helohim vivi xadai excelsi et sublimis habitatoris eternitatis et cuius nomen sanctum est, quod est nomen magnum iod he vau he. Sedit Rabi aholai et inquisivit quid est quod scribitur iod he vau he rex est, iod he vau he regnavit, iod he vau he regnabit in seculum vahed et cetera usque [135v] ad illum passum et hec sunt nomina preciosa et exposita que sunt duodecim ad duodecim tribus israel et omnia continentur in corde celorum et dividuntur in viginti quatuor nominibus et in eis continentur masculus et prefectus femina et dies in zodiaco et sphaera et corde et sunt fontes sapientie. Sedit rabi rahamai et inquisivit quid est duodecim tribus domini yah? Docet quod duodecim tribus habet deus sanctus et benedictus, et que sunt? Sedit rabi idem et exposuit paradigmaticos res⁷⁹ similis est regi qui habebat fontem pulchrum et fratres eius non habebant alias aquas nisi sumpsissent ab eo fonte nec poterant sitim sufferre. Quid nam igitur fecit? Fecit quidem fonti duodecim syphonas et vocavit eos nomine filiorum fratrum eius et dixit eis si fuerint filii boni ut patres merebunt illos et hi syphones irrigabunt eos et bibent filii eorum post eos et si non meruerint filii nec fecerint quod licitum fuerit coram me syphones stabunt et permanebunt et hoc modo dabo eis aquam que non sufficient posse dare ex eis filiis eorum. Iterum aliud verbum ex quo ipsi non faciunt voluntatem meam. Et quid est quod significat tribus?

segno di Mitridate, cui si aggiunge, di mano diversa (Pico?), la parola «no[ta]».

⁷⁸ La frase è segnalata sul margine sinistro dal consueto segno di Mitridate, mentre sul margine destro si trova un'annotazione, di mano di Giovanni Pico, di cui riesco a decifrare solo le prime e le ultime parole «De nomine semamphoras... in exodo». Sul margine inferiore si legge, presumibilmente dalla mano di Pico, un'annotazione che cerca di rendere conto della struttura dei 72 nomi divini, articolati in tre serie di 24 nomi. Consiste di due colonne di tre righe, su ciascuna delle quali si legge «24» e «4». Intorno al primo numero 24 sono scritti, in forma abbreviata, tre punti cardinali: «me[ridies], or[iens], se[ptentrio]», rispettivamente a sinistra, sopra e a destra del numero. Il secondo numero 24 è sormontato dall'abbreviazione «or[iens]». Il glossatore tenta così di rendere conto dell'orientamento spaziale di ciascuna serie di 24 nomi divini.

⁷⁹ Ho corretto la lezione del manoscritto che riporta la forma «rex», evidentemente errata.

Res⁸⁰ quidem simplex que est quadrata. Quare? Quia impossibile est esse idem quadratum in medio alterius quadrati sed bene si fuerit circulatus gestus in medio circuli quia circuli currunt recte, quadrata autem in medio quadratorum non currunt. Quid nam est hic circulus? Est quidem punctus legis moyses. Nam omnes puncti circuli sunt in licteris que vivunt in corpore hominis quem vivere impossibile est quocienscumque non fuerint in medio eius nec est capiendum quicquam parvum vel magnum agendum sine anima in circulo. Sic ita se habent puncta in licteris. Hic enim punctus venit per viam syphonum ad hanc licteram per viam odoris sacrificii vel apropinquationis [136r] et cetera ut scribitur post sanctitatem et purificationem⁸¹. Rursus scribitur in eo indicium circulo cuius motus continuatur sine intermissione quamvis hoc indicamentum sit super litteris beth gimel dalet haph res phe thau, et numeros eorum scilicet 2, 3, 4, 20, 200, 80, 400. Dicitur paradigmaticos: rex habuit septem filios et posuit unumquemque illorum in loco suo, et dixit eis sedite hic unus super alium. Dixit inferior ego non sedebo sup⁸² nec distabo a te. Dixit eis videte me circuitum et videntem vos cotidie. Et hoc est quod scribitur plena est tota terra maiestate eius⁸³ et cetera.⁸⁴ Postquam igitur adduxi has probationes ex predictis auctoritatibus de circulo faciendo, et motu circulari nunc volo redire ad verba intentionis principalis. Scias quod nomen dei primum quod manat secundum ordinem horum textuum est senarius senarius senarius indicatum per tria vau hoc modo וו. Habet quidem articulum magnum et est perfectus super angulos mundi. Ab hoc namque est cursus quemadmodum abbreviatio itineris et volatus in aere et similia huiusmodi. Et hoc nomen preficitur super tresdecim proprietatibus per tres numerationes numerativum numerabile et numerare per numerum perfectum⁸⁵ hoc est quociens vau scribitur plenum et integrum secundum hanc formam וו scilicet vau aleph et vau cuius numeri sunt 6, 1, 6, quorum summa resultat in tresdecim et hoc est misterium magnum et occultum et tectum valde. Etiam innuit misteria que indicant super eis tres libri qui dicuntur sepher, sphar, sippur, idest liber, numerativum et numeratio, quia similitudo unius cuiusque est cum proximo velut est similitudo cuiusvis ex predictis vau ad aliam. Verum tamen nomen primum quod manat

⁸⁰ Anche qui ho corretto la lezione del ms. che ha, nuovamente, «rex».

⁸¹ *Sefer ha-bahir* 110-116 (Margolioth). Cfr. S. Campanini (ed.), *The Book of Bahir: Flavius Mithridates' Latin Translation, the Hebrew Text, and an English Version* (Torino: Aragno, 2005), pp. 178-184.

⁸² Sic per «subtus».

⁸³ Is. 6,3.

⁸⁴ *Sefer ha-bahir* 171; cfr. Campanini, *The Book of Bahir*, p. 213.

⁸⁵ Le parole da «Scias quod...» fino a «numerare», sono segnalate a margine con il consueto tratto di penna munito di due punti.

a duobus testibus secundum ordinem suum et medium finem habentem secundum principium eius habet tres litteras scilicet vau, he, vau, et numeros eorum senarium quinarium et [136v] senarium et hoc nomen prefectum ad auxiliandum et liberandum. Ideo ordinatum est dici in misterio salvationis invocari hec duo nomina ani vehu salva nunc et hoc est secretum nomi[ni]s mediati, et secretum eius magnum et admirabile est valde. Inquire de eo et experiare et invenies illud ita esse. Iterum ipsum indicant super radices et articulos contentos in libro sepher iesire, de quibus mentio ibi fit quia numero numerativo ascendit ad triginta duo, etiam quando scribitur ad plenum et integrum hoc modo vau he vau ואו הא ואו cum numeris suis 6, 1, 6, 5, 1, 6, 1, 6, nam collecti faciunt 32. Et hoc est principium cabale nominum sanctorum. Propter hoc dico tibi quod combinatio alphabetalis habet in se quod exeunt ex ea nomina varia ad omnes operationes et effectum et est hoc quod dixi in principio quod quatuor alphabeta⁸⁶ sunt principalia. Scias vero ita esse sed in hoc differunt quod primum alphabetum est superius et excellentius purius et sanctius et hoc est causa omnium alphabetorum quia non possunt esse tria scripta sine quatuor punctis et omnino erit punctus prior causa essencie sue beth. Et numquam intrabit in numero prima.⁸⁷ Et propter hoc dictum est in libro sepher iesire: ante unum quid numerabis tu?⁸⁸ Alphabetum autem predictum superius est fons omnium fontium quod non comprehendunt instrumenta intellectus neque cogitatio neque valet in eo dominari oculus vel cogitatio seu imaginatio, quia ibi est lumen splendoris et oculationis ex quo ostendit essenciam abstractam ab omni combinatione et mistione. Alphabetum secundum⁸⁹ vero tendit secundum ordinem quemadmodum prius quia nomen eius est ut nomen domini sui et est nomen substancialiale superius et est nomen magnum et vocatur proprietas pietatis et proprietas clementie et est numeratio prima ipsarum decem numerationum et est caput cuiusvis numeri quia ab [137r] ea est principium edificii. Et ideo dicunt sapientes huius doctrine quod nomen eius est ut nomen magistri et domini sui⁹⁰ quia ordo est unus nec venit inde aliqua mutatio in aliqua littera utriusque secundum misterium verbi et indicat super rem magnam et secretum oculatum et intelligens intelligat. Alphabetum vero secundum post hoc

⁸⁶ A margine si legge un'annotazione, accompagnata al consueto tratto verticale con due puntini: «4or Alphabeta» e, poco sotto, «p[rimu]m».

⁸⁷ Mitridate traduce l'ebraico ראשונה con un femminile, ma poiché si riferisce ad «alphabetum», si sarebbe atteso il genere neutro (*primum*).

⁸⁸ *Sefer Yetzirah* 1,7.

⁸⁹ A margine si legge «2m», per 'secundum'.

⁹⁰ Tb Sanhedrin 38b.

quod est tertium⁹¹ in ordine ipsorum quatuor tendit non secundum ordinem sed finis eius indicat principium primi. Et sic dicunt idem sapientes⁹² quod quando lictere stabant per spiritum sanctum erant ordinate secundum modum thau xin rex coph idest 400, 300, 200, 100, et hoc alphabetum habet hoc quod ex eo procedunt lictere mediatores inter magnum et parvum quia iam diximus quod unaqueque lictera⁹³ maioris alphabeti indicat misteria maiora et similiter de minori. Ad indicandum quod secunda que est causa temperamentum et mitionis, de qua scribitur ab iniciis pinsarum vestrarum dabit⁹⁴ et cetera. Et est velut lichnium quod incendit in lucerna ad illuminandam domum ut scribitur lucerna domini anima hominis est.⁹⁵ Alphabetum vero tertium quod est in ordine ipsorum quatuor quartum⁹⁶ est minimum et est causa uniuscuiusvis lictere utriusque alphabeti et per motum eius fit combinatio et ab ea combinatione manant nomina claudencia seu sigillancia ut declarabo et vocatur proprietas iudicii. Et propter hanc combinationem dixit rabi Iosuas filius Levi quod quando Moses ascendit in excelsum invenit deum sanctum et benedictum qui connectebat conexiones et nodos licteris.⁹⁷ Et in libro sepher abahir nomina dei sancti et benedicti habent tres hierarchias,⁹⁸ in eo loco ubi superius tactum est. Et debes scire quod ab unaquaque lictera ipsius alphabeti prioris et sublimioris de quo diximus quod est vena omnium fontium est causa uniuscuiusque rei que est in tribus seculis, et influencia prior que manat ab unaquaque lictera ex ipsis licteris,⁹⁹ [137v] est substantia pura clara sancta que non comprehenditur nisi per claritatem intellectus puri absoluti ab omni combinatione et a mixtione quanto magis ab omni compositione et hoc est alphabetum secundum ex ipsis quatuor sedentibus primo in regno et inde invenies alphabetum secundum et est tertium in numero et omnibus modis coniungitur et associatur in eo quamvis esse eius ab eo sit quia non est possibile posse educi aliquid ex utrisque sine copulatione et coniunctione. Et iam exposui ego in libro quem intulavi de rebus antiquis quem feci ante hunc in articulo quem nominavi collo-

⁹¹ A margine si legge: «3m», per 'tercium'.

⁹² Cfr. Ya'aqov ben Sheshet, *Sefer ha-emunah we-ha-bittachon*, par. 4, *Kitve Ramba'n*, (Jerusalem: Mosad ha-rav Kook, 1964), p. 364.

⁹³ Le parole da «per spiritum sanctum...» a «parvum» sono segnalate a margine con il tratto di penna e i due puntini di Mitridate.

⁹⁴ Num. 15,21.

⁹⁵ Prov. 20,27.

⁹⁶ A margine si legge: «4m» per 'quartum'.

⁹⁷ Tb Shabbat 89a.

⁹⁸ *Sefer ha-bahir* 107; cfr. Campanini, *The Book of Bahir*, p. 175.

⁹⁹ Le parole da «Et debes scire...» fino a «licteris» sono segnalate a margine con il consueto tratto di penna e i puntini.

cantem mentem eius qui habundat in petitionibus suis. Quod autem invenitur ex utrisque est numeratio tertia que dicitur aqua de spiritu et sunt aque superiores et omnia ista exposuimus in libro predicto. Hec autem numeratio est clara et pura in qua sunt varie forme abstracte ab omni corporeitate et compositione et est causa essencie eius¹⁰⁰ cuiuscumque habentis spiritum vite in naribus suis¹⁰¹ ut scribitur et vocavit adam nomen uxoris sue Eve¹⁰² et intelligens intelligat. Ut scribitur in libro sepher iesire tres sunt aque de spiritu quibus sculpsit et dolavit per eas informe et formabile limum et lutum¹⁰³ et ab hac numeratione invenies numerationes ad operis perfectionem ut exposuimus. Ut autem declaretur tibi pars verborum nostrorum declarabimus tibi orationem habendam in opere revolutionum predictarum instar tabule speciei circularis ut intelligas combinationem et mistionem et ibi revelabo tibi secreta magna et videbis quod ab aleph usque ad chaph erunt protracte procedentes instar unius forme. Et a littera chaph isque ad thau erunt similes eis. Verum in hoc differunt quod superiores sunt inferiores et inferiores superiores. Et hec est combinatio predictae orationis si intellexeris eam per te nec potest [138r] esse alicuius rei esse sine hac oratione combinata de qua combinatione dictum est in libro sepher iesire due et viginti lictere sunt quas sculpsit et dolavit ponderavit permutavit combinavit et formavit ex eis animam omnis formati et formandi in futurum.¹⁰⁴ Nunc autem apone cor tuum ad verba et nomina huius orationis quia sunt verba dei vivi et cum eis scies omnia et facies omne opus et omnem actionem ut dixi in combinatione revolutionum et invenies locum essentie cuiusvis rei agentis cuiusvis actionis et nomen eius et nomen magistri et domini sui decernente domino invocato.

Prima Aleph) ehad, adon, el, hor cadmon, ohel mohed, hurim, emeth, abraham, ephod, aron aheaduth, id est unus, dominus, deus, lumen primum, tabernaculum dispositionis, hurim, veritas, Abraham, ephod, archa testamenti. E regione vero Thau) thumim, thiphereth, thora, tesuva, teruma, tefilin, tahat, id est thumim, gloria, lex, penitencia, separatio, philateria, sub. Secunda Beth) bracha, bina, betamicdas, brith, besamim, idest benedictio vel piscina, intelligentia, templum sanctum, fedus, aromata. E regione vero xin, xalom, xamaim, xabath, xelomo amelech, xullam, xira, xechina, xemen amisha, idest pax, celi, sabatum, Salomon rex, mensa, canticum, divinitas, oleum chrismatis. Tercia

¹⁰⁰ In un primo momento Mitridate ha scritto la parola «qui», successivamente cancellata.

¹⁰¹ Cfr. Gen. 7,22.

¹⁰² Gen. 3,20.

¹⁰³ *Sefer Yetzirah* 1,1.

¹⁰⁴ *Sefer Yetzirah* 2,2.

vero Gimel) gdulla, gbura, gmiluth asadim, gan heden idest magnitudo, potencia, retributio clementie, paradus voluptatis. E regione vero Res) ruuah, rahamim, rason, rum idest spiritus, clementie, voluntas, altitudo. Quarta vero Daleth) dibur, deha, david amelech, dod xebexir asirim, daron, idest verbum, sciencia, David rex, dilectus meus de quo in cantico canticorum, meridies. E regione vero Coph) col, cduxa, cthoreth, corban, [138v] cherah annora, idest vox, sanctitas, fumigium, sacrificium, gelu admirandum. Quinta vero He) he xel xem, hod, hadar, hodaa, hillel, idest he nominis tetragrammaton, decor, venustas, graciaram actio, hymnus. E regione vero Sade) sedaca, syon, semah, sisith, sis, saphon, id est elemosina, speculatio, ortus, flamen, victa, septentrio. Sexta Vau) vau xel xem, vau csavoth, vave aamudim, id est vau nominis tetragrammaton, sex extrema, paxilli colu[m]narum. E regione vero Pe) pinoth, parocheth, peer, pesah, id est anguli, propiciatorium, mitra, pasca. Septima Zain) zohar, ziv, zchuth, zimra, idest splendor, radiatio, meritum, psalmus. E regione vero Hain) hoz, haraboth, amud ehanan, hola, hanava, hatereth, holam, hasereth, id est maiestas, comixtio, colu[m]na nubis, holocaustum, humilitas, corona, perseveratio, cetus. Octava vero Heth) hochma, haim, hizaion, halom, hesed, hen, hemla, halla, hosen, hosech, id est sapientia, vita, visio, somnus, pietas, gracia, remissio, pinsa, hosen, tenebre. E regione vero Samech) sinai, sene, sammim, sam, sucha idest sinaus, rubus, farmaca, aromaticon, umbraculum. Nona vero Teth) tob, tal, vehu xam al xeathid accadox baruch hu lahioth bo et amethim, tahora, toba, id est bonum, ros, et positus est hic quia cum eo debet deus sanctus et benedictus resurgere facere mortuos, puritas, bonitas. E regione vero Nun) nesah, nefes, nexama, nebuha, ner, noham, nezer, idest eternitas, anima, animus, prophetia, lucerna, benignitas, ornamentum. Decima vero Iod) iod sephiroth, ioser, ierusalaim, ishac, israel, id est decem numerationes, rectitudo, Ierusalem, Isac, Israel. E regione vero Mem) mahasaba, memsala, mezima, mahon, mila, mehol, mnora, mizbeiah, [139r] mose, mizrah, mahorab, maveth, idest imaginatio, imperium, cogitatio vel prudentia, habitacio, circumcisio, clamys, candelabrum, altare, moises, oriens, occidens, mors. Undecima Chaph) chisse, chabod, cherubim, chapho- reth, chohen, idest cathedra, honor, cherubin, velum, pontificatus. E regione vero Lamed) leb, luhoth, lehem appanim, laxon hac, lulab, id est cor, tabula, panis facierum, lingua lancis, cor palme. Duodecima Lamed) cor, tabula, panis facierum, lingua lancis, cor palme. E regione vero Chaph) cathedra, honor, cherubin, velum, pontificatus. Tertia decima Mem) cogitatio vel prudentia, habitatio, circumcisio, clamys, candelabrum, altare, moyses, oriens, occidens, mors. E regione vero Iod) iod magni nominis Tetragrammaton, decem numerationes, rectitudo, Ierusalem, Isac, Israel. Quarta decima Nun) eternitas, ani-

ma, animus, prophetia, lucerna, benignitas, ornamentum. E regione vero Teth) bonum, ros et positus est hic ex quo debet deus sanctus et benedictus cum eo resurgere facere mortuos, puritas, bonitas. Quinta decima Samech) synaus, rubus, pharmaca, aromaticon, umbraculum. E regione vero Heth) sapientia, vita, visio, somnus, pietas, gratia, remissio, pinsa, hosen, tenebra. Sextadecima Hain) maiestas, comixtio, columna nubis, holocaustum, humilitas, corona, perseverantia, cetus. E regione vero Zain) splendor, irradiatio, meritum, psalmus. Decima septima Pe) anguli, propitiatorium, mitra, pasca, os. E regione vero Vau) vau magni nominis Tetragrammaton, sex extrema, paxilli columnarum. Decima octava Sade) helemosina, speculatio, ortus, flamen, victa, septentrio. E regione vero He) he nominis tetragrammaton, decor, venustas, graciaram actio, hymnus. Decima nona Coph) vox, sanctitas, [139v] fumi-gium vel thimiama, gelu venerandum. E regione vero Daleth) verbum, sciencia, David rex, dilectus meus qui dicitur in libro cantici canticorum, meridies. Vicesima Rex) spiritus, voluntas, clemencie, celsitudo. E regione vero Gimel) magnitudo, potencia, retributio clementie vel pietatum. Vicesima prima Xin) pax, celi, sabatum, salomon rex, mensa, canticum, habitatrix vel divinitas, oleum chrismatis. E regione vero Beth) benedictio vel piscina, intelligentia, domus templi sancti, fedus. Vicesima secunda vero Thau) thumim, gloria, lex, penitencia, separatio, philateria, sub. E regione vero Aleph) unus, dominus, deus, lux prima, tabernaculum dispositionis, illuminantia, ahaba charitas,¹⁰⁵ eber fortitudo,¹⁰⁶ ephod, abraham, archa testamenti. Circulus autem sic fit et cum his licteris prout vides in hac figura circulari.¹⁰⁷

Dixit autor quamvis intentio mea est loqui de misterio huius¹⁰⁸ orationis tantum non debeo preterire misterium magnum quale hoc est. Et ideo loquor modicum in misterio combinationis cum parvo nutu. Primum est aleph et thau, hec dicitur prima combinatio. Declaravimus autem quod a lictera aleph manant essencie sciencie unitatis et luminis primi de quo dicitur in libro sepher iesira quod est spiritus deorum vivorum¹⁰⁹ et ipsum indicat dominum dominancium et deum deorum et ipsum recipit influenciam [140r] primam et ab eo

¹⁰⁵ Le parole «ahaba charitas» sono aggiunte sul margine destro.

¹⁰⁶ Le parole «eber, fortitudo» sono aggiunte sul margine sinistro.

¹⁰⁷ Per la riproduzione dell'illustrazione con le tre ruote alfabetiche, nelle quali Mitridate sostituisce le lettere con le cifre corrispondenti al loro valore numerico, si veda la Tav. I.

¹⁰⁸ Mitridate, tratto in inganno dal primo dei tre testi che compongono questa pseudo-unità bibliografica, nel quale si accennava a «una preghiera», ritiene che l'autore si spretti a commentarla, ma in effetti in questo passo l'autore del Commento si riferisce, con il termine *tefillah*, non a una preghiera in particolare ma, alla preghiera *par excellence*, la liturgia quotidiana (*siddur*).

¹⁰⁹ *Sefer Yetzirah* 1,9.

invenitur influencia ad omnes numerationes et dicitur spiritus deorum vivorum et anima mundi et primum ens et magnum nomen, et nomen eius est sicut nomen domini sui, vocatur unus similiter ut ipse et est lumen primum unde sit omne quod est ut scribitur brexit creavit elohim.¹¹⁰ A lictera vero thau invenies separationem et alias res quas meminimus in tabula predicta que est prime combinationis, e regione eius invenies scienciam unitatis. Et est separatio chol idest omnium vel totius et sic hurim et thumim idest illuminancia et perficiencia. Illuminancia quidem in aleph, perficiencia vero in thau. Et tabernaculum dispositionis et legem, et iam nosti quod lex precessit mundum duobus milibus annorum et propter eam mundus creatus est, et in libro sepher abahir: et quando creata est lex scilicet principium quod dicitur resith, erat deus sanctus et benedictus inperans in seculo cum ea solus, ut scribitur principium sapiencia est.¹¹¹ Tabernaculum mohed est causa domus templi sacrosancti et omnes concedunt esse templum sacrosanctum superius e regione templi sacrosancti inferioris et volente deo inferius declarabitur de eo et sufficit intelligenti. Charitas et penitencia est res simplex quia penitencia sublimis est super quacumque re. Et dicunt sapientes nostri quod in loco verbi domini penitencie stant nequaquam sancti perfecti stari possunt,¹¹² propter hoc quidem quia reliquerunt viam suam malam et conversi sunt ad vias dei nominisque honorabilis nec possunt hoc facere nisi in corde integro et perfecto. Et intencio eorum est querere clemencias a domino clemenciarum et tunc cultus eius fit ex amore ex combinatione aleph et thau que dicitur ahaba thesuva idest charitas penitencia. Iterum quod in hac combinatione est mysterium honorabilius quam hoc et est hoc quod deus sanctus et benedictus proclamat [140v] de eis cotidie ut convertantur ut scribitur convertimini filii scelerosi vel convertibiles, sanabo scelera vestra,¹¹³ convertimini ad me et ego convertar ad vos,¹¹⁴ vivo ego dicit dominus deus si volo mortem peccatoris nisi ut convertatur de viis suis et vivat,¹¹⁵ convertimini ad me et quare moriemini domus Israel.¹¹⁶ Relinquat inpius viam suam et vir dolosus cogitationes suas et convertatur ad dominum et miserebitur eius et ad deum nostrum qui habundat remissionibus¹¹⁷ et similibus his multis, et hec proclama indicat charitatem magnam velut si diceres dilecti sunt

¹¹⁰ Gen. 1,1.

¹¹¹ Prov. 4,7; *Sefer ha-bahir* 108; cfr. Campanini, *The Book of Bahir*, p. 177.

¹¹² Tb Berakot 34b.

¹¹³ Ger. 3,22.

¹¹⁴ Mal. 3,7.

¹¹⁵ Ez. 33,11.

¹¹⁶ Ez. 18,31.

¹¹⁷ Is. 55,7.

Israel,¹¹⁸ propter hoc oportuit invenire ex combinatione aleph et thau charitatem et penitentiam hanc. Abraham thiphereth id est Abram gloria, hoc nomen abraam indicat misterium magnum quia prius nomen eius erat abram sine littera he, nunc autem addicta ei he lictera propter nimiam charitatem, et est una ex duabus he nominis magni tetragrammaton, et dicunt doctores nostri quod ipsa he est prima que est in ipso nomine quatuor licterarum et hoc ut digna sint membra hominis et mereantur, nam numerus licterarum abraami tantus est quantus membra hominis, membra namque hominis sunt 248 et littere abraami totidem sunt, quod sic probatur aleph 1, beth 2, rex 200, he 5, mem 40, et sufficit dixisse de combinatio[ne] prima aleph thau. Dicamus etiam parum de combinatione secunda beth et sin, cuiusmodi sunt bracha, xalom idest benedictio pax, bina xamaim idest intelligentia celi, bethamicdax cabath idest templum sacrosanctum sabatum, besamim xelomo amelech, aromata Salomon rex, brith xechina idest fedus divinitas canticum oleum crismatis. Scribitur in libro Sepher abahir: quare beth clausa est ex quocumque latere preterquam a latere anteriore? Ad docendum te quod beth est [141r] domus mundi, et hoc est quod dicimus quod deus sanctus et benedictus est locus mundi, nec mundus est locus eius, et quidem eius nomen proprium non est beth sed baïth idest domus, domus inquam illa de qua scribitur in sapientia edificabitur domus,¹¹⁹ baïth legitur et beth scribitur. Sedit rabi rahmai et exposuit quare aleph est in principio, quia fuit ipsa ante omnes etiam ante legem, et quare beth propinquior est ei, quia ipsa fuit primo. Et quare habet caudam, ad ostendendum ex quo loco fuit et quidam dicunt quod inde est permanentia seculi.¹²⁰ Xin quidem est pax Salomon, Salomon quidem indicat misterium magnum et est combinatum et coniunctum semper cum pace et ipse facit pacem in excelsis suis et dictum est quod xin continet totum mundum et propter hoc est combinatio beth et xin ad educendum pacem ex benedictione et benedictio ex pace. Iterum in libro sepher abahir dixit rabi barachias: quare incepit ex lictera beth, quia incepit per idioma benedictionis, et unde habetur quod lex dicatur benedictio, ex eo quod scribitur et plenus est benedictione domini mare et meridies¹²¹ et cetera usque ad illum passum ubi scribitur et benedixit deus salomoni et dominus dedit sapientiam salomoni,¹²² paradigmaticos res similis est regi qui dedit

¹¹⁸ M Avot 3,14.

¹¹⁹ Prov. 24,3.

¹²⁰ *Sefer ha-bahir* 14, 17-18; cfr. Campanini, *The Book of Bahir*, pp. 133-134.

¹²¹ Deut. 33,23.

¹²² 1Re 8,26.

filiam suam filio suo¹²³ et cetera et scribitur in ea homelia rabi emorai: quid est benedictio? Sed docet paradimaticos rem esse similem regi qui plantavit arbores in paradiso suo¹²⁴ et cetera. Celi quidem sunt de quibus scribitur in eodem libro sepher abahir docet quod deus sanctus et benedictus conglutinavit ignem et aquam et coniunxit eas unum in alio et fecit ex eis principium verborum eius ut scribitur principium verbi tui veritas est.¹²⁵ Et hoc est quod scribitur xamaim ex numero licterarum suarum maim es idest aqua ignis dixit ei huc usque facit pacem in excelsis suis et ille det pacem in medio nostri et omnium fratrum.¹²⁶ [141v] Et templum sacro sanctum est nomen divinitas et mensa et oleum crismatis et omnia instrumenta musicalia, propter hoc meruit salomon rex edificare templum. Brith xabath idest fedus sabati venit ad docendum quod sabatum est fedus sempiternum de quo dictum est nisi esset fedus meum die ac nocte¹²⁷ et cetera et in sabato scribitur servabunt filii israel sabatum ut faciant sabatum quia signum federis est¹²⁸ et cetera. Aromata quidem sunt de quibus dixit rabi Iesus filius Levi quid est quod scribitur gene eius ut areole aromatum,¹²⁹ quodcumque verbum quod exit ab ore dii sancti et benedicti causa fuit ut inpleretur mundus aromatibus, postquam igitur ex primo verbo inpletus est totus mundus aromatibus, secundum verbum quo ivit? Docet quod deus sanctus et benedictus eduxit ventum ex thesauris suis et removebat seu transire faciebat primum ut scribitur labia eius rose stillantes myrrham trans-euntem.¹³⁰ Sufficit itaque dixisse hoc de combinatione beth xin dicamus itaque aliquid de combinatione gimel rex unde fit magnitudo potencia spiritus sanctus voluntas retributio pietatis clemencie celsitudo paradisu voluptatis. Magnitudo et potencia est secundum quam vocatum est magnum nomen deus magnus et potens et ipse est sanctus ut exposuimus et etiam vocatur voluntas ut scribitur sint voluntati eloquia oris mei.¹³¹ Clementia quidem quia semper hec proprietas est in corde clementis ideo venit ad indicandum quod ipse retribuit pietatem, omnis igitur qui pie vivit est dominus clementiarum. De hoc quidem dicitur in libro sepher abahir: quare gimel tercia, quia est tercia ad

¹²³ *Sefer ha-bahir* 3; cfr. Campanini, *The Book of Bahir*, pp. 127-128.

¹²⁴ *Sefer ha-bahir* 6; cfr. Campanini, *The Book of Bahir*, pp. 129-130.

¹²⁵ Sal. 119,160.

¹²⁶ Cfr. *Sefer ha-bahir* 59; Campanini, *The Book of Bahir*, pp. 150-151.

¹²⁷ Ger. 33,25.

¹²⁸ Es. 31,16.

¹²⁹ Cant. 5,13.

¹³⁰ Cant. 5,13; Tb Shabbat 88b.

¹³¹ Sal. 19,15.

indicandum quod ipsa retribuit pietatem¹³² et cetera. Celsitudo est una de profunditatibus de quibus fit mencio in libro sepher iesire.¹³³ Paradisus voluptatis est de qua fit sermo in libro sepher abahir in eo ubi dixit rabi rahamai et exposuit dixit [142r] rex postquam aquas habeo scaturientes plantabo paradisum et delectabor in ea,¹³⁴ et scribitur de ea quod sedit rabi emorai et dixit quomodo se habet paradisus terestris quemadmodum exposuit rabi aquibas¹³⁵ et cetera. Et hoc sufficit de combinatione gimel rex. Sequitur aliquid de combinatione daleth coph, unde fit scientia sanctitas verbum vox david rex, dilectus meus qui est in cantico canticorum, gelu venerabile, fumigium sacrificium meridies. Scientia sanctitas,¹³⁶ voluit docere quod ex hac combinatione est scientia perfectorum rectorum qui comprehendunt scientiam formarum sanctarum purarum procedencium ex hac combinatione verbi et vocis. Dictum est in libro sepher iesire de hac numeratione quod est prima, una scilicet spiritus deorum vivorum benedictus et benedictum nomen suum scilicet anime mundi,¹³⁷ vox verbum et spiritus qui est spiritus sanctus venit ad docendum quod hec combinatio invenitur in hierarchia celesti scilicet in cherubin offanim seraphin agiozoiis¹³⁸ angelis ministrantibus qui dicuntur vox ut scribitur inter exaltandum simul stellas matutinas et iubilarunt omnes filii deorum.¹³⁹ Et verbum hoc est spiritus sanctus qui vocatur David rex israel, nam hoc nomen ipse meruit in particula Geneseos quia prophetia eius per spiritum sanctum est qui invenitur in hac numeratione, et cum hoc combinatur et associatur ipse illi dilecto de quo scribitur in libro xir axirim quia secretum cantici canticorum est inquisicio combinationis duorum alphabetorum horum quorum primum vocatur david ex quo opera eius opposita sunt operibus secundi alphabeti ideo vocatur xeba in masculino genere. Alphabetum autem invenitur influens procedens a primo et ipsum semper patitur ab eo et miscetur cum eo per charitatem quia nomen primi est charitas et dilectus et ideo secundus vocatur amica in feminino genere ubi dixit rabi Iohanan quod omnia cantica sunt sancta et cantica [142v] canticorum sunt sancta sanctorum¹⁴⁰ er propter hoc secre-

¹³² *Sefer ha-bahir* 19; cfr. Campanini, *The Book of Bahir*, p. 134.

¹³³ *Sefer Yetzirah* 1,14.

¹³⁴ *Sefer ha-bahir* 5; cfr. Campanini, *The Book of Bahir*, p. 129.

¹³⁵ *Sefer ha-bahir* 31-32; cfr. Campanini, *The Book of Bahir*, p. 139.

¹³⁶ Le parole sottolineate appaiono così nel ms.

¹³⁷ *Sefer Yetzirah* 1,9.

¹³⁸ Si tratta delle 'creature sante', tradotte da Mitridate, come suo consueto, con un grecismo.

¹³⁹ Gb. 38,7. Le parole da «vox» a «deorum» sono segnalate, sul margine sinistro, con un tratto di penna accompagnato da due punti.

¹⁴⁰ *Sefer ha-bahir* 174; cfr. Campanini, *The Book of Bahir*, p. 215.

tum venit textus ad memorandum nomen quandoque in masculino genere quandoque in feminino genere absente, ut ibi Cuma idest surge domine,¹⁴¹ cumi lach idest surge tibi¹⁴² et similia his, quod si intelligeres invenires ea et secretum dilecti patet apud doctores nostros dicentes quod omnis benedictio in qua non est regnum non est benedictio¹⁴³ et dixit rabi helihezer quicumque non dixit bonam et latam in benedictione terre et regnum david in Conditore Ierusalem non est liber libertate eius ad quod tenebatur¹⁴⁴ et propterea ordinatum est in oratione sua habitabis in medio hierusalem sancte tue urbis ut dixit et eam edificabis edificio sempiterno semper velociter in diebus nostris et sedes david in medio eius dirigitur, benedictus es tu domine et cetera. Et rursus dicunt mysterium magnum super textu soctius¹⁴⁵ est viro corruptori¹⁴⁶ dixit rabi hanina filius pape, quod socius est Iheroboamo filio nebath qui corrumpere fecit israel erga patrem suum qui in celis est¹⁴⁷ et sic dictum est vade descende quia corruptit populus tuus¹⁴⁸ et non dixit corruptus est ad indicandum quod truncavit plantam idest separavit res natas, et dictum est de david quod digni erant israel non migrare de loco suo unquam nec unquam fuit decretum contra eos ut migrare[n]t donec negarunt articulum radicis quando dixerunt non est nobis pars in david neque hereditas in filio iese.¹⁴⁹ Pone animum tuum et considera bene quomodo dictum est in idolatria de truncatione plante et in david est quod negarunt articulum radicis et intellige hoc quia est verbum magnum quamvis intelligenti per se notum est. Et per coniunctionem predictam in libro meo de quo supra tetigi exposui misterium david clare et manifeste laudetur creator. [143r] Gelu venerabile est de quo dicitur in libro sepher abahir quod sedit rabi hemorai et inquisivit dicens venite et audite subtilitates puncti legis moiseos. Sedit et exposuit eis hiric¹⁵⁰ et cetera et est gelu¹⁵¹ et cetera. Fumigium sacrificium meridies, fumigium sacrificium est secretum magnum et occultum de quo diximus quod oratio est in loco eius et volente deo declarabi-

¹⁴¹ Num. 10,35.

¹⁴² Cant. 2,10.

¹⁴³ Tb Berakot 12a.

¹⁴⁴ Tb Berakot 48b.

¹⁴⁵ Sic per «socius».

¹⁴⁶ Prov. 28,24.

¹⁴⁷ Tb Berakot 35b.

¹⁴⁸ Es. 19,24.

¹⁴⁹ 2Sam. 20,1.

¹⁵⁰ *Sefer ha-bahir* 42; cfr. Campanini, *The Book of Bahir*, p. 142.

¹⁵¹ *Sefer ha-bahir* 43; cfr. Campanini, *The Book of Bahir*, pp. 143. In quella occasione tuttavia, anziché tradurre קָרָח con «gelu», lo aveva inteso, equivocando un omografo (ma non omofono: *kereach*), come «calvus».

tur de eo quantum potero in expositione 18.¹⁵² Meridies vero est unus de angulis de quibus fit mencio in libro sepher iesire,¹⁵³ et est dextra dei sancti et benedicti, de qua dicitur dextra domini facit virtutem.¹⁵⁴ Et iam nosti quod a dextra eius exivit lex ut scribitur a dextra sua ignitam legem dedit eis.¹⁵⁵ Et articulus fidei nostre consistit in templo sacrosancto et sacrificiis, propter hoc quidem inveniuntur fumigium sacrificium et meridies in una combinatione et intellige illud. Dixit enim rabi phineas filius rabi Iesusas filii Levi lex quam dedit deus sanctus et benedictus moisi erat ignis albus sculptus in igne nigro et erat ignis dolatus ab igne et generatus ab igne et datus a dextra dei sancti et benedicti ut scribitur a dextra eius ignem legis dedit eis¹⁵⁶, et sufficit de combinatione daleth et coph. Sequitur de combinatione he et sade, ab hac quoque est he nominis magni ineffabilis, decor, venustas, graciaram actio, hymnus, iusticia seu helemosina, speculatio, victa, flamen, ortus, septentrio. He magni nominis ineffabilis est prima et secunda magni nominis tetragramaton. Duo enim sunt he alphabeti primi que est he nominis triagramaton scilicet iod he vai, et he alphabeti secundi que est ultima nominis tetragramaton iod he vai he et sic habentur duo he ipsius nominis de quibus dicitur in libro sepher abahir rabi barachias peciit discipulos suos et cetera usque ad illud quid est he? et cetera, iratus est et cetera [143v] usque ibi et quid est he? Dixit eis he ultima inferior et he superior,¹⁵⁷ et habes ex hoc verbum magnum in hac re per viam numerationis, et hoc est quod a numeratione lictere aleph usque ad he indicat totum nomen et hoc est supputatio, aleph unum beth duo, sunt tria, gimel tria sunt sex, daleth quatuor sunt decem, he quinque sunt quindecim secundum numerum licterarum hñah et tu scis quod medietas nominis que est iod he in plenitudine nominis que est iod he vai he scilicet scripseris iod he hoc modo יוהוה que sunt 26, quod sic patet iod 10, vai 6, daleth 4, he quinque aleph sex¹⁵⁸ sunt 26. Et similiter ascendit daleth literas nominis tetragramaton ad 26. Itaque habes secundum hanc viam quod litera he¹⁵⁹ ascendit ad numerum nominis totius, propter hoc ex hac combinatione he ipsius nominis et Syon idest speculatio, quia syon habitatio est dei israel de qua scribitur quia elegit domi-

¹⁵² Si riferisce alle diciotto benedizioni della 'amidah.

¹⁵³ *Sefer Yetzirah* 1,14.

¹⁵⁴ Sal. 119,15.16.

¹⁵⁵ Deut. 33,2.

¹⁵⁶ Tb Sheqalim 25b; Ty Sotah 22d.

¹⁵⁷ *Sefer ha-bahir* 27-29; cfr. Campanini, *The Book of Bahir*, p. 138.

¹⁵⁸ Evidente errore per «unum», come mostra il calcolo, che altrimenti darebbe 31, mentre la somma è 26.

¹⁵⁹ In un primo momento aveva scritto «aleph», poi cancellato.

nus syon et desideravit eam in habitationem sibi,¹⁶⁰ et similiter elemosina de qua scribitur tibi domine est elemosina,¹⁶¹ etiam est sade de qua scribitur in libro sepher abahir quid est sade? Hoc quidem quod dicitur quod iustus est fundamentum seculi¹⁶² et secundum hanc viam est gratiarum actio. Et hymnus, ut scribitur regnabit dominus in eternum¹⁶³ et cetera. Venustas victa flamen dicam de eo in particula flaminis. Septentrio est unus angulus de angulis quatuor de quo faciam mentionem in verbo hoz idest maiestatis. Ortus est nomen christi¹⁶⁴ david qui regnabit in sion et monte sancto ut dicitur surgere faciam david ortum et cetera et hec de combinatione he et sade. Sequitur de combinatione vau et pe. Ab hac itaque combinatione invenitur vau magni nominis tetragramaton et sex extrema et paxillii columnarum et anguli et propitiatorium et os et mitra et pasca. Sex anguli sunt qui indicant [144r] unum misterium cum extremis, quia extrema sunt sex unicuique rei et anguli sunt sex etiam et propter hoc dicitur in libro sepher iesire in numeratione quinta, et sigillavit cum eis sex extrema, declinavit quidem superius declinavit inferius et sic habentur sublimitas et infimitas, declinavit ante et declinavit retro et sic habetur oriens et occidens, declinavit ad dextram et declinavit ad sinistram et sic habetur meridies et septentrio,¹⁶⁵ et sic habes quod per hanc combinationem extrema et anguli sunt idem, de quibus dicitur etiam in libro sepher abahir dictum est ei quid est vau? Dixit eis cum sex extremis sigillatus est mundus¹⁶⁶ et cetera. Paxilli columnarum velum etiam sunt de misterio tabernaculi. Os etiam est os verbi de quo scribitur ore ad os loquor ad eum.¹⁶⁷ Pasca est sollemne de misterio umbraculorum, nam in utroque sunt septem dies et sunt eadem res, et ambo indicant septem figuras vel formas sanctas quas habet deus sanctus et benedictus de quibus scribitur in libro sepher abahir paradigmaticos de rege habente septem filios¹⁶⁸ et quod etiam supra adduximus sed in hoc differunt quod sollemne umbraculorum factum est ut domus et habitaculum et indicat illud quod figit se in re electa et coniungit se in divinitate que procedit a superiore et propter hoc indicatur obumbratio. Paradigmaticos rex quidam habuit

¹⁶⁰ Sal. 132,13.

¹⁶¹ Dan. 9,7.

¹⁶² Prov. 10,25; *Sefer ha-bahir* 61; cfr. Campanini, *The Book of Bahir*, p. 151.

¹⁶³ Sal. 147,10.

¹⁶⁴ Traduzione consueta, già nella LXX, per rendere l'ebraico *mashiach*, 'unto'.

¹⁶⁵ *Sefer Yetzirah* 1,13.

¹⁶⁶ *Sefer ha-bahir* 30; cfr. Campanini, *The Book of Bahir*, cit., pp. 138.

¹⁶⁷ Num. 12,8.

¹⁶⁸ *Sefer ha-bahir* 171; cfr. Campanini, *The Book of Bahir*, pp. 212-213.

habitacula et elegit ex eis edem et habitavit in katogiis¹⁶⁹ servorum, et servi omni hora elevabant facies suas versus habitationem regis preparati semper ad faciendum preceptum regis. Et ob hanc rationem est quod movetur cor palme in umbraculo, nec homo exit ab eo quod tenetur eb extra scilicet quod sit immunis, et forte etiam quod ob honorem orationis ordinatum est ut moveant illud quando oratur, et intellige hoc quia manifestum est. Et in libro sepher abahir: et quid nam est umbracula? Dixerunt ei domus est ut scribitur [144v] Iacob autem profectus in suchoth est idest umbracula.¹⁷⁰ Sedit Rabi barachias et inquisivit quomodo hic zodiacus habet similitudinem coram deo sancto et benedicto¹⁷¹ et cetera. Sollemne autem pascatos ostendit et indicat rem violentam et velut eius cuius mens non ad huc aquievit in misterio seu re conveniente nec dum fixit mentem suam in aliqua re determinata, velut dicimus quod ideo sollemne pascatis celebratur quia non habuit tempus massa farine parentum nostrorum fermentari, et ideo comedimus azima et hoc est quare remouentur fermenta a domibus aut sapiencia fermentum et comeduntur azima paradigmaticos rex quidam habuit duas species fructuum in orto suo, voluit comedere ex eis ante tempus maturationis eorum nec sapuerunt ei, elegit igitur ex eis arborem unam cepit considerare¹⁷² meliorem esse et placuit ei et dixit hec arbor sit pro me, alie vero sint pro his qui intrant ortum videndum nec gustavit ex eis quicquam. Et propter hoc dixit textus iustus comedit ad saturationem anime sue¹⁷³ et hec est causa cetus qui non est nisi diei unius sollemnis et propter hoc scribitur principium primiciarum terre tue afferes domum dei tui.¹⁷⁴ Ex his igitur habes declarata duo mysteria scilicet mysterium exitus de egypto et dierum sollemnium umbraculorum, et qui intelligere potest intelligat. Et hoc de combinatione vau et pe. Sequitur de combinatione zain et hain. Ex hac etiam combinatione manant splendor irradiatio meritum psalmus maiestas araboth sive comixtio columna nubis holocaustum humilitas perseveratio sive seculum vel cetus. Splendor irradiatio colu[m]na nubis venit ad docendum quod irradiatio¹⁷⁵ divinitatis erat in columna nubis ut scribitur et gloria domini apparuit in nube¹⁷⁶ et scribitur nirha idest apparuit generis feminini.

¹⁶⁹ Grafia insolita per «catogiis», dal postclassico «catogium», a sua volta derivato dal greco κατάγειον, a indicare un sotterraneo.

¹⁷⁰ Gen. 33,17.

¹⁷¹ *Sefer ha-bahir* 105-106; cfr. Campanini, *The Book of Bahir*, p. 174.

¹⁷² In un primo momento aveva scritto «comedere», poi cancellato.

¹⁷³ Prov. 13,25.

¹⁷⁴ Es. 23,19; 34,26.

¹⁷⁵ In un primo momento aveva scritto «splendor», poi cancellato.

¹⁷⁶ Es. 16,10.

Splendor autem colu[m]na ignis erat ut scribitur in columna ignis ad lucem ministrandum eis.¹⁷⁷ Psalmus et [145r] holocaustum est sonitus tubarum de quo scribitur sonabitis cum tubis pro holocaustis vestris et sacrificiis imolationum vestrarum.¹⁷⁸ Meritum maiestas, meritum dicitur zechuth a verbo zach idest claritate puritate vel serenitate. Zach autem adiectivum est scilicet clarum purum vel serenum, ut scribitur zach et rectum est.¹⁷⁹ Maiestas autem que dicitur hoz nomen eius unde factus est mundus inferior et hoc nomen est nomen brachii sinistri dei sancti et benedicti et est angulus septentrionalis de quod supra quem¹⁸⁰ declarabo in mysteriis orationum. Sed de hoc scribitur in libro sepher abahir quid est quod scribitur aperuit portam, que nam porta est hec? Est angulus septentrionalis qui est porta totius mundi quia ab illa porta qua exit malum ab eadem exit bonum¹⁸¹ et cetera. Et scribitur etiam de eo quod sedit rabi barachias et inquisivit quid est hoc de quo dicimus tota die seculum venturum et non intelligimus quid dicimus¹⁸² et cetera. Et infra venerunt autem in helim et tota illa particula nihil continet aliud nisi misterium anguli septentrionalis qui est sathan et delator qui dicitur mecatreg intellige hoc bene et considera illud. Araboth vero est comixtio que dicitur una de curribus ut scribitur collaudate equitantem in araboth cuius nomen est biah¹⁸³, et de hoc etiam in libro sepher abahir quid est zain? De qua scribitur in aure et cetera usque ad illum passum et e regione eius virtutes eius in celo sunt ut scribitur etiam hoc e regione illius fecit deus.¹⁸⁴ Cetus quidem asereth est sollemne et festum per se et est honorabilior quam cetera dies sollemnitatis umbraculorum, et propter hoc data est in eo lex et omnes concedunt quod est una dies ex septem diebus sollemnitatis umbraculorum sed se habet velut quod redit circulariter quando coniungitur in eo, et dicitur de eo paradigmaticos quod res similis est regi cuidam qui habebat domos puchras. Dedicavit per festum sollemne una die unamquamque earum singulariter [145v] optavit autem ut habitaret in una earum ex omnibus illis particularius, et dixit bonum est facere convivium et leticiam in hac ede. Itaque coniunxit se in hac ede, ut faceret in ea omnes voluntates eius et iussit ut custodiretur et decoraretur variis decorationibus et ornamentis secundum quod convenit habitationi regis et cetera usque ad illum

¹⁷⁷ Es. 13,21.

¹⁷⁸ Num. 10,10.

¹⁷⁹ Gb. 8,6.

¹⁸⁰ Ridondanza non corretta.

¹⁸¹ *Sefer ha-bahir* 37; cfr. Campanini, *The Book of Bahir*, p. 141.

¹⁸² *Sefer ha-bahir* 160; cfr. Campanini, *The Book of Bahir*, pp. 203-204.

¹⁸³ Sal. 68,5.

¹⁸⁴ Qoh. 7.14; *Sefer ha-bahir* 81-82; cfr. Campanini, *The Book of Bahir*, pp. 161-162.

passum ubi dicitur dominum deum tuum timebis et illi soli servies et in eo coniungaris.¹⁸⁵ Dixit rabi Iohan an quod octava cetus est dies sollemnis per se, et est etiam benedictio per se et dies festivitatis per se, unde habetur ex eo quod dixit rabi abin quod in omnibus diebus sollemnibus scribitur in textu in die, in hac autem octava cetus scribitur et in die cum vau coniunctione ex quo docemur quod est dies sollemnis per se, et quod sit etiam sacrificium per se unde habetur, quod in aliis diebus sollemnibus mactabantur boves et arietes complures, in hoc autem non nisi unus taurus tantum et unus aries¹⁸⁶. Quod autem sit etiam placatio per se unde habetur, dixit rabi Aba quod hoc non habetur ex auctoritate textus nisi ex verbo summi pontificis quo postquam mactata fuerunt sacrificia et celebrata omnis que celebrabantur ea die¹⁸⁷, vertebat se ad populum et dicebat in hac octava redite ad placationem vestram. Quod etiam sit benedictio per se unde habetur, dixit rabi Levi ex hoc scilicet quod indigebat preparatione, nam dixit rabi Iesuas filius Levi quod dignus erat cetus sollemnis umbraculorum ut distaret per quinquaginta dies ab illa sollemnitate sed de hoc dictum est, paradigmaticos rem esse similem regi qui habebat filias desponsatas iuxta locum prope in quem ire et redire sufficiebat dies una, habebat etiam alias que erant desponsate per locum nimis remotum, quod non poterat iri et rediri in una die, dixit igitur rex tu et ego gaudebimus una die. Similiter in pascate ex quo israel exeunt de hieme in estatem distat per quinquaginta dies deinde [146r] celebratur pentecostes quia tempus bonum est et aptum ut ire possunt et redire. At vero in sollemni umbraculorum ex quo israel exeunt de estate in hyemem et ire per itinera grave est ideo non distat per quinquaginta dies ut illa pascatis azimorum quia tempus non convenit ut eatur et redeatur. Itaque dixit deus sanctus et benedictus tu et ego letemur una die et propter hoc oportuit dicere et in die octava,¹⁸⁸ sed quid de contradictione que videtur in duobus testibus? Quorum unus dicit sit cetus vobis¹⁸⁹ et alius dicit sit cetus domino deo tuo?¹⁹⁰ Dixit rabi alexander paradigmaticos rem esse similem regi cui convenit celebrare convivium et letare per septem dies convivii in quibus filius pro bene administrando convivio nimis laboravit. Dixit tandem rex filio suo filii¹⁹¹ mi novi ego labores quos sumpsisti in omnibus diebus septem convivii cum invitatis. Ideo convenit ut leteris etiam tu mecum, itaque

¹⁸⁵ Deut. 10,20.

¹⁸⁶ Num. 29,36.

¹⁸⁷ Nel ms. la parola «die» è scritta due volte.

¹⁸⁸ *Pesiqta de-rav Kahana* 28,6-7.

¹⁸⁹ Num. 29,35.

¹⁹⁰ Deut. 16,8.

¹⁹¹ Sic.

nunc letemur tu et ego simul, verum nolo quod in hac leticia sit nimis apparatus sufficere quidem gallus unus et libra una carnis, sic dixit deus sanctus et benedictus singulis septem diebus convivii israel erant occupati sacrificare sacrificia pro gentibus seculi, dixit rabi phineas quod singulos illos septuaginta boves quos imolant israel in diebus septem umbraculorum septuaginta archangelos septuaginta gentium seculi imolabant ne mundus pateretur angustias propter eos. Quare igitur venit hoc? Quod propter charitatem meam odio me habuerunt. Ego autem oro hoc est confidimus nos semper in oratione. Itaque exeuntibus et completis septem diebus umbraculorum sollemni dixit deus sanctus et benedictus israelitis novi ego quod in omnibus septem diebus sollemni huius occupati eratis sacrificare sacrificia gencium seculi prefectis suis, illis finitis letemur vos et ego soli una die, nec volo defatigare vos multum sed afferatis bovem unum et arietem unum, hoc igitur audientibus israelitis ceperunt [146v] collaudare et dicere hec est dies quam fecit dominus exultamus et letamur in ea.¹⁹² Dixit rabi Iohanen ve gentibus seculi que perdiderunt, et nesciunt quid perditum fecerunt, quando templum sacrosanctum erat conditum altare expiabat pro eis¹⁹³ in sollemni umbraculi in quo sacrificabantur septuaginta unus bos et propter hoc dictum est collaudate eum omnes gentes dicentes quia magna est super nos pietas eius et veritas domini in eternum.¹⁹⁴ Quare igitur distabat cetus pascatis azimorum ab ipso pascate per quinquaginta dies? Et cetus sollemni umbraculorum celebrabatur coniunctus cum eo? Non aliter quod ut supra diximus quia israel exhibant ab hyeme in estatem. In sollemni vero umbraculorum exhibant ab estate in hyemem velut si quis ascendit ad locum altum ut videat homines urbis sue, et velut homo descendens in locum obrobrii sui. At vero quia addunt de prophano super sanctum ideo distat per quinquaginta dies, et numerus dierum horum habet misterium pulchrum nimis profundum, quia scilicet indicat hiod et he nominis magni tetragramaton, et combinatio eorum duplicantur in se ipsos, nam decies quinque que sunt ex multiplicatione iod in he dunt quinquaginta, similiter quique decies sunt totidem, et quare sunt septem hebdomade? Quia non continent nisi quadraginta novem dies que indicat octo formas sanctas de quibus supra dictum est et indicat eptateridas et iobeleos. Unitas autem que videtur deesse ad complimentum quinquaginta est illud quod occultatur in ea et hoc sufficit de combinatione zain et hain. Sequitur de combinatione heth et samech. Ab hac combinatione manat sapientia, vita, visio, somnus, gratia, pietas, remissio, pinsa, hosen et

¹⁹² Sal. 118,24; *Pesiqta de-rav Kahana* 28,9.

¹⁹³ Tb Sukkah 55b.

¹⁹⁴ Sal. 117,1-2.

tenebre, sinaus, rubus, umbraculum et cetera. Sapiencia synaus venit hoc ad indicandum etiam legem de qua scribitur quod arbor vite est comprehendentibus eam et quem ipsa sustentat beatus est.¹⁹⁵ [147r] Pietas et synaus hec est combinatio indicat ipsam legem, sic enim dixit rabi Ieudas filius rabi elhai nomine rabi Iesuas, quod dixit pietas legi quamvis precessisti me. Indiges tamen me quia propter me creatus est mundus ut scribitur dixi pietate seculum edificabitur,¹⁹⁶ et dicitur etiam paradigmaticos quod res similis est mulieri pulchre et decore que indiget nutrice ornante eam, secundum hunc modum sunt verba pietatis legi ut scribitur es eius aperuit cum sapientia et lex pietatem habet super linguam suam.¹⁹⁷ Similiter etiam scribitur pietate domini plena est terra.¹⁹⁸ Visio rubus, hoc quidem venit ad indicandum magnam visionem quam vidit moises super quo sit pax in rubo, de qua scribitur et apparuit ei angelus domini in flamma ignis de medio rubi.¹⁹⁹ Somnus se habet ut visio de quo scribitur si fuerit propheta vester propheta domini in visione ad eum facio me notum in somno loquor ad eum,²⁰⁰ et de hoc scribitur in libro sepher abahir quod sedit rabi emorai et exposuit et cetera, pecierunt ab eo discipuli eius quid est holem? Dixit eis anima intellectiva est. Si enim audis ei faciet somniare corpus tuum in futuro tempore, si contradicis ei revertentur egritudines in caput eius.²⁰¹ Hosen aromata hec duo conveniunt religioni templi. Farmaca etiam hoc indicat ipsam legem, nam hoc vocabulum sam latine farmacon commune est ad bonum et malum, et de hoc tradidit rabi banaha, et dixit quod qui studet in lege ad nomen suum idest propter scire et non propter lucrum, lex efficitur ei farmacum vite ut scribitur arbor vite est comprehendentibus eam et quam ipsa sustinet beatus est.²⁰² Qui vero occupat se in lege non ad nomen suum idest ad lucrum et non ad sciendum, lex fit ei farmacon mortale, ut scribitur stillabit ut pluvia doctrina mea²⁰³ que hebraice dicitur iaaroph, quod est commune ad stillare et mactare seu occidere, hic autem legendum est occidet ut pluvia doctrina mea ut illud veharphu occidet vitulam in fluvio.²⁰⁴ [147v] Umbraculum quidem est de quo scribitur in libro sepher abahir dixit rabi rah-

¹⁹⁵ Prov. 3,18.

¹⁹⁶ Sal. 89,3.

¹⁹⁷ Prov. 31,26.

¹⁹⁸ Sal. 33,5. Ezra di Gerona, *Perush ha-aggadot* 1b.

¹⁹⁹ Es. 3,2.

²⁰⁰ Num. 12,6.

²⁰¹ *Sefer ha-bahir* 40; cfr. Campanini, *The Book of Bahir*, p. 142.

²⁰² Prov. 3,18.

²⁰³ Deut. 32,2.

²⁰⁴ Deut. 21,4; Tb Ta'anit 7a.

mai quid est quod scribitur dimissione dimittes matrem²⁰⁵ et cetera usque ad illum passum dixit rabi rahamai quod sunt illi filii quos nutrit, et sunt septem dies tabernaculorum et idem sunt septem dies ebdomados. Ergo cetus erit vocatio sancta? Dixit eis etiam, sed in hoc differunt quod hoc est unum et hec duo sunt, scribitur namque ibi in die prima erit vocatio sancta, et in die septima erit vocatio sancta,²⁰⁶ dixit ei quare cetus cum multitudinem significare videatur dies una est, dixit ei quia in eo data est lex israelitis²⁰⁷ et cetera. Relique dictiones huius combinationis ut gracia et cetera habent etiam rationem puta hannun idest graciosus quod est unum de nominibus qualitatis, de quibus scribitur deus pius et graciosus,²⁰⁸ et ad hanc similitudinem possunt exponi cetera, et hoc de combinatione heth samech. Sequitur nunc de combinatione teth nun. In hac combinatione inveniuntur bonum quod est nomen de nominibus dei de quo dicturus sum in dictione formatoris,²⁰⁹ et convenit ei quod dicitur in ecclesiaste thob nomen est²¹⁰ et propter hoc scribitur ibi theth magnum ad indicandum misterium predictum. Ros, puritas, bonitas, anima, profecia, lucerna, benignitas, mitra vel ornamentum, eternitas. Anima bonum est illud de quo scribitur quod habet in manu sua animam omnis vivi²¹¹ de quo dicitur quod tob est adonai²¹² probatur etiam per transpositionem licterarum alphabeti primi ad secundum quod facit nefes idest anima, et hoc est indicium magnum.²¹³ At vero in combinatione beth et sin dicam de his duobus dictionibus. Scribitur enim in sabato quod est fedus scilicet in die septima quievit et animavit²¹⁴ et qui intelligit intelligat. Ros quo deus sanctus et benedictus debet resurgere facere mortuos et anima intellectiva que dicitur nesama. Dixit rabi Iesuas filius Levi quod in quocumque verbo quod manavit [148r] ab ore dei sancti et benedicti exivit anima ipsorum israel ut scribitur anima mea exivit in eo loquente.²¹⁵ Quid nam est? Postquam in primo verbo exivit anima eorum,

²⁰⁵ Deut. 22,7.

²⁰⁶ Es. 12,16.

²⁰⁷ *Sefer ha-bahir* 104-105; cfr. Campanini, *The Book of Bahir*, pp. 173-174.

²⁰⁸ Es. 34,6.

²⁰⁹ Contrariamente a quello che sembra pensare il traduttore (che lo interpreta come uno dei termini presenti raccolti nella tabella alfabetica), con *yotzer* si intende una celebre preghiera, da recitare prima dello *Shema'* nella liturgia mattutina.

²¹⁰ Qoh. 7,1.

²¹¹ Gb. 12,10.

²¹² Sal. 145,9.

²¹³ Le parole da «probatum» a «magnum» sono segnalate sul margine con il consueto tratto di penna e con i due punti.

²¹⁴ Es. 31,17.

²¹⁵ Cant. 5,6.

verbum secundum quomodo receperunt. Descendere fecit deus sanctus et benedictus rorem quo futurum est ut resurgere faciat mortuos et vivificavit eos ut scribitur pluvias liberaliter porrexisti deus hereditati tue, et laborantem tu restituiisti.²¹⁶ Lucerna, anima intellectiva, est illa de qua scribitur lucerna domini est anima hominis.²¹⁷ Puritas, profecia, venit ad docendum quod qui occupat se in verbis prophetie oportet ut sit purificatus ut scribitur remove calciamenta tua de super pedibus tuis quia locus in quo stas terra sancta est,²¹⁸ et alibi scribitur auferte vestes imundas et turpes de super eo et induite eum lineis,²¹⁹ et alibi cor mundum crea in me deus et spiritum ordinatum innova in medio mei.²²⁰ Reliquae autem dictiones huius combinationis habent et ipse significationem. Et hoc de combinatione theth nun. Sequitur de combinatione iod mem. Ex hac combinatione manat iod magni nominis tetragramaton et decem numerationes hierusalem rectitudo isac israel cogitatio dictio circumcisio, prudentia fons candelabrum altare Moises oriens occidens. Iod quidem magni nominis cogitatio indicat hoc quod quamvis cogitatio precedat omnes sic litera iod magni nominis precedit omnes alias literas ipsius nominis secundum ordinem ultimi alphabeti ducentarum 31 parte de quibus supra diximus quod incipit thau xin rex coph, et dicitur in circulo secunda, per numeros 400, 300, 200 et cetera. Decem numerationes sine quiditate cogitatio venit ad indicandum quod sicut cogitatio non solum prior est omnibus sed continet omnia. Nec cum hoc habet finem, sic decem numerationes non habent finem ut dicitur in libro sepher iesire decem numerationes sine quiditate proprietas earum est non sunt decem [148v] non habere finem,²²¹ de quibus dicemus infra.²²² Rectitudo nomen est qualificativum ut tob de quibus scribitur bonus et rectus dominus ideo docet peccatores in via.²²³ Isac circumcisio altare, venit ad docendum quod isac fuit filius circumcisionis et quo ligatus est super altare. Circumcisio et ligatio sunt duo res magne occulte et obturate nimis et exposui eas in comento quod feci super amphorismis magni rabi heliezer. Combinantur etiam hic imperium cum mysterio circumcisionis, quia divinitas non habitat super illo qui non est circumcisis, quia fomes peccati nature male innate diffunditur super eum et iam nosti quod eadem est natura male innata, que est satan et angelus

²¹⁶ Sal. 68,10. Tb Shabbat 88b.

²¹⁷ Prov. 20,27.

²¹⁸ Es. 3,5.

²¹⁹ Zacc. 3,4.

²²⁰ Sal. 51,12.

²²¹ *Sefer Yetzirah* 1,4.

²²² Le parole «de quibus dicemus infra» sono aggiunte sul margine superiore.

²²³ Sal. 25,8.

mortis. Et dicunt doctores nostri quis est ille potens cui convenit nomen fortitudinis, est ille qui superat naturam suam male innatam ut scribitur melior est longanimis sive paciens quam potens, et qui dominatur spiritu suo melior est quam qui capit civitatem.²²⁴ Et raro inventum est quod inperaret cacodemon super homine circumciso. Et intellige hoc quod dixit rabi Iohanan nomine rabi eliezer filii rabi Galilei quod quando steterunt israel super montem synaum et dixerunt faciemus et audiemus²²⁵ hic vocavit deus sanctus et benedictus angelum mortis et dixit ei quamvis perfecerim te speculatorem malorum morum²²⁶ super creaturas meas, dico tibi ne occupes te in hoc populo.²²⁷ Propter hoc inveniuntur simul ex una combinatione isac israel et circumcisio et potestas.²²⁸ Rectus habitatio, venit hoc ad indicandum somnium quod vidit in beth el, ut scribitur non est hic nisi domus deorum et hec est porta celi,²²⁹ domus quidem habitatio dicitur ut oratione moisi scribitur domine habitatio factus es nobis.²³⁰ Israel habet etiam mysterium venerabile et secretum occultum quia nomen eius erat Iacob propter misteria deceptionum quibus decepit fratrem suum, et ipse est primogenitus dei sancti et benedicti [149r] de quo scribitur filius meus primogenitus est israel²³¹ et similiter unusquisque ipsorum quatuor patriarcharum habuit nomen proprium indicans aliquid oculi sicut diximus de abraam quod prius vocabatur abram deinde dictus est abraam, similiter sara prius dicebatur sarai deinde dicta est sara, et utrumque habet misterium mirabile et occultum. Sic quoque isac vocatur propter risum de quo sara risit ut scribitur risum fecit mihi deus²³² et secundum misterium occultum Abraam indicat primum pedem currus et isac indicat secundum et habent aliud nomen quod illud indicaret sic itaque dicunt doctores nostri quod patriarche sunt ipsi currus²³³ propter hoc isac non habet nisi ligationem, et omnis qui intelligit poterit intelligere quod currus secundus quandoque eget re simili ligationi ut exposui in predicto libro. Israel etiam habet misterium magnum et ideo indicat duas res scilicet quia luctavit cum diis²³⁴ et cetera. Nomen autem quartum est ipse moi-

²²⁴ Prov. 16,32; M Avot 4,1.

²²⁵ Es. 24,7.

²²⁶ Il testo originale ha קומוקלוטור, calco imperfetto dal greco *kosmokrator*, 'signore dell'universo'.

²²⁷ Levitico Rabbah 18,3.

²²⁸ Correggo così il ms. che legge «potestat».

²²⁹ Gen. 28,17.

²³⁰ Sal. 90,1.

²³¹ Es. 4,22.

²³² Gen. 21,6.

²³³ Cfr. Genesi Rabbah 47,6.

²³⁴ Cfr. Gen. 32,29.

ses et ideo invenitur esse ex hac combinatione quia similiter habuit duo nomina, nam nomen eius proprium fuit Iecuthiel, dictus est autem postea moises a verbo maxa quod significat trahere, ut illud traxit me de aquis multis²³⁵ cuius verbum radicale est מִשָּׁמַיִם et fuit sibi inpositum a philia²³⁶ pharaonis que traxit eum ab aqua ut scribitur vocavit nomen eius moises quia ab aqua traxi eum.²³⁷ Et venit ad indicandum hoc quod scilicet concessit deus moisi ut traheret misteria merchabe, et scire veritatem esse eorum et diceret inter homines. Candelabrum decem numerationes, candelabrum quidem indicat misterium singulare et se habet e regione candelabri quod erat in templo sancto superiore quod meminit vidisse Zacharias propheta quando dixit vidi candelabrum aureum totum et coronulam hebere super caput suum²³⁸ et cetera, et hec est veritas quia propheta venit ex parte lucernarum propheticie de quibus scribitur lucerna est preceptum et lex est lumen.²³⁹ In candelabro autem templi sancti superioris sunt septem lucerne et ideo [149v] in templo inferiori factum est candelabrum totum aureum habens coronam super caput suum et continens septem lucernas instar septem lucernarum superioris, ut scribitur in dicta propheta Zacharie septem lucerne eius super se erant septem.²⁴⁰ Hec autem conduplicatio ostendit duplicationem rei superioris scilicet inferioris. Intellige illud quod manifestat quod diximus et in se est occultum valde, et considera quia sequitur dicens septem hi sunt septem oculi domini et quidem sic scribitur he septem sunt septem oculi domini²⁴¹ et quidam dicunt et recte quod sunt septem forme sancte dei sancti et benedicti de quibus supra dictum est. Et sic erant in templo sancto inferiore ad illuminandum intrinsecus in loco arche et mense, sine autem his lucernis non erat ibi lumen et intellige hoc et sufficiat tibi de hac combinatione iod mem. De decem enim numerationibus ad huc inferius dicemus. De combinatione vero chaph et lamed dicendum est etiam aliquid, et declarabo ibi misterium panis propositionis vel facierum qui erat in mensa et propter hoc invenitur candelabrum cum decem numerationibus ex hac etiam combinatione, quia sunt de numero triginta duarum viarum ut adhuc declarabo. Oriens occidens, oriens est angulus unde lumen exit in mundum ut dicitur in amphorismis rabi eliezer magni quod indicat cor celorum quia lumen et calor ab eo

²³⁵ 2Sam. 22,17; Sal. 18,17.

²³⁶ Sic per «filia».

²³⁷ Es. 2,10.

²³⁸ Zacc. 4,2.

²³⁹ Prov. 6,23.

²⁴⁰ Zacc. 4,2.

²⁴¹ Zacc. 4,10.

manat,²⁴² et hi duo sunt causa vite animarum, et propter hoc a corde hominis diffunditur vita in corpore, et propter hoc dictum est de oriente educam semen tuum.²⁴³ Et ideo sigillum eius est in lictera chaph, que est media licterarum et diminuta²⁴⁴ est sibi per combinationem lamed unde manat cor quod dicitur leb, ut declarabo in sua combinatione, et intellige hoc quia patet per se nimis. Occidens vero est angulus passivus ideo habitatrix in occidente est et proprietates retributionis pietatis inperat in eo, et propter hoc sigillum eius est lictera gimel que est tertia ad opus et secunda a numeratione. Hierusalem [150r] et coniungitur cum nomine israel quia nomen indicat perfectionem rei indicate in israel per 231 portas. Unde de hoc scribitur in libro thaanioth quod dixit rab naaman ad rabi isac, quid est quod scribitur in medio tui sanctus sum nec intrabo civitatem?²⁴⁵ Dixit ei hoc quidem est quod dixit rabi Iohanan non intrabo in hierusalem superiorem²⁴⁶ nisi prius intravero hierusalem inferiorem. Iterum petit numquid est hierusalem superius? Dixit ei etiam ut scribitur hierusalem que edificata est ut civitas que coniuncta est ei simul.²⁴⁷ In medio igitur tui sanctus sum tempore captivitatis, nec intrabo civitatem idest non copulabor, et sic textus dicit et habitabit hierusalem sub se in hierusalem.²⁴⁸ Ubi dixit comentator iam nosti quod hierusalem et sion sunt res ipse.²⁴⁹ Nam de Ierusalem scribitur plena mei iudicii iusticie habitantis in ea.²⁵⁰ Et de syon dictum est etiam hec a domino deo exercituum exivit qui habitat in monte syon,²⁵¹ et alibi mons syon hic in quo habitasti²⁵² et alibi scribitur dominus regnabit in seculum et deus tuus syon²⁵³ idest deus tuus qui dicitur syon, et alibi benedictus dominus ex syon qui habitat Ierusalem,²⁵⁴ itaque intelligendus est textus hierusalem hec

²⁴² Cfr. *Pirqe de-Rabbi Eli'ezer* 5.

²⁴³ Is. 43,5.

²⁴⁴ La lezione, forse per «deminuta» è tutt'altro che sicura. Ci si attenderebbe, sulla base dell'ebraico בתחברה, che il termine fosse reso con «divincta / devincta», «coniuncta» o simili.

²⁴⁵ Cfr. Os. 11,9. La traduzione, a causa della laconicità della citazione, differisce alquanto dal versetto originale.

²⁴⁶ In un primo momento aveva scritto «inferiorem», poi corretto con pochi tratti di penna.

²⁴⁷ Sal. 122,3; Tb Ta'anit 5a.

²⁴⁸ Zacc. 12,6.

²⁴⁹ Cfr. Ezra da Gerona, *Perush ha-aggadot* 6v. Cfr., inoltre, M. Idel, «Jerusalem in Thirteenth-Century Jewish Thought» [in ebr.], in J. Prawer-H. Ben Shammai, *The History of Jerusalem. Crusaders and Ayyubids (1099-1250)* (Jerusalem: Yad Izhak Ben-Zvi, 1991), pp. 264-286, 267-268.

²⁵⁰ Is. 1,21.

²⁵¹ Is. 8,18.

²⁵² Sal. 74,2.

²⁵³ Sal. 146,10.

²⁵⁴ Sal. 135,21.

inferior que edificatur est ut civitas que coniuncta est ei simul idest ut superior et sic manifestum est quod dicturi eramus ex combinatione iod mem. Sequitur de combinatione chaph et lamed, hec autem combinatio habet sedem, cherubim, velum, sacerdotium, cor, tabulas, panem facierum, Levi, linguam lancis et cor palme. Sacerdos et levita est quod venit ad indicandum quomodo religio perfecta fit per sacerdotes et levitas. Velum et cherubin tabule et linguam lancis, hec quatuor indicant unum misterium ideo sunt de una combinatione, quia unaqueque earum pendet in proxima, velum enim se habet ut sedem, cherubin et tabule sunt sub velo in medio arche et indicant sapienciam repositam in corde et cherubin super archa quemadmodum est caput superius et coniunctio eius est [150v] in hac combinatione quod sit lingua lancis quia per linguam innotescit hominis sapiencia de qua dicitur in libro sepher iesire lingua lancis arbiter in medio est.²⁵⁵ Et textus dixit de cherubin disponam me tibi ibi et loquar tecum de super velo medio duarum cherubin²⁵⁶ et sic habes hic tria archam tabulas et cherubin respectu trium matrum que dicuntur unitas quaternarius et tricentenarius in quibus terminatur numerus 22 licterarum fundamentalium sicut declarabo in mysterio panis propositionis seu facierum. [Sunt enim viginti due lictere et decem numerationes que indicant triginta duo calles et numeri earum decem.]²⁵⁷

²⁵⁵ *Sefer Yetzirah* 2,1; 3,1.

²⁵⁶ Es. 25,22.

²⁵⁷ Le parole tra parentesi quadre non appartengono né al Commento alle preghiere né al testo che immediatamente gli succede, ovvero la Grande pergamena. Si tratta probabilmente di un intervento del redattore che ha così «cucito» le due porzioni di testo, corrispondenti ad altrettante unità bibliografiche, per appianare la transizione dall'una all'altra. Sulla base del metodo di lavoro di Mitridate, appare improbabile che la «sutura» provenga dalla sua penna, ed è molto verosimile che essa corrisponda a quanto si leggeva nella sua *Vorlage*.

Parole chiave

Giovanni Pico della Mirandola; Ramón Llull; Yehudah ben Nissim Ibn Malka; Flavio Mitridate.

Key words

Giovanni Pico della Mirandola; Ramón Llull; Yehudah ben Nissim Ibn Malka; Flavio Mitridate.

Riassunto

L'articolo propone una discussione su nuove basi documentarie sui rapporti, spesso evocati, tra *ars brevis* lulliana e speculazioni cabbalistiche. L'associazione analogica tra Lullo e la qabbalah è stata proposta da Giovanni Pico della Mirandola nella sua *Apologia* del 1487 ma in termini, come suo consueto, piuttosto vaghi. Quel che, sino a pochi anni fa, non era noto è che Pico disponeva di un ampio frammento, nella traduzione latina di Flavio Mitridate, del *Commento alle preghiere* di Yehudah ben Nissim Ibn Malka, coevo del filosofo francescano, in cui si propone un metodo esegetico cabbalistico imperniato sull'uso di ruote alfabetiche concentriche. Si esamina la possibilità che l'origine dell'analogia e della distinzione proposta da Pico sia da ricercare in questo testo, sfiorando anche la questione della possibilità reale di un influsso storico alle sorgenti del lullismo. In appendice si pubblica anche l'edizione del testo latino che fu letto e glossato da Pico, per favorirne la riemersione nel dibattito critico dopo secoli di oblio.

Abstract

On the basis of new documentation, this article proposes a discussion of the often cited relations between the Lullian *Ars brevis* and Kabbalistic speculation. The analogic association between Llull and the Kabbalah was proposed by Giovanni Pico della Mirandola in his *Apologia* of 1487, but in rather vague terms, as was usual with him. What was not known until a few years ago was that Pico had access to an extended fragment of the Latin translation by Flavius Mithridates of the *Commentary on the prayers* of Yehudah ben Nissim Ibn Malka, a contemporary of the Franciscan philosopher, in which is proposed an exegetical Kabbalistic method based on the use of concentric alphabetical circles. The article explores the possibility that the origin of the analogy and distinction proposed by Pico might be found in this text, as well as touching on the question of the real possibility of a historical influence on the sources of Lullism. In an Appendix is published an edition of the Latin text which was read and glossed by Pico, in order to contribute to the reemergence of the critical debate after centuries of neglect.

BIBLIOGRAFIA LUL·LÍSTICA

I. EDICIONS, ANTOLOGIES I TRADUCCIONS D'OBRES LUL·LIANES

1) Barenstein, Julián, «Los escritos electorales de Ramon Llull: una nueva teoría de la votación en la segunda mitad del s. XIII», *Revista Española de Filosofía Medieval* 20 (2013), pp. 85-99.

Conté traduccions castellaneres de:

- *Artificium electionis personarum* (II.A.15)
- *En qual manera Natana fo eleta a abadessa* (II.A.19h)
- *De arte electionis* (III.38)

Traducció de les tres obres assenyalades, amb una introducció sobre el lloc de Llull en la història de les teories matemàtiques de la votació, i com les seves tres propostes en aquest camp concorden o no amb les de Borda i Condorcet a finals del s. XVIII.

2) Llull, Ramon, *Arbre de filosofia d'amor*, trad. Mireia Martí Torras; intr. Albert Soler, 2 vols. (Barcelona / Madrid: Millennium Liber, 2014).

Conté edicions i traduccions al castellà de:

- *Arbre de filosofia d'amor* (III.32) [fragment: caps. 75-84]
- *Cant de Ramon* (III.43.bis)

Ressenyat a continuació.

3) Llull, Ramon, *Raimundi Lulli Opera Latina, Tomus XXXV, 54-60. Annis 1294-1296 composita*, ed. Coralba Colomba i Viola Tenge-Wolf, Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis 248 (Turnhout: Brepols, 2014), xlvii + 450 pp.

Conté edicions de:

- *Lectura compendiosa Tabulae generalis* (III.20)
 - *Lectura super tertiam Figuram Tabulae generalis* (III.20.bis)
 - *Liber de sexto sensu, i.e. De affatu* (III.12)
 - *Flores amoris et intelligentiae* (III.15)
 - *Disputatio quinque hominum sapientium* (III.16)
 - *Petitio Raymundi pro conversione infidelium ad Coelestinum V papam* (III.17)
 - *Petitio Raymundi pro conversione infidelium ad Bonifacium VIII papam* (III.21)
- Ressenyat a continuació.

4) Lull, Ramon, *Vida de mestre Ramon*, ed. Anthony Bonner, Biblioteca Barcino 8 (Barcelona: Editorial Barcino, 2013), 109 pp.

Conté una edició i traducció al català modern de:

- *Vida coetània* (IV.47)

Edició i presentació de la *Vita coetanea* –que recupera en català el títol de *Vida de mestre Ramon*– d’acord amb la proposta inicial d’Anthony Bonner: *Selected Works* (1985)·*Doctor Illuminatus. A Ramon Llull Reader* (1993) i *A Contemporary Life* (2010), passant per l’adaptació catalana d’*Obres Selectes* (1989). El volum ofereix a la coberta imatges molt atractives del *Breviculum* i, a l’interior, una reproducció fotogràfica completa de les dotze taules. La introducció i la bibliografia de referència estan posades al dia.

5) Lulle, Raymond, *Livre de Démonstrations*, trad. Constantin Teleanu, Collection «Magister» 1 (París: Schola Lulliana, 2014), 584 pp.

Conté una traducció francesa (del català), amb introducció i notes, de:

- *Llibre de demostracions* (II.A.4).

II. ESTUDIS LUL·LÍSTICS

6) Aragüés Aldaz, José, «Ramon Llull: la invención del milagro mariano», *Estudios de Filología e Historia en honor del profesor Vitalino Valcárcel*, ed. Íñigo Ruiz Arzalluz, Alejandro Martínez Sobrino, M^a Teresa Muñoz García de Iturrope, Iñaki Ortigos Egirau i Enara San Juan Manso, Anejos de Veleia Series Minor 32 (Vitoria-Gasteiz, 2014), pp. 91-109.

Ressenyat a continuació.

7) Badia, Lola, «El Centre de Documentació Ramon Llull (CDRL) de la Universitat de Barcelona», *Zeitschrift für Katalanistik* 26 (2013), pp. 325-333.
Presentació d'aquest centre de recerca lul·lià i les activitats que desenvolupa.

8) Barceló i Crespí, Maria i Gabriel Ensenyat Pujol, *Clergues il·lustrats. Un cercle humanista a l'entorn de la Seu de Mallorca (1450-1550)*, Col·lecció Seu de Mallorca 6 (Palma: Publicacions de la Catedral de Mallorca, 2014), p. 204.

Ressenyat a continuació.

9) Barenstein, Julián, «La *demonstratio per aequiparantiam* en acto: presupuestos, condiciones y aplicación de la más demostrativa de todas las demostraciones», *Ámbitos* 31 (2014), pp. 25-33.

Ressenyat a continuació.

10) Bellver, José, «Mirroring the Islamic Tradition of the Names of God in Christianity: Ramon Llull's *Cent Noms de Déu* as a Christian Qur'ān», *Intellectual History of the Islamicate World* 2 (Leiden: Brill, 2014), pp. 287-304.

Ressenyat a continuació.

11) Bonillo Hoyos, Xavier, «Introducció al més enllà en l'opus lul·lià», *Scripta. Revista internacional de literatura i cultura medieval i moderna* 4 (2014), pp. 221-246.

El present article analitza les idees de Ramon Llull sobre certs aspectes del més enllà a partir d'alguns dels temes recurrents de l'escatologia del segle XIII, com ara la certesa del paradís, la seva descripció, les característiques dels àngels o la salvació de l'ànima.

12) Bonner, Anthony, Albert Soler i Lola Badia, «A brief History of the *Llull DB* and Its Derivatives», *Digital Philology. A Journal of Medieval Cultures* 3/1 (2014), pp. 59-74.

This article explains how the *Llull DB* was conceived and developed. In addition to addressing specific issues involved in the design of a database with a focus on the medieval author of a multilingual corpus that enjoyed a wide reception, this essay also shows how the *Llull DB* has provided the original template of a series of intercon-

ted databases related to medieval Catalonia, and tackles the challenges posed by the need for an interoperative environment for all of them.

13) Bordoy Fernández, Antoni, «Ramon Llull y la condena parisina de 1277: nuevas aproximaciones al estudio de la *Declaratio raimundi per modum dialogi edita*», *Caurensia* 8 (2013), pp. 165-190.

Ressenyat a continuació.

14) Cantavella, Rosanna, «Producción y difusión digitales de las humanidades no vanguardistas en el siglo xx: el ejemplo de la filología catalana medieval», *Visibilidad y divulgación de la investigación desde las Humanidades digitales. Experiencias y proyectos*, ed. Álvaro Baraibar, Colección BIADIG (Biblioteca Áurea Digital) 22 (Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2014), pp. 161-9.

Revisió històrica dels recursos digitals utilitzats des dels anys 80 per a la producció de recerca en filologia catalana medieval i per a la seva difusió. Fa referència al Centre de Documentació Ramon Llull i al projecte del Diccionari de Textos del Català Antic.

15) Cassanyes Roig, Albert i Rafael Ramis Barceló, «Los graduados en Artes y Filosofía en la Universidad Luliana y Literaria de Mallorca I: (1692-1750)», *Tiempos Modernos* 28 (2014/1), pp. 1-46.

Ressenyat a continuació.

16) Cassanyes Roig, Albert i Rafael Ramis Barceló, «Los graduados en Artes y Filosofía en la Universidad Luliana y Literaria de Mallorca II: (1750-1831)», *Tiempos Modernos* 29 (2014/2), pp. 1-48.

Ressenyat a continuació.

17) Classen, Albrecht, «Early Outreaches from Medieval Christendom to the Muslim East: Wolfram von Eschenbach, Ramon Llull and Nicholas of Cusa Explore Options to Communicate with Representatives of Arabic Islam: Tolerance already in the Middle Ages?», *Studia Neophilologica* 84/2 (2012), pp. 151-165.

Ressenyat a continuació.

18) Colish, Marcia L., «Ramon Lull's *Book of the Gentile and the Three Sages*: Empathy or Apology?», *Studies on Medieval Empathies*, ed. Karl F. Morrison i Rudolph M. Bell, *Disputatio* 25 (Turnhout: Brepols, 2013), pp. 237-253.

Ressenyat a continuació.

19) Compagno, Carla, «Il *Liber de geometria noua et compendiosa* di Raimondo Lullo», *Ámbitos* 31 (2014), pp. 35-45.

Ressenyat a continuació.

20) Cordes, Paul Josef, «Contemplazione e missione in Raimondo Lullo. Intervento al XII Incontro del Centro Italiano di Lullismo (Roma, 17 maggio 2013)», *Italia Francescana*, Supplemento 88 /2-3 (2013), pp. 91-101.

L'article riporta l'intervento del card. P. J. Cordes al XII incontro del Centro Italiano di Lullismo (2013), basandosi sul capitolo dedicato al beato del volume dello stesso autore *Spuren-sicherung: Mystiker-bezeugen Gott, Kevelaer* 2012 (trad. it. *Sulle orme di Dio: I grandi mistici di ieri e oggi*, Vaticano 2012). *Vegeu SL* 54, 142.

21) Crisciani, Chiara, «Il *Lignum vitae* e i suoi frutti», *Le monde végétal: Médecine, botanique, symbolique*, ed. Agostino Paravicini Bagliani, *Micrologus' Library* 30 (Florència: SISMEL – Edizioni del Galluzzo, 2009), pp. 175-205; pseudo-Llull 199-204.

Ressenyat a continuació.

22) Díaz Marcilla, Francisco José, «El poder regio en los textos de Ramon Llull y su recepción posterior», *Ámbitos* 31 (2014), pp. 69-80.

Ressenyat a continuació.

23) Fernández Clot, Anna i Francesc Tous, «La persuasió de la lògica i la lògica de la persuasió: les proposicions en vers del *Dictat de Ramon* (1299) de Ramon Llull», *Scripta. Revista internacional de literatura i cultura medieval i moderna* 4 (2014), pp. 200-220.

Ressenyat a continuació.

24) Ferrer, Antoni, «Poesia i racionalitat científica. Llull i March: de les raons necessàries al *despoderament*; de la raó», *Reduccions. Revista de poesia* 100 (2012), pp. 169-186.

Antoni Ferrer observa de quina manera l'ús de la literatura esdevé, en mans de Ramon Llull i Ausiàs March, un instrument racionalitzador útil per a la comprensió de l'home i del món. Ho constata, en el cas de Llull, en alguns capítols de la *Doctrina pueril*, especialment de la part profana i científica de l'obra (sobre el trívium, la medicina i el cos humà), i del llibre quart del *Llibre de meravelles*, en què es fixa en la combinatòria elemental i en la descripció de fenòmens meteorològics (el llamp, el tro, els núvols, la neu i el glaç, els vents).

25) Fiorentino, Francesco, «L'ultimo Lullo. Gli *Opera Tunicihana*», *Revista Catalana de Teologia. Miscel·lània d'homenatge al prof. Dr. Josep Perarnau i Espelt* 38/2b (2013), pp. 1109-1132.

Ressenyat a continuació.

26) Friedlein, Roger, «Bonner, Anthony: *L'Art i la lògica de Ramon Llull. Manual d'ús*», *Llengua & Literatura* 24 (2014), pp. 231-232.

Ressenyat.

27) Gayà Estelrich, Jordi, «Raimondo Lullo», *Figure del pensiero medievale. Volume V. Rinnovamento della «Via antiqua»: la creatività tra il XIII e il XIV secolo*, dir. Inos Biffi i Costante Marabelli (Roma - Milà: Città Nuova - Jaca Book, 2009), pp. 1-83.

És una reimpressió de Jordi Gayà, *Raimondo Lullo. Una teologia per la missione* (2002).

28) Higuera Rubio, José G., *Física y Teología (atomismo y movimiento en el Arte luliano)* (Barcelona: Universitat Autònoma de Barcelona. Institut d'Estudis Medievals, 2014), p. 323.

Ressenyat a continuació.

29) Higuera Rubio, José G., «Las artes del Arte: las artes liberales en la evolución del Arte luliano», *Medievalia* 16 (2013), pp. 71-79.

Ressenyat a continuació.

30) Higuera Rubio, José, «La metáfora *sigillum* en el pensamiento luliano:

psicología del conocimiento y filosofía de la naturaleza», *Ámbitos* 31 (2014), pp. 15-24.

Ressenyat a continuació.

31) Higuera, José, «La reescritura de la “philosophiam supernaturalem” en las ediciones lulianas de Lefèvre d’Étaples: *phantasia*, ciencia y contemplación», dins *El texto infinito. Tradición y reescritura en la edad media y el renacimiento*, Cesc Esteve (ed.), (Salamanca: SEMYR, 2014), pp. 607-621.

Ressenyat a continuació.

32) Hughes, Robert Desmond, «What does Ramon Llull mean when he says “[el resclús] se maravillá com podia esser que Deus no exoya la natura humana de Jesucrist, qui pregava per son poble la natura divina”, (*Fèlix o Llibre de meravelles*, Ch. 105, “De la oració”)?», *Scripta. Revista internacional de literatura i cultura medieval i moderna* 4 (2014), pp. 157-199.

Ressenyat a continuació.

33) López Alcalde, Celia, «El *Liber de aduentu Messiae* de Ramon Llull. Tradición e innovación en el género *aduersus Iudaeos*», *Ámbitos* 31 (2014), pp. 59-68.

Ressenyat a continuació.

34) Muzzi, Sara, «Obiezioni mosse contro la dottrina di Raimondo Lullo. Cronaca delle lezioni pubbliche del prof. J. Perarnau (Roma, 8 e 22 gennaio 2014)», *Frate Francesco. Rivista di cultura francescana* 80 (2014), pp. 241-4.

Crònica de l’acte.

35) Muzzi, Sara, «XII Incontro del Centro Italiano di Lullismo (E. W. Platzeck). Roma 17 maggio 2013», *Frate Francesco. Rivista di cultura francescana* 79 (2013), pp. 505-7.

Crònica de l’acte.

36) Nadal, Montserrat, «Llull, figura intemporal del nostre país», *Pissarra. Revista d’ensenyament de les Illes* 145 (2014, abril-maig-juny), pp. 5, 6-7, 8-9, 15-16, 17-18, 19-21.

Crònica de les jornades sobre Ramon Llull organitzades pel Sindicat

de Treballadors de l'Educació de les Illes Balears (febrer i març de 2014) i resum de les conferències que s'hi van fer.

37) Pallejà de Bustinza, Víctor, «Orígens de la mistificació de l'Art lul·liana: dignitat i hadra, praesentia i parousia», *Medievalia* 16 (2013), pp. 109-116.
Ressenyat a continuació.

38) Pereira, Michela, «Vita vegetale e trasformazione alchemica», *Le monde végétal: Médecine, botanique, symbolique*, ed. Agostino Paravicini Bagliani, Micrologus' Library 30 (Florència: SISMELE – Edizioni del Galluzzo, 2009), pp. 207-229.

Ressenyat a continuació.

39) Petit i Torner, Leonci, «Ramon Llull, el *Llibre de contemplació en Déu*. Quin fou el marc teològic-filosòfic en què s'enquadra l'obra», *Revista Catalana de Teologia. Miscel·lània d'homenatge al prof. Dr. Josep Perarnau i Espelt* 38/2b (2013), pp. 1033-1069.

Ressenyat a continuació.

40) Petit, Leonci, «Ramon Llull i Teilhard de Chardin a l'encontre. Creació i evolució», *Ars brevis* 19 (2013), pp. 156-188.

El mallorquí contempla una creació contínua en mèrit del dinamisme diví de les dignitats, i el francès contempla una creació en evolució. Davant d'aquest evolucionisme cristià, l'autor considera que, en nom del relat bíblic de la creació i de la mateixa Revelació de Déu, no es pot condemnar l'evolució, ja que implícitament la conté.

41) Planas, Rosa, *Ramon Llull i l'alquímia*, Panorama de les Illes Balears 12 (Palma: ed. Lleonard Muntaner, 2014), 99 pp.

Ressenyat a continuació.

42) Ramis Barceló, Rafael, «Cristóbal Serra y Ramon Llull», *Estudis Balearics (IEB)* 104 (2014), pp. 94-100.

Ressenyat a continuació.

43) Ramis Barceló, Rafael, «Dos procesos inquisitoriales a Mallorca referents a proposicions lul·lianes durant els segles XVI i XVII», *Revista Catalana de Teologia. «E l'amic digué a l'amat». Miscel·lània d'Homenatge al Prof. Dr. Josep Perarnau i Espelt* 38/2b (2013), pp. 1087-1107.

Ressenyat a continuació.

44) Ramis Barceló, Rafael, «El pensamiento jurídico de santo Tomás y de Ramon Llull en el contexto político e institucional del siglo XIII», *Angelicum* 90 (2013), pp. 189-216.

Ressenyat a continuació.

45) Ramis Barceló, Rafael, «El proceso inquisitorial al catedrático lulista Sebastián Riera (1661-1668)», *Revista de la Inquisición* 17 (2013), pp. 107-139.

Ressenyat a continuació.

46) Ramis Barceló, Rafael, «En torno al escoto-lulismo de Pere Daguí», *Medievalia* 16 (2013), pp. 235-64.

Ressenyat a continuació.

47) Ramis Barceló, Rafael, «Giulio Pace (1550-1635): Humanismo jurídico, ramismo y lulismo», *Historia Iuris. Estudios dedicados al profesor Santos M. Coronas González II* (Universidad de Oviedo: KRK Ediciones, 2014), pp. 1345-1356.

Ressenyat a continuació.

48) Ramis Barceló, Rafael, «La obra jurídica de Miguel Gómez de Luna y Arellano: derecho, racionalismo y lulismo en la España del XVII», *Anuario de Historia del Derecho Español* 83 (2013), pp. 413-35.

Ressenyat a continuació.

49) Ramis Barceló, Rafael, «Las referencias lulianas en el humanismo jurídico francés: Andreas Tiraquellus y Petrus Gregorius Tholosanus», *Anuario da Facultade de Dereito da Universidade da Coruña* 17 (2013), pp. 471-83.

Muestra la influencia del pensamiento de Ramon Llull en la obra de dos grandes juristas del humanismo francés del siglo XVI: Andreas Tiraquellus y Petrus Gregorius Tholosanus. Estos dos autores estuvieron abiertos hacia los demás saberes y quisieron sistematizar el derecho a partir de unos primeros principios generales. La lectura del Arte de Llull y del pseudolulismo alquímico se tradujo en unos primeros intentos que intentaron transvasar estas ideas al mundo del derecho. A través de estos autores se pueden ver, por un lado, las dificultades de la construcción de la *scientia iuris* en la Francia del XVI y, por otro, el papel que desempeñaron en ella las ideas de Ramon Llull.

50) Ramis Miquel, Gabriel, «Los procesos de beatificación de Ramon Llull», *Anthologica Annua* 55-56 (2008-2009), pp. 245-263.

Ressenyat a continuació.

51) Requesens i Piquer, Joan, «L'alegria en Ramon Llull i Raimon Panikkar», *Revista Catalana de Teologia. Miscel·lània d'homenatge al prof. Dr. Josep Perarnau i Espelt* 38/2b (2013), pp. 1133-1160.

Amb un to eminentment assagístic (especialment en la part final), es fa una comparació de la importància del concepte d'alegria en tots dos filòsofs. Una part important de l'article es dedica però, en relació amb el tema del títol, a la presentació de la importància del llenguatge en la definició lul·liana de l'home, amb interessants referències als textos que remeten a la paraula com a constituent de l'antropologia lul·liana.

52) Ripoll Perelló, Maribel, «El *Llibre d'intenció* de Ramon Llull: recepció y difusió històrica», *Àmbitos* 31 (2014), pp. 81-91.

Ressenyat a continuació.

53) Romà Herèdia, Laura, «L'interès de Gaspar Escolano per la llengua i la literatura medievals i per Ramon Llull, a la *Década primera de la historia de Valencia* (1610)», *Scripta. Revista internacional de literatura i cultura medieval i moderna* 4 (2014), pp. 58-79; Llull, 69-79.

El present treball fa una aproximació a una obra clàssica de la història valenciana al segle XVII, la *Década primera de la insigne i coronada ciudad i reyno de Valencia* (València 1610), de Gaspar Es-

colano, per tal de fixar-nos en l'interès d'aquest cronista en alguns dels autors medievals catalans. En especial, en Jaume I –en tant que fundador del Regne de València–, però també en Jordi de Sant Jordi, Andreu Febrer, Jaume Roig i, en especial, Ramon Llull, al qual dedica diversos capítols.

54) Rubio, Josep E., «Friedlein, Roger: *El diàleg en Ramon Llull: l'expressió literària com a estratègia apologètica*», *Llengua & Literatura* 24 (2014), pp. 227-230.

Ressenya.

55) Ruiz Simon, Josep Maria, «El Arte de Ramon Llull y la filosofía política de las leyes religiosas de los *falasifa*», *Ámbitos* 31 (2014), pp. 47-57.

Ressenyat a continuació.

56) Schein, Sylvia, «*Gesta Dei per Mongolos* 1300. The genesis of a non-event», *The English Historical Review* 94, núm. 373 (1979, octubre), pp. 805-819.

Ressenyat a continuació.

57) Serra de Manresa, Valentí, «Mestres de l'escolàstica en les antigues biblioteques dels frares caputxins de Catalunya i Mallorca», *Revista Catalana de Teologia* 38/2b (2013), pp. 981-998; Llull, 990-994.

Ressenyat a continuació.

58) Serra Zamora, Anna, «Mans mnemòniques en l'*Ars demonstrativa* de Ramon Llull», *Scripta. Revista internacional de literatura i cultura medieval i moderna* 4 (2014), pp. 247-260.

Aquest article recupera el concepte d'art de la memòria aplicat a les obres de Ramon Llull a partir de la presentació i el comentari de figures de mans amb finalitats mnemotècniques, especulatives i predicadores, que es troben en els manuscrits lul·lians de l'*Ars demonstrativa* datats entre el segle XIII i el XVI. En els manuscrits de Venècia (Bibl. Marciana, Lat. VI. 200), de Bèrgam (MA 365) i de San Candido (B. della Collegiata, VIII C.8), la mà està vinculada a la Figura S de l'*Ars demonstrativa*. En el ms. &.IV.6 de l'Escorial, en canvi, la mà repre-

senta la Figura A. El precedent més rellevant d'aquesta iconografia manual és la mà guidoniana, en l'àmbit musical, juntament amb figures de mans emprades per al càlcul del calendari o per a la meditació.

59) Suau i Puig, Teodor, *Ramon Llull, somni, miracle i misteri*, pr. Jesús Murgui Soriano (Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2014), 167 pp.

És una reedició, sense il·lustracions, de Teodor Suau, *Ramon Llull, miracle i misteri* (2009).

60) Teleanu, Constantin, *Magister Raymundus Lull. La propédeutique de l'Ars Raymundi dans les Facultés de Paris*, Scholia Raymundistarum I (París: Schola Lulliana, 2014), 495 pp.

Ressenyat a continuació.

61) Teleanu, Constantin, *Philosophia Conversionis. La querelle des Facultés de Paris selon Raymond Lulle*, Scholia Raymundistarum II (París: Schola Lulliana, 2014), 692 pp.

Ressenyat a continuació.

62) Teleanu, Constantin, *Raymundista et Averroista. La réfutation des erreurs averroïstes chez Raymond Lulle*, Scholia Raymundistarum III (París: Schola Lulliana, 2014), 596 pp.

Ressenyat a continuació.

63) Tous, Francesc, «Ramon Llull y la tradición sapiencial coetánea: transmisión, función y estructura de los *Mil proverbis* (1302)», *Énoncés sapientiels: traductions, traducteurs et contextes culturels*, ed. Marie-Christine Bornes-Varol i Marie-Sol Ortola, Aliento 4 (Nancy: PUN - Éditions Universitaires de Lorraine, 2013), pp. 271-291.

Després d'exposar sintèticament algunes dades referents a la biografia i el pensament de Llull, analitza la transmissió manuscrita dels *Mil proverbis*, la funció que Llull mateix assigna a l'obra, la seva estructura i els seus continguts.

64) Traninger, Anita, «Bildgebende Verfahren. Ramon Llull, Giordano Bruno, die Illumination des Gedächtnisses und die Bibliothek des Nicolaus Pol in Innichen / San Candido», *Archäologie der Phantasie. Vom «Imaginationsraum Südtirol» zur longue durée einer «Kultur der Phantasmen» und ihrer Wiederkehr in der Kunst der Gegenwart*, ed. Elmar Locher i Hans Jürgen Scheuer (Innsbruck / Wien / Bozen: Studienverlag, 2012), pp. 127-144.

Ressenyat a continuació.

65) Traninger, Anita, «The Secret of Success: Ramism and Lullism as Contending Methods», *Ramus, Pedagogy and the Liberal Arts: Ramism in Britain and the Wider World*, ed. Steven J. Reid i Emma Annette Wilson (Aldershot u.a.: Ashgate, 2011), pp. 113-131.

Ressenyat a continuació.

66) Vega Esquerria, Amador, «Elementos de iconología luliana», *Pensare per figure: diagrammi e simboli in Gioacchino da Fiore. Atti del 7° Congresso internazionale di studi gioachimiti San Giovanni in Fiore, 24-26 settembre 2009*, ed. Alessandro Ghisalberti, *Opere di Gioacchino da Fiore: testi e strumenti* 23 (Roma: Viella, 2010), pp. 339-347.

L'autor fa una breu presentació de Llull, de l'Art lul·liana i de les figures que li són associades. Proposa una exploració del significat de l'Art per a les arts plàstiques i digitals contemporànies. Posa en relació l'Art amb els discursos sobre la creativitat. Es fixa en Kandinsky i en Albert Gleizes, i subratlla que els mitjans de representació dinàmics podrien tenir un dels seus orígens en l'Art lul·liana.

67) Vega Esquerria, Amador, «Ramon Llull y el principio contemplativo de la acción predicativa», *Iberoamericana*, Documenta Universitaria 38 (2010), pp. 103-112.

«Lo verdaderamente sorprendente, en el marco de la literatura apologética de la época, es que en ningún momento la forma del relato parece estar dirigida a la predicación. En aquella fase de su producción literaria, Llull confiaba más en la potencia de su sistema: la lógica combinatoria y el *Ars*, y en su aplicación a la doctrina, que en la fuerza de las verdades reveladas en los libros sagrados. A pesar de las diferencias importantes que separaban a las tres religiones, Llull creía poder llegar a un acuerdo con aquellos sabios partiendo de principios genera-

les aceptados por todos, ya que formaban parte de la única revelación de Dios a las tres comunidades del Libro» (p. 111).

68) Vilanou Torrano, Conrad, «La *Doctrina Pueril* de Lulio: una enciclopedia escolar del siglo XIII», *Educación XXI: Revista de la Facultad de Educación* 16/2 (2013), pp. 97-114.

Ressenyat a continuació.

III. Tesis i tesines

69) Sacarès Taberner, Miquela, *Vivat Ars Lulliana. Ramon Llull i la seva iconografia* (Tesi: Universitat Autònoma de Barcelona, 2014), 498 + 392 pp.

Recull de material iconogràfic sobre Ramon Llull, des dels primers dibuixos coetanis a la ploma, a les representacions del segle XX, amb especial èmfasi en les tradicions mallorquines dels segles XVI-XVIII. El primer tom conté una interpretació descriptiva extensa dels tipus iconogràfics i un apèndix documental. El segon tom conté 310 fitxes d'unitats iconogràfiques amb entrades per camps. Segueix un complement de figures utilitzades en l'estudi del primer tom.

RESSENYES

- 2) Llull, *Arbre de filosofia d'amor*, trad. Mireia Martí Torras; intr. Albert Soler. Una de les darreres novetats de l'editorial Millenium Liber és l'edició facsímil del manuscrit F-129 del Col·legi de la Sapiència de Palma, que conté una còpia de l'*Arbre de filosofia d'amor* de Ramon Llull. Es tracta de la primera edició lul·liana que ha preparat l'editorial, especialitzada en edicions facsimilars de manuscrits, incunables i llibres antics d'interès iconogràfic, paleogràfic i històric. L'edició consta de dos volums: un volum amb un estudi introductori sobre el còdex i les obres que conté, editat en doble versió catalana i castellana, i un altre amb la reproducció del manuscrit. El volum d'estudi presenta un format elegant. L'estudi introductori ha estat encarregat a Albert Soler, que ja havia presentat alguns treballs sobre aquest manuscrit lul·lià (vg. especialment l'article publicat al núm. 41 de la revista *Caplletra* l'any 2006: «El "llibre cortès de lectura" en català: a propòsit del manuscrit F-129 del Col·legi de la Sapiència de Palma»). Mireia Martí Torras s'ha encarregat de preparar les versions catalana i castellana actualitzades de dos textos breus que formen part del manuscrit i que, pel seu interès literari, han estat incorporats a la part final de l'estudi: la narració mística que apareix al final de la cinquena part de l'*Arbre de filosofia d'amor* i el poema autobiogràfic *Cant de Ramon*. En conjunt, aquest volum d'estudi es divideix en tres parts: primer (p. 1-65), la versió catalana de l'estudi i l'edició i traducció al català actual dels textos literaris; segon (p. 67-92), diverses làmines amb imatges en color d'alguns folis d'aquest manuscrit i d'altres, referenciats a l'estudi, i tercer (p. 95-159), la versió castellana de l'estudi i l'edició i traducció al castellà actual dels textos literaris.

L'estudi introductori s'obre amb una breu presentació del manuscrit (capítol 1, p. 5 / p. 99), en què l'autor ja destaca les principals carac-

terístiques que justifiquen l'interès històric i codicològic del volum: la morfologia (dos manuscrits compostos de manera independent a principi del segle XIV i units durant aquest mateix període), les circumstàncies de composició (relacionades amb cercles propers a Llull) i la disposició de les obres. El segon capítol (p. 7-12 / p. 101-106) és una síntesi de la vida i el programa intel·lectual i missioner del beat, i inclou algunes dades sobre les estratègies desenvolupades per Llull per a la conservació i difusió de la seva obra –interessants per a contextualitzar les explicacions sobre la composició i les característiques d'aquest manuscrit.

El tercer capítol (p. 15-25 / p. 109-119) està dedicat a l'estudi de les dues obres de la primera part del manuscrit (F-129-1), l'*Arbre de filosofia d'amor* i el *Cant de Ramon*. L'autor presenta, primer (3.1), el context de producció de les obres (entre París i Mallorca, anys 1298-1300) i, a continuació, explica les característiques principals dels textos. És sobretot interessant l'explicació sobre el contingut i l'estructura de l'*Arbre de filosofia d'amor* (3.2), acompanyada d'esquemes, exemples i passatges de l'obra que il·lustren el discurs. Pel que fa al *Cant de Ramon* (3.3), l'explicació se centra, no en l'estructura i el contingut, sinó en les característiques de la còpia del text al ms. F-129-1, comunes a altres còdexs relacionats amb Llull que contenen obres en vers després d'una obra principal en prosa. Els dos apartats següents estan dedicats a aspectes relacionats amb la composició i difusió d'aquesta primera part del còdex (F-129-1), a propòsit de la còpia de l'*Arbre de filosofia d'amor*. En aquest cas, l'explicació va acompanyada d'imatges de detall de parts del manuscrit, en blanc i negre. Soler explica, primer (3.4), la relació existent entre la versió catalana i la versió llatina de l'*Arbre de filosofia d'amor*, reconeguda filològicament a partir d'un parell de *loci critici* que tenen indicis materials de la intervenció de Llull sobre el text en un manuscrit conservat de Tomàs Le Myésier i al ms. F-129-1. A continuació (3.5), explica el sentit d'algunes anotacions que assenyalen passatges de l'obra amb una referència numèrica, corresponent als articles sobre l'*Arbre de filosofia d'amor* del *Directorium Inquisitorium* de Nicolau d'Eimeric. Es tracta de dades interessants que permeten assenyalar el valor codicològic i històric del manuscrit reproduït en aquesta edició. Al final d'aquest capítol (3.6), l'autor presenta, de manera breu, els trets principals de l'obra que ocupa la segona part del còdex (F-129-2), el *Llibre del gentil i dels tres savis*, i fa una petita descripció de les miniatures que conté, atès que

són els únics folis d'aquest segon manuscrit que s'han reproduït en l'edició facsímil del còdex.

El quart capítol (p. 27-35 / p. 121-129) està dedicat a la descripció codicològica del manuscrit factici, actualment conservat a la Biblioteca Diocesana de Mallorca. Soler recupera les dades recollides en treballs anteriors, fruit de la consulta directa del còdex, per a la descripció general del volum (4.1), la descripció de la il·lustració inicial (4.2) i la història del còdex (4.4 i 4.5). L'apartat dedicat a la il·lustració que fa de pòrtic del volum (4.2) presenta una descripció i explicació del contingut, relacionat amb la segona estada de Llull a París; l'autor argumenta les raons que permeten sostenir que es tracta d'una còpia d'una miniatura francesa vinculada a la versió llatina de l'*Arbre de filosofia d'amor* que Llull devia entregar al rei de França i que es va afegir a aquest còdex posteriorment, quan ja s'havien unit les dues parts. A continuació (4.3), assenyala les diferències entre aquesta miniatura i la de l'*Arbre d'Amor* del *Breviari d'amor* de Matfre Ermengaud. Tot plegat, acompanyat d'imatges dels manuscrits reproduïdes en color a la part central del volum d'estudi (p. 67-92) que permeten seguir l'explicació i valorar des d'un punt de vista històric i codicològic la il·lustració inicial del ms. F-129.

El capítol 5 (p. 37-57 / p. 131-151) presenta l'edició i traducció de la narració mística de la malaltia per amor continguda al final de la cinquena part de l'*Arbre de filosofia d'amor*. Una breu introducció permet situar la posició d'aquesta narració dins de l'obra i sintetitzar-ne el contingut. L'edició i la traducció estan acarades, cosa que permet llegir cada text per separat o tots dos alhora, per paràgrafs: l'edició de Gret Schib, en tinta més clara, és a la columna esquerra i la versió al català actual (part 1) i la traducció al castellà (part 2) de Mireia Martí és a la columna dreta i en tinta negra. El capítol 6 (p. 59-61 / p. 153-155) està dedicat al *Cant de Ramon*; després d'una síntesi del contingut, comença l'edició i traducció. En aquest cas el format és diferent: cada estrofa presenta la seva traducció, en prosa, a sota (en un cos de lletra més petit). Cal remarcar l'interès d'aquests apèndixs amb extrets de textos del manuscrit editat i estudiat en aquests volums. El lector, no necessàriament especialitzat en la producció de Ramon Llull, té la possibilitat de conèixer alguns fragments de l'obra lul·liana a partir de l'edició del text del manuscrit i de traduccions al català actual i al castellà, sobretot útils per a facilitar la comprensió lingüística del text.

Pel que fa a l'edició facsímil del ms. F-129, cal remarcar, primer de tot, la qualitat de la reproducció. L'edició, però, no conté tots els folis del volum, sinó que els editors han optat per reproduir la il·lustració inicial del còdex, la primera part del volum (F-129-1), que conté l'*Arbre de filosofia d'Amor* i el *Cant de Ramon*, i els folis de la segona part que contenen les il·lustracions dels arbres del *Llibre del gentil i dels tres savis*. Tenint en compte les característiques de composició i d'unió dels textos que formen aquest volum factici (d'acord amb el que s'explica en l'estudi del còdex), aquesta selecció resulta estranya des d'un punt de vista codicològic i iconogràfic. Malgrat això, però, felicitem la iniciativa. La tria d'aquest còdex, un «llibre cortès de lectura» (tal i com el classifica Albert Soler), és coherent amb els criteris editorials de selecció de materials d'interès bibliòfil, i creiem que l'estudi que acompanya la reproducció facsímil conté els elements descriptius i interpretatius necessaris perquè un lector no especialista en Llull pugui valorar el còdex com el producte singular que és en el marc de la tradició lul·liana.

Anna Fernández Clot

3) *Raimundi Lulli Opera Latina, Tomus XXXV, 54-60. Annis 1294-1296 composita*, ed. Coralba Colomba i Viola Tenge-Wolf

Les dates de les obres editades en aquest volum segueixen immediatament dos fets importants que afecten els dos eixos vertebradors en la biografia de Ramon Llull. Pel que fa al seu objectiu de missió, se situen just al retorn del seu primer viatge al nord d'Àfrica, a Tunis. I pel que fa a la constant revisió de l'Art, segueixen la *Tabula generalis*, que, com indica en el seu pròleg, és una demostració del funcionament de l'*Ars inuentiua* i l'*Ars amatiua*. Així, les obres 54 (*Lectura compendiosa Tabulae generalis*), 55 (*Lectura super tertiam Figuram Tabulae generalis*) i 57 (*Flores amoris et intelligentiae*) incideixen en el tema de l'Art, mentre que les 58 (*Disputatio quinque hominum sapientium*), 59 (*Petitio Raimundi pro conversione infidelium ad Coelestinum V papam*) i 60 (*Petitio Raimundi pro conversione infidelium ad Bonifacium VIII papam*) tenen a veure amb el programa missional de Llull. L'altra, la 56 (*Liber de sexto sensuu, i.e. De affatu*), on el mestre presenta la seva original invenció del sisè sentit, probablement s'hauria d'incloure en la seva reflexió teològica.

Cada una d'aquestes obres va precedida de les corresponents introduccions. Aquestes, com és usual en l'estructura editorial de les ROL, serveix per ressaltar la situació de l'escrit en el conjunt, resumir-ne el contingut, fixar-ne la datació i indicar la transmissió del text, acabant amb les indicacions pertinents a l'edició que s'estampa. Cal esmentar que en aquest volum hi ha tres obres que compten amb la doble versió llatina i catalana, la qual cosa ha obligat els autors no sols a esmentar el conegut tema de la llengua original, sinó que ha multiplicat el treball editorial en la confecció del text definitiu.

Els opuscles 54 i 55 s'ofereixen com a lectura o comentari de la *Tabula generalis*, o sia del funcionament de l'Art tal com allà ha estat (de nou) presentat. Tots dos se centren en l'ús de les regles, agregades precisament al mecanisme de l'Art en la *Tabula*. Serveixen, per tant, per posar de relleu la contribució de les *regulae* a la solució del problema central de l'Art, és a dir la *mixtio* dels primers principis. Una solució que se cercà primerament amb la reflexió sobre l'explicació física dels quatre elements i que se formulà definitivament en l'explicació de l'estructura correlativa. Les *regulae*, a més, serveixen per garantir la pertinència de l'aplicació de l'universal al particular, ja que elles mateixes ordenen (o condicionen) la *mixtio* dels primers principis en ells mateixos (*per se*) i en els concrets (*subiecta*).

L'opuscle 57, com diu l'editora, mostra com se pot usar l'Art en dos temes concrets, com són *amor* i *sapientia*. Sembla, és la meua opinió, que se tracta d'unes pàgines soltes on Llull està adaptant el procediment de l'*Ars amatiua* (citada al començament) al nou formulisme de la *Tabula*, on s'introdueix la «t» en les combinacions ternàries. Llevat que l'absència de referència a la *Tabula* suggerís que se tracta d'exercicis anteriors a aquesta. L'estructuració del text sembla un poc precipitada i fa pensar que hi ha un primer escrit, el referent a les flors d'amor amb les seves qüestions, que després se pren com a model per afegir-hi les flors d'intel·ligència.

Els detalls que ho fan pensar són el pròleg referit sols a les flors d'amor, la repetició de la dedicatòria al Papa Celestí Vè a l'inici de les flors d'intel·ligència, l'afirmació explícita que aquestes segueixen el model de les anteriors, la fórmula de l'*explicit* (juxtaposició de dues oracions).

Els opuscles 58, 59 i 60 formen una unitat, ja que els dos darrers són dues peticions (més aviat dues versions de la mateixa petició) als Papes Celes-

tí Vè i Bonifaci VIIIè, als quals s'adjunta el primer. En les introduccions respectives s'esmenten les circumstàncies cronològiques i redaccionals referents a les peticions, que l'autora considera més aviat ficcions literàries que no pas documents formals presentats a la Cúria Papal.

Com en altres circumstàncies, Llull aprofita aquestes peticions per indicar els punts centrals del que, segons ell, hauria de ser l'estratègia missionera de tota l'Església, encapçalada pel Papa. En aquest sentit, el text no resumeix les condicions concretes del treball missioner (diàleg, participants, mètode, etc.), sinó les decisions organitzatives o polítiques a emprendre: nomenament (*missio*) dels predicadors (nn. 1-2), provisió de despeses (3), etapes del projecte (4-5), motivació (6-8).

A la llum d'aquest programa, l'opuscle 58 se pot llegir com a exemple il·lustratiu de les etapes del projecte. En efecte, la *petitio* proposa tres moments clau: la unió amb els cristians orientals, la conversió dels musulmans i la conversió dels tàtars. Atenent a la urgència, l'orde de prioritat seria primer la unió amb els cristians orientals, la missió entre el tàtars i la conversió dels musulmans. Perquè, aconseguida la unió, seria més fàcil una aliança amb els tàtars, fent front comú contra els musulmans. De totes formes, l'actuació de Ramon Llull ens fa pensar més aviat en un triple front obert al mateix temps.

L'opuscle 58 està en relació amb la unió amb els cristians orientals i amb la missió als musulmans. Amb dues altres presències, la d'un jueu i la referència a la importància de la missió entre els tàtars. En realitat participen en la trobada «dels cinc savis» set *sapientes*. De bell nou ens trobem amb un escrit que no s'estructura exactament com suggereix el títol. Perquè la disputa dels cinc savis cristians ocupa les tres primeres parts de l'obra, mentre que l'exposició del llatí dirigida al musulmà (no se pot parlar de diàleg o disputa, ja que el sarraí no hi intervé) ocupa la quarta part. També la temàtica difereix d'acord amb els participants. En el primer cas se tracta de qüestions de la teologia trinitària, especialment la processió de la persona de l'Esperit sant, i de l'Encarnació. La segona part (la IV de l'obra) tracta de la Trinitat i de l'Encarnació. A l'inici de cada un dels dos blocs s'indica que se segueix el mode de l'*Art inuentiua* i la *Tabula generalis*. En comparació amb l'original català, assenyala l'editora, les tres primeres parts segueixen l'estil planer de l'original, mentre que la quarta part amplia els arguments amb un llenguatge més precís i més filosòfic. Anotem

també que, a la introducció, l'editora dedica algunes planes interessants a comparar l'obra amb el *Liber de gentili* i a recordar altres obres de Ramon Llull on se refereix a les esglésies orientals.

En el conjunt d'obres del volum, hi figura també l'opus 56, el *Liber de sexto sensu*. És una obreta que, per l'originalitat de la invenció (*sensus incognitus*, diu Llull) i per la proximitat a temes d'ocupació filosòfica més recent, ha estat objecte de molts estudis. Ho resumeix l'editora en la seva introducció. L'escrit se divideix en quatre parts. La primera s'ocupa d'analitzar el sentit comú i els cinc sentits tradicionals des d'un punt de vista filosòfic, és a dir a partir de l'esquema dels correlatius. No hi ha, per tant, cap interès d'exposició fisiològica. La segona part presenta les raons per a l'afirmació del sisè sentit i se divideix a la vegada en dues parts. En la primera s'addueixen deu arguments que precisen la necessitat d'*affatus* respecte del sentit comú, dels altres cinc sentits, de les tres potències de l'ànima i de la imaginació. En el segon capítol se formulen altres deu arguments en raó de les coses que són necessàries a l'home i que s'obtenen o faciliten mitjançant *affatus*: la sociabilitat (*participatio*), la ciència, les virtuts, la religió, els oficis, etc. La tercera part dóna altres deu raons per les quals les funcions d'*affatus* són irreductibles a les dels sentits i de les potències, la qual cosa serveix per precisar-ne estructura i funcionament. La quarta part tanca l'obreta amb la definició del sisè sentit, del seu funcionament i de la seva finalitat.

En rellegir aquest text lul·lià me crida l'atenció la semblança de tractament que hi fa Llull del sisè sentit i els passatges de moltes obres on ha de provar la necessitat d'algun dels elements cabdals del mecanisme de l'Art. És com si la invenció donés la resposta a un tema que l'ocupà des de l'inici: quin paper juga el «dir» en el procés del coneixement i en la demostrabilitat de la fe. Dos anys després, en el *Liber de potentia obiecto et actu*, Llull repetirà: «Cum affatu potest homo loqui de Deo».

Per acabar, crec necessari insistir en les aportacions de les introduccions a cada obra. Les autores, Coralba Colomba (op. 54-55) i Viola Tenge-Wolf (op. 56-60), obviant amb bons resums repeticions innecessàries, aporten gran quantitat de notícies innovadores que és impossible detallar ara.

J. Gayà

6) Aragüés, «Ramon Llull: la invenció del milagro mariano»

José Aragüés sempre ofereix unes contribucions sòlides i constructives a l'estudi de les formes breus i de les fonts lul·lianes des d'un control immillorable del context general i de la bibliografia específica sobre el beat. En aquesta aportació repassa els continguts narratius de tema marià de tres obres de Ramon Llull, el *Llibre d'Ave Maria*, el *Llibre de Santa Maria* i l'«Arbre Exemplifical» de l'*Arbre de Ciència*, de les quals extreu relats de miracles de la Verge que resulten ser tan atípics i sorprenents, comparats amb els de la tradició occidental, que el treball es titula precisament la «invenció» de miracle marià per obra de Llull; «invenció». El terme evoca alhora el valor que l'antiga retòrica li atorgava i el sentit corrent de troballa imaginativa, fabricada *ad hoc*.

Tot i que des de les consideracions de Robert Pring-Mill sobre la transmutació de la ciència en literatura als «recontaments» de l'«Arbre exemplifical» la crítica ha glossat repetidament el poder creatiu de les propostes narratives lul·lianes, encara no s'havia tractat en concret sobre la novetat absoluta que representa escriure lliurement el guió de miracles de la Mare de Déu en ple segle XIII. La gosadia de Llull topa, com explica Aragüés, amb una tradició molt ben nodrida de textos, en els quals les intervencions salvadores de Maria són presentades com a dades històriques, destinades a provar el seu poder de mediadora entre els homes i el seu Fill. Aquest és el cas de les grans col·leccions: els *Miracles de Notre Dame* de Gautier de Coinci, els *Milagros de Nuestra Señora* de Gonzalo de Berceo i les *Cantigas de Santa Maria* d'Alfons el Savi.

Una de les quatre peces narratives del *Llibre d'Ave Maria* que Aragüés analitza desenvolupa de forma original un motiu conegut de la tradició, el del graner que s'omple de blat per obra de la Mare de Déu. Les altres, tot i compartir algunes dades amb materials documentats, adquireixen un caire del tot particular, ja que han estat concebudes per il·lustrar versicles de l'«Ave Maria», com ara la història del pagès que deixa de cultivar una vinya que no és propietat seva quan sent el *Dominus tecum* que li dirigeix Blaqueria, o la del cavaller enamorat que, després de transformar la passió carnal en amor per la Verge —com succeeix a l'*Alba* de Cerverí de Girona, es pot afegir— es fa croat i mor màrtir en honor del *Benedicta tu in mulieribus*.

La funció dels miracles marians al *Llibre de Santa Maria* està estre-

tament lligada a l'estructura del diàleg heurístic que es descriu al pròleg: les narracions estan manipulades per demostrar la preeminència de la primera intenció lul·liana sobre la segona també en l'àmbit de les pregàries dirigides a la Mare de Déu. Crida especialment l'atenció l'exemple del capítol *D'Ajuda*, que posa en escena un home que havia mort el seu pare i havia engendrat un fill en la seva mare. El motiu d'Èdip en la literatura exemplar medieval té un amplí recorregut (p. 8, n. 13), però això no impedeix que el conte inventat per Llull acabi també demostrant que cal depurar les intencions a l'hora de pregar la Verge. Aragüés parla del nivell intel·lectual elevat d'aquestes creacions lul·lianes de tema marià, que qualifica de «miracles teològics».

El miracle recollit a l'*Exemple de la branca maternal* de l'«Arbre exemplifical» es pot posar en relació amb una *Cantiga* alfonsina: una mare demana protecció a la Verge perquè el seu fill vol anar a venerar-la en un santuari i tem que uns enemics no l'assaltin pel camí. El fill, que sofreix l'atac temut, és objecte d'unes mutilacions espantoses, però la devoció per la Verge propicia una intervenció restauradora d'orde sobrenatural. El relat de Llull il·lustra la virtut de l'esperança en Maria de la mare del conte, mentre que la narració de la *Cantiga* se centra en la localització geogràfica dels fets, destinada a subratllar-ne la veracitat històrica. Cal recollir la coincidència entre tots dos relats del miracle en qüestió per tal d'engruixir el dossier de fonts lul·lianes controlades. En canvi, les històries que Llull s'inventa a l'*Exemple del fruit maternal* s'escapen de qualsevol paràmetre comparatiu. La Mare de Déu apareix asseguda dalt d'un altar i reflexiona sobre les vies de la pregària, confrontant la Voluntat i l'Enteniment; més endavant el Paradís i l'Infern discuteixen animadament i s'expliquen històries que fan reviure un infant llop de comportament delictiu. Les gosadies de l'«Arbre exemplifical» trenquen tots els motllos i, per molt preparat que estigui el comentarista, les manifestacions de sorpresa són inevitables. Aragüés conclou, impressionat per les singulars funcions narratives que Llull atribueix a la Verge, que «Definitivamente, María no es solo un personaje más de ese universo literario ideado por el Beato. Es también una de las creadoras del mismo».

L. Badia

8) Barceló i Ensenyat, *Clergues il·lustrats. Un cercle humanista a l'entorn de la Seu de Mallorca (1450-1550)*

Si hom s'acosta a la bibliografia produïda al llarg dels darrers vint anys per Maria Barceló i per Gabriel Ensenyat, tant conjuntament com a títol individual, pot detectar d'un cop d'ull que la recerca al voltant de la introducció del corrent humanista a la Mallorca del xv esdevé la línia de recerca bàsica d'ambdós autors. Fins ara, la documentació exhumada aportava dades nombroses entorn dels personatges més rellevants de la història. Amb la publicació de *Clergues il·lustrats. Un cercle humanista a l'entorn de la Seu de Mallorca (1450-1550)*, ambdós investigadors, professors de la Universitat de les Illes Balears, avancen una passa més en la constitució del mapa complet, i lliguen els diferents personatges coneguts i estudiats amb anterioritat sota un denominador comú, que és el de la Seu de Mallorca. El grup de canonges catedralicis, amb una sòlida formació (bona part són doctorats en Dret canònic) que els fa permeables als nous corrents procedents d'Itàlia, es completa amb un petit grupuscle de clergues atrets per aquests nous corrents, fet que es desprèn dels títols presents en llurs biblioteques. Com indiquen reiteradament els autors, bona part de la nòmina dels personatges presentats ja havia sortit a la llum en altres estudis, encara que no havien estat presentats com a integrants d'un mateix grup amb unes inquietuds similars: la lectura dels clàssics n'és un exemple, l'aplicació de la formació intel·lectual a la vida quotidiana també n'és un tret significatiu.

Noms com el de Gregori Genovard o Esperandéu Espanyol són habituals per a qui està familiaritzat amb les investigacions dels autors. La nota comuna, el punt de convergència, és, precisament, la Catedral de Mallorca. Això no obstant, la nòmina de personatges referits resulta complexa, perquè no només aborda els personatges directament implicats, sinó que també abraça el conjunt de personatges amb qui establiren relació. I és precisament en la xarxa de personatges «secundaris» on s'ha de focalitzar la mirada lul·lista: el que cal posar en relleu d'aquest acurat i exhaustiu estudi és la relació que bona part d'aquests canonges i clergues va tenir amb la difusió de l'obra de Ramon Llull a la Mallorca dels segles xv i xvi, bé per via directa o indirectament, fet que ens permet completar o matisar la constel·lació de copistes, lectors o possessors fins ara coneguts parcialment o de manera superficial. Des d'aquesta perspectiva, per a nosaltres particularment resulta sig-

nificativa la presència d'un Joan Minguet entre els personatges exhumats: el canonge Gregori Genovard (recordem que va ser catedràtic de doctrina lul·liana i rector de l'Estudi General) va ser, juntament amb Antoni Serra (àlies «Seguí», prevere i domer de la Seu, que tenim catalogat com a possessor de diversos manuscrits lul·lians), marmessor del dit Joan Minguet, prevere i primatxer de la Seu. Aquest Joan Minguet podria resoldre el misteriós del nom «Minchectus» recollit al foli 43v del ms. Hisp. Qu. 63 de la Biblioteca Jagiellonska de Cracòvia i que remet a un *scriptori maioricarum*? Aquest és només un dels molts exemples de la important i necessària documentació que la companyia Barceló i Ensenyat ens posen a l'abast amb aquesta publicació, exhaustiva i rigorosa, que completa el panorama espinzellat des de fa una vintena llarga d'anys.

M. Ripoll

9) Barenstein, «*La demonstratio per aequiparantiam* en acto: presupuestos, condiciones y aplicación de la más demostrativa de todas las demostraciones»

Com explica l'autor, el treball es divideix en quatre parts: (1) els principis de l'*Ars magna*, és a dir les dignitats i els «principis relatius» de l'Art ternària, que, amb (2) la teoria dels correlatius, són presentats com a fonaments de (3), la demostració per equiparància, que anomena la demostració pròpia de l'Art, i (4) la seva aplicació en la *Vida coetània*. L'autor explica que ho fa estudiant dues obres: l'*Ars generalis ultima* i la mateixa *Vida coetània*.¹ El problema, però, és que l'autor no sembla haver consultat cap dels sis textos principals on Llull va donar explicacions precises de la demostració per equiparància, i sobretot la de l'*Ars generalis ultima*, que diu haver estudiat.² Allà hagués pogut comprendre que ni les dignitats ni els correlatius formen elements

¹ Al resum anuncia que també estudiarà el *Liber de demonstratione per aequiparantiam*, però al text de l'article el despatxa amb la frase «un opúsculo, por cierto, tan breve como complejo», i després no el torna a mencionar.

² ROL XIV, 107-8. Els altres cinc són: l'*Art demostrativa*, Pròleg; la *Lògica nova*, V, 3; l'*Ars dei*, Pròleg (ROL XIII, 17-18; no s'hi dona el nom de *Demonstratio per aequiparantiam*, però és efectivament el que hi descriu), i el *Liber de demonstratione per aequiparantiam*, Pròleg (ROL IX, 216).

essencials d'aquella demostració; en aquest cas, per exemple, Llull l'explica remodelant el sil·logisme clàssic de «*Omne animal est substantia; omnis homo est animal; ergo omnis homo est substantia*». Així que la presentació de l'apartat 3 és esbiaixada, com també l'exemple de l'apartat 4, que desplega una prova pel grau superlatiu tan freqüent a la darrera etapa del pensament lul·lià (el correlatiu i el sil·logisme que s'hi troben són interpretacions de l'autor; no hi són al text original).

A. Bonner

10) Bellver, «Mirroring the Islamic Tradition of the Names of God in Christianity: Ramon Llull's *Cent Noms de Déu* as a Christian Qur'ān»

Les primeres pàgines de l'article de José Bellver recullen força referències de la literatura islàmica susceptibles d'haver influït directament o indirectament l'obra de Ramon Llull. Es tracta d'un breu estat de la qüestió ben fonamentat en la bibliografia de referència per a aquest tema. Després l'autor se centra en els *Cent noms de Déu*, obra sobre la qual també ofereix un breu estat de la qüestió, especialment sobre el problema de la datació, recordant aquells que l'han situat entre el 1285 a Roma [en relació amb l'*Art demostrativa* (1285-1289)] i el 1293 a Tunis [en relació amb el primer viatge a Tunis], inclosa la datació, ara més reconeguda, d'A. Bonner, que és el 1288 a Roma. El treball fixa l'atenció en alguns elements d'aquesta obra, que l'encaminaran a posicionar-se a favor d'haver estat composta el 1294: primerament, el reconeixement de l'Alcorà com un llibre amb *bell dictat*; en segon lloc, la presència del tema de tradició islàmica dels noms de Déu. Prenent ara l'argumentació de Robert Hughes a *SL* 41 (2001, 111-115), l'autor suggereix tenir en compte la composició de les obres de la *Tabula generalis* (1294), per veure que *Cent noms de Déu* podia haver estat escrit poc després del viatge a Tunis, i no abans, és a dir, a final de 1294. Abunda en la seva idea recordant que les referències a l'obra es donen a partir de 1295 (a el *Desconhort*, etc.), i situant-la en el context d'obres escrites en català i destinades al papa Celestí V (1294) –no al següent, Bonifaci VIII, al qual dedica obres en llatí (1295). L'autor insisteix en detalls de caire estilístic que, en la seva opinió, relacionarien certes expressions amb obres contemporànies de 1294. La conclusió està clarament expressada al final del treball (p. 298): «I suggest that *Cent noms de Déu* was composed at the Papal

Court in Naples before November 1294 after Llull returned from Tunis and while he was waiting to be received by Pope Celestine V».

Óscar de la Cruz Palma

13) Bordoy, «Ramón Llull y la condena parisina de 1277: Nuevas perspectivas para el estudio de la *Declaratio Raimundi per modum dialogi edita*»

En aquest article l'autor pretén demostrar que la *Declaratio Raimundi* no és, tal com normalment s'ha interpretat, un tractat contra l'averroisme llatí, sinó un escrit contra l'ús de la filosofia pagana per part dels autors cristians, en concret, l'expansió de l'aristotelisme entre els mestres de teologia. A partir d'aquesta interpretació de la *Declaratio Raimundi*, es pot veure més clarament la coherència de l'obra tant en relació amb el context intel·lectual del mateix Llull, com en relació amb els esdeveniments que se succeïren durant les dècades de 1280 i 1290, els quals introduïren noves problemàtiques que intensifiquen la suscitada per l'autonomia de la filosofia.

La *Declaratio Raimundi* és l'escrit més proper en el temps a la condemna parisina de 1277 que conté una defensa de la condemna dels 219 articles i està escrita per un autor proper al pensament d'Étienne Tempier.

Tenint en compte les consideracions anteriors, l'autor de l'article fa un recorregut per les interpretacions de la *Declaratio Raimundi* en base a un model hermenèutic que divideix el segle XIII en quatre etapes: les lluites contra l'aristotelisme d'inici de segle; la defensa de l'aristotelisme que té lloc a mitjan segle; la culminació de les discussions en les condemnes del tercer terç del segle, i un període final d'estabilitat. Des d'aquest model hi ha dos elements que adquireixen especial importància: a) la unificació de les condemnes de 1270 i 1277 (la segona es defineix com el final d'una època); i b) l'aparició d'una nova crisi entre Església i Universitat que es concretaria en la dècada de 1290, període considerat habitualment com un moment d'estabilitat.

Per altra banda, la identificació de la *Declaratio Raimundi* com una obra orientada a la lluita contra l'averroisme és el resultat d'un procés històric que ha anat associat amb l'oposició de determinades proposicions relacionades, a la vegada, amb l'absorció llatina del pensament

àrab. Des de la perspectiva dels estudis lul·lians, aquesta visió s'ha traslladat a la interpretació de la condemna parisenca de 1277. Aquest fet ha provocat que, donades les característiques pròpies de l'obra de Llull, el seu contingut s'allunyi de la comprensió dels fets produïts a París a final de la dècada de 1270.

En canvi, a partir dels estudis d'autors com F. Van Steenberghen o A. Bonner, es pot afirmar que la *Declaratio Raimundi* s'ha d'interpretar com una resposta a la recepció i a l'ús de la filosofia pagana, i que aquesta resposta hauria estat, en gran part, el contingut de la segona estada a París.

Joan Andreu Alcina

15) Cassanyes Roig i Ramis Barceló, «Los graduados en Artes y Filosofía en la Universidad Luliana y Literaria de Mallorca I: (1692-1750)»

16) Cassanyes Roig i Ramis Barceló, «Los graduados en Artes y Filosofía en la Universidad Luliana y Literaria de Mallorca II: (1750-1831)»

Ressenyem aquests dos treballs de manera conjunta perquè, de fet, es tracta d'un mateix article que, formalment, s'ha dividit en dues parts.

Els autors ens ofereixen, de manera sistematitzada, la llista completa dels graduats en Arts i Filosofia a la Universitat Lul·liana i Literària de Mallorca des dels inicis de la institució (1692) fins a l'any 1830, quan fou clausurada per Ferran VII.

L'estudi preliminar explica els antecedents de la Facultat, l'estructura de la col·lecció de graus. Per altra banda, ens explica algunes de les particularitats de la Universitat de Mallorca, ens aporta algunes dades curioses i ens dona una visió de conjunt de la Facultat d'Arts. Finalment, també hi trobarem una aproximació històrica i sociològica al perfil dels graduats. Com a aspectes rellevants, hem de destacar que el treball ens aporta noves dades sobre la formació universitària de notables eclesiàstics, juristes i metges mallorquins (des del bisbe Bernat Nadal fins a Juníper Serra, passant per Joan Ramis i Ramis, Antoni R. Pasqual i altres personatges rellevants).

Joan Andreu Alcina

17) Classen, «Early Outreaches from Medieval Christendom to the Muslim East: Wolfram von Eschenbach, Ramon Llull and Nicholas of Cusa Explore Options to Communicate with Representatives of Arabic Islam: Tolerance already in the Middle Ages?»

Albrecht Classen vol destacar una sèrie d'autors medievals que han mostrat en la seva literatura de polèmica una certa actitud de comprensió cap a les religions no cristianes. Per arribar a destacar les característiques del diàleg de Ramon Llull en el *Gentil*, li ha calgut recordar el context històric de contacte interreligiós medieval i l'existència d'una llarga literatura de polèmica que encara es manté influent a l'època moderna. Així, al seu treball apareix com a fil conductor la persistència de la paràbola dels tres anells, heretada per Boccaccio i Lessing. En aquest context hostil a la diversitat religiosa, a Classen li interessa identificar exemples que han practicat una aproximació més comprensiva, racional o tolerant. Així és com destaca la idealització de «l'altre» que Eschenbach fa servir a les seves narracions èpiques (sobre tot a la figura de Feirefiz, una mena de nou Saladí o guerrer oriental digne de ser elogiat), el diàleg del *Gentil* de Ramon Llull i el *De pace fidei* de Nicolau de Cusa. En tot cas, ja que el treball de Classen no aporta cap novetat científica, a les conclusions s'entén millor la raó d'haver-lo escrit: es vol remetre a l'actualitat i denunciar que els greus conflictes armats o violents que encara es produeixen per motius de diferències religioses demanen clarament recordar que també existeix una llarga tradició que ha volgut cercar i ha aconseguit reconèixer punts en comú entre les religions. És a dir, Diàleg.

Óscar de la Cruz Palma

18) Colish, «Ramon Lull's *Book of the Gentile and the Three Sages*: Empathy or Apology?»

L'autora parteix novament de la idea que el *Llibre del gentil* mereix ser ressenyat atesa la importància de Ramon Llull per a la història de la llengua catalana i per la promoció del diàleg religiós, almenys per dos motius: per l'estadi primerenc en què Ramon Llull presenta la seva *ars* i pel tractament d'igualtat que sembla oferir l'autor envers les tres religions del Llibre. En relació amb aquest últim aspecte, l'autora es planteja si el *Gentil* pretén fer una defensa de les tres religions en favor d'un ecumenisme o bé es decanta per la supremacia d'una de les tres. Per reflexionar-hi, l'autora recorda que l'argument del llibre

primer, encaminat a demostrar l'existència d'un Déu únic, és acceptat unànimement per tots tres savis, dogma que, és important recordar-ho, ve demostrat per raons necessàries. És també important observar que la no-interpel·lació entre els savis durant les seves exposicions és una norma pactada, fet que dificulta veure en aquesta obra un veritable diàleg religiós. L'exposició del jueu al llibre II topa amb el seu silenci davant la justificació de la diàspora com a càstig pel no-reconeixement del Messies; l'exposició del sarraí al llibre IV també topa amb la dificultat de la materialitat de la *vita post mortem*, cosa que faria referència a un Déu limitat en les seves capacitats. El fet que totes dues exposicions entrin en crisi, posa també en qüestió la realitat afirmada al llibre I. Aquesta «crisi», però, no afecta el llibre III, és a dir, l'exposició del cristià.

Per tant, el *Gentil* és vist per l'autora com un llibre que presenta una apologia del cristianisme, tot i que també és una exposició racional de les tres religions –malgrat que només una pot «suportar» sense entrar en crisi una anàlisi completa. En resulta, per tant, un llibre que vol crear empatia amb el lector. Davant la pregunta «does the *Book for the Gentile* profess empathy or apology?» la resposta que dona M. L. Colish és: «Both».

Óscar de la Cruz Palma

19) Compagno, «*Il Liber de geometria noua et compendiosa* di Raimondo Lullo»

L'article presenta alguns resultats emersos de l'edició en curs de la *Geometria noua* (Parigi, 1299). La primera part conté un breu perfil de l'entorn, dels objectius de l'obra i del mètode demostratiu centrat a la *logica de consequentiis*. La reconstrucció inicial s'atén, literalment, a quanto escrit per F. Domínguez Reboiras a l'introducció a *Principia Philosophiae* (ROL XIX, 1993), text que remonta al mateix període (1299-1300). Després de relatar breument el contingut de l'obra, Compagno es concentra «sobre l'autenticitat i l'importància de la tercera part del text, no editat per Millás Vallicrosa» el 1953.

El treball no ofereix avançaments significatius sobre l'obra des del punt de vista textual (no es diu a què estadi sigui l'edició i quins siguin els relacions entre ms. dels quals deriven les nombroses citacions), o teòric. Al-

cune affermazioni, in particolare, risultano poco motivate: per esempio, né Hofmann (1942) né Pistolesi (2005) evidenziano «la mancanza di esattezza scientifica» (p. 40) del metodo di quadratura del cerchio esposto nella *Quadratura* (III.37), piuttosto sostengono il contrario: Llull adotta qui un procedimento di notevole efficacia, che conduce ad una approssimazione al valore del π di tutto rilievo, se si considerano gli strumenti noti all'epoca. Proprio le fonti di questo metodo restano da sondare, come ha mostrato Bordoy, di cui si cita un breve saggio del 2009, ma non il volume *La filosofía de Ramon Llull* (2011), che dedica ampio spazio alla geometria.

La discussione sull'autenticità della III parte del libro II, contenente le *quaestiones* della *Geometria nova*, è ricondotta all'edizione parziale di Millás Vallicrosa, ma lo storico della scienza non la pose in questi termini. Millás Vallicrosa non fornì il teso delle *quaestiones* semplicemente perché non riguardavano la geometria, oggetto principale del suo interesse. Infine, non si comprende perché gli stralci della *Geometria nova*, riportati nei primi paragrafi in latino e senza traduzione in nota, improvvisamente, proprio a partire dalle *questiones* (p. 41), siano dati nel testo in traduzione italiana.

Elena Pistolesi

21) Crisciani, «Il *Lignum vitae* e i suoi frutti»

Per a un lector de *Studia Lulliana*, el punt culminant de l'article són les pàgines finals, dedicades al *Testamentum* del pseudo Llull i al *Lignum vitae* (1542), que va escriure Giovanni Bracesco. L'obra del Llull alquimista presenta un preparat basat en l'or potable que ha de confortar l'humit radical dels individus i que els ha de preservar de la malaltia, de l'envelliment i de la mort precoç (pp. 200-202). L'obra del metge i alquimista originari de Brescia converteix el Llull alquimista en un personatge que dialoga i instrueix perquè és mestre en tots aquests secrets (p. 204).

Abans d'arribar fins aquí, però, Crisciani ofereix una anàlisi minuciosa de dos conceptes que són fonamentals: el d'humit radical i el del *lignum vitae*. Els aborda tots dos des d'una doble perspectiva, la mèdica i la teològica, les quals es complementen i enriqueixen el discurs l'una de l'altra. A Crisciani, li interessien les característiques que adquireix el

fruit del *lignum vitae* quan els teòlegs utilitzen la terminologia mèdica escolàstica que tenen a l'abast per parlar dels aspectes fisiològics de la vida d'Adam al paradís, i matisar així les seves disquisicions sobre la resurrecció de la carn. La distinció XIX del *Liber sententiarum II* de Pere Llobard és una referència obligada aquí.

Segons la medicina escolàstica, l'humit radical és un fluid elemental, present en l'esperma del generant i primer nucli vital del nou organisme, que, juntament amb la calor vital, el manté en vida. Es gasta o bé per un excés d'escalfor produït per un accident morbós o bé pel pas dels anys. El concepte d'humit radical interessa diferents disciplines (la medicina, la filosofia, la teologia, l'alquímia), sobretot per les promeses de «llarga vida» que comporta. Això d'una banda. De l'altra, Crisciani es fixa en el *lignum vitae* perquè tant els teòlegs, com els predicadors, els filòsofs o els alquimistes hi fan referències al·legòriques en els seus textos, i dediquen anàlisis doctrinals i recerques operatives a l'arbre que apareix en diversos textos bíblics, la trajectòria del qual resumeix el capítol LXIV de la *Legenda aurea*, que porta per títol «De inventione sancte crucis»: la fusta de l'arbre del paradís passa per les mans de Set, de Salomó, de la reina de Sabà, de santa Helena i acaba essent la creu on va ser crucificat Jesús. En posar l'humit radical de costat amb el concepte escriptural teològic del *lignum vitae*, el vigor vital del fluid orgànic es relaciona estretament amb la funció nutritiva i farmacològica que els textos bíblics atorguen al *lignum vitae*, alhora que el concepte mèdic es distancia de la definició i funcions purament fisiològiques per ser col·locat en una dimensió teològica: la via salvífica. Crisciani té en compte l'obra dels teòlegs Jacopo da Viterbo i John Wycliffè i puntualitza: no hi ha cap metge que es preocupi de fer una anàlisi específica del *lignum vitae*, llevat que sigui també teòleg, com Albert Magne o Roger Bacon.

Crisciani pren en consideració diverses obres i autors que es preocupen per trobar el medicament miraculós (identificat amb la trífera o amb l'or treballat alquímicament), com el *Secretum secretorum*, els tractats *De retardanda senectute*, Roger Bacon, Joan de Rocatalhada, el pseudo Arnau de Vilanova o el pseudo Lull. A Joan de Rocatalhada, se'l considera un «teòlego, profeta, alchimista catalano della seconda metà del sec. XIV» (p. 191), quan ja fa anys que sabem que va néixer a l'Alvèrnia c. 1310 i que va morir a Avinyó c. 1366.

Antònia Carré

22) Díaz Marcilla, «El poder regio en los textos de Ramon Llull y su recepción posterior»

L'article té com a objectiu presentar la doctrina lul·liana sobre el poder reial. En el resum que l'encapçala, s'anuncia que el text s'estructurarà en dues parts que es correspondrien amb la divisió delimitada en el títol: una primera part dedicada a l'anàlisi dels principals passatges de Llull sobre la reialesa i una segona sobre la influència del pensament polític lul·lià a la Baixa Edat Mitjana. De fet, aquesta segona part, molt breu, es limita a recordar el nombre de manuscrits i traduccions medievals que es conserven d'algunes de les obres en què Llull va expressar les seves doctrines polítiques, i a apuntar el nom d'alguns personatges que tenien aquestes obres a la seva biblioteca o que, segons la bibliografia, en van rebre l'influx. El text comença amb unes reflexions sobre la relació de Llull amb els monarques del seu temps. En aquest apartat, es recorda que, segons la *Vida coetània*, Ramon hauria estat senescal de taula del futur rei Jaume II de Mallorca, i es fan algunes vagues consideracions sobre la correspondència que va mantenir amb diversos reis. La hipòtesi de l'autor és que, tot i que les relacions de Llull amb les corts són indubtables, Ramon potser no havia arribat a conèixer prou com funcionaven i que, per això, no va poder influir com pretenia. El cos central de l'article és el dedicat a la presentació d'alguns passatges en què Llull parla, d'una o altra manera, de la monarquia. L'anàlisi no segueix cap fil conductor, ni el de la cronologia. Se centra, sobretot, en el *Llibre de contemplació en Déu*, el *Llibre d'intenció*, la *Doctrina pueril*, el *Llibre de l'orde de cavalleria*, el *Blaquerna*, el *Llibre de les bèsties* (sense tenir en compte al gènere a què pertany), «L'Arbre imperial» de l'*Arbre de la ciència* i l'*Ars iuris*. L'article no s'ocupa de cap de les dues obres que Ramon va dedicar al consell polític (*Liber de consilio* i *Ars consilii*). I passa per alt la centralitat que la concepció pastoral del poder té en les seves crítiques a aquelles persones públiques que en fan un mal ús. Tampoc no esmenta cap de les obres que Llull va dedicar al tema de la croada i a la seva organització, per bé que el fet de tenir-les en consideració ajuda a entendre com concebia Llull la relació entre el poder temporal i el poder eclesiàstic. Seguint Antonio Oliver, Francisco José Díaz Marcilla vincula el pensament polític de Llull amb el corrent de l'augustinisme polític. Però no s'entreté massa a analitzar com es concreta aquesta doctrina en la seva obra i desaprofita les pistes que tant la bibliografia que utilitza com la que no utilitza li podien oferir de cara a donar contingut als temes que tracta.

J. M. Ruiz Simon

23) Fernández-Clot i Tous, «La persuasió de la lògica i la lògica de la persuasió: les proposicions en vers del *Dictat de Ramon* (1299) de Ramon Llull»

Il *Dictat de Ramon*, composto subito dopo il deludente soggiorno parigino del 1299, è un'opera in versi, che Llull dedicò a Filippo IV di Francia e a Giacomo II d'Aragona per mostrare l'utilità del proprio metodo nella conversione degli infedeli. Al termine dell'opera, Llull chiedeva al re di Aragona il permesso di predicare nelle moschee e nelle sinagoghe presenti nel suo dominio. Nonostante gli scopi e il contesto dell'opera siano chiari, gli autori sondano proficuamente, in più direzioni, le strategie adottate nel *Dictat*, affrontando con rigore la correlazione fra le diverse tecniche dimostrative, le forme retoriche e i procedimenti mnemonici adottati. Il lavoro si sofferma prima sulla struttura logico-dimostrativa, quindi sulla relazione tra scelte metriche (distici di ottosillabi a rima baciata) e retoriche. Di ogni aspetto sondano la continuità o l'evoluzione nella produzione lulliana, dalla *Lògica del Gatzell* fino ai *Proverbis*, passando per il *Tractatus compendiosus de articulis fidei catholicae* e la *Rhetorica nova*. In questo modo il *Dictat de Ramon* è posto al centro di una fitta e non scontata trama di relazioni, grazie alla quale emergono con chiarezza le strategie apologetiche lulliane, giocate su più livelli. Oltre i fini dichiarati da Llull, il contributo porta alla luce la complessa struttura del testo, che rappresenta una significativa sintesi tra «persuasione della logica» e «logica della persuasione». Rispetto alla classificazione tradizionale delle opere lulliane e allo scarso rilievo di solito accordato a quelle in versi, l'articolo mostra quanto sia difficile operare nette separazioni, sovente fondate su un giudizio estetico, tra produzione in rima e in prosa, tra opere latine e volgari, e come Llull sia capace di adattare la propria tecnica espositiva al pubblico, modellando il nucleo dell'Arte secondo le circostanze. Il *Dictat* si rivela così un caso esemplare di filosofia in volgare, tanto nella forma quanto nei contenuti, e un saggio accurato di trasposizione della logica in letteratura.

Elena Pistolesi

25) Fiorentino, «L'ultimo Lullo. Gli *Opera Tuniciana*»

Aquest treball s'emmarca en la línia d'estudi de la producció lulliana de l'últim període (1313-1314), desenvolupada per Fiorentino principalment des d'una perspectiva de síntesi doctrinal i bibliogràfica. L'autor, que ja havia publicat un repàs històric i bibliogràfic de

l'estada de Llull a Sicília de 1313 (Fiorentino 2008, ressenyat a *SL* 50) i s'havia ocupat d'aspectes relacionats amb l'enfocament teològic de la producció lul·liana dels últims anys (Fiorentino 2012, ressenyat a *SL* 53), presenta, en aquest article, una revisió doctrinal i històrica de les obres escrites a Tunis entre 1314-1315. En la breu introducció contextual, l'autor destaca les notícies documentals que informen sobre l'actitud de diàleg de Llull amb els musulmans (com la carta de recomanació de Jaume II d'Aragó adreçada al rei de Tunis, Abu Yahia Zakarya al-Lihayni) i sobre el funcionament de l'*scriptorium* lul·lià (com la carta de Jaume II a Romeo Ortiz, en què informa de la necessitat de traduir «quindecim libros» per tal de difondre'ls entre els cristians). Dues premisses importants per a l'anàlisi de les obres tunisianes.

El seu estudi es fonamenta en l'edició de les *Opera Tuniciana* al segon volum de les ROL, a cura de Johannes Stöhr (1961), i té en compte només les set obres conservades d'aquest període. En primer lloc, justifica alguns aspectes bibliogràfics sobre les obres (p. 1113-1114) i sintetitza les característiques principals del programa doctrinal lul·lià d'aquest període (p. 1115): la definició de Déu i dels principals dogmes cristians, la trinitat i l'encarnació; l'ús d'un número fix de dignitats (dotze), dels correlatius i de la contraposició entre majoritat i minoritat com a mecanismes argumentatius, i l'existència d'un públic primari de les obres, la cort del rei de Tunis i la cúria d'Alcadi.

En segon lloc, presenta una anàlisi particular de cada obra (p. 1116-1129); n'identifica la intenció, l'organització estructural i temàtica, els principals mecanismes artístics que sostenen l'argumentació doctrinal i les referències contextuais als receptors directes del text. Posa l'accent, sobretot, en aquest darrer aspecte, que permet explicar en quins termes s'estableix el diàleg conciliatori: a més de les interpel·lacions per demostrar alguns errors dels musulmans, Llull apel·la a la correcció del mètode i del subjecte utilitzats en cada cas i demana a la cúria d'Alcadi que preparin obres o arguments en resposta a les obres lul·lianes, en què explorin, a partir dels mecanismes de l'Art proposats per Llull, la major veritat de la fe cristiana o de la fe musulmana.

A partir d'aquests elements d'anàlisi, l'autor posa de manifest els fonaments de l'objectiu missioner de Llull abans esmentats, que situa en l'òrbita del diàleg pacífic entre cristians i musulmans basat en l'*intelligere* (necessari i universal) i no en el *credere* (particular i

contingent) i sostingut en l'Art, les raons necessàries i la tècnica del *consilium* (p. 1130-1132). En aquest sentit, la contribució respon la demanda de Fiorentino, plantejada en diversos treballs, d'estudiar els mecanismes i els efectes del programa missioner de Llull durant els últims anys de la seva vida.

Anna Fernàndez Clot

28) Higuera Rubio, *Física y Teología (atomismo y movimiento en el Arte luliano)*

El título de este libro une dos conceptos, hoy en día, dispares y totalmente extraños. En el ámbito medieval, sin embargo, el estudio de los principios y la metodología del conocimiento científico no puede sino comenzar con los comentarios del *Organon* de Aristóteles. Es principalmente en base a ellos como se dibuja una «filosofía de la ciencia» entendida como sistema de problemas y teorías de orden metodológico y epistemológico. El ideal de ciencia al que responde Llull y su entorno está todavía lejano de la concepción descriptiva y funcional de la ciencia moderna y se define en términos de una garantía de validez universal del saber. La ciencia se desarrollaba en una *universitas literarum* que incluía y consensuaba todas las disciplinas en una unidad del saber, donde la ciencia era una con diferentes manifestaciones. Para comprender la Teología, en este contexto, es necesario rechazar, sobre todo, el concepto simplista de una teología medieval monolítica y también el lugar común de una teología reina y señora de la filosofía. Modelos diferentes del «discurso sobre Dios» se suceden en los siglos medievales. En la teología monástica de Gregorio Magno o de las abadías cistercienses «el amor por las letras se unía al deseo de Dios»: los cultivadores de esta teología «de profesión: hombres espirituales» no se preocupaban de «discutir sobre Dios», objeto más de su vida emotiva que de sus preocupaciones intelectuales. De esta manera su relación con la cultura del mundo, gramática, historia, física o filosofía natural era, por así decirlo, distanciado y desinteresado: sobrevénia por acercamiento, analogía, «mediante figuras» sin pretensiones de supremacía efectiva. En el siglo XII, en la abadía de San Víctor a las puertas de París, la teología formaba parte de la filosofía, que es por definición «amor y búsqueda de la sabiduría»; más concretamente, con las matemáticas y la física formaba parte de la filosofía teórica que indaga «el ser y el no ser [...] y abraza toda la realidad visible e invisible».

Invisible porque se admitía fuera de la experiencia inmediata visible una realidad fuera del alcance de los sentidos. Se insistía en una diferenciación, aunque no separación, de lo sensual y lo intelectual. Una teología, pues, aquella de las abadías altomedievales (aún en el 1100), se refleja en Llull y es una gestión total de la vida humana y de sus actividades fundamentales sin la pretensión de jerarquizar el discurso sobre Dios que lo envolvía todo. Por eso se puede decir que la teología era física y la física era teología.

En el entorno científico luliano la *philosophia naturalis*, la física, se configura como una *scientia realis* que tiene por *subiectum* «aquello que se mueve» (el *corpus* o *ens mobile*), esto es toda cosa existente susceptible de moverse, cuya capacidad de cambio (*mutatio*) se funda en la noción general de «paso de la potencia al acto» y cuya *natura* está constituida por dos principios intrínsecos (forma y materia) y dos extrínsecos (causa eficiente y causa final).

La reflexión sobre el concepto de naturaleza supone la definición aristotélica, según la cual la naturaleza es principio y causa del movimiento (*principium movendi*) y del estado de reposo (*principium quiescendi*) de aquello a lo que ella pertenece originariamente, por sí misma y no de modo accidental. Esta definición parece no adaptarse a algunas realidades, como es el caso de Dios (que no tiene en sí el principio de movimiento), los cielos (que son movidos desde fuera por las inteligencias), el fuego y otros entes naturales no vivientes (que no tienen en sí el principio de propio movimiento). Pero una consideración etimológica y terminológica más exacta conduce a aceptar completamente tal definición. *Natura* equivale a ‘nacimiento’ o ‘natividad’ y se refiere al principio del movimiento que corresponde a todo el espectro de seres (*principium motus, status et mutationis*), esto es: los vivientes (en modo activo) y los no vivientes (en modo pasivo).

Llull afirma en el *Ars generalis*, y en otros lugares de su obra, que un *corpus*, un *ens mobile*, es la sustancia por «*punctis, lineis, et angulis plena, ex longitudine, latitudine, et profunditate asituata*». A partir de esta afirmación Llull se aproxima al realismo geométrico –defendido por Grosseteste– y a la abstracción matemática de la física aristotélica, lo que es compatible con las figuras del arte y la combinatoria de sus principios. Esta relación es presentada a partir de la libre circulación de la tradición filosófica en la teología, lo que generó un modelo sin-

crético en el que el Arte expone la actividad «física» de los atributos divinos, verificable en la configuración geométrica de las sustancias. Esta interacción entre Teología y Física se muestra en el modo en que las nociones categoriales aristotélicas (cantidad, relación, lugar, tiempo) explican la composición de los cuerpos y del movimiento físico, lo que tiene un importante reflejo en la descripción de la influencia de los principios del arte en la naturaleza.

Para explicarlo, el autor toma como referencia cuatro puntos que desarrolla a lo largo del estudio. El primero es el proyecto luliano de «filosofía sobrenatural» (*philosophia supernaturalis*), en el que se superponen la unidad ontológica de los atributos divinos y la explicación filosófica del cambio físico expuesta por las categorías, lo que implica una representación geométrica y una síntesis superior a las artes liberales en el *Ars maior* luliano. El segundo es el «lenguaje analítico» de los correlativos, con el que aparece un término medio (*medium* o la acción propia) que vincula los puntos extremos del cambio (agente-paciente) definidos por Aristóteles. El tercero es el «indivisibilismo» luliano, basado en la realidad de los objetos geométricos (puntos, líneas o superficies) capaces de «situar» en los cuerpos a las partes correlativas del cambio natural, fruto de la influencia activa de los atributos divinos. El cuarto punto es la cuantificación de la actividad «intensa» de los atributos divinos en la configuración «extensa» de los cuerpos según la longitud, la latitud y la profundidad. Estas cantidades introducen la posibilidad de una «medida ontológica» según la mayoría o la minoridad. Un quinto aspecto es el uso de estos recursos en el debate luliano acerca de la *potestas Dei infinita*, cuestión que le permitió introducir a Llull su proyecto de filosofía sobrenatural partiendo del realismo geométrico, la cuantificación de la acción divina y la definición analítica del movimiento.

Este ensayo luliano enseña, por así decirlo, la trastienda del Arte, puesto que intenta mostrar cómo se configuran las representaciones geométricas lulianas, según la composición geométrica de la naturaleza y el cambio físico. La hipótesis de este trabajo sugiere que es posible rastrear en el arte luliano los vestigios de la tradición filosófica medieval y la recepción del lenguaje físico aristotélico, así como la progresiva geometrización de la naturaleza que ya se respiraba en París y que aparecerá, poco después, más desarrollada en los calculistas oxonien-

ses o en la representació geomètrica de les variacions qualitatives expuestas por Nicolas Oresme.

Este libro viene a mostrar, pues, cómo Llull pretende haber descubierto un método científico, un Arte, a través del cual la razón humana podrá comprender la naturaleza (el mundo físico) desde Dios y, viceversa, comprender a Dios desde la naturaleza. Física y Teología se entrelazan en un ascenso desde lo creado al creador y un descenso desde el creador a lo creado. Las cosas han de reflejar como un espejo la acción de su autor. Quizá así podamos comprender como, a pesar de tantos prejuicios, la concepción de ciencia en la Edad Media tenía más claro que el hombre de hoy que el deber fundamental de todo ser humano es hacer uso de su capacidad de pensar. Hacer de la ciencia una tarea, y no un oficio, para unificar y consensuar opiniones. Así se comprende con toda claridad la base teórica del *Ars lulliana*, que no pretende ser otra cosa que un «método» para superar certezas parciales, sean éstas creencias o experiencias, a la búsqueda y captura de un consenso entre aquellos que piensan, y hacer de la comprensión de la realidad una meta común por encima de toda apariencia y opinión.

F. Domínguez

29) Higuera Rubio, «Las artes del Arte: las artes liberales en la evolución del Arte luliano»

Comentem seguidament de forma molt concisa una nota de l'investigador José Higuera Rubio. Es tracta d'un breu escrit on l'autor intenta mostrar que és possible presentar una altra forma de justificar l'evolució de l'Art lul·liana, allunyada de l'excessiva formalitat combinatòria, a través del significat i la definició de cadascuna de les arts liberals. Segons Higuera, això explicaria els grans reptes intel·lectuals i institucionals que Ramon Llull es va proposar, per exemple, «la inserció de l'Art en l'ensenyament universitari i la seva finalitat ètico-discursiva» (p. 78).

Aquesta fita es va recolzar, segons explica l'autor, en l'impuls del diàleg sapiencial que es troba arrelat en les religions de la Mediterrània i en la reflexió filosòfica sobre la pluralitat de les arts, la finalitat especulativa de la metafísica, la interpretació de la natura, de la vida pràctica i de la vida contemplativa.

S'indica en l'escrit que l'obra lul·liana que aconseguix cristal·litzar aquest objectiu d'unitat entre arts i disciplines regulades per una mateixa Art és l'*Arbor scientiae*. La hipòtesi del Dr. Higuera és ben interessant i mereixeria un desenvolupament a fi de mostrar l'encabiment de les arts liberals en l'Art i en el context de la filosofia del moment.

R. Ramis

30) Higuera, «La metàfora *sigillum* en el pensamiento luliano: psicología del conocimiento y filosofía de la naturaleza»

Com explica F. Domínguez a la seva ressenya del treball de José Higuera, *Física y Teología (atomismo y movimiento en el Arte luliano)*, publicada en aquesta mateixa secció, aquest autor treballa en la «trastienda del Arte», atès que el seu assaig «sugiere que es posible rastrear en el arte luliano los vestigios de la tradición filosófica medieval y la recepción del lenguaje físico aristotélico»; així es posa de manifest «como Llull pretende haber descubierto un método científico, un Arte, a través del cual la razón humana podrá comprender la naturaleza (el mundo físico) desde Dios y, viceversa, comprender a Dios desde la naturaleza». El propi Higuera indica a la nota 13 que aquest seu article que ressenyem també pretén de mostrar fins a quin punt hom pot llegir l'obra de Ramon Llull «como un amplio receptáculo que ostenta, desde distintas perspectivas, las cuestiones que más preocupan a la tradición filosófica medieval». I afegeix: «Esto es consecuencia de la misma confección del Arte luliano y la pretensión de acumular el conocimiento del que el *studium* medieval disfrutaba en el siglo XIII, lo que quiere decir que [...] la síntesis luliana también alcanzó [...] la metáfora del *sigillum*».

Higuera parteix, doncs, del fet inqüestionable i ben establert que Llull era permeable al llenguatge de les escoles i a les discussions que s'hi duïen a terme i que, d'altra banda, l'exploració de la metàfora del segell per investigar els secrets de la gnoseologia era omnipresent en els textos teòrics i literaris del segle que van del XII al XV, com ho il·lustra la citació a la *Comèdia* dantesca que encapçala el treball. Higuera detecta dos filons, el que deriva de la recepció escolàstica del *De divinis nominibus* del Pseudo-Dionís i el que reprèn directament el *De anima* aristotèlic i els comentaris corresponents, des d'Avicenna i Averrois fins a Tomàs d'Aquino. Tal com aclareix el resum inicial, el *De anima*

«afirma que els objectes transmeten *sine materia* formes sensibles a la percepció i a l'ànima, talment com un segell deixa 'impressions' en una superfície de cera; el *De divinis nominibus*, recorre al segell per tal de representar la unitat de la producció causal dels noms divins i la multiplicitat d' 'impressions' que reben les criatures, i també les 'semblances' que aquestes transmeten a la percepció i a l'intel·lecte». Higuera intueix que Llull «elabora, a través d'aquesta metàfora, una síntesi complexa entre els *vestigia* que els noms divins deixen a la natura i la teoria de la percepció aristotèlica». Aquest sincretisme lul·lià intuït s'expressa a través del llenguatge correlatiu, atès que posa en contacte «allò passiu representat pels objectes de la percepció (*intelligibile*)», «allò actiu o l'elaboració de les espècies en l'ànima (*intellectivum*), i la connexió entre aquestes dues facetes en l' "entendre" (*intelligere*)». El terme 'correlatiu' no apareix en el text que ressenyem; Higuera arriba al sistema lul·lià en qüestió a través d'una citació de l'*Electorium* de Le Myésier, que reporta en imatge a la p. 24, amb l'afegit d'una enganxina que hi destaca el *-tivum*, el *-bile* i l'*-are*. Els lectors de Jordi Gayà coneixem des de 1979 l'abast dels pressupòsits metafísics d'aquest singular sistema de principis.

És per això que hauria estat realment apassionant investigar a fons la intuïció del sincretisme gnoseològic lul·lià que proposa Higuera amb una atenció sistemàtica als usos de la metàfora del *sigillum* al llarg de l'obra lul·liana i fent atenció a la cronologia interna, per allò tan sabut de les successives formulacions de l'Art, que van de les formulacions encapçalades per l'*Art demonstrativa* (1283) a les que convergeixen en l'*Ars generalis ultima* (1305-1308), tot travessant unes versions de transició. Aquestes versions de transició precisament posen de manifest les manipulacions que Llull porta a terme de les fonts escolàstiques que recicla i adapta als postulats del seu mètode, entre aristotelisme i platonisme, i reinterpretant el primer des del segon.³ Entre la profusa documentació contextual que aporta l'erudició de l'autor crida vivament l'atenció una citació del *Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros* d'Averrois, p. 21, n. 37, en què apareixen

³ Ruiz Simon, Josep M. , «De la naturalesa com a mescla a l'art de mesclar (sobre la fonamentació cosmològica de les arts lul·lianes)», *Randa* 19 (1986), pp. 69-99 i «La transformació del pensament de Ramon Llull durant les obres de transició cap a l'etapa ternària», *Actes de les Jornades Internacionals Lul·lianes. Ramon Llull al s. XXI. (Palma, 2004)*, ed. Maria Isabel Ripoll Perelló, Palma/Barcelona: Universitat de les Illes Balears / Universitat de Barcelona, 2005, «Col·lecció Blaquerna, 5», pp. 167-196.

profusament els derivats gramaticals que Llull adopta per als correlatius i que anomena, com és sabut, una forma de parlar «aràbiga»: «Idest, si igitur natura *olfactibilis*, que non existit nisi *olfaciente*, sit odor ipse, non intentio comparativa que contingit odori, manifestum est quid odor facir *olefacere* omne *olefactum* [...]».

Furgant, finalment, en la rebotiga de l'article que ressenyem, es detecta que les fonts d'informació decisives per a la descripció de la gnoseologia lul·liana són mediatas, perquè, a més de l'*Electorium*, hom remet en un punt clau a l'excel·lent síntesi de Marta Romano dins de la *Introduccion* de Brepols del 2008 (p. 22, n. 42). Les citacions directes d'obres lul·lianes no tenen present en cap cas la data de redacció. Predominen, és clar, textos posteriors a 1290, com l'*Arbre de ciència* o el *Liber novus de anima rationali*, però també surten esmentats la *Lògica del Gatzel*, el *Llibre de contemplació en Déu*, el *Llibre d'amic i amat* i, més d'una vegada, el *Liber Chaos*, datable entre 1285 i 1287 durant el període de transició a les obres de la segona fase de l'Art, tan conspicu en materials rellevants per a explorar la teoria del coneixement en Llull.

L. Badia

31) Higuera, «La reescritura de la “philosophiam supernaturalem” en las ediciones lulianas de Lefèvre d'Étaples: *phantasia*, ciencia y contemplación»

Aquest article s'emmarca en l'interès, renovat durant els últims anys, per la història del lul·lisme, un moviment del qual l'insigne editor i humanista Jacques Lefèvre d'Étaples és un dels representants més destacats.

Com han evidenciat les edicions crítiques de les obres editades per Lefèvre d'Étaples, l'erudit francès intervingué de forma massiva en els textos lul·lians que donà a la impremta, fins a tal punt que arribà a suprimir alguns versicles del *Liber de amico et amato* i n'afegí d'altres de collita pròpia. Fins al dia d'avui, aquestes intervencions s'han considerat més aviat de caràcter literari: s'ha parlat, doncs, de les «correccions estilístiques» a l'edició fabriana del *Phantasticus* o de la seva «voluntat de recreació del text» en altres casos, com en el ja mencionat *Liber de amico et amato*.

El mèrit de l'estudi presentat per José Higuera rau en el fet que aprofundeix en les possibles raons doctrinals que hom pot esbrinar darrera

del que sembla, a primera vista, una qüestió més aviat de caire estètic que no pas d'orientació filosòfico-teològica. Tal com l'autor intenta mostrar a partir de passatges de les edicions fabrianes del *Liber de amico et amato* i del *Phantasticus* (no pren en consideració el *Liber natalis pueri parvuli Iesu*), la lectura i les modificacions que Lefèvre d'Étaples aplica a les obres de Llull servrien per a «formular un ideal de filosofia que aspire a un conocimiento sobrenatural partiendo de la vida contemplativa y del uso especulativo de las facultades del alma» (p. 610). Malgrat que aquesta interpretació sigui molt suggerent, les comparacions textuais, com ara la taula de la pàgina 615, que confronta passatges del *Phantasticus* provinents de les versions del text de Nicolau de Cusa i Lefèvre d'Étaples, no acaben de donar tota l'evidència que seria desitjable per tal de recolzar amb fermesa la proposta de l'autor. Tanmateix, o precisament per això, José Higuera obre una via d'interpretació que val la pena d'explorar a fons en estudis futurs.

Cal fer notar que hi ha un certa laxitud a l'hora de citar els textos llatins originals, fet que, a vegades, pot dificultar la comprensió del text. N'és un exemple el cas de la definició isidoriana de la filosofia: «philosophia sit humanarum divinarum quod rerum scientiam» (p. 618), en lloc de: «philosophia sit humanarum divinarumque rerum scientia»; també cal remarcar l'ús gratuït d'expressions llatines declinades, com ara al títol de l'article «philosophiam supernaturalem».

A. Fidora

32) Hughes, «What does Ramon Llull mean when he says “[el resclús] se maravillà com podia esser que Déus no exoya la natura humana de Jesucrist, qui pregava per son poble la natura divina”?»

Aquest dens article comença detallant algunes de les possibles influències sobre Ramon Llull de l'herència neoplatònica medieval (Plotí, Procle, el Pseudo-Dionís i el *Liber de causis*). A partir d'aquesta presència del neoplatonisme, l'autor remarca el diferent significat entre la concepció neoplatònica i aristotèlica de la causalitat. Mentre que des de plantejaments aristotèlics la causa és la realització en acte de la potència, l'accent neoplatònic entén la causa com a impressió o com a donar acte a alguna cosa. Aquesta segona concepció és més adequada per ser aplicada a l'essència divina (caracteritzada per la seva inherent

immutabilitat) que no pas la concepció aristotèlica (que sempre implica un cert moviment de la potència a l'acte).

A partir d'aquest rerefons, l'autor analitza qüestions com: 1) l'eficàcia de la pregària de Crist; 2) l'assimetria estructural entre l'*exitus* i el *reditus* propi del cercle ontològic que, partint de Déu, descendeix en la criatura i, a partir d'aquesta, es comença un procés de retorn vers Déu; 3) el principi de la recepció segons la capacitat del receptor (de l'efecte), i 4) la metàfora o analogia entre el cos humà i la seva ànima utilitzada per Llull per tal d'explicar la unió hipostàtica en Crist.

Una de les qüestions especialment tractades per l'autor és la possible contradicció entre alguns textos de Llull en relació amb la ineficàcia de les pregàries de Crist a la llum de la debilitat recalçant de l'home i l'amor incondicional de Crist vers la humanitat.

Per altra banda, l'assimetria abans indicada entre el moviment descendent de Déu en la criatura i l'ascens d'aquesta vers Déu és minimitzada per la finalització de la Creació en Crist, que constituïria la maximització de la possibilitat d'una completa circulació dels dos moviments abans dits.

Quant a la «metàfora» entre el cos i l'ànima de l'home com a model explicatiu de la unió hipostàtica en Crist, aniria orientada a confirmar les consideracions fetes en el paràgraf anterior.

Finalment, l'article acaba amb un apèndix en relació amb certes observacions fetes per Ruiz Simon sobre algunes de les qüestions tractades per l'autor.

Joan Andreu Alcina

33) López Alcalde, «El *Liber de aduentu Messiae* de Ramon Llull. Tradición e innovación en el género *aduersus Iudaeos*»

L'autora, que en redactar l'article estava treballant l'edició crítica del llibre esmentat, presenta l'obra de Llull en els següents apartats: datació i transmissió, contingut i relació amb altres escrits de Llull. Després dedica els altres apartats a considerar l'escrit en el marc de l'apologètica del temps contra els jueus, concretant els dos temes preferits de Llull, és a dir la demostració de la Trinitat i de l'Encarnació, com a

temes recurrents, i la qüestió de considerar Messies a Jesús, que és el tema més específic de l'obra.

En el primer bloc de temes compara el *De aduentu* amb el *Liber de gentili*, tot marcant-ne la diversitat «de naturalesa i de propòsit». A la segona part, en referir-se a la polèmica cristiana contra els jueus, esmenta alguns autors, alguns d'ells cristians convertits, i se refereix al «cercle de Penyafort» per accentuar el fet que Llull se mostra «oposat» al seus procediments. En referir-se al judaisme que pogué conèixer Llull, creu poder establir una relació concreta amb la càbala, de la qual, afirma, hi ha referències en el *L. de gentili* i en el mateix *De aduentu*, i que s'especificaria en la concepció de les dignitats i del seu dinamisme intrínsec. A més, dels arguments utilitzats per Llull, l'autora en dedueix un cert coneixement de les objeccions contra el cristianisme de personatges com Nahmànides, Maimònides o Kaspi.

J. Gayà

37) Pallejà de Bustinza, «Orígens de la mistificació de l'Art lul·liana: *dignitat* i *hadra*, *praesentia* i *parousia*»

L'islamòleg Víctor Pallejà entra en la qüestió del possible origen àrab de les dignitats lul·lianes o, més ben dit, reproduïx com ha estat plantejada aquesta qüestió per grans referents bibliogràfics, especialment per l'influent Asín Palacios. La discussió se centra en la possibilitat que el concepte àrab *hadra* hagi estat pres de la tradició cristiana com a *dignitat*, *praesentia* i *parousia*. Pallejà es mostra molt crític amb les afirmacions de Palacios, conclouent que (p. 115) «els lligams semàntics causals [establers per Asín Palacios] entre *parousia* i *hadra*, *dignitat* i *hadra*, i *dignitat* i *parousia*, no gaudeixen de la solvència filològica en cap dels tres parells d'equivalències».

Vist el treball, crec ressenyable que Víctor Pallejà ha sabut posar sobre la taula de la discussió el *Vocabulista in Arabico* (ed. C. Schiaparelli, Firenze, 1871), un lèxic àrab-llatí, llatí-àrab d'època incerta, però tradicionalment atribuït a Ramon Martí (és a dir, que s'ha considerat contemporani de Ramon Llull). En sigui qui en sigui l'autor, el cert és que les poques paraules que Ramon Llull utilitza en llengua àrab es poden trobar literalment documentades al *Vocabulista*. I així passa –segons detecta Pallejà– amb *hadra* com a *praesentia* (*Vocabulista*, p. 87

i també 534). Però, més enllà, també passa amb els *rams* del *Llibre de contemplació en Déu*, cap. 352, 7 (OE, vol. II, p. 1181, col. a): *la qual és apellada en lengua aràbica rams, qui és aitant a dir cosa moral o al·legoria o anigogia [sic] esposició*: en el *Vocabulista*, p. 109, col. b., s.v. «ramdz»: ‘alegoria, inuere’; i p. 236: s.v. «alegoria»: ‘ramdz’ et al.. Igualment amb el verb *athalare* del *Hamar II*, 2.1.6 (ROL XXII, p. 243): *quod quilibet Saracenus possit athalare, quod idem est (quod dimittere in latino) suam uxorem*: en el *Vocabulista*, p. 59, col. b, s.v. «aṭ-ṭara [sc. aṭ-ṭalāq]»: ‘dimitere’; i p. 347, s.v. «dimitere»: ‘ṭāraq [sc. aṭ-ṭalāq], et al.’. Ens satisfà, per tant, la idea de trobar en el *Vocabulista* una possible font d’informació per a Ramon Llull, sense voler negar que la tradició àrab hagi pres del platonisme o de l’aristotelisme alguns conceptes que apareixeran per aquesta via en el pensament lul·lià, ni deixar de desitjar que quedi explicada la manera en què aquests conceptes presents en àrab arriben a Ramon Llull.

Óscar de la Cruz Palma

38) Pereira, «Vita vegetale e trasformazione alchemica»

Aquest article estudia una noció teòrica molt concreta de l’alquímia del segle XIV: el poder de la matèria orgànica, concretament la vegetal, en la fabricació de l’agent de la transmutació, un agent que als textos que discuteix Pereira s’anomena *mercurius noster* i també *menstruum vegetale*. L’interès d’aquesta qüestió per als lul·listes resideix en el fet que la teorització del principi que aïlla l’article es basa en una formulació sobre la potència vegetativa presa de l’*Arbre de ciència* de Llull, en un passatge on s’afirma que la vegetativa, l’essència de les plantes, no és en ella mateixa ni visible ni tangible, perquè la seva matèria és *subtilis* (p. 226, n. 56). Pereira ja havia esmentat aquesta singular lectura de Llull en ocasió del simposi sobre l’*Arbre de ciència* celebrat a Freiburg,⁴ però ara no tan sols la posa en relació amb altres manlleus lul·lians de caràcter metodològic, sinó que ofereix una contextualitza-

⁴ Michela Pereira, «“Vegetare seu transmutare”. The vegetable soul and pseudo-Lullian alchemy», *Arbor Scientiae: der Baum des Wissens von Ramon Lull. Akten des Internationalen Kongresses aus Anlass des 40-jährigen Jubiläums des Raimundus-Lullus-Instituts der Universität Freiburg i. Br.*, ed. Fernando Domínguez Reboiras, Pere Villalba Varneda i Peter Walter, «Instrumenta Patristica et Mediaevalia. Subsidia Lulliana, 1» (Turnhout: Brepols, 2002), pp. 93-119.

ció extensa d'una qüestió tan especialitzada que només és a l'abast de qui, com ella, coneix a fons la tradició textual de l'alquímia occidental.

La font explorada per Pereira és l'anònim *Liber de secretis naturae seu de quinta essentia*, un text de receptes alquímiques i teorització especulativa que va gaudir d'un èxit manuscrit notable al segle XV i XVI, va ser repetidament editat sencer o per parts i va ser copiat en còdexs de gran valor artístic, com el BR 52 (II.iii.27) de la Biblioteca Nazionale Centrale de Florència, reproduït en part al volum 7 de la revista *Kos* del 1984, pp. 33-54. Recordem que és el producte pseudolul·lià més agosarat de la tradició, perquè ofereix un preciós diàleg fictici en què mestre Ramon es desdiu de la seva condemna de l'alquímia. Pereira, que ho ha explicat diverses vegades, hi torna a la p. 224. Cal advertir que, contràriament al cas del *Testamentum pseudolul·lià*, curiosament publicat i estudiat per la mateixa Pereira en col·laboració amb Barbara Spaggiari,⁵ el *Liber de secretis naturae* no ha estat editat críticament, la qual cosa fa del tot imprescindibles les moltes visites que li ha fet Michela Pereira, a més de la present, i que s'expliciten a la p. 213, n. 16. És molt remarcable l'ús que l'Anònim del *Liber de secretis naturae* fa de les figures i de les lletres lul·lianes per confegir una taula de nou principis que s'agrupen de tres en tres segons si cada un és *magis propinquuum*, *aequaliter propinquuum* o *minus propinquuum*, on l'adjectiu *propinquum* designa el grau de la capacitat activa dels nou ingredients que s'esmenten en la fabricació de l'agent de la transmutació. Vegeu-ne la reproducció esquemàtica a la p. 217. Pereira desxifra amb seguretat les obscuritats del lèxic i de la simbologia alquímica gràcies a la seva llarga experiència d'editora de les fonts d'aquesta disciplina teòrico-pràctica i dedica llargues notes i discussions comparatives a la natura dels nou ingredients de la taula, tots d'origen orgànic, majoritàriament vegetal: el vi negre, el vi blanc, el tàrtar extret de l'elaboració del vi, la celidònia o herba berruguera,⁶ el romaní, la mercurial⁷ i el lliri vermell.

Pereira està al corrent dels orígens de la tradició alquímica i per això

⁵ Pereira, Michela i Barbara Spaggiari, *Il Testamentum alchemico attribuito a Raimondo Lullo*. Edizione del testo latino e catalano del ms. Oxford, Corpus Christi College, 244 (Florència: SISMEL-Edizioni del Galluzzo, 1999), «Millennio Medievale, 14»

⁶ Recomano les pp. 245-248 de Pere Font i Quer, *Plantas medicinales. El Dioscórides renovado* (Barcelona: Labor, 1995) [15ª edició].

⁷ *Ibid.*, pp. 182-186.

pot interpretar els enigmes de textos com el *Liber de secretis naturae*, però no se li escapen les novetats de l'alquímia moderna, que al nostre mil·leni treballa en la preparació de fàrmacs a partir de les herbes medicinals de la tradició, com explica a la p. 227, n. 59: és l'«alquímia verda» dels nostres dies.

L. Badia

39) Petit, «Ramon Llull, el *Llibre de contemplació en Déu*. Quin fou el marc teològic-filosòfic en què s'enquadra l'obra»

En aquest article l'autor parteix del reconeixement de l'existència de dues línies de pensament cristià: una, la que prové de l'herència que l'edat mitjana ha rebut de l'antiguitat, i l'altra, la nova línia escolàstico-tomista que neix amb la recepció d'Aristòtil en ple segle XIII i que s'imposarà en endavant, raó per la qual cita els autors que representen la tradició agustiniana, anselmiana i franciscana.

Aquest article fa una lectura del *Llibre de contemplació en Déu* des de les coordenades anteriors.

- a) Recepció i integració de Llull de la línia agustiniana – anselmiana – franciscana del pensament cristià:
- Llull troba en aquest substrat comú teològic la pròpia originalitat en les dignitats o atributs divins que formen el teixit del *Llibre de contemplació*.
 - Les dignitats o virtuts divines de Llull són les causes primordials de l'Eriúgena, principis actius i causes de l'ésser.
 - En el *Llibre de contemplació* es dona un doble moviment descendent i ascendent en la recerca de l'itinerari de l'ànima humana cap a Déu. Una vegada més, el rerefons de l'Eriúgena és evident des del punt de vista de l'autor de l'article.
 - Trinitat universal: tot porta el segell trinitari.
 - La recerca de la intel·ligència de la fe i les raons necessàries de Llull tenen, segons l'autor, un rerefons anselmià.
 - Una mística especulativa inspirada en Hug i Ricard de Sant Víctor. En el *Llibre de contemplació* es fa notori que la construcció metafísica que comporta, culmina tota en mística. Així, l'ànima humana contempla entenent, recordant i estimant

complementant-se l'una al servei de la ciència i l'altra al servei de l'amància i preparant el camí vers aquesta mística especulativa.

- Una elaborada metafísica exemplarista cristiana d'inspiració franciscana.
- b) Recepció i crítica de Llull de la línia escolàstico-aristotèlico-tomista de pensament cristià.
- Aristòtil és important bàsicament per tres raons: per haver dibuixat el marc de la ciència dels primers principis; per haver entès Déu com a causa de les causes, motor immòbil, acte pur o enteniment de l'enteniment, i per haver posat la substància per damunt de la resta de categories.
 - L'autor de l'article s'afegeix a la línia interpretativa segons la qual Llull va prendre una posició pròpia, original, d'equilibri entre platonisme i aristotelisme, que respon al propòsit missiонер del qual el *Llibre de contemplació* és l'exponent principal.
 - Més enllà de Tomàs d'Aquino, el beat mallorquí amplià el camp de la controvèrsia apologètica racional traspasant els límits dels «preambula fidei», és a dir, dels pressupostos de la fe i de les veritats religioses naturals, incorporant les afirmacions doctrinals de la mateixa fe, sense excloure aquelles que el creient cristià considera misteris (la Trinitat de Déu i l'Encarnació del Verb).
 - Enfront de Tomàs, l'enginy de Ramon Llull consisteix a proposar-se convertir allò probable en necessari, és a dir, a refutar positivament amb raons necessàries totes les objeccions que es puguin presentar a les veritats de la fe cristiana.

Una vegada l'autor ha ubicat el *Llibre de contemplació*, a continuació en fa una breu exposició de l'estructura i d'alguns dels seus continguts principals.

Tot seguit, l'article ens condueix vers una valoració de la seva originalitat. Segons l'autor, el *Llibre de contemplació* s'ha de situar entre l'herència de sant Agustí i la recepció, en el segle XIII, d'Aristòtil, i que té en sant Tomàs el seu millor intèrpret.

Per altra banda, Ramon Llull es mou per una finalitat missionera de conversió dels infidels en aquella àrea cristiana mediterrània i europea per tal de promoure el diàleg interreligiós, de manera que el *Llibre de contemplació* és, sempre segons l'autor, un acabat model d'un art de conversió, de trobar veritat i de contemplació.

L'article també destaca que una de les principals originalitats de Ramon Llull fou la construcció d'un model acabat d'exemplarisme cristià en ple segle XIII, en forma de síntesi filosòfico-teològico-contemplativa que té com a propòsit bàsic el diàleg interreligiós. Per tant, Ramon Llull considera que la veritat no es pot imposar, sinó que ha de ser fruit del diàleg racional entre les persones.

Un altra punt que l'autor destaca és la dimensió mística del *Llibre de contemplació*. Ramon Llull ens mostra un itinerari ascendent de l'ànima envoltant-se d'una atmosfera de relació en un misteri interpersonal en el qual la persona es defineix com a relació, donació i unió que conflueix en el Déu-Amor.

L'article conclou que l'obra analitzada posa de manifest que Llull no fou cap copiadador de textos, sinó un adaptador, de manera que, a mesura que guanyava en originalitat en la construcció del seu propi sistema de pensament, s'anava desprenent d'aquells elements que havien contribuït a la seva formació. És aquesta forma de recerca la que fa que Llull busqui els punts comuns d'uns i altres per tal d'obtenir el sentit i l'equilibri dels corrents de pensament que li arriben.

En definitiva, un article que ens situa el *Llibre de contemplació* en les coordenades del pensament del segle XIII, fent especial referència en els autors i corrents que preparen i fan possible aquesta primera síntesi de l'obra lul·liana.

Joan Andreu Alcina

41) Planas, *Ramon Llull i l'alquímia*

El caràcter divulgatiu, divers i, sobretot, amè de la sèrie «Panorama de les Illes Balears», que edita pulcrament Llenonard Muntaner, explica les característiques de l'opuscle de Rosa Planas. Davant d'una bibliografia oceànica sobre l'alquímia (vegeu les pp. 1493-1518 de Michela Pereira, *Alchimia. I testi della tradizione occidentale*, Milà, Monda-

dori, 2006), l'autora ha optat per una exposició clara, seguida i neta de referències dels fils que teixeixen la tradició d'aquesta complicada disciplina que combina la pràctica de l'obrador, l'especulació teòrica sobre la constitució de la matèria, la projecció espiritual dels principis que regeixen el món físic i la creació de codis propis lingüístics i imatjats. El primer capítol, «El somni de la pedra filosofal», pp. 7-32, comença amb una definició descriptiva d'alquímia i en dibuixa la seqüència històrica tot repassant els principals textos de l'antiga Grècia, del món àrab, de l'edat mitjana cristiana, de l'edat moderna i dels segles XIX i XX. L'opuscle indica també sumàriament els principis de l'alquímia a partir de la teoria dels quatre elements, i dona una mostra de la complexitat del llenguatge, de les imatges i dels símbols alquímics. El capítol acaba amb una ràpida visita a l'obrador de l'alquimista, presidit per l'alambí. Remarquem el comentari de la p. 24: «En la seva triple dimensió, química, mèdica i simbòlica, l'alquímia ha esdevingut una no-ciència compromesa amb el futur de la humanitat. [...] Calen interpretacions metafísiques i l'esperança en l'adveniment d'una naturalesa trasmudada que ajudi a retrobar el paradís. En aquest sentit cal entendre la veritable dimensió de l'alquímia [...]».

El segon capítol, pp. 33-40, tracta de «L'alquímia a Mallorca» i evoca l'obrador de la Torre de l'Àngel del palau de l'Almudaina, protegit per Pere el Cerimoniós, l'activitat d'alquimistes jueus de l'Illa, les afinitats dels franciscans amb determinats aspectes simbòlics de l'alquímia i la projecció profètica d'aquesta disciplina des dels escrits de Rocatal·lada als d'alguns lul·listes contemplatius de l'Illa.

El tercer capítol, pp. 41-87, «El pseudolul·lisme alquímic», desplega una síntesi de la informació a l'abast sobre aquesta qüestió, que troba la seva conclusió en l'epíleg, pp. 89-91, on es glossa la llarga associació entre el Llull autèntic i el pseudoepigràfic. Com ja s'havia avançat a la p. 36 amb la indicació d'una font sobre la vida de sant Francesc, que remet a Tommaso da Celano, aquesta segona part de l'opuscle introdueix algunes citacions acompanyades de la referència de fonts, que tenen la clau a la bibliografia de les pp. 93-96. Planas explica què és el *Testamentum*, esbossa la llegenda del fals Llull alquimista en contacte amb el rei d'Anglaterra, repassa els perfils d'alquimistes documentats coetanis del beat, reporta un document de 1837 on es relaciona l'episodi de la dama del pit cancerós amb la dedicació a l'alquímia de Llull (pp. 48-51), i resumeix extensament les opinions matisades dels biògrafs de

Llull sobre els seus tractes amb l'alquímia amb atenció especial a Iu Salzinger. Després de citar el passatge del *Fèlix* on es desautoritza del tot l'alquímia, l'opuscle condensa en sis punts la presència «del tema alquímic en les obres de Llull».

L. Badia

42) Ramis Barceló, «Cristóbal Serra y Ramon Llull»

Aquest treball glossa la figura de Cristòfol Serra, un escriptor i erudit mallorquí desaparegut ara fa dos anys, i que va exposar, com en altres temes de la cultura, una opinió original sobre Ramon Llull. Ramis fa referència al llibre *Efigies* (Tusquets, 2002), on es presentava el pensament miscel·lànic de Serra sobre diversos autors, entre els quals Llull. Tot i que no varen ser moltes les ocasions en què Serra escriví sobre el filòsof mallorquí, també és cert que sentia un interès autèntic per la figura polièdrica de Llull. Sovint s'expressava amb paraules admiratives i reconeixia que Llull era un cabdal excessiu en tots els sentits, i que no podia encabir-se en la «rara» normalitat del pensament illenc.

Atesa aquesta i altres circumstàncies, Ramis no pot evitar la comparació entre ambdós autors mallorquins; també n'exemplifica les diferències. Si Llull va ser un viatger constant, Serra no es mogué de Mallorca, i més concretament, del pis de Palma que va ocupar fins als darrers anys de la seva vida. Tot i això, unia ambdues personalitats una ànsia de controvèrsia que es veié plasmada en conversacions que mantingueren, en diferents nivells i places, però que en ocasions foren igualment memorables. A parer de l'autor, Llull escenifica l'illenc fort i ambiciós, mentre que Serra mostra el malaltís i elitista; tots dos, però, empesos per una força intel·lectual que els projectà més enllà de les fronteres nacionals i personals.

El treball també indica amb encert la coincidència d'ús en la paraula *Ars* per a definir un corpus, en el cas de Serra, el qual definí com a *Ars quimérica* el conjunt de la seva obra, però sense especificar en què consistia la naturalesa «artística» d'aquest seu corpus. Suposem pels indicis que feia referència a l'actual accepció de la paraula, que combina seducció amb imaginació, i que, al cap i a la fi, era això i no altra cosa el que personalment atreia Serra cap a l'obra de Llull. Sempre li interessà el poeta per damunt del savi, i el literat per sobre del filòsof.

Ramis posa el dit sobre algunes de les obsessions de Serra respecte de Llull, com per exemple una suposada i mai provada «judeïtat» dels seus orígens. Abunda en aquesta idea la creença de Serra en l'ormeig cabalístic de l'art lul·liana. També incideix en el no dissimulat interès en el Pseudo-Llull que mostrava Serra, sempre afeccionat a les ciències ocultes i a les heterodòxies dels autors més entronitzats. Si més no, l'estudi remarca la línia més clara d'unió que existeix entre ambdós autors, que no és altra que un cristianisme profund, amb arrels en l'Antic Testament, i que no menysté la petjada jueva ni tampoc la tradició. En el cas de Serra, aquesta herència cultural forma part del seu propi bagatge. Autors com Pascal, Péguy, Bloy, Claudel o Papini mostren la deriva del seu pensament, que no renega del cristianisme medieval de Llull i altres pensadors. Si més no, per a Serra, els visionaris van davant dels lògics i la imaginació per damunt de la raó. L'autor també es refereix a la *liaison* de Llull amb el surrealisme conceptual, del qual Serra es fa ressò en algunes de les afirmacions disperses entre la seva obra. Per exemple, la que cita Ramis en referència a l'*Arbre exemplifical*: «Éste es el Signario más surreal de Llull, donde caben interrogaciones que recuerdan las de Robert Desnos en Cuerpos y bienes».

L'individualisme de Serra, àmpliament evocat en el treball de Ramis, s'identifica amb el de Llull en el sentit d'un autodidactisme que no se sent deutor de res ni de ningú. Ambdós autors foren grans intèrprets de la realitat i cercaren amb autèntica passió la veritat transcendent, sempre més enllà de les limitacions de la seva època. Tot i que Serra, en el seu aspecte més atrabiliari, no deixà de fustigar els lul·listes ni el lul·lisme, el qual considerava una prolongació espúria i sovint irreverent de l'autèntic esperit de Llull, amb un desdeny que arriba sovint a la desqualificació: «Ninguno de los discípulos del lulismo histórico supo comprender el mérito de Lulio como poeta en prosa».

Per concloure, l'estudi de Ramis és més que una encertada síntesi sobre dues de les personalitats més representatives del pensament de Mallorca, que han generat i que encara generaran molts de seguidors.

Rosa Planas

43) Ramis Barceló, «Dos processos inquisitorials a Mallorca referents a proposicions lul·lianes durant els segles XVI i XVII»

Rafael Ramis, en la mateixa línia de l'estudi sobre el catedràtic lul·lista Sebastià Riera (1661-1668), ressenyat al núm. 45, aprofundeix en les relacions entre la institució universitària mallorquina i les peninsulars corresponents, amb la problemàtica que comportava l'ensenyament de la teologia lul·liana. El procés incoat a Riera durant la segona meitat del segle XVII era, en certa manera, continuació d'un altre procés anterior, que va tenir com a protagonista el prevere Pere Mas durant els anys 1535-1536. Tot i que aquest fou més breu i menys complex, també és ver que va preparar el terreny per a futures actuacions de la Inquisició on el protagonista, ni que fos de manera indirecta, era Ramon Llull i la seva doctrina.

Pere Mas va predicar a la seu de Mallorca el 8 de desembre de 1535, dia de la Immaculada Concepció, i sembla que el seu discurs va causar inquietud en alguns cercles de l'Església. El motiu: la naturalesa de Crist amb relació a la seva humanitat. El rerefons: la importància de Maria en l'escala de la creació. Les afirmacions de Mas situaven la mare de Jesucrist per damunt dels homes i també dels àngels, sense ser partícip de la naturalesa corrupta de la humanitat un cop caiguda pel pecat d'Adam. Maria, per tant, era col·locada en un lloc tan preminent que la feia copartícip de la glòria de Jesucrist i molt propera al cercle de la Trinitat. En aquest sentit foren interpretades probablement les paraules «Concepta est gloriosa Virgo Maria fuit sanctificata seu accepit sanctificationem a Spiritu Santo unde concepta est eadem virgo sine peccato originali».

Ramis copsa la coincidència temàtica entre les proposicions conflictives de Mas i les de Riera, però també el fil conductor d'ambdues, que no era altre que l'aplicació de la doctrina lul·liana a la controvertida qüestió del lloc que devia ocupar Maria. Com destaca Ramis, per a Llull l'encarnació del Crist era la culminació de la història humana, el cim necessari per a assolir la fi per a la qual Déu havia creat l'ésser humà, mentre que per als escolàstics l'encarnació era una qüestió gairebé tècnica, és a dir, la reparació del pecat i la remissió de l'estat caigut en què es mantenien la humanitat d'ençà que el primer home fou expulsat del paradís.

Maria, mediació necessària entre l'ésser humà caigut i la divinitat, era per dret i naturalesa la criatura més noble, més pura i més pròxima a Déu i, més concretament, al Déu trinitari. Llull s'hi referí sovint com a reina dels àngels i reina de tot el que ha estat creat, reclamant per a ella

part de la glòria que hom atribuïa exclusivament a Déu. Aquestes idees resultaven estranyes en el context escolàstic tradicional, i sovint per al pensament misogin d'alguns dels autors eclesiàstics més respectats.

Tot i això, tant Pere Mas com Sebastià Riera foren obligats a retractar-se, sense que s'esmentés en cap moment la font de les seves opinions, que no era altra que la doctrina lul·liana. Els jutges s'expressaren clarament en aquest sentit, mostrant la protecció de què gaudia Llull en època dels Àustria: «las obras del dicho Maestre Ramon en ninguna manera no nos deveis entremeter, si sus proposiciones son malas o buenas pues no conbiene tocar en esta materia». Així s'expressava un dels qualificadors, teòleg de la universitat d'Alcalà. Tal i com recorda Ramis, la doctrina lul·liana fou especialment protegida pel cardenal Cisneros i pel rei Felip II, però a la mort d'aquest rei la Inquisició se sentí més còmoda per a emprendre algunes accions, tot i que esporàdiques, contra alguns dels punts més polèmics de la teologia de Llull.

Rosa Planas

44) Ramis Barceló, «El pensamiento jurídico de Santo Tomás y de Ramon Llull en el contexto político e institucional del siglo XIII»

Mallorca és terra de lul·listes, i també és terra de juristes estudiosos del pensament jurídic del (de moment) Beat. L'autor del treball ressenyat, Rafael Ramis, s'ha d'incloure així dins la nòmina d'investigadors que, com el pare Andreu de Palma, Antoni Montserrat Quintana o qui signa aquestes línies, entre molts d'altres, s'han interessat per les idees jurídiques del Doctor Il·luminat.

En un temps de modernitat líquida, en què sovint se senten lloar les virtuts de l'anomenada interdisciplinarietat, s'agraeix que la figura de Ramon Llull atregui estudiosos provinents d'àmbits aliens a la filosofia estricta que s'hi acostin des d'una formació i una perspectiva sòlides, amb un coneixement profund dels mètodes i dels problemes propis de cada disciplina. No debades, la història acadèmica de Ramis, llicenciat en dret i en filosofia, li permeten acostar-se al seu objecte d'investigació des de perspectives diverses, però amb una visió unitària i sense caure en el tòpic o en la banalització.⁸

⁸ Hom pot veure'n un exemple a l'«Estudio preliminar» de Rafael Ramis a *Arte de derecho* de Ramon

L'objectiu explícit de l'article és comparar l'evolució del pensament jurídic de sant Tomàs i de Ramon Llull per tal de mostrar-ne tant els aspectes convergents com les divergències. És objectivament cert que contrastar la figura i l'obra de dos gegants del pensament medieval com aquests no és tasca fàcil ni còmoda, i menys encara quan el que es pretén és analitzar les idees jurídiques presents en l'obra de dos autors que no són, ni ho pretenien, juristes.

L'estudi comença amb una semblança biogràfica d'aquests dos home-nots, tot cercant-ne les coincidències. Ramis passa revista a l'origen familiar, la formació, les influències, els objectius vitals i les relacions dels autors amb el poder temporal i espiritual. Encerta l'autor quan remarca el caire pràctic del pensament lul·lià, sempre fidel a l'objectiu declarat d'amar i servir Déu per damunt de totes les coses i propiciar la conversió de tots els homes, cristians i no cristians.⁹

El segon epígraf analitza les referències jurídiques en ambdós autors. La primera idea que cal retenir és que sant Tomàs no té cap obra dedicada específicament al tema jurídic, encara que, com és obvi, sí que trobam referències sobre el món del dret en obres cabdals com la *Summa Theologica* (esp. qq. 90-97). Llull, en canvi, i com és sabut, té quatre treballs de tema jurídic on aplica l'Art a la ciència del dret: *Liber principiorum iuris* (II.A.13), *Ars iuris* (II.B.8), *Ars de iure* (III.61, amb el títol principal d'*Ars iuris naturalis*) i *Ars brevis, quae est de inventione iuris* (III.78), a banda de nombroses referències en obres de caràcter divulgatiu o enciclopèdic, adreçades a un públic general, com el *Llibre de contemplació en Déu* (I.2), el *Romanç d'Evast e Blaquerna* (II.A.19), la *Doctrina pueril* (II.A.6), el *Llibre de meravelles* (II.B.15) o l'*Arbre de ciència* (III.23), que no entren en l'abast d'aquest article perquè no són obres tècniques, però que haurien completat encara més el panorama ofert per Ramis.

Segueix l'exposició amb una anàlisi sobre l'epistemologia i dret en Tomàs d'Aquino i Llull. Un altre cop ens trobam amb uns pressupòsits de partida més o menys diversos: l'italià s'interessa pel dret en tant que connectat amb la teologia, mentre que el mallorquí cerca

Llull (Madrid: Universidad Carlos III, 2011), on ja apareixen alguns temes que es desenvolupen en l'article ara ressenyat.

⁹ D'aquí la importància dels aspectes reformistes en l'*opus* lul·lià.

fonamentar el dret amb la seva Art per demostrar la validesa del seu sistema de pensament. Especialment interessant és la reflexió sobre la posició inicial d'ambdós pensadors: el dominic parteix de la idea de *lex*, la norma imposada, escrita, estàtica i rígida (Tomàs d'Aquino parla així de *lex divina*, *lex naturalis* o *lex positiva*): la *ratio scripta*. El Doctor Il·luminat, contràriament, parteix del concepte de *ius*, la doctrina jurídica elaborada pels juristes que s'aplica al cas concret, i que és una realitat flexible i creativa. D'aquí també la importància que Llull atorga als operadors jurídics (jutges, advocats, etc.) com a aplicadors del dret, i que queda palesa, com s'ha dit, en les obres enciclopèdiques i divulgatives.

El quart epígraf versa sobre la justícia com a essència del dret en el pensament dels dos pensadors. Llull defineix en diverses obres el concepte de justícia, sovint calcat de la clàssica definició del Digest d'Ulpia,¹⁰ i es mostra original, a parer de Ramis, perquè els principis del dret natural no poden ser captats per la raó, ni estan descrits de manera immediata, seguint l'agustinisme exemplarista. Es remarca, amb encert, la voluntat lul·liana d'aconseguir que els juristes sabessin la filosofia necessària per poder aplicar els principis de l'Art a la seva actuació i, doncs, cercar la justícia i anteposar la veritat per damunt de tot¹¹, de manera que s'actuaria per primera intenció i no per segona, i s'afavoriria la conversió i la reforma social.

La relació entre dret i llei i la tipologia del dret ocupa la cinquena part de l'estudi. Hem esmentat una diferència bàsica entre el Doctor Angèlic i el Doctor Il·luminat: el primer distingeix entre la llei eterna i la no eterna, que inclou la llei natural, i també la llei positiva, que pot ser humana o divina. Quant al *ius gentium*, Tomàs d'Aquino el tracta a banda d'aquesta classificació de la llei (i no del *ius mutabile*). Llull, en canvi, admet que el dret diví, el *ius gentium*, el natural i el positiu, poden ser coneguts ontològicament i teleològicament mitjançant

¹⁰ Per exemple, compareu la definició lul·liana amb la del Digest d'Ulpia:

1a) Justícia es retra a cascú so qui es sson dret (*Doctrina pueril*, LV, 1).

1b) Justícia es aquella virtut per raó de la qual los homens reten les coses degudes a aquells de qui son (*Arbre de ciència*, cap. 234).

1c) Iustitia est constans et perpetua voluntas ius suum cuique tribuere (Ulpia *Inst.* I, 1 i *Dig.* I, 10).

¹¹ Afirmar Llull en diversos passatges pensaments com el següent: Dret es actu de justícia per ço que sia pau. Actu de justícia es defensió de raó. Defensió de raó es conservar o retre a cascú ço qui es seu (*Proverbis de Ramon*, 278 [III.27]).

l'Art. Ramis mostra la concepció d'aquests drets en les quatre obres jurídiques lul·lianes i conclou que Llull pretenia classificar el dret tot conjuntant juristes i teòlegs. El *ius divinum* o *dret divinal* de les obres enciclopèdiques inclou la *lex aeterna* i la *lex divina-humana* de sant Tomàs. El dret natural té un paper preponderant en les idees jurídiques d'ambdós autors, i el dret positiu, a parer de Llull, és només conseqüència de la convenció.

Les conclusions a què arriba Ramis amb el seu estudi són força interessants, ja que remarca la importància del pensament jurídic de Llull i de sant Tomàs en la reflexió iusfilosòfica posterior, en tant que fonaments de l'epistemologia jurídica moderna i contemporània: no debades, el Beat fou llegit i estudiat pels teòrics del dret dels segles XVI i XVII que intentaren trobar uns principis fonamentals per a la ciència del dret.

En definitiva, Ramis ens ofereix un panorama breu però solvent dels contrastos i coincidències entre dues figures cabdals de la història del pensament.

Guillem Alexandre Amengual

45) Ramis Barceló, «El proceso inquisitorial al catedrático lulista Sebastián Riera (1661-1668)»

El treball de Ramis presenta un dels casos de fricció entre el lul·lisme institucional i la Inquisició. El catedràtic Sebastià Riera es va veure arrossegat a una llarga i complicada disputa amb el tribunal, amb la consegüent càrrega econòmica per al Gran i General Consell que, a més de substituir-lo en la càtedra, li havia de sufragar l'estada a Madrid, on s'havia de defensar de les acusacions que recaigueren sobre unes proposicions teològiques que havia fet. El govern de l'Illa es va veure empès a fer costat a Riera, entre d'altres raons, perquè aquest era el representant públic de la doctrina lul·liana a Mallorca. La qüestió, per tant, no era purament acadèmica ni exclusivament teològica; al darrere hi havia un atac al lul·lisme i a Ramon Llull. El que destaca Ramis és el fet que, en aquesta ocasió, els dominics, enemics declarats de Llull, no hi tingueren res a veure, més aviat se'n mantingueren al marge. Els qui delataren el Dr. Riera foren els jesuïtes, interessats també a arribar a controlar la vida acadèmica i a imposar els seus criteris.

L'obra de Lull es va mantenir a distància de la Inquisició, sobretot per la protecció del rei Felip II, lul·lista declarat a més d'impulsor de la causa de beatificació, el qual sempre defensà els estudis lul·lians i les obres del mallorquí. Un cop desaparegut, però, els monarques de la casa d'Àustria que el succeïren no foren tan fermes en la defensa dels interessos lul·lians. Si més no, sembla que la Inquisició no es decidí mai a condemnar la doctrina lul·liana ni la figura de Lull, considerat sant i màrtir, encara que no canonitzat, per una part important del poble mallorquí i català.

El que posa en relleu l'estudi de Ramis és la dificultat de defensar les teories lul·lianes en un escenari de teòlegs consagrats, sobretot per la manca de coneixements sobre la matèria que mostraven els teòlegs qualificadors del Sant Ofici. El catedràtic Sebastià Riera sorgí de la primera fornada del Col·legi de Nostra Senyora de la Sapiència, fundat l'any 1633, on s'impartia el lul·lisme tradicional de Mallorca i que fou, en paraules de l'autor de l'estudi, «un semillero de lulistas».

Ramis també s'endinsa en els possibles motius de la delació, que atribueix a l'ambició dels jesuïtes, els quals havien obtingut de Felip IV el privilegi excepcional d'atorgar graus. La rivalitat entre les càtedres lul·lianes i les dels jesuïtes es troba a la base d'aquesta acusació, que s'allargà considerablement i de la qual no en resultà cap vencedor, però que enterbolí les ja difícils relacions entre els catedràtics dels diversos ordes que controlaven els estudis universitaris de Mallorca.

Lull comptà sempre en la seva defensa amb els franciscans i els ordes que se'n derivaren, però entre els poderosos enemics restaven els dominics, als quals s'havia sumat l'orde nascut de la Contrareforma i que havia de dictar la política religiosa en els territoris espanyols, la Companyia de Jesús. Ramis exposa amb tot detall el procés que seguí la causa contra Riera, el qual va haver de viatjar fins a Madrid per a defensar-se davant de la Suprema. Les resolucions que aquesta adoptà sembla que no satisfieren cap dels bàndols, ja que les proposicions de Riera no foren totalment condemnades ni tampoc absoltes. El litigi es va perdre en un guirigall de terminologia teològica d'una subtileza que avui resulta insondable. El que sí que queda clar de tot el procés és que el que es debatia en el rerefons era l'honorabilitat de Ramon Lull, el qual, una vegada més, era assetjat per les forces d'uns enemics que renovaven els esforços per portar-lo més enllà dels marges de l'ortodòxia.

El procés contra Riera, que durà de 1661 a 1668, presenta un punt d'inflexió en la tasca repressora de la Inquisició que, com indica Ramis, s'entrebanca amb interessos locals, polítics, universitaris i religiosos. Llull, per la complexitat de la seva obra i les acusacions que va rebre d'Eimeric, era un blanc llaminer, sobretot si tenim en compte que «en Madrid se veía a la doctrina de Llull como algo peligroso y extraño».

Rosa Planas

46) Ramis Barceló, «En torno al escoto-lulismo de Pere Daguí»

L'article de Ramis és una aportació remarcable a l'estudi del pensament de Pere Daguí. Malgrat que, a parer de l'autor, Daguí sigui un dels lul·listes més importants del trànsit de l'edat mitjana al renaixement, la majoria dels treballs que se n'han ocupat han abordat més aviat la seva figura històrica que no pas l'anàlisi de la seva obra. Ramis considera que l'exploració de les idees de Daguí és essencial per conèixer l'evolució històrica del lul·lisme als s. xv-xvi, i presenta el seu article com una contribució que aspira a obrir noves perspectives d'estudi.

Després d'una presentació sumària de les dades biogràfiques de Daguí, Ramis ofereix en primer lloc un repàs panoràmic de la seva obra i, sobretot, dedica un apartat a situar-la en el seu context filosòfic. Un dels trets rellevants de l'aportació de Daguí és que proposa una síntesi sistemàtica de l'escotisme i el lul·lisme sense precedents. En relació amb el primer, Ramis destaca que Daguí coneixia bé la tradició escotista de la Corona d'Aragó, i especula sobre la possibilitat que es formés o bé a l'*studium* barceloní dels franciscans, un dels centres propagadors d'aquesta doctrina, o bé a les universitats de Tolosa, Lleida o París. En relació amb el lul·lisme, Ramis remarca que Daguí va dur a terme una operació d'actualització cultural de l'Art i que, en les seves exposicions del pensament de Llull, va respectar força les idees del beat.

En les quatre seccions subsegüents, Ramis emprèn l'anàlisi particular de les obres impreses de Daguí: la famosa *Ianua artis magistri Raymondus Lullus*, la *Metaphysica*, les *Formalitates breves* i el *Tractatus de differentia*. La primera és l'obra més difosa de Daguí, i Ramis en destaca la finalitat apològica i didàctica. També remarca que el lul·lista barceloní té una concepció metafísica de l'Art de Llull i, d'altra banda,

que dissenya una presentació estratègica de les estructures de l'Art per tal de vincular el pensament lul·lià als debats filosòfics del moment. Segons Ramis, la *Metaphysica* és l'obra més ambiciosa de Daguí i la que posa les bases de la seva síntesi d'escotisme i lul·lisme. L'autor analitza detalladament les quatre parts del llibre –la primera dedicada a l'ontologia, la segona a la física, la tercera a la lògica, mentre que la darrera és un tractat de les formalitats. Ramis mostra que, sobretot en aquesta última secció, Daguí es decanta d'una forma cada vegada més clara cap a la tradició escotista i formalista. Aquesta inclinació és encara més manifesta en les dues darreres obres. A les *Formalitates breves* Daguí segueix la línia de Pere Tomàs, mentre que al *Tractatus de differentia* assimila els principis de l'Art lul·liana a les formalitats d'Escot.

En darrer lloc, Ramis explora la influència que va tenir l'obra de Daguí en el desenvolupament posterior del lul·lisme. D'entrada, els seus deixebles van continuar en bona part la tasca d'integrar el lul·lisme en els corrents filosòfics principals de l'època, una línia que contrasta amb la de Bartomeu Caldentey i els seus seguidors, que van acusar Daguí de ser un pseudolul·lista per les seves tendències sincrètiques. D'altra banda, la metafísica de Daguí també va influir de forma important sobre autors posteriors, entre els quals destaca sobretot Lavinheta, i la seva lògica va potenciar la revisió de la lògica aristotèlica als s. XVI-XVII. Finalment, un dels punts més remarcables del llegat de Daguí és que, gràcies sobretot a la circulació que va assolir la *Ianua Artis*, va contribuir de manera efectiva a difondre l'Art de Lull per tot Europa. En conjunt, l'esforç de Ramis per analitzar l'obra de Daguí en el marc del pensament filosòfic de l'època, tal com es fa palès en les conclusions, permet revisar algunes de les idees heretades sobre el personatge, com la de la seva formació autodidacta i la seva desconexió de la cultura filosòfica del moment.

Francesc Tous

- 47) Ramis Barceló, «Giulio Pace (1550-1635): Humanismo jurídico, ramismo y lulismo»

L'articolo, scritto come omaggio al prof. Santos Coronas, si concentra sulla metodologia giuridica di Giulio Pace (1550-1635), giurista e filosofo vicentino, contestualizzandone le fonti principali: Aristotele, il lullismo e il ramismo. Per quanto riguarda il secondo, l'autore cita le

opere lulliane dedicate al diritto e illustra come l'Arte potesse essere considerata lo strumento attraverso il quale trovare i principi del diritto naturale. Proprio questo aspetto affascinò gli studiosi successivi (Sibiuda, Heymericus de Campos e Lavinheta) che cercavano un modo per accordare i principi del diritto naturale con quelli del diritto divino e poter così applicare la giustizia. L'autore continua affermando che fino al XVII secolo ci fu una separazione netta tra teologi / filosofi e giuristi nella ricerca di una sistematizzazione dei principi giuridici e che il fallimento dei teorici del diritto del XVI secolo era dovuto alla loro incapacità di trovare un metodo universale che mantenesse le basi casistiche e prudenziali del diritto romanista. L'arte lulliana avrebbe permesso di superare questi ostacoli, ma era complessa e difficilmente accettabile dai giuristi. Il sistema dicotomico sviluppato da Pietro Ramo era più facilmente accessibile e applicabile al diritto, oltre a essere una sintesi accettabile tra il lullismo e l'aristotelismo in posizione antiscolastica. Non solo, in Ramo si troverebbero i prodromi del cartesianesimo e dell'enciclopedismo, quest'ultimo punto legato parzialmente al lullismo.

La necessità di una riforma del diritto si faceva sempre più necessaria nell'evoluzione della storia del pensiero dei sec. XVI-XVII e se gli scritti del Ramo ebbero successo perché non prevedevano una riforma vera e propria del diritto ma solo una sua sistemazione, altri pensatori come Pierre Grégoire cercarono di trovare una via intermedia tra il diritto tradizionale e l'arte lulliana, cercando di creare un nuovo sistema che non fosse chiuso in sé come prevedeva l'Arte del beato.

Giulio Pace si posiziona come una figura intermedia tra il sapere giuristico umanista e il razionalismo del sec. XVIII. Dopo aver brevemente presentato una biografia del vicentino, Ramis dimostra l'influenza e la conoscenza in Pace delle opere lulliane, attestando però come fosse preferito al sistema del beato quello di Ramo perché non prevedeva un cambio sostanziale nel sistema giuridico. Anche la pubblicazione dell'*Artis lullianae emendatae*, opera importante per la storia del lullismo, venne infatti giustificata dal Pace come un divertimento di gioventù, mentre la sua opera principale consisteva nel riformare il diritto giustiniano e la logica aristotelica.

Il ruolo riformatore di Pace, conscio delle aporie del diritto di Giustino ma riluttante ad accettare interamente le «stravaganze» dell'Arte

lulliana, oltre alla sua capacità di creare una sintesi tra la tradizione aristotelica, il lullismo e il ramismo, lo fecero diventare una delle fonti preferite degli enciclopedisti del sec. xvii (in particolar modo Leibniz), nonostante nell'opera di questi ultimi ci fu un abbandono del ramismo a favore del recupero dell'arte lulliana originale, rielaborata alla luce delle nuove conoscenze scientifiche.

Simone Sari

48) Ramis Barceló, «La obra jurídica de Miguel Gómez de Luna y Arellano: Derecho, Racionalismo y Lulismo en la España del xvii»

Anàlisi de Miguel Gómez de Luna, l'obra del qual ha passat força desapercibuda malgrat que va ser un dels juristes hispànics de major relleu durant el s. xvii. Va néixer en la darrera dècada del s. xvi i va desenvolupar alguns dels càrrecs jurídics més importants de l'època, però destaca sobretot per haver intentat fonamentar l'estudi del dret i de la política sobre principis racionals. En la primera part de l'article s'esbossa qui va ser l'autor estudiat: Rector de la Universitat d'Osuna entre desembre de 1622 i juliol de 1623, feina que li resultà incompatible amb els càrrecs que a poc a poc anà adquirint, com el de jurista de la Monarquia hispànica. En la segona part s'analitza la producció jurídica de Gómez de Luna i el context en el qual va sorgir, un context marcat especialment per la Contrareforma i la implantació del «cordó sanitari» (la qual cosa suposà que el racionalisme s'instaurà tardanament) i per l'atracció dels Àustries per la figura de Ramon Llull, focalitzada en Felip II. Va ser així que Gómez de Luna va publicar a Flandes el *De juris ratione et Rationis imperio* (1630) i el *Liber singularium lectionum juris* (1632), obra en conjunt poc extensa però focalitzada en l'estudi del fonament del Dret i en l'explicació de temes de Dret Canònic. A partir d'aquí, l'autor fa una anàlisi dels precedents lul·lians, formula algunes hipòtesis sobre com Gómez de Luna va arribar a Ramon Llull (pensa que no va llegir l'obra de Llull directament sinó que hi arribà per mitjà dels comentaristes lul·lians renaixentistes i barrocs), observa les quatre parts que constitueixen el tractat i analitza com coneix i incorpora l'Art lul·liana en la fonamentació del Dret (per exemple amb les lletres i l'alfabet que pren per simbolitzar el Dret), aspecte del tot innovador en la història de la literatura jurídica hispànica. En definitiva, Rafael Ramis recupera una figura que considera de primera magnitud en la història del Dret hispànic, que es fa ressò l'Art

lul·liana i s'hi compromet, però que ha passat gairebé desapercebut en l'elenc d'autors que han volgut fonamentar el Dret i la Política.

M. Ripoll

50) Ramis Miquel, «Los procesos de beatificación de Ramon Llull»

Gabriel Ramis enumera i resumeix els processos històrics duts a terme amb la intenció de propugnar la canonització del Beat Ramon Llull, i arriba fins a l'estat en què es troba actualment el seu reconeixement canònic per part de l'Església. En total s'esmenten cinc processos en un període entre 1605 i 1911. És cert que no calia esmentar en aquest treball les denúncies anteriors de l'inquisidor Nicolau Eimeric, malgrat que, obviament, la seva oposició resulta una de les causes principals per explicar les dificultats de la seva canonització.

Els processos històrics s'inicien el 3 de febrer de 1605, quan el notari Pere Ribot decideix aixecar acta per deixar constància formal de l'olor de perfum que se sent cada matinada del 25 de gener a casa del seu amic Andrès Caselles, també notari i aleshores amo de la casa de Ramon Llull, la mateixa vivenda en què el Beat mateix i la tradició afirmen que es produïren les aparicions de Jesucrist crucificat, que van provocar la seva conversió *ad poenitentiam*. Gabriel Ramis percep correctament que aquest no és pròpiament un procés judicial, sinó una acta en què declaren testimonis sobre aquesta qüestió, raó per la qual Ramis l'anomena quasi-procés. A continuació, el mateix notari Pere Ribot informa el Vicari General que ha tingut coneixement de testimonis que han sanat per mediació de les relíquies o de la devoció cap a Ramon Llull. Arran d'això, el 1608 s'amplia el primer interrogatori sobre cinc testimonis més, que ara són interrogats sobre cinc miracles sobre els quals es tenia notícia, a més dels obrats amb motiu de la traslació del cos del Beat. Entre 1612 i 1613 se celebra el primer procés històric, formalment constituït pel bisbe de Mallorca, Simó Bauzá. Els testimonis convocats són 128, els quals són interrogats amb trenta-cinc preguntes relacionades amb la vida de Ramon Llull i sobre les relíquies o imatges de culte. Tot i les formalitats d'aquest procés, no va servir perquè Ramon Llull fos canonitzat, com fa evident la tradició posterior. Tanmateix, la informació que s'hi va aconseguir és fonamental per a la redacció de biografies tan importants com les *Vindiciae* de Pasqual, l'informe de Custurer o els preliminars de l'edició de Salzin-

ger. I és que la major part dels lul·listes del segle XVII-XIX van treballar creient sincerament que la seva dedicació serviria per culminar el procés de canonització encetat en aquesta època.

El segon procés històric –el primer, segons Ramis, ja que als anteriors, 1605-1613, els mancaven certes formalitats jurídiques [excepte, en la nostra opinió, l'interrogatori de 1612-1613]– se celebra entre 1747 i 1749 a instàncies del bisbe de Mallorca José Antonio Zepeda. Aquest procés obria aquell celebrat feia més d'un segle, però venia motivat especialment per la constatació de l'anomenat «culte immemorial»: sens dubte amb la intenció de posar ordre al canon objecte de culte, des de 1634, el Papa Urbà VIII havia decretat la prohibició de canonització d'aquells que no tenien un culte oficial menor de cent anys de durada. L'anomenat procés de Zepeda, doncs, pretenia documentar el *cultus ab immemori* necessari per obtenir la canonització de Ramon Llull. En aquesta ocasió són convocats a declarar cinquanta-cinc testimonis, que són interrogats sobre el seu coneixement sobre certs episodis de la vida de Ramon Llull, però també sobre la constància de miracles. El 1751 el següent bisbe, Llorenç Despuig, obre un procés nou amb la intenció d'investigar sobre l'existència d'imatges, objectes i llocs de culte a Ramon Llull.

Els següents processos històrics ja no seran celebrats amb la formalitat d'interrogatori, sino amb la redacció de *positiones*. Tanmateix, com a antecedent, cal recordar la posició del Papa Benet XIV, quan el 1768 estableix que la Causa de canonització no podia culminar-se sense l'examen dels escrits de Ramon Llull. Aquesta decisió representava un greu entrebanc, perquè, malgrat els esforços de Salzinger, bona part de les obres lul·lianes continuaven inèdites. El 1905 la *Positio super casu excepto* investiga sobre el culte oficial a Ramon Llull. Entre 1910 i 1911 se celebra el Procés *super scriptis*, sense interrogatori però amb sessions que demanen informes sobre les obres autèntiques de Ramon Llull i la seva ortodòxia, que li és reconeguda pel bisbe de Mallorca. El professor Ramis no ha pogut esmentar en aquest recull de processos el *Summarium* datat el 1810, però sense efecte formal, i descobert poc després de la publicació d'aquest treball per mossèn Josep Amengual (2014).

L'informe redactat per Gabriel Ramis finalitza amb les últimes procedures jurídiques relatives al procés de canonització de Ramon Llull: l'entrega autenticada el 1999 dels escrits de Ramon Llull a la Con-

gregació per a les Causes dels Sants; la inclusió al *Martirologium Romanum* des de 2004 d'un elogium pel qual es considera Ramon Llull Beat, pertanyent a la Tercera Orde de Sant Francesc, màrtir, i es considera la seva doctrina exímia i il·luminada.

No hi ha dubte que el treball de Gabriel Ramis, necessàriament breu, ofereix una organització clara dels processos històrics sobre la canonització de Ramon Llull. Si bé la seva lectura i les idees que se n'extrauen resulten senzilles, cal reconèixer-ne la gran dificultat de redacció, ja que la major part de la informació sobre els processos ha estat coneguda per l'autor gràcies a la lectura directa dels processos esmentats, encara inèdits, i amb una extensió ingent. El treball de Ramis resumeix milers de folis que resten encara inèdits en diversos arxius de Mallorca i del Vaticà.

Óscar de la Cruz Palma

52) Ripoll, «El *Llibre d'intenció* de Ramón Llull: recepció y difusión histórica»

Maribel Ripoll, editora del *Llibre d'intenció* per a la NEORL, ofereix en aquest treball una síntesi aclaridora i concisa del contingut de l'obra i de la seva transmissió, sobretot vernacla, que inclou l'edició de dos breus textos apòcrifs que han acompanyat part de la tradició catalana del llibre.

L'autora situa el *Llibre d'intenció* entre les preocupacions reformadores i socials de l'etapa de l'*Art abreujada d'atobar veritat*, i remarca l'interès que el contingut de l'obra va suscitar entre nombrosos lectors, especialment laics i poc formats, però també eclesiàstics. En els quatre primers capítols de l'obra, es defineix el concepte de la doble intenció, i s'aplica a Déu, la Creació i l'Encarnació. En el cinquè i darrer, dedicat a la temptació i molt més extens que els quatre precedents, s'analitza de quina manera l'home ha d'ordenar –o reordenar, si n'ha invertit l'ordre correcte– les dues intencions, de manera que pugui evitar els vicis i actuar correctament d'acord amb les virtuts.

Tant el contingut de l'obra, com la capacitat lul·liana d'adaptar-se al destinatari, en aquest cas oferint un text directe, clar i senzill, sense grans complexitats de contingut, va afavorir sense cap mena de dubte la circulació i la lectura de l'obra, sobretot durant els segles medievals.

Els dos testimonis més antics conservats del *Llibre d'intenció* es vinculen a la seva versió llatina. Atès que se'n conserven còpies a l'*Electorium*, ms. BN lat. 15450, compilat per Tomàs Le Myésier, i, sobretot, al ms. BN lat. 16119, propietat de Pere de Llemotges, es pot plantejar que Llull mateix va impulsar-ne la traducció, i que ho va fer vers el 1289. Els testimonis esmentats són tot just dues de les setze còpies manuscrites que ens han arribat del llibre.

També han estat setze els testimonis manuscrits que s'han conservat en català. D'aquests, n'hi ha dos del segle XIV, entre els quals el ms. 102-V2-1 de la Biblioteca de la Fundació Bartolomé March, de vers l'any 1336 (data que apareix al colofó de l'apòcrifa *Art de confessió* que també conté el còdex), emprat com a text base de l'edició. L'eclosió del *Llibre d'intenció* arriba, però, al XV, amb nou testimonis i diverses notícies d'arxiu referides a possessors, que mostren que l'interès pel llibre es va estendre per diversos estaments, inclosos alguns preveres. L'estudi de les relacions que es poden establir entre els manuscrits permet a l'autora distribuir-los en dues grans famílies, una que relaciona còdexs catalans i l'altra mallorquins. Recull igualment un parell de notícies que es conserven d'una hipotètica, però versemblant, traducció castellana, en mans de Juan Alfonso de Baena, compilador del cançoner homònim i escrivà del rei (1417), i d'Alfonso de Pimentel, comte de Benavente entre 1440-1461.

Els testimonis posteriors, dels segles XVII i XVIII, s'han de relacionar, si més no en part, amb la Causa Pia lul·liana i l'enviament de textos a Roma per a la seva anàlisi, i així mateix amb la magna empresa d'edició impulsada des de Magúncia per Ivo Salzinger.

L'estudi de Maribel Ripoll es tanca amb l'edició de dos textos clarament apòcrifs, breus per bé que interessants, que es conserven integrats dins de còpies del *Llibre d'intenció* elaborades a Mallorca durant els segles XV i XVI. Es tracta dels *Cinc senys espirituals i les virtuts teologals* i del *Consectari de quatre virtuts*, tots dos de contingut catequètic. L'edició s'ofereix seguint criteris paleogràfics a l'hora d'assenyalar les abreviatures, però al mateix temps es remarca que els textos s'han puntuat i accentuat d'acord amb la normativa actual del català, criteris que a primer cop d'ull semblen poc compatibles. Sigui com sigui, és innegable l'interès dels dos textos esmentats, vinculables amb

les inquietuds catequètiques d'una part gens menyspreable de lectors de la producció lul·liana.

J. Santanach

55) Ruiz Simon, «El Arte de Ramon Llull y la filosofía política de las leyes religiosas de los *falasifa*»

A l'origen d'aquest nou treball de Josep Maria Ruiz Simon hi ha una pregunta altament rellevant per comprendre la naturalesa de l'Art: si Llull va concebre el seu «artefacte epistemològic» com una eina especialment indicada per convertir infidels, quin era el perfil d'aquests infidels a qui pretenia convèncer? D'entrada, l'autor espigola en obres com *Lo desconhort*, el *Liber de fine* o el *Llibre del gentil* la idea que Llull es feia dels seus possibles interlocutors, especialment dels musulmans, i n'extreu tres característiques principals: pertanyen a l'elit política i cultural de la seva comunitat, no creuen que Mahoma sigui veritablement un profeta, i estarien disposats a convertir-se si se'ls oferissin demostracions o proves a favor del cristianisme. La descripció de Llull coincideix a grans trets amb la que es troba en altres obres polèmiques antimusulmanes de la baixa edat mitjana, però també amb la que ofereix la literatura musulmana que ataca els *falasifa*, és a dir, aquells que fan de l'estudi de la filosofia la finalitat suprema de la seva vida. Segons Ruiz Simon, Llull, com altres pensadors cristians, aprofita que certs filòsofs com Avicenna –que interpreten determinats passatges de l'Alcorà de forma al·legòrica– són acusats d'infidels pels mateixos musulmans, per convertir-los en racionalistes que rebutgen l'Islam i cerquen una religió que sintonitzi millor amb la filosofia.

El segon objectiu de l'article és tractar d'escatir si l'Art es va configurar amb la pretensió d'adaptar-se als trets del pensament dels *falasifa*. Per tal d'esbrinar-ho, Ruiz Simon analitza les posicions de filòsofs com al-Farabi, Avicenna o Averrois en relació amb la religió, les quals es distingeixen de les de la resta de sectes musulmanes pel lloc epistemològic que els reserven. En efecte, Ruiz Simon mostra que l'estudi i la comparació de les religions forma part, en les obres d'aquests autors, de la filosofia política, ja que la religió és una llei divina i és la filosofia política la que s'encarrega de l'estudi de les lleis. Per a al-Farabi, la filosofia és superior a la religió, atès que és a la primera a qui correspon analitzar els principis de la segona. D'altra banda, la llei divina de la

ciutat ideal només es pot pensar des de la filosofia completa, és a dir, des de la filosofia basada en arguments demostratius. Tanmateix, com que la religió també s'adreça als no filòsofs, incorpora arguments retòrics i poètics. Les idees d'al-Farabi són assumides posteriorment per Avicenna i Averrois. Pel que fa a aquest darrer, Ruiz Simon destaca que proposa una doble distinció: en primer lloc, entre els principis fonamentals de totes les religions revelades –vida després de la mort, existència d'un primer principi amb una sèrie d'atributs i actes, idea de felicitat lligada a la conducta– i les seves concrecions doctrinals; i en segon lloc, entre els mètodes emprats pels filòsofs i els mitjans comuns que utilitzen les tradicions religioses. L'obligació del filòsof és investigar racionalment els principis i les pràctiques concretes de les religions i, segons el resultat de la seva anàlisi, escollir la millor religió de la seva època, aquella que s'ajusta de manera més perfecta al coneixement demostratiu propi dels filòsofs. Tot i així, Averrois, que vol protegir la filosofia dels atacs dels teòlegs, prescriu que el filòsof no ha de menysprear els ensenyaments de la tradició religiosa en la qual ha estat educat i no ha de divulgar la seva interpretació de la llei divina quan la lletra d'aquesta no s'ajusta a les exigències del coneixement demostratiu.

Ruiz Simon assenyalava que l'Art de Llull s'ajusta a l'obligació establerta per Averrois, atès que vol demostrar que el cristianisme és la religió que millor respon a les exigències de la filosofia. En aquest sentit, al tercer apartat del treball, l'autor mostra que els principals supòsits de les Arts de la primera fase encaixarien amb els plantejaments generals de la teologia política que Averrois va exposar en algunes de les seves obres. El filòsof pretén construir un discurs teològic que concordi amb les doctrines filosòfiques, i per aconseguir-ho parteix de la consideració racional dels éssers com a producte d'un Déu artesà. Així, l'anàlisi dels éssers permet conèixer l'art d'aquell que els ha creat. En l'apartat de conclusions, Ruiz Simon remarca que els mecanismes de l'Art pressuposen l'existència d'un Déu artífex amb unes característiques molt similars a les descrites per Averrois, sobretot perquè Llull sempre apunta que s'han d'afirmar els particulars que permetin reconèixer que la potència divina no té cap mancança. No obstant això, l'autor adverteix al final que l'Art de Llull difícilment hauria pogut convèncer els *falsasifa*, atès que no reconeixia els drets de la filosofia en relació amb el discurs teològic tal com ells els entenen.

Francesc Tous

56) Schein, «*Gesta Dei per Mongolos* 1300. The genesis of a non-event»

El desembre de 1299 Ghazan, el mongol il-kahn de Pèrsia, aliat amb el rei Hethoum II d'Armènia, va envair Síria, va ocupar Alep i va derrotar un exèrcit egipci davant Homs. A continuació, sembla que es van organitzar incursions a Gaza, una de les quals fins i tot arribà als suburbis del Caire. Al febrer de 1300 Ghazan va tornar a Pèrsia, deixant un contingent en Terra Santa per tal de mantenir la dominació, cosa que només es va aconseguir durant un breu espai d'uns quatre mesos. Però degut a certes circumstàncies a Europa (el 1300 era un any de jubileu proclamat per Bonifaci VIII), les notícies sobre aquesta invasió pasatgera es varen inflar, i es va donar com una veritable conquesta de la Terra Santa amb un lliurament subsegüent als cristians. A Europa l'acció militar fou propagada com una *gesta Dei per mongolos*, la culminació de les relacions entre mongols i cristians que, menys d'una dècada després de la caiguda d'Acra (1291), permetria a l'Església recuperar la seva posició en Terra Santa, que obriria novament el camí per als pelegrins i que faria possible un pacte per derrotar els mamelucs d'Egipte. Schein dibuixa molt bé el rerefons de la visió positiva dels mongols i Ghazan a occident (propagada pel papat des de 1264). Ni tan sols la conversió dels mongols a l'Islam l'any 1295, coincident amb l'accés de Ghazan al tron, impedia que a Europa fos considerat l'instrument de la voluntat divina. El que era sorprenent d'aquesta història era la rapidesa amb la qual fou escampada per Europa i el ressò que hi va tenir. Sembla que les primeres notícies varen arribar des de Xipre a Venècia, d'on foren disseminades per una figura ben coneguda dels lul·listes, el dux Pietro Gradenigo, en una carta al papa Bonifaci. El contingut d'aquesta carta va ser conegut al nord d'Itàlia i al sud-est d'Alemanya, i el papa mateix va informar-ne els reis de França i Anglaterra. A la informació treta de la primera carta, pels camins de la disseminació, s'hi afegiren fets, o més aviat suposicions, com que l'il-khan havia actuat per venjar la sang cristiana vessada a Acra (1291), i que Ghazan, a pesar de no ser cristià, tenia una esposa que ho era, i tractava els cristians com el seu propi poble. A la Corona d'Aragó arribaren cartes a partir del març de 1300, i fou sens dubte d'aquestes fonts que la informació va arribar a Ramon Llull, al qual l'editora dedica una nota devers el final de l'article. Sembla, però, desconèixer l'excel·lent article de Jordi Gayà, «Ramon Llull en Oriente (1301-1302); circumstàncies de un viatge», *SL* 37 (1997), pp. 25-78, que tracta més el rerefons anterior que el ressò posterior estudiat per Schein. Cal

afegir que el subtítol d'aquest article és una mica enganyós: no es tracta de la gènesi d'un *non-event*, sinó de l'exageració d'un esdeveniment, que passa d'efimer a tenir una gran rellevància. Però és precisament aquesta exageració que arriba a tenir un interès històric considerable, i que l'autora ha investigat entre documentació dispersa per tot Europa.

A. Bonner

57) Serra de Manresa, «Mestres de l'Escolàstica en les antigues biblioteques dels frares caputxins de Catalunya i Mallorca»

El treball de Valentí Serra de Manresa, actual arxiver dels caputxins de Catalunya i curador de la important biblioteca de Sarrià, posa en relleu la importància de les antigues biblioteques caputxines i de les col·leccions que contingueren. Malauradament, la desamortització en comportà la destrucció i la dispersió dels fons. El treball de Serra guarda relació amb un altre de dedicat al mateix tema i que, de manera més extensa, destacava els continguts bibliogràfics caputxins: «Aproximació als continguts bibliogràfics de les antigues biblioteques dels caputxins de Catalunya i Mallorca».¹²

El treball que comentem està dedicat a Josep Perarnau, de qui es lloa el franciscanisme i l'enorme producció d'articles «d'interès mundial» publicats, a més de ser el garant de la historicitat del pas de sant Francesc d'Assís per Catalunya. Entre les obres que destaquen dels fons bibliogràfics caputxins es troben les de sant Bonaventura en edicions diverses. També estan ben representats els autors salmantins escolàstics, com Melcior Cano i Domingo Soto. Entre els abundants comentaris a les obres de Tomàs d'Aquino, sobresurten els elaborats pel jesuïta Luis Molina o els del també jesuïta Francisco Suárez.

Les prestatgeries caputxines custodiaven el bo i millor de l'Escolàstica, com els tractats del framenor Ricard de Mediavilla, professor a París, o l'obra *Summa Angelica* del també framenor Àngel de Clavasi. Curiosament, destaca Serra, no hi ha representació de les obres de Guillem d'Ockham en cap dels catàlegs caputxins. Però qui sí que s'hi troba profusament representat, especialment a Mallorca, és Ramon Llull, del qual les *opera parva* són fons comú de les biblioteques, així com algunes

¹² *ASTar* 81 (2008) 81-167.

obres espirituals i textos variats de caràcter lul·lià. Algunes d'aquestes obres foren impreses a Mallorca, com per exemple, el *Libro de Sta. María compuesto en idioma lemosino por el ínclito mártir y Doctor Iluminado el Beato Raymundo Lulio. Traducido fielmente a el castellano por un devoto*, imprès a Mallorca per Ignacio Frau l'any 1755.

El treball recorda la importància de l'escola de lul·lisme localitzada a l'antic convent dels Caputxins de Palma, i d'aquí l'interès de la seva biblioteca, custodiada pel darrer bibliotecari, el mallorquí fra Lluís de Vilafranca. Les obres de la biblioteca caputxina de Palma, de gran valor històric, artístic i bibliogràfic es dispersaren durant el període de la desamortització. Se sap que moltes procedien de les donacions que feien tant els alumnes com els devots, com per exemple el prevere Nicolau Valls, que l'any 1827 va regalar un exemplar del *Blaquerna* editat l'any 1521 per Joahn Jofre de València. De singular interès per a la història de l'escola lul·lista de Mallorca és el curs de filosofia *iuxta mentem Doctoris Arcangelici*, de l'any 1790, manuscrit de 198 pàgines que, pel seu excepcional valor documental, seria digne d'una edició i d'un estudi en profunditat. Fra Valentí en destaca la confrontació amb les grans polèmiques del segle XVIII, com ara l'harmonia preestablerta de Leibniz o el determinisme psíquic dels animals de Descartes, en el que qualifica com «un agosarat intent de modernitzar les aportacions de Ramon Llull en el context de la renovació cultural de finals del XVIII».

Entre les obres de caire lul·lià conservades, destaca per la seva influència el *Liber creaturarum*, de Ramon Sibiuda que, com assenyala l'autor, interessà directament a autors com Pico della Mirandola, Blaise Pascal o Montaigne, el qual en féu la traducció parcial al francès.

El treball acaba amb les obres escolàstiques d'exegesi bíblica presents a les biblioteques caputxines que, fent-se ressò de l'herència franciscana, mantenien vius en els seus prestatges autors tan controvertits com l'abat Joaquim de Fiore, o d'altres de tan seràfics com sant Antoni de Pàdua o sant Bernardí de Siena. En conclusió, una aportació destacada sobre l'important llegat bibliogràfic caputxí, d'un valor cultural i religiós indiscutible, el qual dóna idea de la importància de les antigues biblioteques conventuals abans de la desamortització.

Rosa Planas

60) Teleanu, *Magister Raymundus Lull. La propédeutique de l'ars Raymundi dans les Facultés de Paris*

Aquest llibre forma part d'un estudi més ampli, presentat com a tesi de doctorat a la Universitat de París, dedicat a les obres de Llull escrites arran de la campanya antiaverroista de 1309-1311. El volum es consagra en concret a una interpretació de l'Art com a sistema filosòfic i doctrinal idoni per a la refutació dels errors dels averroistes parisencs. Consta d'una introducció i de quatre capítols, el darrer dels quals no és sinó una breu conclusió de cinc pàgines del que s'ha exposat en els tres anteriors, titulats «Magisteri de l'ars Raymundi» (capítol I), «Art del Signe» (capítol II) i «Art de predicació» (capítol III).

El primer capítol, força més breu que els dos següents, es dedica sobretot a defensar la pertinència del títol de *magister artium* que habilita Llull per a l'ensenyament a la Facultat de París sense haver seguit el currículum habitual, i a presentar el que serà la idea central de la interpretació de l'Art que recorrent tot el llibre: cal corregir la visió esbiaixada de l'Art com a «màquina lògica», heretada de cert lul·lisme dels segles passats, i remuntar-se al *Llibre de contemplació* com a primera versió i nucli del mètode. Així, el capítol II («Art del Signe») sembla animat per un programa de recuperació de l'autèntica «filosofia cristiana» («saviesa perenne», «saviesa catòlica») que representa l'Art i que es remunta al *Llibre de contemplació en Déu*: «Cal que l'arrel viva de l'Arbre de les arts lul·lianes remunte fins a l'Art de contemplació en Déu per tal de no destruir-ne res –com fan tants lul·listes ocasionals–, ja que desborda de la saba fecunda de la vida contemplativa» (p. 67-68). La *vera philosophia* que anima l'Art seria hereva de la saviesa dels Sants Pares de l'Església i cal no confondre-la amb la filosofia laica de les escoles, serventa de la teologia. L'«Art de contemplació en Déu» (així apareix sempre referit el *Llibre de contemplació*) s'ha d'incloure, doncs, en l'etapa quaternària; l'*Ars compendiosa invenienti veritatem* (que l'autor esmenta sempre com a «la variant inventiva de l'Art quaternària») aporta a l'obra anterior simplement la notació alfabètica. És aquesta tècnica notatòria, i no l'Art, el que Llull rep en la il·luminació de Randa. L'ús de les lletres no implica cap àlgebra universal: «el signe de l'alfabet notatori de Llull no constitueix més que un vehicle sensible o intel·ligible de la Veritat del Signe Suprem» (p. 95). L'Art no pretén tampoc, en conseqüència, ser cap llenguatge ni cap gramàtica universals. Es tracta d'un Art de les Significacions;

però de les significacions del Signe Suprem: contra la fonamentació elemental de l'Art quaternària sorgida dels estudis de Frances Yates i de Pring-Mill, l'autor considera que el quadrat dels elements té un simple ús metafòric marginal i no fonamenta la universalitat de l'Art, ja que la base comuna sobre la qual se sustenta en les primeres versions es troba en els atributs de Déu.

El capítol III («Art de Predicació»), enllaça amb el tractament de la significació en l'anterior i està dedicat a la importància de la paraula en l'Art. S'exposa la rellevància de l'*affatus* en el sistema de Llull i se'n defensa la novetat com a superació de l'aristotelisme imperant. L'Art és, doncs, un art de la paraula, de la predicació, amb la qual es poden desmuntar els errors dels enemics de la Veritat. La darrera part del capítol es dedica al comentari de la miniatura del *Breviculum* que representa els exèrcits d'Aristòtil, d'Averrois i de Llull en l'assalt a la torre de la Falsedat: mitjançant una exposició amb tints apologètics, i no exempta de retòrica, es posa de relleu la preeminència de l'Art front a la filosofia aristotèlica i a l'averroisme parisenc, enllaçant així amb el que serà el contingut dels altres volums.

El llibre suposa un cert coneixement previ per part del lector del funcionament de l'Art, que no és explicat en els seus detalls; la intenció és, més aviat, presentar una lectura pròpia del mètode a partir del diàleg amb la tradició interpretativa anterior, profusament glossada. Teleanu exhibeix en cada pàgina un notable coneixement de la bibliografia secundària sobre Llull, d'on poua frases, detalls, afirmacions sovint marginals que cita i incorpora al seu discurs en una mena de vast «status quaestionis» sobre el que s'ha dit de l'Art. Amb un estil de vegades dens s'enllacen diversos temes, i així es passa del sentit de la notació alfabètica al valor de la significació, d'ací al paper de la gramàtica, després a consideracions sobre la lògica en Llull, etc. El que atorga una certa unitat al discurs és que totes aquestes consideracions, sempre amanides amb constants referències a bibliografia secundària en nota a peu de pàgina, apunten cap a la finalitat del text: una apologia de l'Art com a filosofia cristiana perenne i dipòsit de saviesa sagrada. Les referències a les obres de Llull són també presents, tot i que, de cites, se'n troben poques: en general, predominen les cites i referències a la bibliografia secundària, quantitativament molt superiors a les de la primària. És de destacar que totes les cites de la bibliografia són tradu-

ides al francès, independentment de la llengua d'origen, mentre que les cites de les obres de Llull sempre apareixen en versió llatina.

El caràcter idiosincràtic de l'estudi es manifesta també formalment en dos trets. Primerament, en la nomenclatura de les obres de Llull: per subratllar la tesi general de la unitat de fons de l'Art (un sistema que no patiria una «evolució lineal», sinó que s'estendria en ones de manera «cíclica») es fa referència a l'«Art» amb diferents epítets afegits. Així, com hem vist, el *Llibre de contemplació* esdevé l'«Art de contemplació en Déu»; el *Liber de praedicatione* s'esmenta com l'«Art de predicació» o l'«Art de sermons», i altres variants, com l'«Art del Signe», «Art de Verifacció», «Art noètica» o «Art de parlar», fa la impressió que volen referir-se a aplicacions de l'Art a altres àmbits, com la lògica o l'epistemologia. Totes les obres de Llull són, doncs, «branques» de l'Arbre de l'Art que té les arrels al *Llibre de contemplació*, i conseqüentment no s'esmenten tant els títols de les obres com el sentit de la branca que representen. L'altre tret formal cridaner és la utilització d'un sistema de notació simbòlica, aparentment a imitació del lul·lià, que barreja signes dels operadors lògics de la lògica formal amb lletres de l'alfabet. L'autor no acaba de justificar aquesta notació, però en qualsevol cas en fa un ús discret que tampoc no entorpeix massa la lectura.

J. E. Rubio.

61) Teleanu, *Philosophia Conversionis. La querelle des Facultés de Paris selon Raymond Lulle*

Aquest llibre, d'una llargada extraordinària, es presenta com la continuació d'un llibre anterior del mateix autor: *Magister Raymundus Lull: la propédeutique de l'Ars Raymundi dans les Facultés de Paris*. Com en aquella obra, Teleanu posa el focus sobre la darrera estada de Llull a París, entre novembre de 1309 i setembre de 1311, una estada en què Ramon va protagonitzar el que en la historiografia lul·liana se sol conèixer com la «campanya antiaverroïsta», que es va concretar en un conjunt d'escrits en què combatia una sèrie de doctrines, al seu entendre errònies, que ensenyaven alguns mestres de la Facultat d'Arts en la seva docència de la filosofia aristotèlica. Els capítols de l'obra s'estructuren seguint l'ordre de les obres escrites per Llull des de l'inici d'aquest període fins a la fi de l'any 1310, que és el moment en què Ramon comença a denominar «averroïstes» els seus adversaris; el moment, per tant,

en què hauria acabat de prendre consciència de la identitat intel·lectual d'aquells mestres de la Facultat d'Arts a què s'enfrontava. Però aquesta estructura que l'hauria de canalitzar no aconsegueix contenir el discurs torrencial de Constantin Teleanu, que sovint desborda les seves voreres i converteix cada capítol en una riuada de citacions, referències, excursos, metàfores i altres figures que acaba per esborrar el plantejament diacrònic de partida. La tesi central de Teleanu és que, quan Llull va arribar a París per última vegada, es va dedicar a desenvolupar una variant mística de la seva art amb el propòsit d'unir en una mena de bodes místiques la Facultat de Teologia i la Facultat d'Arts de París.

J. M. Ruiz Simon

62) Teleanu, *Raymundista et Averroista. La réfutation des erreurs averroïstes chez Raymond Lulle*

Se trata del tercer volumen del estudio que el Dr. Constantin Teleanu dedica al análisis exhaustivo sobre las obras lulianas escritas en París entre septiembre de 1309 y 1311, fruto de su monumental tesis doctoral: *Art du Signe. La réfutation des Averroïstes de Paris chez Raymond Lulle* (Université de Paris Sorbonne, 2011), 1793 pp.

Más allá de lo expuesto en los otros dos libros precedentes, en éste se llega a algunas conclusiones fundamentales, que intentan explicar la posición política y filosófica de Llull ante el averroísmo parisino. Teleanu analiza con mucho detalle algunos florilegios de *philosophorum erroribus* expuestos por Ramon Llull a fin de convencer al papa Clemente V y a Felipe el Hermoso para prohibir el uso doctrinal de Averroes en la Universidad de París. Llull no se limitó a mostrar los errores de los averroístas, sino que propuso sus verdaderas razones filosóficas.

Llull, decepcionado por la poca comprensión que halló en el Romano Pontífice, se dirigió al Rey de Francia a fin de que le escuchase y erradicase un grave peligro para el conocimiento del momento: su cruzada contra el averroísmo era un problema de primer orden que afectaba a toda la cristiandad. Como muestra Constantin Teleanu, Llull se preocupó seriamente de combatir el llamado «averroísmo católico» a partir de figuras alegóricas, como la dama filosofía o la dama contradicción, para mostrar el grave problema que atravesaba la Universidad de París al dejar que se estableciese esa doctrina.

De facto, Llull atendió mucho menos a los argumentos de Averroes que a los de los averroístas latinos, denominados a lo largo del libro «averroístas católicos» (en particular Juan de Jandún y otros filósofos cercanos a su pensamiento). El devenir de la filosofía parisina preocupaba sobremanera a Llull, como puede verse en su alegoría: la «dama contradicción» defendía las tesis del averroísmo católico mientras que Llull manda a su discípulo «Raymundista» para luchar con las filas de los verdaderos filósofos (y verdaderos católicos). La presencia de «Raymundista» servía para enumerar las debilidades del averroísmo católico y de sus argumentos en contra de la fe cristiana, apoyado en falsas autoridades. Todas las estancias parisinas de Llull, que se saldaron con éxitos y fracasos, concluyeron con el interés de la aplicación del Arte en la derogación doctrinal de los errores averroístas.

Teleanu concede gran importància a la *Disputatio Raimundi et Averroistae* (ROL VII, op. 168, p. 9-17), concluida en la navidad de 1310. En todo caso, a través de una intrincada demostración lógica, que resulta difícil de seguir si el lector no va pertrechado de una buena formación filosófica, el autor del libro muestra como el conjunto de errores de los averroístas no fue un obstáculo para Llull, quien con paciencia se dedicó a rebatir sus argumentos, uno a uno.

Llull, como es sabido, pidió finalmente a las autoridades del Concilio de Viena que prohibiesen cualquier enseñanza a partir de los comentarios de Averroes en las Facultades de París. De hecho, según Teleanu, Llull abandonó la ciudad del Sena tras comprobar definitivamente la falta de interés de Felipe el Hermoso en la prohibición del magisterio averroísta.

Llama la atención la defensa que hace Teleanu de la utilidad del Arte y su presencia en esta época, que Bonner ha denominado post-artística: indica en sus conclusiones que «il ne faut pas croire qu'une effrayante momie de l'Art ressuscite du cercueil notarique des montages mécaniques de quelque machine logique médiévale. La lecture approfondie des écrits anti-averroïstes de Lulle démontre qu'un esprit fidèle du Raymondiste aperçoit encore la méthode de l'Art bien vivante. Ce n'est pas la momie de l'Art de Lulle qu'un Averroïste devrait craindre, mais la parole vivante du bienheureux Raymond Lulle qui ne profère pas quelque lettre de l'alphabet notarique de l'Art sans enjoindre à l'intellect du Raymondiste son esprit immortel» (pp. 538-539).

Cabe concluir, pues, que con este denso estudio se puede analizar de

nuevo el contexto del debate de Llull con los averroístas en el último viaje del Doctor Iluminado a París. Este libro es un trabajo muy elaborado y valioso, con replanteamientos historiográficos importantes, que tiene no sólo valor para los estudios lulianos, sino que obliga también a un replanteamiento de la figura de Llull en el marco de las querellas del averroísmo parisino.

R. Ramis

64) Traninger, «Bildgebende Verfahren. Ramon Llull, Giordano Bruno, die Illumination des Gedächtnisses und die Bibliothek des Nicolaus Pol in Innichen / San Candido»

Resseguint la proposta temàtica d'aquest volum, el qual explora la regió del Tirol del Sud, entès com a laboratori per a la imaginació al llarg dels segles, l'autora fa una presentació de la biblioteca lul·liana que va pertànyer a l'insigne metge i col·leccionista de manuscrits Nicolau Pol (1465-1532) i que ha estat preservada en bona part a la biblioteca col·legiata de San Candido / Innichen.

Després de revisar la bibliografia existent sobre Pol i la seva biblioteca, l'autora suggereix que el seu interès en l'Ars lul·liana estaria motivat per la dimensió lògico-ontològica que caracteritzava el discurs mèdic del seu temps. Així doncs, Pol hauria buscat, i trobat, en els textos lul·lians precisament allò que el mallorquí volia oferir: un mètode universal validat a través d'una profunda reflexió metafísica. Pol seria, per tant, un dels últims lectors de Llull que encara no haurien estat influïts pel lul·lisme renaixentista. Tot seguit, l'autora dibuixa amb algunes pinzellades les figures cabdals d'aquest lul·lisme: comença per Jacques Lefèvre d'Étaples i la seva transformació retòrica de l'Ars; passa per Bernat de Lavinheta i l'ars memorativa, fins arribar a Giordano Bruno i la seva mnemotècnica. En aquest sentit, cal subratllar que les explicacions respecte a Giordano Bruno resulten molt il·luminadores i certament poden ajudar a corregir algunes interpretacions obsoletes respecte al seu lul·lisme. Tot aquest resum, encara que breu, ocupa més de la meitat de l'article d'Anita Traninger: tan sols a les acaballes es torna a parlar de la figura de Nicolau Pol, per tal d'afirmar que, seixanta anys després de la seva mort, en l'obra de Bruno, una de les «opcions virtuals» de la seva col·lecció de manuscrits, l'ars memorativa, s'havia establert com a lectura *mainstream* entre els lul·listes.

Malgrat que no pugui entrar en aquesta ocasió en la complexa interpretació de la tradició lul·lista –i la suposada «des-teologització» de l’*Ars* (per a una posició diferent, vegeu els treballs de Thomas Leinkauf)–, voldria fer una reflexió de caire metodològic sobre la història que narra Anita Traninger. És ben clar que no és una història d’influències directes: certament, la col·lecció de Pol no és, materialment, el punt de partida dels lul·listes francesos que s’esmenten; així mateix, des d’un punt de vista sistemàtic, l’interès de Pol no prepara ni anticipa pas llur lectura de Lull. Més aviat, el que Anita Traninger desenvolupa, és una història de les «opcions virtuals» dels textos representats en la col·lecció de San Candido, que en alguns moments de la història romangueren purament potencials, mentre que en d’altres s’actualitzaren.

Dins la perspectiva del conjunt del volum i l’espai imaginatiu que vol obrir, aquesta història contrastada de figures de recepció potencials i actualitzades pot resultar suggerent. Fora d’aquest context, en canvi, resulta difícil valorar l’abast d’aquesta mena d’aproximació per als estudis lul·lians.

A. Fidora

65) Traninger, «The Secret of Success: Ramism and Lullism as Contending Methods»

Aquest treball estudia un tema normalment només mencionat de passada en la bibliografia sobre el lul·lisme del Renaixement i el primer Barroc, que és el del lul·lisme vist, o millor dit, presentat com una alternativa al ramisme. Es tractava d’un mètode enciclopèdic proposat pel pensador francès Petrus Ramus (1515-1572) que pretenia organitzar i fer accessible el coneixement general com a projecte didàctic. Era basat en una «dialèctica» posada en circulació com a sistema globalitzador per Rudolf Agrícola al s. xv. Ramus no tan sols la va completar i perfeccionar, sinó que la va saber publicitar, fins que va arribar a tenir un èxit enorme durant el s. xvi, sobre tot en cercles universitaris.

L’autora explica que l’adaptació de l’*Ars lulliana* als esquemes renaixentistes ja havia començat amb Agrippa von Nettesheim, que la va presentar com un mètode general basat en una retòrica, no aplicable tant a l’eloquència com a l’adquisició de coneixements sobre qualsevol tema; una tòpica inventiva, els *loci* de la qual eren els principis de

l'Art. Fou aquesta adaptació la que va iniciar la trajectòria de l'*Ars lulliana* com a competidora del ramisme. Però era una competidora amb diferències. Johann Heinrich Alsted, per exemple, va insistir en la seva complexitat, que feia que hom necessités un mestre que l'ensenyés (prenia literalment les instruccions de Llull en l'apartat final de l'*Ars generalis ultima*). Per altra banda, pel fet que Llull ja era conegut com a alquimista, circulava la noció que l'Art podria proporcionar una clau per a les ciències ocultes. Eren aspectes que feien que l'*Ars lulliana* fos considerada més difícil i al mateix temps més rica i suggestiva, i per tant una arma excel·lent per al antiramisme.

A. Bonner

68) Vilanou Torrano, «La *Doctrina pueril* de Lulio: una enciclopedia escolar del siglo XIII»

Presentació general de la *Doctrina pueril*, en el context de la teoria pedagògica lulliana i tenint present la valoració de l'obra feta per la crítica anterior. Vilanou remarca la importància, en el pensament de Llull, de la instrucció dels laics i el paper atorgat a les arts mecàniques. Centrant-se en la *Doctrina pueril*, en remarca la condició d'obra enciclopèdica amb dos grans apartats, religiós i profà. Amb aquest contingut, el lector, ja fos el fill de Llull, Domingo, o qualsevol altre laic, «adquiriria una cultura general important» (p. 108). L'interès de l'obra permet que la puguem considerar «un clàssic de la tradició pedagògica occidental» (p. 110), que reflecteix «una pedagogia teocèntrica que, en función de la primera intención de Lulio, persigue que el hombre sea amable a los ojos de Dios para lo cual hay que enseñarle –y este es el gran mensaje de su filosofía educativa– para que sepa honrarle, servirle y amarle» (p. 111).

J. Santanach

CRÒNICA

1. Activitats Mallorca, curs 2014-2015

La festa del Beat Ramon de 2014 va ser celebrada amb la conferència «Thomas Le Myésier e Ramon Llull. Le *Quaestiones Magistri Thomae Attrebatensis*», pronunciada per la Dra. Carla Compagno, investigadora del Raimundus Lullus Institut de Freiburg. Així mateix, el dia 27 de novembre de 2014 es va reunir la comissió internacional encarregada, sota l'empara del Bisbat de Mallorca, de l'organització del congrés commemoratiu del 7è centenari de la mort de Ramon Llull. La data fou aprofitada per a la celebració d'una reunió del Consell Acadèmic de la Maioricensis Schola Lullista per tractar els temes referits a l'organització interna de la institució i de la participació en la commemoració del centenari esmentat abans.

L'any 2015 es va iniciar amb la celebració de l'Aplec d'entitats culturals de l'Espai Comunicacional Ramon Llull, trobada que duia per títol «Llull a la llum dels ametllers» i que fou organitzada per la Fundació Baleària. L'acte destacat d'aquest aplec va ser la presentació de la *Vida de Mestre Ramon*, obra editada per Barcino, a cura d'Anthony Bonner. En feren la presentació el mateix curador, el director de la Fundació Carulla, Carles Duarte, i el coordinador de l'editorial Barcino, Joan Santanach. La presentació es va fer dia 24 de gener, a Randa.

Des de l'Ajuntament de Palma es va organitzar un cicle de conferències per preludiar els actes de commemoració de l'Any Llull. Des del mes de febrer fins al mes de juny, i a l'Acadèmia Mallorquina d'Estudis Històrics i Heràldics, varen intervenir Fernando Dominguez, José Higuera, Isabel San Sebastián, Pere Villalba i Maribel Ripoll.

Des de la Universitat de les Illes Balears, i en el marc de la Universitat Oberta per a Majors, s'organitzaren diferents conferències per fer un Ramon Llull assequible al públic general. En aquest sentit, Llorenç Valverde parlà sobre «Ramon Llull: màquines contra errors» i Maribel Ripoll tractà sobre

«Ramon Llull o la fascinació pel poder de la paraula». Ripoll també parlà sobre aquesta qüestió per als membres de l'Aplec Scout, a Can Alcover, seu de l'Obra Cultural Balear.

És destacable el fet que arran de la preparació dels actes de commemoració de l'Any *Llull* diferents mitjans de comunicació de les Illes Balears s'han interessat per la figura de Ramon Llull i han inclòs algun article, entrevista o documental dins la programació habitual. Així mateix, s'han presentat diferents iniciatives ben interessants que cal esperar que es consolidin al llarg de l'Any *Llull*, que s'iniciarà el dia 27 de novembre de 2015.

M. Ripoll

2. Attività del Centro Italiano di Lullismo (E. W. PLATZECK) 2014

Presso la Scuola Superiore di Studi Medievali e Francescani della Pontificia Università Antonianum è stato tenuto da Sara Muzzi, per l'a.a. 2014-2015, il Corso: *Introduzione a Raimondo Lullo*

Il giorno 12 gennaio 2015 è iniziato un ciclo di Lezioni pubbliche tenuto dal prof. Josep Perarnau. La prima è stata dedicata al tema *Raimondo Lullo e la conversione degli infedeli tra Occidente e Oriente*. L'incontro del 19 gennaio ha avuto come fulcro una sintesi dei sette secoli in cui l'ortodossia delle dottrine lulliane è stata messa in dubbio.

Il CIL ha partecipato il giorno 11 febbraio 2015 alla conferenza «Ramon Llull, un santo para la misión en el siglo XXI» tenuta da mons. Jordi Gayà, Direttore del Instituto Superior de Ciencias Religiosas de Mallorca, presso l'Ambasciata di Spagna presso la Santa Sede, alla presenza di S.Em. Rev.ma Arcivescovo di Siviglia, Card. Carlos Amigo Vallejo, del Vescovo di Maiorca, Sua Eccellenza Javier Salinas Viñals, del Presidente del Governo delle Baleari, José Ramón Bauzá, e dei membri della commissione accademica incaricati dell'organizzazione del VII centenario della morte di Raimondo Lullo.

Mercoledì 25 marzo 2015, ore 15,15: Incontro prof. M. José Martínez Gázquez (Università Autonoma di Barcellona), *Il Corano tra arabo e latino. Dal 1143, alle glosse, alle traduzioni scientifiche*.

Il CIL ha collaborato con il postulatore della causa di canonizzazione, Gabriel Ramis, per la composizione della *Positio* e insieme alla SSSMF e al Rettore dell'Antonianum, prof.ssa Mary Melone, ha inviato al Papa una lettera postulatoria affinché il beato Raimondo Lullo venga dichiarato dottore della Chiesa e sia iscritto nell'albo dei santi.

Partecipazione alla riunione a Maiorca della Commissione Accademica per l'apertura dell'Any Ramon Llull.

Il Senato accademico di sabato 14 marzo 2015, ha approvato la coedizione con l'*Officina di Studi Medievali* per la pubblicazione del volume a cura di Marta Romano e in ricordo del prof. Alessandro Musco, *Il Lullismo in Italia: itinerario storico-critico. Officina di Studi Medievali* (collana BOSM) - Ed. *Antonianum* (collana Medioevo - Centro Italiano di Lullismo).

Il giorno 15 maggio 2015, alle ore 15,30, si è svolto l'incontro annuale del Centro, presso la Scuola Superiore di Studi Medievali e Francescani. Mons. Jordi Gayà ha tenuto una relazione dedicata a *Raimondo Lullo tra Occidente e Oriente*.

È in corso di pubblicazione un fascicolo monografico della rivista *Antonianum* 2015 dedicato agli studi lulliani con articoli di:

Luca Demontis, «*Quomodo Terra Sancta recuperari potest*. Fidenzio da Padova, Raimondo Lullo e il "superamento" della crociata».

Romina De Vizio, «Francesco d'Assisi e Raimondo Lullo: continuità e differenze nel loro rapporto con l'Islam».

Bernard Forthomme, «La folie comme force réformatrice. Approche dialectique et romanesque selon Raymond Lulle».

Sara Muzzi

3. IX Jornades Acadèmiques Interdisciplinàries de l'Aula Lul·liana de Barcelona

Amb l'esclat de la primavera, investigadors, lectors i amants de Ramon Llull es van tornar a aplegar, per novè any consecutiu, en una cita obligada per a qualsevol lul·lista: l'Aula Lul·liana de Barcelona, unes jornades que són fruit de la col·laboració entre la Facultat de Filologia de la Universitat de Barcelona, la Facultat de Filosofia de la Universitat Ramon Llull, la Facultat de Teologia de Catalunya i la Universitat Autònoma de Barcelona.

Sota el títol «Cap al VII centenari de la mort de Ramon Llull», l'Aula Lul·liana va voler donar el tret de sortida de la commemoració d'aquesta data tan significativa per a la nostra cultura amb un format excepcional d'una única jornada, celebrada el dijous 14 de maig a la tarda a l'Edifici Carner de la Facultat de Filologia de la Universitat de Barcelona.

La conferència de la jornada, «Les morts de Ramon Llull», va anar a càrrec del doctor Josep E. Rubio, de la Universitat de València, i va versar sobre el

tractament de la mort que trobem en l'obra del beat: la *mors timenda*, que és la que aterreix l'ésser humà, i la *mors appetenda*, que és la que el fidel desitja perquè el portarà a la comunió amb l'Amat.

Després, el torn de paraula va ser per a Mn. Nadal Bernat, coordinador del Setè Centenari de la mort de Ramon Llull del Bisbat de Mallorca, i el Dr. Joan Santanach de la Universitat de Barcelona, comissari de l'Any Llull de la Conselleria de Cultura de la Generalitat de Catalunya. Es va anunciar que la Comissió Acadèmica que coordina la commemoració d'acord amb el Bisbat de Mallorca (formada per representants de quinze centres lul·lians d'arreu del món), té previst un ampli programa d'actes i iniciatives de difusió per aproximar a la nostra societat la complexitat, la singularitat i la riquesa de Ramon Llull i la seva obra: conferències, exposicions, homenatges literaris, música i arts escèniques, publicacions, ús dels mitjans de comunicació, creació de recursos digitals, celebracions religioses, etc. És molt important de remarcar que un dels objectius de la celebració del Setè Centenari de la mort de Llull és l'educació: es preveu que s'elaborin materials, i es facin xerrades i tallers per fer conèixer Llull i incentivar-ne la lectura als escolars.

Si la popularització del beat i de la seva obra és un objectiu fonamental en aquest Any Llull, l'avenç en els estudis acadèmics és una altra fita imprescindible per completar el panorama. Així, doncs, l'obertura del VII Centenari de la mort de Llull tindrà lloc a Palma de Mallorca els dies compresos entre el 24 i el 27 de novembre del 2015 amb un Congrés Acadèmic Internacional, i es clourà a la ciutat de Barcelona amb un acte anàleg que se celebrarà del 16 al 18 de novembre del 2016.

Al web que ha creat el Bisbat de Mallorca expressament per a l'ocasió (http://ramonllullsetcents.com/?page_id=455) i a la pàgina de l'Aula Lul·liana de Barcelona (<http://aulalulbcn.narpan.net/>), es podrà anar seguint amb detall la programació prevista per a aquest Any Llull.

4. Recordatori d'Antoni Maria Badia i Margarit (1920-2014)

Antoni Maria Badia i Margarit ha estat un dels lingüistes catalans més importants del segle xx i un protagonista destacat de la política cultural del país d'ençà de l'adveniment de la democràcia. Les seves publicacions lul·lianes són de referència pel que fa a la descripció de la llengua de l'obra romànica del beat. Va firmar, en efecte, amb Francesc de Borja Moll les pàgines dedicades a «La llengua de Ramon Llull» al segon volum de les *Obres Essencials* de l'Editorial Selecta del 1960, i va produir dos articles molt citats: «Notes per a una

caracterització lingüística dels manuscrits del *Libre de contemplació*. Contribució a l'estudi de la llengua de Ramon Llull», dins d'*Estudis Romànics* del 1962, i «Dialectismes baleàrics en Ramon Llull? Una qüestió de mètode», a la revista *Randa* de 1979. El 1998 va tornar a visitar el beat amb «L'expressió formal en Ramon Llull: unitat de llengua i diversitat de llenguatges», publicat en un volum monogràfic de la revista *Ars brevis*.

Badia es va formar com a romanista a la Universitat de Barcelona i va freqüentar els Estudis Universitaris Catalans de la clandestinitat. La seva tesi doctoral versava sobre gramàtica històrica, en la línia de Ramon Menéndez Pidal. Aquesta especialitat és un dels eixos de la dedicació acadèmica de Badia, autor d'un manual de gramàtica històrica catalana, repetidament reeditat. Després d'haver exercit com a catedràtic de llengua espanyola a la Universitat de Barcelona, el 1977 va poder accedir a una càtedra de llengua catalana, i entre 1978 i 1986 va ocupar el càrrec de rector de la seva Universitat. Badia es va interessar per totes les branques de la lingüística. Destaquen la seva dedicació a la dialectologia, la geografia lingüística, l'onomàstica i la toponímia, però també va ser un dels capdavanters de la sociolingüística catalana i va estimular la dedicació dels seus deixebles als nous corrents de la lingüística teòrica.

Badia gaudia d'un gran prestigi internacional, avalat per una bibliografia extensíssima, que li va valdre l'atorgament de diversos doctorats honoris causa. Va ser president de la Société de Linguistique Romane i de la secció filològica de l'Institut d'Estudis Catalans. També va formar part de la Reial Acadèmia de Bones Lletres de Barcelona. Es va prodigar en activitats de promoció de la llengua catalana a dintre i a fora del país, tan poderoses com el II Congrés Internacional de la Llengua Catalana, del 1986. També va ser l'instigador d'associacions d'estudis de la catalanística, com l'Associació Internacional de Llengua i Literatura Catalanes, la North American Catalan Society o la Deutsch-Katalanische Gesellschaft. Des de l'Institut d'Estudis Catalans va relançar la revista *Estudis Romànics*. Els seus llibres més notables són: *La llengua dels barcelonins: resultats d'una enquesta sociològico-lingüística*, del 1969; la *Gramàtica de la llengua catalana. Descriptiva, normativa, diatòpica, diastràtica*, del 1994, i l'edició crítica de les *Regles d'esquivar vocables grossers i pagesívols*, de 1999.

Badia serà recordat sobretot per la seva dedicació a la docència i a la formació de successives generacions d'investigadors, i també per la seva voluntat de servei a la llengua i al país; en són testimoni l'atorgament del Premi d'Honor de les Lletres Catalanes, el 2003, i de la Medalla d'Or de la Generalitat de Catalunya, el 2012.

L. Badia

4. Charles Lohr, in memoriam (1926-2015)

El dia 21 de juny, tres dies abans de complir els noranta anys, Charles Lohr va morir a la residència de Murray Weigel Hall, annexa a la Fordham University a Nova York, la mateixa universitat on s'havia llicenciat l'any 1947. Lohr ha estat una figura senyera entre els medievalistes, i una de ben coneguda per als lul·listes. Es va doctorar l'any 1967 sota la direcció de Friedrich Stegmüller amb una tesi sobre *Raimundus Lullus' Compendium Logicae Algazelis. Quellen, Lehre und Stellung in der Geschichte der Logik*: una edició crítica del text llatí de l'obra, acompanyada d'una discussió de les seves fonts tant en la lògica d'Alatzell com en la de Pere Hispà. Des d'aquest moment es va quedar a Freiburg, com a membre –i dues vegades degà (1976-1978 i 1989-1990)– de la Facultat de Teologia de l'Albert-Ludwigs-Universität. Entre 1980 i 1990 hi fou director del Raimundus-Lullus-Institut i de la seva comesa d'editar les obres llatines del beat. La Lull DB té setanta quatre entrades sota el seu nom –articles, llibres i edicions–, entre les quals es podria destacar la seva edició a ROL XI de les sis primeres obres de l'etapa quaternària; la seva edició amb traducció alemanya de la *Logica nova* i amb una introducció de Vittorio Hösle, que va fer molt per escampar el coneixement del beat al món acadèmic alemany, i la seva edició, o millor dit reconstrucció, del *Breviculum*, feta en col·laboració amb Theodor Pindl-Büchel, on va intercalar textos de l'*Electorium*, de l'*Ars brevis* i de l'*Ars inventiva veritatis*, que hom pot deduir que hi havia als folis perduts. A més d'aquestes contribucions, caldria mencionar un nombre d'articles generals sobre Lull, o més específicament sobre la seva lògica i sobre la influència àrab en el seu pensament.

Però això només era un aspecte de la seva activitat intel·lectual; en el món de la història del pensament, Charles Lohr és més conegut pels repertoris que va publicar dels comentaristes d'Aristòtil, primer entre 1967 i 1974, d'autors medievals un una sèrie d'entregues a la revista *Traditio* (de la qual era un dels editors), i entre 1974 i 1982 una segona sèrie de comentaristes renaixentistes publicada a la *Renaissance Quarterly*.¹ Atès que la majoria d'aquests comentaris no havien estat mai publicats, Lohr va examinar les col·leccions de manuscrits de les principals biblioteques europees, identificant autors (només a la part medieval n'hi ha devers mil) i continguts, i localitzant la bibliografia rellevant. Amb aquest bagatge va escriure el capítol sobre «The medieval interpretation of Aristotle» per a *The Cambridge History of Later Medieval*

¹ Aquestes dues sèries han estat reunides i posades al dia, la primera amb els comentaristes medievals en dos toms publicats per SISMEL a Florència, i la segona amb els comentaristes renaixentistes en un tom publicat per Olshki (amb un segon tom d'*Index initiorum – Index finium* que val per a les dues sèries).

Philosophy, de 1982, i finalment un capítol magistral sobre «Metaphysics» a *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, de 1988.

La carrera de Charles Lohr, emperò, no va començar com a acadèmic ni com a medievalista. En llicenciar-se en clàssiques (grec i llatí) a Fordham, com que era el major de cinc fills, va entrar a treball en la companyia d'assegurances de son pare. Cinc anys més tard, però, va donar un tomb radical a la seva vida i va entrar a la Companyia de Jesús. Seguiren anys de formació i d'estudi: es va ordenar capellà l'any 1961 (a la mateixa Fordham University Church), i va rebre la llicenciatura de teologia l'any 1962. Durant el curs 1962-1963 va anar a Àustria per un curs de formació espiritual, i d'allà va anar a Freiburg, on va cursar (1963-1967) estudis de filosofia sota la direcció de Friedrich Stegmüller. En rebre el doctorat l'any 1967 va tornar per ensenyar teologia i història de la filosofia a Fordham durant tres anys. Finalment una beca Guggenheim li va permetre tornar a Freiburg l'any 1971 i ja no se'n va moure.

Els amics de Charles Lohr coneixen, però, un altre caire d'aquesta vida tan multifacètica: el de ciclista. Havia practicat aquest esport des de jove. L'any 1952 va competir per entrar en l'equip olímpic dels Estats Units, i va quedar quart d'una eliminatòria que només seleccionava els tres primers. Quan el tercer es va retirar, l'organització va reclamar Charles, però l'interessat ja havia emprès el viatge cap a Europa. El ciclisme va acompanyar Lohr tota la vida, i quan viatjava (a França, Anglaterra, Itàlia, Espanya, Marroc) normalment era com a ciclista. Alguns recorden que una vegada a Mallorca s'havia convocat un dinar a Sóller. Una part dels comensals s'hi va traslladar en cotxe des de Palma, però Charles va insistir a anar-hi en bicicleta –passant pel Coll; el túnel encara no existia. Va aparèixer al restaurant convingut com si res; això sí, tenia una set monumental.

A. Bonner i V. Tenge-Wolf

4. Recordatori de Joaquim Molas (1930-2015)

Joaquim Molas és una figura de referència en els estudis de literatura catalana contemporània, que ha destacat com a crític i dinamitzador cultural. Molas, que se sentia atret per la cultura d'àmbit popular per tradició familiar i afeccions juvenils, mai no es va desdir dels seus orígens. Es fa formar com a romanista a la Universitat de Barcelona, als Estudis Universitaris Catalans de la clandestinitat i a la Universitat de Liverpool, on va fer de lector d'espanyol. Els primers treballs de Molas versen sobre l'edat mitjana –la seva tesi doctoral

és una edició de l'obra del poeta del segle xv Lluís Icart–, amb una atenció especial a Ramon Llull. Una de les seves primeres publicacions és un article sobre «La poesia de Ramon Llull i l'amor cortès», molt lligat als paràmetres de la formació universitària rebuda. Molas va redactar també el capítol sobre Llull d'un breu manual d'història de la literatura catalana de l'Editorial Barcino, escrit a quatre mans amb Josep Romeu l'any 1961, i va tenir cura de la presència de Llull en dues antologies generals de la poesia catalana promogudes per ell mateix. Els volums de la col·lecció «Les Millors Obres de la Literatura Catalana», pensada als anys vuitanta del segle passat per posar a l'abast de totes les butxaques el bo i millor de la tradició literària local, contenen un *Blaquerna* i un *Llibre de Meravelles* dissenyats per Joaquim Molas. El segon porta un pròleg seu. Cal dir, doncs, que com a arquitecte de la canonització de la tradició literària catalana Molas va voler reservar sempre un lloc d'honor a Llull; però també es va interessar per la recepció literària del beat, com ho demostra un treball del 1992 titulat «Ramon Llull i la literatura contemporània».

De tota manera, la dimensió medievalista de Molas és anecdòtica, pràcticament un pecat de joventut, perquè la seva carrera acadèmica es va encarrilar justament amb la tasca ingent de recerca, classificació i estudi crítics de tota mena de materials impresos per a l'estudi de la literatura contemporània. Hi ha un abans i un després de Joaquim Molas, tant pel que fa al coneixement acadèmic dels moviments culturals dels segles XIX i XX, com pel que fa a la valoració de l'obra dels principals escriptors. Molas va exercir un ampli mestratge d'ençà que l'any 1969 va obtenir la càtedra de Llengua i Literatura Catalanes a la nounada Universitat Autònoma de Barcelona. Hi va formar successives promocions d'estudiosos fins que el 1982 va passar a ocupar la càtedra del mateix títol a la Universitat de Barcelona. Els volums d'homenatge que se li van oferir en ocasió de la seva jubilació l'any 2000 mostren l'amplitud dels interessos dels seus deixebles. Molas va incidir en tots els sectors, però les seves preferències anaven pels orígens de la Renaixença, el Modernisme en tots els seus aspectes ideològics, literaris i artístics, i les Avantguardes. Jacint Verdaguer és un dels autors més estimats de Molas, que fa formar part de l'equip promotor de l'*Anuari Verdaguer*. Entre les iniciatives de dinamització cultural que es deuen a Molas destaca la col·lecció «Antologia catalana», dels anys setanta, la ja mencionada «Les Millors Obres de la Literatura Catalana», amb la seva bessona «Les Millors Obres de la Literatura Universal», i la fundació i direcció de la revista de crítica «Els Marges», que s'ha estat publicant des de l'any 1974. Són de consulta imprescindible els volums VII-XI de la *Història de la Literatura Catalana* de l'editorial Planeta, dirigits per Joaquim Molas, i el seu assaig de conjunt sobre l'*Avantguarda a Catalunya*. Molas, que

era membre de l'Institut d'Estudis Catalans i de la Reial Acadèmia de Bones Lletres de Barcelona, va rebre diversos guardons, el més notable dels quals és el Premi d'Honor de les Lletres Catalanes (1998). Ha estat molt ben valorat el gest de Molas de confiar el seu arxiu i biblioteca particulars al Museu Víctor Balaguer de Vilanova i la Geltrú, una institució descentralitzada que arrela en la saó de la tradició catalana renascuda al segle XIX.

L. Badia

ÍNDIX D'OBRES LUL·LIANES CITADES

Apostrophe seu Liber de articulis fidei ad summum pontificem, vegeu *Llibre dels articles de la fe*

Arbre de ciencia / Arbor scientiae, 168, 170, 174, 184, 185n. (vegeu també *Arbre exemplifical*)

Arbre de filosofia d'amor, 129, 143-6

Arbre de filosofia desiderat, 17, 24

Arbre exemplifical, 150-1, 181

Ars amativa, vegeu *Art amativa*

Ars brevis quae est de inventione juris, 184

Ars brevis, 23, 214

Ars compendiosa inveniendi veritatem / Art abreujada d'atrotbar veritat, 4 ss., 194, 201

Ars compendiosa, 23

Ars consilii, 161

Ars de jure / Ars juris naturalis, 184

Ars demonstrativa, vegeu *Art demostrativa*

Ars generalis ultima 23, 153, 165, 169

Ars inveniendi particularia in universalibus, 14-17

Ars inventiva veritatis, 4 n., 17, 146, 148, 214

Ars juris naturalis, vegeu *Ars de jure*

Ars juris, 184

Art abreujada d'atrotbar veritat, vegeu *Ars compendiosa inveniendi veritatem*

Art abreujada de preïcació, 18

Art amativa / Ars amativa, 25, 146-7

Art demostrativa / Ars demonstrativa, 6, 22-23, 26, 139, 154, 169

Artificium electionis personarum, 129

Blaquerna, vegeu *Romanç d'Evast e Blaquerna*

- Cant de Ramon*, 129, 143-6
Cent noms de Déu, 31 n., 154
Començaments de medicina, 11-14, 20
Coment del dictat, vegeu *Dictat de Ramon*
Compendiosus tractatus de articulis fidei catholicae, 45-46
Compendium Logicae Algazelis, vegeu *Lògica del Gatzell*
Compendium seu commentum Artis demonstrativae, 25
De acquisitione Terrae Sanctae, 66, 71, 74
De affatu, vegeu *Liber de sexto sensu*
De arte electionis, 129
De quadratura et triangulatura circuli, 159
Declaratio Raimundi per modum dialogi edita, 132, 155
Desconhort, 61, 154, 196
Dictat de Ramon / Coment del dictat, 45, 133, 161
Disputatio quinque hominum sapientium / Disputació de cinc savis, 31 ss., 130, 146-9
Disputatio Raimundi Christiani et Homeri (o Hamari) saraceni, 68, 174
Disputatio Raimundi et Averroistae, 205
Doctrina Pueril, 142, 161, 184, 185n., 208
En qual manera Natana fo eleta a abadessa (part de Blaquerna), 129
Fèlix, vegeu *Llibre de meravelles*
Flores amoris et intelligentiae, 130, 146
Lectura compendiosa Tabulae generalis, 23, 130, 146
Lectura super tertiam Figuram Tabulae generalis, 130, 146
Liber chaos, 170
Liber de adventu Messiae, 135, 172-3
Liber de concilio, 161
Liber de fine, 61, 63n., 65, 71, 196
Liber de geometria nova et compendiosa, 133, 158-9
Liber de locutione angelorum, 74
Liber de passagio (que conté Quomodo Terra Sancta recuperari potest i Tractatus de modo convertendi infideles), 59-61, 211
Liber de potentia obiecto et actu, 149
Liber de praedicatione, 203
Liber de regionibus sanitatis et infirmitatis, 20-21
Liber de sexto sensu, i.e. De affatu, 130, 146, 149

- Liber natalis pueri parvuli Iesu*, 171
- Liber novus de anima rationali*, 170
- Liber principiorum juris*, 184
- Liber propositionum secundum Artem demonstrativam compilatus*, 14-17
- Llibre d'amic i amat* (part de *Blaquerna*) 170-1
- Llibre d'Ave Maria*, 150
- Llibre d'intenció*, 138, 161, 194-5
- Llibre de contemplació en Déu*, 25, 45, 136, 161, 170, 174, 176-8, 184, 201, 203, 213
- Llibre de demostracions*, 130
- Llibre de l'orde de cavalleria*, 56, 161
- Llibre de les bèsties* (part del *Llibre de meravelles*), 161
- Llibre de meravelles*, 180, 184, 216
- Llibre de Santa Maria*, 150-1
- Llibre del gentil i dels tres tres savis*, 133, 146, 157-8, 173, 196
- Llibre dels articles de la fe / Apostrophe seu Liber de articulis fidei ad summum pontificem*, 46
- Lo concili*, 72
- Lògica del Gatzell / Compendium Logicae Algazelis*, 162, 170, 214
- Logica nova*, 214
- Mil proverbis*, 140
- Petició de Ramon al papa Celestí V*, vegeu *Petitio Raimundi pro conversione infidelium ad Coelestinum V papam*
- Petitio Raimundi in Concilio generale ad acquirendam Terram Sanctam*, 72
- Petitio Raimundi pro conversione infidelium ad Bonifatium VIII papam*, 35, 130, 146-8
- Petitio Raimundi pro conversione infidelium ad Coelestinum V papam*, 33-36.47, 51, 130, 146-8
- Phantasticus*, 170-1
- Principia philosophiae*, 158
- Proverbis de Ramon*, 162, 185n.
- Quaestiones Magistri Thomae Attrebatensis*, 209
- Quomodo Terra Sancta recuperari potest*, epístola a Nicolau IV que forma part del *Liber de passagio*, q.v.
- Rhetorica nova*, 162
- Romanç d'Evast e Blaquerna*, 73, 161, 184, 200, 216 (vegeu també *En qual manera Natana fo eleta a abadessa i Llibre d'amic i amat*)

Taula general / Tabula generalis, 17, 23-24, 146, 147, 148, 154

Tractatus compendiosus de articulis fidei catholicae, 162

Tractatus de modo convertendi infideles, forma part del *Liber de passagio*, q.v.

Vita coetanea / Vida de mestre Ramon, 27, 62, 130, 153, 161, 209

Obres pseudolul·lianes i lul·lístiques

Art de confessió, 195

Cinc senys espirituals i les virtuts teologals, 195

Consectari de quatre virtuts, 195

De auditu kabbalístico, 84-85

Liber de secretis naturae seu de quinta essentia, 175-6

Testamentum, 159, 175, 179

Procediments de publicació de *Studia Lulliana*

Protocol d'acceptació d'articles per a *Studia Lulliana*

El Consell Editor de la revista, en la seva reunió anual ordinària, examinarà els articles susceptibles de ser publicats en els números de *Studia Lulliana* que estiguin en preparació, tant si són fruit d'un encàrrec exprés del Consell com si han estat tramesos a la redacció pels seus autors.

Després d'una primera selecció se sol·licitarà la lectura crítica per part d'un membre del Consell Assessor i d'un especialista extern, que expressaran per escrit la seva opinió. Si els informes són favorables es comunicarà a l'autor l'acceptació del treball i se li demanarà, si escau, que introdueixi les modificacions que el Consell Editor li proposi, ja siguin de contingut o d'adequació a les normes d'edició de la revista.

Un membre del Consell Editor actuarà d'interlocutor amb l'autor implicat i es farà responsable del seguiment del procés d'acceptació i d'edició dels articles. Acabades les revisions, es remetrà un joc de proves a l'autor per a la seva correcció.

L'autor ha de limitar-se a corregir només aquelles errades evidents que siguin observables a les proves o, com a màxim, a introduir les actualitzacions bibliogràfiques que siguin imprescindibles.

Normes d'estil per als col·laboradors de *Studia Lulliana*

Els originals es poden lliurar en qualsevol de les següents llengües: català, espanyol, francès, italià, anglès, alemany. L'autor acompanyarà el seu article d'un resum en la llengua que hagi triat i en anglès (abstract).

Els originals es presentaran en format Word. L'estil de lletra ha de ser Times New Roman, cos 12 per al text, 1'5 d'espai d'interlínia; i cos 10 per a les notes a peu de pàgina, a 1 espai d'interlínia. Per a d'altres detalls de presentació vegeu el model que s'adjunta com a apèndix a aquestes normes.

La llargada dels articles no ha de superar els 80.000 caràcters amb espais, és a dir 38 pàgines de 2.100 caràcters amb espais (amb notes i bibliografia).

Es faran arribar a l'adreça de correu electrònic:
scholalullistica@gmail.com.

1. Abreviatures pròpies de *Studia Lulliana*

1.1 Abreviatures de revistes

ATCA = *Arxiu de Textos Catalans Antics* (Barcelona)

BSAL = *Bolletí de la Societat Arqueològica Lul·liana* (Palma)

EL = *Estudios Lulianos* (Palma) (1957-1990; vegeu SL)

SL = *Studia Lulliana* (a partir de 1991; abans EL)

SMR = *Studia Monographica et Recensiones* (Palma)

1.2 Edicions de les obres de Ramon Llull

ENC = *Els Nostres Clàssics* (Barcelona)

MOG = *Raymundi Lulli Opera omnia*, ed. I. Salzinger, 8 vols. (Magúncia, 1721-1742; reimpr. Frankfurt, 1965)

NEORL = *Nova Edició de les Obres de Ramon Llull* (Palma, 1991 i ss.)

OE = *Ramon Llull, Obres Essencials*, 2 vols. (Barcelona, 1957-1960)

ORL = *Obres de Ramon Llull, edició original*, 21 vols. (Palma, 1906-1950)

OS = *Obres selectes de Ramon Llull (1232-1316)*, ed. A. Bonner, 2 vols. (Palma, 1989)

ROL = *Raimundi Lulli Opera Latina* (Palma i Turnhout, dins el *Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis*, 1959 i ss.)

TOLR = Traducció de l'Obra Llatina de Ramon Llull (Turnhout i Santa Coloma de Queralt, 2006)

1.3 Abreviatures de fonts bibliogràfiques

Llull DB = Anthony Bonner (dir.), *Base de Dades Ramon Llull*, Centre de Documentació Ramon Llull (Universitat de Barcelona), <<http://orbita.bib.ub.es/llull>>.

RD = Estanislau Rogent i Elies Duran, *Bibliografia de les impressions lul·lianes* (Barcelona, 1927; reimpr., 3 vols., Palma, 1989-1991); se cita segons el número d'edició (no segons pàgina).

1.4 Catàlegs d'obres de Ramon Llull

Se citen els catàlegs d'obres de Bonner o de la *ROL* acompanyant les sigles Bo i ROL (en rodona) de la referència que correspongui a l'obra en qüestió. Hom pot trobar aquests catàlegs a la següent adreça de la Llull DB:

<<http://orbita.bib.ub.es/llull/cioarl.asp>>

1.5 *Abreviatures usuals*

- ca. (*circa*)
- cap. (capítol), caps. (capítols)
- cf. (*confer*)
- col. (columna), cols. (columnes)
- doc. (document), docs. (documents)
- e. g. (*exempli gratia*)
- f. (foli), ff. (folis)
- ibid. (*ibidem*)
- id. (*idem*)
- i. e. (*id est*)
- l. (línia), ll. (línies)
- ms. (manuscrit), mss. (manuscrits)
- n. (nota), nn. (notes)
- p. (pàgina), pp. (pàgines)
- p. ex. (per exemple)
- ss. (següents)
- s. v. (*sub voce*)
- v. (vers), vv. (versos)
- vols. (volums)

2. Expressions numèriques

2.1 Les dates se citaran sempre *in extenso* (1314-1315). La referència a pàgines es pot o no abreujar (pp. 154-156; o bé pp. 154-6).

2.2 La numeració romana (en versaletes) es reserva per a la indicació de segles (el segle XIII). També s'ha de fer servir (en rodona minúscula) per reproduir la paginació d'una introducció (pp. xxxii-xxxiii) o casos semblants. Es fa servir també (en majúscula i rodona) per a toms de col·leccions de llibres (ORL II, ROL XV, NEORL VI, etc.).

2.3 S'empraran xifres àrabiques per a números de revistes i en tots els altres casos.

3. Cometes

En l'ús de les cometes els autors es regiran pels usos que siguin habituals en el seu idioma. Per al català i l'espanyol es faran servir només les cometes baixes («cometes baixes»); les cometes altes (“cometes altes”) substitueixen les baixes dins de qualsevol expressió que ja vagi entre cometes baixes.

4. Cursiva

4.1 Van en cursiva *apud, ibidem, idem, infra, passim, sic, supra* i *versus* (però no les abreviatures llatines recollides a 1.5).

4.2 Va en cursiva qualsevol expressió en una llengua diferent a la del text que s'escriu (*sensu stricto, sermones*).

4.3 Van en cursiva els títols d'obres o revistes (no els de col·leccions o parts d'obres):

Llibre de contemplació en Déu

Traditio

El capítol «De recreació» de la *Doctrina pueril*

5. Citacions literals

Les citacions breus es marquen amb cometes baixes. Les citacions llargues (més de trenta o quaranta paraules) s'han de reproduir sagnades i sense cometes, amb un espai d'interlínia i la primera línia de la citació sagnada.

6. Guions, parèntesis i claudàtors

6.1 S'usarà indistintament el guió o el parèntesi en els incisos que interrompen un període sintàctic. En els textos romànics, un guió mitjà amb espai anterior i posterior —és a dir, com aquests— per als incisos; mentre que per als textos anglosaxons, un guió llarg sense espai—és a dir com aquests—per als incisos.

6.2 Els claudàtors marquen només intervencions de l'autor del treball al text d'un altre (e. g. rectificació d'una lliçó; afegit d'una data; consignació, per mitjà de *sic*, d'un error observat). Noteu que indiquen l'omissió d'un fragment d'una citació:

Llull escriu: «Home savi [...] consira qual sentiment li ve per aquell ymaginar».

6.3 Caldria evitar parèntesis entre parèntesis; si la citació ja es troba entre parèntesis, s'escriuria per exemple:

(com es pot veure a l'article de Charles Lohr, «Ramón Lull und Nikolaus von Kues. Zu einem Strukturvergleich ihres Denkens», *Theologie und Philosophie* 56, 1981, p. 223).

7. Notes a peu de pàgina

Per norma general, la crida s'ha de col·locar al final del període, evitant així que calgui interrompre'n la lectura; la principal excepció és l'enumeració de fonts primàries. L'índex volat (superíndex) corresponent ha d'anar després de la puntuació.

8. Referències bibliogràfiques

8.1 L'autor de l'article pot escollir entre:

- A) El sistema tradicional de referència en nota a peu de pàgina. En aquest darrer cas, la primera vegada que es dona una referència ha de ser completa; per a les següents, basta indicar el primer cognom de l'autor i el títol reduït de l'obra (els mots justos per identificar-la). Si la referència a una obra és molt posterior a la immediatament precedent, es pot introduir entre parèntesi el número de la nota on s'ha citat el títol *in extenso*. Per exemple, en una hipotètica nota 40, quan l'obra només s'ha citat a les notes 10 i 15, escriuríem: Johnston, *Evangelical Rhetoric* (citat *supra*, n. 10), p. 39. S'evitaran del tot les formes op. cit., art. cit., loc. cit.
- B) El sistema de referències bibliogràfiques autor-data, que implica una llista bibliogràfica al final del treball.

8.2. L'autor també pot establir una llista d'abreviatures *ad hoc* d'obres citades correntment al seu article, bé a la primera nota del text si fa servir el sistema A o bé a la llista bibliogràfica final si fa servir el sistema B. En el cas d'obres presents a la llista d'abreviatures estàndard (apartat 1), bastarà reproduir en el text o en la nota l'abreviatura seguida del volum i la paginació (ROL XIV, 39; NEORL VII, 42-46). Hom trobarà la referència completa de

cadascun d'aquests volums (amb indicació dels editors, obres i números de catàleg, etc.) a la Llull DB.

8.3 En el sistema A, les normes de citació d'un títol seguiran les fórmules següents:

Nom Cognom(s), *Títol de volum. Subtítol*, X vols. (Lloc d'edició: Editorial, data).

Nom Cognom(s), «Títol de l'article», *Títol de la revista* volum (any/s), pp. 11-18.

Nom Cognom(s), «Títol capítol del volum», dins *Títol del volum*, Nom Cognom(s) ed. (Lloc d'edició: Editorial, data), pp. 11-18.

La col·lecció s'indica només (en rodona, després del parèntesi, i precisant-ne el número) quan sigui una dada rellevant.

Altres particularitats es dedueixen d'aquests exemples:

Adam Gottron, *L'edició maguntina de Ramon Lull* (Barcelona: Institut d'Estudis Catalans, 1915), p. 59.

Llorenç Pérez Martínez, *La Causa Pia Lul·liana. Resum històric*, «Publicacions del Centre d'Estudis Teològics de Mallorca» 13 (Palma de Mallorca, 1991), pp. 11-12.

Geneviève Hasenohr, «Les romans en vers», dins *Mise en page et mise en texte du livre manuscrit*, H.-J. Martin i J. Vezin (ed.) (París: Éditions du Cercle de la Librairie-Promodis, 1990), pp. 245-263.

J. N. Hillgarth, *Ramon Lull i el naixement del lul·lisme*, Albert Soler (ed.), «Textos i Estudis de Cultura Catalana» 61 (Barcelona: Curial Edicions - Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1998), pp. 83-105.

Charles Lohr, «Ramón Lull und Nikolaus von Kues. Zu einem Strukturvergleich ihres Denkens», *Theologie und Philosophie* 56 (1981), p. 223.

8.4. En el sistema B s'assenyala la font bibliogràfica, ja sigui en nota o bé integrada en el text del cos del treball, amb el cognom de l'autor (en lletra rodona) i l'any de publicació del llibre o de l'article i el número de pàgina que correspongui entre parèntesis (l'any i el número de pàgina van separats per una coma i ometent la indicació pp. abans de la xifra corresponent). Els parèntesis se suprimiran si la referència ja es troba dins d'un parèntesi. Exemples:

Montoliu (1962, 35) és del mateix parer. En canvi, altres autors (Casacuberta 1986, 223; Ferrater 1987, 36) opinen tot el contrari.

Això mateix observa Bohigas (1929, 30).

L'any de publicació correspondrà al que figura en l'entrada corresponent a l'autor en la llista bibliogràfica general. En cas que hi hagi més d'un escrit d'un mateix autor que sigui del mateix any, s'afegirà a la indicació de l'any una lletra minúscula (per ordre alfabètic), que correspondrà a l'ordre en què apareixen els escrits de l'autor en la bibliografia general. Exemples:

Montoliu (1962a, 35).

Montoliu (1962b, 89).

En la bibliografia general del sistema B cada ítem conté, en primer lloc, el cognom de l'autor (en lletra rodona) i l'any de publicació de l'obra tal com hagi estat utilitzat al cos de l'article i, després d'un signe =, la referència completa d'acord amb les indicacions que s'han establert per al sistema A. Cada ítem d'aquesta bibliografia se signarà a l'estil francès. En la recopilació dels diferents treballs d'un mateix autor s'evitarà la repetició del cognom i nom amb un guió llarg. Exemples:

Batalla (2004) = Ramon Llull, *Lo desconhort. Cant de Ramon*, Josep Batalla (ed.), «Exemplaria Scholastica» 1 (Tona, Barcelona: Obrador Edèndum, 2004).

Montoliu (1962a) = Manuel de Montoliu, *La Renaixença i els Jocs Florals. Verdaguer* (Barcelona: Alpha, 1962).

— (1962b) = Manuel de Montoliu, *Aribau i el seu temps* (Barcelona: Alpha, 1962).

Rubió (1960) = Jordi Rubió i Balaguer, «Introducció a l'*Arbre de filosofia d'amor*», dins id., *Ramon Llull i el lul·lisme*, pròleg de Lola Badia (Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1985), pp. 324-351.

8.5 La citació de llocs web en la bibliografia ha de contenir les informacions següents:

Cognoms, Nom, *Títol*. <Adreça> (Data de consulta).

Exemple:

Di Girolamo, Costanzo (coord.). *Repertorio informatizzato dell'antica*

letteratura catalana. La poesia (RIALC). <<http://www.riale.unina.it>>
(13 de maig de 2014).

ÍNDIX GENERAL

A. BONNER i A. SOLER, Les figures lul·lianes: la seva naturalesa i la seva funció com a raonament diagramàtic	3-30
V.TENGE-WOLF, Ramon Llull's <i>Disputatio quinque hominum sapientium</i> : some remarks on the Latin version edited in ROL XXXV (2014)	31-54
C.PLAZA, Jacques de Molay i els templers catalans. L'actitud de Llull davant l'afer del Temple i les propostes de croada	55-81
S.CAMPANINI, Una fonte trascurata sul rapporto tra <i>qabbalah</i> e combinatoria lulliana in Pico della Mirandola: il commento alle preghiere di Yehudah Ibn Malka	83-127
Bibliografia lul·lística	129-142
Ressenyes	143-208
Crònica	209-217
Índex d'obres lul·lianes citades	219-222
Procediments de publicació de <i>Studia lulliana</i>	223-230