

Estudios Lulianos

Revista de Investigación Luliana y Medievalística

Publicada por la

Maioricensis Schola Lullistica

Núm. 81

SUMARIO

A. SOLER I LLOPART, « <i>Mas cavaller qui d'açò fa lo contrari</i> ». <i>Una lectura del tractat lullà sobre la cavalleria (Segona part)</i>	pág. 101-124
V. SERVERAT, <i>Autour de la notion d'amitié dans le Livre d'Amic e Amat</i>	pág. 125-145
E. BLANCO GÓMEZ, <i>La fecha de composición de la Doctrina Pueril</i>	pág. 147-154
G. C. ANAWATI, <i>La rencontre de deux cultures, en Occident, au Moyen-Âge: Dialogue Islamo-Chretien et activité missionnaire</i>	pág. 155-178
Resums dels articles	pág. 179-180
Bibliografia lullística	pág. 181-186
Ressenyes	pág. 187-211
Llibres enviats a la Schola Lullistica	pág. 213
Crònica	pág. 215-223
Índex del vol. XXIX	pág. 225-231

ESTUDIOS LULIANOS, revista fundada en 1957 por el Dr. Sebastián Garcías Palou, se publica semestralmente.

Consejo de redacción:

Sebastià TRIAS (Rector de la Schola Lullistica)
Antoni OLIVER (Schola Lullistica. Mallorca)
Lorenzo PÉREZ (Schola Lullistica. Mallorca)
Armand LLINARÉS (Schola Lullistica. Francia)
Jordi GAYÀ (Schola Lullistica. Mallorca)
Anthony BONNER (Schola Lullistica. Mallorca)
Jorge GRACIA (Schola Lullistica. U.S.A.)
Lola BADIA (Schola Lullistica. Barcelona)
Fernando DOMÍNGUEZ (Schola Lullistica. Alemania)

Redacción:

Maioricensis Schola Lullistica
Apartado de Correos 17
Palma de Mallorca (España)

Edición y distribución:

Editorial Moll
Torre del Amor, 4
07001 Palma de Mallorca
España

Precio de suscripción: 1.800 ptas. anuales.

Número suelto: 1.000 ptas.

Rogamos consulten el precio de los números atrasados y de la colección completa de la revista (agotado el n.º 19, disponible en fotocopias).

© Estudios Lulianos
Maioricensis Schola Lullistica
Apartado 17. Palma de Mallorca

D.L. P.M. 268-1961

ISSN 0425 - 3752

Delfos, I. G. - Ctra. Cornellà, 140 - 08950 Esplugues de Ll. (Barcelona)

"MAS CAVALLER QUI D'AÇÒ FA LO CONTRARI". UNA LECTURA DEL TRACTAT LUL·LIÀ SOBRE LA CAVALLERIA

(Segona part)

II. El concepte de cavalleria al tractat

II.1. *L'ètica cavalleresca*

En el seu tractat, Ramon Llull destaca sobre els altres un concepte que atribueix al cavaller com a qualitat més pròpia: es tracta del coratge. Al llarg del text, el mot adquireix distints matisos en el seu significat; són els següents:

a. La qualitat moral i espiritual de la persona que el posseeix; generalment l'anomena aleshores *noblesa de coratge*. L'*alt coratge* d'un cavaller és precisament l'abundància d'aquesta qualitat.

b. Valor i valentia, quan diu *ardiment de coratge*, amb el qual apareix relacionada la *seguretat de coratge*, en el sentit de carència de por, fermesa.

c. Voluntat, disposició, significat expressat amb el terme *força de coratge*.

d. Presència de la qualitat, en *bondat de coratge*.

e. Finalment, en el sentit de força d'ànima, d'esperit, que es fa radicar en el cor.

La noblesa de coratge és als orígens de la cavalleria, ja que es tracta d'una de les qualitats que "al començament" s'exigí als primers cavallers; això implica que, en l'argumentació del beat, és una premissa.

[...] escuder sens noblesa de coratge no-s cové ab orde de cavaylaria; cor nobilitat de coratge fo començament de cavalaria e viltat de coratge és destruïment de l'orde de cavayler. [III. 3]

Aquest concepte fonamental ens introdueix, de fet, en la doctrina lulliana del comportament aplicada a la cavalleria. Tota l'ètica lulliana es construeix a partir de la coneguda doctrina de les dues intencions. Cal tenir en compte que no només les accions tenen una doble intenció; la doctrina és aplicable a qualsevol criatura o creació humana. Així, doncs, aquesta concepció és aplicable als oficis que conformen la societat.

Com hem vist, al *Llibre de l'orde de cavalleria*, Llull fonamenta els seus arguments en la definició de la intenció original per a la qual va ser creat l'orde dels cavallers.

Offici de cavayler és la fi e la intenció per la qual fo començat l'orde de cavaylaria; on, si cavayler no usa de l'offici de cavaylaria, és contrari a son orde e a los començaments de cavaylaria demunts dits. [II. 1]

La intenció inicial de la cavalleria és formulada com segueix:

Al començament, con fo en lo món vengut menyspreament de justícia per minvament de caritat, *covenc que justícia retornàs en son honrament per temor*. [I. 2]

Restablir la justícia entre el poble de Déu: d'aquesta manera es combat l'error i el torbament entre els homes i es contribueix a la restitució de la caritat, la lleialtat i la veritat al món (així ho expressa a I.1) i es retorna a la primera intenció universal: amar, servir i lloar Déu.

La segona intenció de cavalleria és en tots els mitjans que fa servir la cavalleria per aconseguir la reinstauració de la justícia: l'alt honor en el qual són posats els cavallers, la senyoria que tenen sobre els homes, els privilegis, les armes, les possessions, etc. Fer d'aquests instruments una finalitat és atemptar contra la primera intenció i, en conseqüència, pecar.

Les vies de l'orde per restablir la primera intenció les sintetiza Llull en *amor i temor*, en el següent paràgraf:

Amor e temor se covén contra desamor e menyspreament; e per aysò, covenc que cavayler, per noblea de coratge e de bonas cuses e per la honor tan alta e tan gran la qual li és feta per elecció, e per cavayl e per armes, fos amat e temut per les gents; *e que per la amor retornàs caritat e ensenyament, e per la temor retornàs veritat e justícia*. [I. 6]

S'estableix, doncs, una mena de relació entre amor i "noblea de coratge e de bones costums", i d'una altra banda entre temor i "cavall e armes". Si apliquem la doctrina de les dues intencions a aquesta distinció, tenim que *amor* és primera intenció i els seus mitjans són noblesa de coratge i els bons costums; *temor* es correspon a la segona intenció, els mitjans de la qual se signifiquen en les armes i el cavall. Això és així perquè amor ateny directament i immediatament la primera intenció universal. Llull ho formula ell mateix al *Llibre d'intenció* en els següents termes:

E car temor e amor se covenen, e amor sia pus nobla virtut que temor, per açò, fill, lo cavaller deu haver la primera intenció a amor e la segona a temor.¹

Això implica que el comportament, allò que el cavaller *és* (o ha de ser) es correspon amb la primera intenció, i és superior a allò que *fa*, al seu ofici, les armes. Llull, doncs, atribueix una gran importància a les qualitats morals del cavaller, significada en el concepte de *coratge*:

Noblesa de coratge no la demans a la boca, cor tota hora no diu veritat; ni no la demans a honrats vestiments, cor sots alcun honrat manteyl stà vil cor e flac, on à malvestat e engan; ni noblea de coratge no la demans a cavayl, cor no·t porà respondre; ni no demans noble cor a guarniments ni arnès, cor dins los grans guarniments pot ésser volpey cor e malvat. *On, si vols trobar nobelitat de coratge, demana a fe, sperança, caritat, justícia, fortitudo, leyaltat e a les altres virtuts*, cor en aquelles stà noblea de coratge [...] [III. 4]

El beat defineix l'ètica cavalleresca en l'exercici de les virtuts; especialment, és clar, de les set virtuts explanades a la sisena part del llibre. Però no únicament; en diverses ocasions n'explicita d'altres, com en aquest fragment:

[...] enaxí justícia, saviesa, caritat, leyaltat, veritat, humilitat, fortitudo, sperança e spertesa, e les altres virtuts semblants a aquestas, pertanyen a cavayler quant a la ànima. [II. 11]

És a dir, d'una banda tenim unes enumeracions desordenades o unes anàlisis parcials d'algunes virtuts cavalleresques, al llarg del llibre; de

¹ ORL XVIII, pp. 61-62.

l'altra, tenim aquesta part dedicada íntegrament a l'anàlisi i a l'aplicació sistemàtiques de les set virtuts capitals a l'orde de cavalleria, fins al punt que l'ordenació segueix l'establerta per als vicis i les virtuts a l'*Art abreuçada d'atropar veritat*.²

Per aquesta raó hem d'atribuir una gran importància a la síntesi de la moral cavalleresca que es fa en l'esmentat capítol. Algú l'ha considerat una repetició o una ampliació inútil; em sembla que el seu relleu és fora de tot dubte: aplica els principis de l'Art a l'ètica cavalleresca.

Les qualitats que apareixen en les altres parts del llibre són més característicament cavalleresques, però, de fet, es poden incloure en les set virtuts. La *lleialtat* al senyor terrenal (II. 8, II. 12); un aspecte d'aquesta virtut és l'obediència significada en la gorgera, i un altre ho seria el respecte per la paraula donada (II. 32).

La *llarguesa* és una altra de les qualitats que ha de tenir el cavaller (V. 14), encara que el beat l'acompanya sempre amb la prudència en la despesa i la preocupació que ha de tenir el cavaller per conservar el seu patrimoni.

La *gentilesa*, un cert capteniment propi i mundà que caracteritza el cavaller:

E a cavaler se cové belament perlar e bellament vestir e aver bell arnès e tenir gran alberc, cor totes estes coses són necessàries a honrar cavaylaria. Enseyament e cavaylaria se convenen, cor vilania e leges paraules són contra cavaylaria. Privadea de bons hòmens, leyaltat, veritat, ardiment, vera larguea, honestat, humilitat, pietat e les altres coses semblants a aquestes pertanyen a cavayler. [VI. 21]

Altres virtuts menors o complementàries poden ser: expertesa i diligència (V. 7), humilitat, modèstia i, naturalment, valor, implícit en el concepte de coratge.

Llull crea, doncs, un sistema ètic extens i coherent que té el seu eix en l'aplicació de les set virtuts capitals a la cavalleria; al voltant d'aquest centre giren diversos conceptes d'un origen més clarament mundà, que el beat reelabora o situa en un context diferent. Llull pretén un cavaller

² Al capítol VI del tractat sobre la cavalleria, Llull presenta les virtuts (i els vicis) en el mateix ordre que a l'esmentada art. Aquesta circumstància, que es dona també a la *Doctrina pueril* i el *Blaquerna*, indica la relació d'aquestes obres amb l'*Art abreuçada*, amb la qual formen un dels cicles de la producció lulliana. L'ordre és el següent: fe, esperança, caritat, justícia, prudència, fortitudo, temprança. I el dels vicis: glotonia, luxúria, avarícia, accídia, supèrbia, invidia, ira.

cristià, coherent amb la seva fe, certament culte, assenyat, que exerceixi la virtut de la mitjanja (III. 6).

També es refereix a les qualitats físiques o materials que ha de reunir: joventut i maduresa moral (III. 5), paratge (III. 8), però encara més noblesa de coratge (III. 10), unes bones condicions físiques (III. 16) i possibilitats materials (III. 15).

II.2. *Funció social*

Les funcions que Llull atribueix al cavaller determinen, evidentment, la posició social i política que ocupa. A continuació faig una relació de les funcions, definides sobretot a la II part del llibre, que després ens permetrà d'analitzar la posició que he esmentat.

La primera funció és defensar la fe. En aquesta sentit, la cavalleria és concebuda com el braç armat de la clerecia (II. 2).

La segona és el regiment i senyoria de la terra (encara que això no és possible en tots els casos, ja que no hi ha prou terres per a tots els cavallers, II. 6).

Regir les gents és una altra funció. Aquest govern implica, per al beat, ocupar els càrrecs d'administració que atorga el rei (II. 7, "precuradors, veguers, batles"); en un altre passatge declara:

Offici de cavayler és aver casteyl e cavayl per guardar los camins e per deffendre lauradors. Offici de cavayler és aver viles, ciutats, per tenir dretura a les gents e per congregar e ajustar fusters en ·i· loc, fferrers, sabaters, drapers, mercaders e los altres officis que pertanyen a l'ordonament d'aquest món, e qui són necessaris a conservar lo cors a ses necessitats. [II. 22]

El cavaller té unes funcions defensiva, coercitiva i d'ordenació (*defendre, tenir dretura, congregar e ajustar*). Aquestes funcions s'apliquen a *lauradors, gents, fusters, fferrers, sabaters, drapers, mercaders* que tenen com a missió la nutrició de la societat; no són ni cavallers ni clergues, evidentment, són el *tercer orde* de la societat. Cal notar que Llull distingeix entre el món rural (*lauradors*) i l'urbà (els menestrals). En la segona part d'aquest mateix paràgraf, en una argumentació per opòsits, el beat esmenta les obligacions dels cavallers quant a la seguretat de les terres i les fortificacions.

Els cavallers també han de perseguir els *traïdors, ladres, robadors*, i això inclou la funció de control que la cavalleria ha d'exercir sobre ella mateixa: els cavallers han de perseguir i destruir, sobretot, els mals cavallers, traïdors i lladres (II. 23, 24, 25).

La quarta funció que assigna Llull a la cavalleria és sostenir, donar suport i defensar el senyor terrenal (II. 8). La cavalleria dissuadeix els enemics del propi país i és la principal força amb què pot comptar el príncep en la defensa de la terra (II. 12).

Un altre dels oficis dels cavallers és mantenir la justícia; fins al punt que si els cavallers tinguessin la suficient preparació intel·lectual, serien els més idonis per exercir la justícia (II. 9).

La sisena funció dels cavallers és la protecció dels desvalguts: “mantenir vilves, òrfens, hòmens despoderats” (II. 19, 20, 21).

Hi ha també una sèrie de funcions destinades al manteniment del mateix ofici. Per exemple, practicar els exercicis propis de la cavalleria (“Córrer cavayl, bohornar, lansar a taulat, enar ab armas, torneys, fer taules radones, esgremir, cassar [...]” II. 10). O tenir cura de l’armament, l’armadura, el cavall (II. 31).

II.3. *Posició social i política*

Al *Llibre de l’orde de cavalleria* no hi ha gaires referències a la posició que li correspon al cavaller en la societat; trobem només algunes consideracions esparses entorn de l’alt honor que cal donar a l’orde de cavalleria (i, en conseqüència, als cavallers) perquè es tracta de l’ofici més arriscat, més dur o amb més responsabilitats. Per exemple:

Perpunt dóna significança a cavayler los grans trebayls los quals li cové a sofferre per honrar l’orde de cavalaria. Cor enaxí con lo perpunt stà desús a los altres guarniments, e stà al sol e a la pluja e al vent, e reep enans los colps que l’ausberc e per totes parts és combatut e farit, enaxí cavayler és elegut a majors trebayls que altre home; cor totz los hòmens qui són dejús sa nobilitat e dejús sa guarda an a recórrer a cavayler, e cavayler los deu tots defensar; e enans deu cavayler ésser ferit e naffrat e mort que los hòmens qui li són comenats. On, con aysò sie enaxí, doncs gran és lo càrrec de cavayleria. [V. 17]

La idea prové del concepte cavalleresc del *perill*, que es troba en l’aventura. La vida perillosa que mena el cavaller defineix la cavalleria com un estat i una virtut; des d’aquí pot formular-se un argument de diferenciació social (VII. 4).

Al seu tractat, Llull dóna un origen sorprenentment secular a la cavalleria³ i unes causes purament humanes a l’honorament que té en la societat:

³ Entre d’altres, es pot citar el següent passatge: “A cavayler se cové que sie amador

Tant és alt e noble l'orde de cavaller, que no bastà a l'orde que *hom* lo faés de pus nobles persones, ni que *hom* li donàs les pus nobles bístias ni les pus honrades armes, ans covenc que *hom* faés senyors de les gents aquells hòmens qui són en l'orde de cavaylaria. [I. 9]

Per la mateixa raó, només per la "alta honor qui pertany a cavayler", es justifica el sistema d'exploració senyorial:

E cové que les gents aren e caven e traguen mal per ço que la terra leu los fruyts on viva cavaller e ses bèsties; e que cavayler cavalc e senyoreig e haja benança d'aquellas coses on sos hòmens han maltret e malença. [I. 10]

No hem d'oblidar que l'exigència del beat a la cavalleria és gran i que el blasma que fa al mal cavaller és dur, en una línia correccionalista que caracteritza la seva ètica.

Cor enaxí con per la honor deuen ésser pus loats, per ço cor la honor més stà en eyls que en altres hòmens, enaxí en la desonor deuen ésser més blasmsats que altres hòmens [...] [V. 19]

En resum, la cavalleria és, després de l'orde de clerecia, l'estament més alt de la societat; la senyoria que exerceix sobre el tercer orde, el dels qui treballen, és justificada pel seu propi ofici i per l'honor que cal atorgar-li.

El *Llibre de l'orde de cavalleria* conté una visió tradicional de la societat dels tres ordes, fonamentada en l'intercanvi dels beneficis que es desprenen de les respectives funcions: uns pregunen i intercedeixen, els altres ordenen i defenen i, finalment, els altres treballen. La complexitat de l'orde dels qui treballen és tan gran en aquest moment de l'Edat Mitjana, que Llull no el determina de forma exacta, més aviat l'oposa als dos ordes superiors.

Llull justifica l'existència de la piràmide vassallàtica per raons pràctiques i per similitud amb l'organització que Déu imposa a l'univers:

E, a significar que ·i· Déu és senyor de totes coses, emperador deu ésser cavayler e senyor de tots cavaylers; mas, cor emparador no

de bé comú, cor per comunitat de gens fo eleta cavaylaria." [VI.21]. La presència divina en la constitució de la cavalleria sembla molt indirecta i els passatges que s'hi refereixen són força insignificants. És una idea que reprendrem més endavant.

poria per si mateix règer tots los cavaylers, cové que haja desots si reys qui sien cavaylers, per tal que li ajuden a mantenir l'orde de cavaylaria. [II. 6]

Perquè reis, prínceps i barons han de ser cavallers, indefectiblement (VII. 2).

Finalment, cal dir que el beat considera el privilegi de franquesa, l'exempció dels tributs, com un honrament que correspon a la cavalleria (VII. 3).

II.4. *Les propostes lullianes*

Les propostes que fa Llull al seu opuscle, encaminades a mantenir la cavalleria en les funcions i l'honrament que ha definit, són dels aspectes més originals de l'obra i dels més característicament lullians.

En primer lloc hi ha la proposta de creació d'una escola i una ciència (o art) de la cavalleria, que ja hem analitzat a la primera part d'aquest article. L'educació del jove escuder ha de seguir, segons el beat, un procés ben establert: ha de començar al costat del seu pare, ha de continuar de forma teòrica en una mena d'acadèmia militar i ha de passar pel servei a un altre cavaller per tal que aprengui la servitud i la noblesa de la cavalleria (I. 12, 14, 15).

En segon lloc, la proposta d'examinació exhaustiva que cal fer a l'escuder abans de ser admès a l'orde, especificada a la tercera part del llibre. Llull arriba a tenir en compte fins les condicions del cavaller que ha d'examinar el jove. Fe, noblesa de coratge, edat adequada, paratge, l'educació i els costums, valor, intenció, possibilitats materials, condició física, passat net de qualsevol crim i virtuts són els aspectes que han de ser examinats en un escuder. Alhora, l'aspirant ha de ser informat dels seus deures i dels perills que comporta el seu futur ofici.

En tercer lloc, el beat insisteix repetidament en la necessitat que l'orde exerceixi un control rigorós sobre ell mateix (II. 15, 23, 24, 25, etc.).

Cal fer menció de la quarta part del llibre ("de la manera segons la qual scuder deu reebre cavaylaria"), en què es dona un relleu especial a la cerimònia d'adobament i s'estableix un ritual a seguir.

Llull, abans del *Llibre de l'orde de cavalleria*, havia ja dedicat una breu reflexió a l'estament cavalleresc en el *Llibre de contemplació*; em proposo, a continuació, de fer també una anàlisi del concepte de cavalleria que ens permeti d'establir una comparació.

III. El capítol CXII del *Llibre de contemplació*

El capítol, “com hom se pren guarda de so que fan los cavallers”, pertany a la XIII distinció del llibre, “qui tracta de veer”. Del capítol CX al CXXII Llull centra la seva atenció en diversos oficis de la societat: clergues, prínceps, cavallers, romeus, jutges i advocats, metges, mercaders, mariners, joglars, pastors, pintors, llauradors i menestrals; es fa, doncs, un repàs als diversos estats socials. Podem relacionar aquest conjunt de capítols amb el tipus de tractat que apareix a la segona meitat del segle XII, dedicat a la crítica dels estaments de la societat.⁴

Llull atribueix als cavallers unes funcions molt vagues; hi dedica molt poc espai. Al començament, els presenta com el braç armat al servei del príncep, per mantenir l'ordre:

Los cavallers, Sènyer, veem que son elets a esser cavallers, per tal que sien encalsadors e prenedors dels mals homens qui son traydors e homeyers e ladres e enganadors e desobedients a lur príncep.⁵

Són, per tant, els defensors de la justícia i la pau que el príncep manté (o hauria de mantenir, si tenim en compte les crítiques que li dedica al capítol CXI). Una altra breu indicació la fa quan diu:

Los cavallers foren posats en lo mon per tal que tenguessen lo mon en pau.⁶

Finalment, la indicació més completa els atribueix tres funcions: ajudar el príncep a mantenir la justícia, conservar-li la terra i defensar la fe i la santa Església.

Benahirats son aquells cavallers qui mantenen l'orde de cavalleria segons la noblea del offic de cavalleria; car al orde de cavalleria veg mantenir lo mon, en so que los cavallers son ocasió per que ls prínceps tenen terra; e los cavallers, Sènyer, son ocasió per que ls prínceps mantenen justícia, e per los cavallers es mantenguda sancta Esgleya.⁷

⁴ Veg. J. Flori, *L'essor de la chevalerie* (Genève, 1986), pp. 332 i ss.

⁵ ORL IV (III del *Llibre de contemplació*), p. 57, paràgraf 1.

⁶ *Ibid.*, p. 60, paràgraf 15.

⁷ *Ibid.*, p. 62, paràgraf 28.

Al paràgraf següent Llull insisteix en la funció dels cavallers com a defensors de la fe i estableix un paralelisme amb la funció dels clergues:

[...] car en axí, Sènyer, com los clergues an offici de vos a loar e a pregar per lo poble, en axí los cavallers an offici que-s combaten per la fe romana.⁸

Contrastant amb aquesta escassa definició de l'ofici de cavaller, el beat dedica la major part del capítol a l'anàlisi de les actituds negatives de la cavalleria. Es tracta d'una crítica molt dura que parteix de la desviació dels cavallers de l'ofici per al qual han estat elegits:

On, tot aquest desviament e aquest desordenament, Sènyer, cau en los cavallers per so car muden la manera et la occasio per la qual son cavallers.⁹

Aquest argument anticipa, per tant, el que desenrotllarà després amb amplitud en el *Llibre de l'orde de cavalleria*. Al quart paràgraf distingeix dues cavalleries: la d'aquest món i la de l'altre segle.

Noş veem que cavalleria se deveex e-s departex en dues parts: los uns veem que son cavallers d'aquest mon, los altres veem que son cavallers del altre seggle. Aquells qui son cavallers segons lo mon, aquells son tots en vanitats e en la gloria mundana. Aquells qui son cavallers a esguart del altre seggle, aquells son cavallers qui amen veritat e qui an en menyspreu les vanitats d'aquest mon.¹⁰

La distinció es relaciona, inevitablement, amb la distinció que fa sant Bernat entre *milícia de Déu* i *milícia mundana*, al *De laude novae militiae*, o amb la diferenciació que es fa a la *Queste del saint Graal* i a les obres d'aquest cicle, entre cavalleria terrenal i celestial.¹¹

Comencem analitzant les característiques de la "cavalleria de l'altre segle". Als paràgrafs sis i set, el beat fa una contraposició punt per punt: els cavallers mundans es guarneixen amb ferro i fusta i combaten, moren

⁸ *Ibid.*, paràgraf 29.

⁹ *Ibid.*, p. 57, paràgraf 3.

¹⁰ *Ibid.*, paràgraf 4.

¹¹ Veg. Bernardus Claraevallis, *Liber ad milites templi, de laude novae militiae*, a *Obras completas*, I (Madrid, 1983); veg. també Anònim, *La Queste del Saint Graal* (París, 1984²), *passim*, on es contraposen dues tríades de cavallers, una que representa la cavalleria terrenal, formada per Yonel, Hector i Gauvain; l'altra formada per Bohort, Perceval i Galaad, que significa la cavalleria celestial.

i "ab grans treballs se van infernar en penes perdurables". Els cavallers celestials:

[...] veem, Sènyer, que's guarnexen ab amor e ab paciència e ab veritat e ab devocio e ab lagremes e ab plors e contricció; e ab grans desigs e ab grans plaers veem que sen van a gloria sens fi.¹²

El fragment expressa clarament els valors espirituals superiors que té la cavalleria celestial i, de fet, contradiu actituds o valors cavallerescos generals: és a dir, difícilment un cavaller acceptaria com a pròpia una actitud com l'exposada.

El paràgraf sisè és més sorprenent; els cavallers mundans es combaten entre ells amb armes, s'amenacen i es deshonren amb vils paraules:

Mas la batalla dels cavallers celestials, Sènyer, no es aytal; car aquells se combaten ab amor e ab veritat e ab humilitat e ab paciència e ab lealtat contra los malvats homens ergulloses; e no porten en lurs mans espaa ni massa ne coutell, ni en lur boca paraules vilanes ne verinoses.¹³

La contraposició és contundent. La cavalleria celestial no lluita amb armes materials, sinó amb armes espirituals: amor, veritat, humilitat, paciència, lleialtat; cap arma. La seva acció més immediata és la pacificació. Ara bé, com interpretar aquestes indicacions del beat? De quina cavalleria està parlant?

Si entenguéssim les seves paraules literalment, resultaria que Llull atribueix als cavallers una funció i un comportament més propis dels clergues o dels monjos que no pas d'uns homes la funció social dels quals és combatre. D'altra banda, tampoc no és estrany trobar la denominació *cavaller celestial* (o similars) aplicada a un clergue o a un ermità; a la *Queste* hi ha algunes referències d'aquesta mena: ermitans revestits amb les "armes de la santa Església" que es disposen a celebrar l'Eucaristia.¹⁴ El mateix Llull, a l'opuscle que ens ocupa, parla del *cavaller espiritual*, referint-se al prevere, i del *cavaller terrenal*, referint-se a un seglar, quan descriu el ritual d'adobament (IV. 12).

Tanmateix, si aquest fos el sentit de *cavalleria de l'altre segle* al capítol CXII, seria absurda, per evident, la distinció entre aquestes dues cavalleries. És a dir, a aquesta interpretació s'oposa un argument de

¹² ORL IV, p. 12, paràgraf 5.

¹³ *Ibid.*, paràgraf 6.

¹⁴ Anònim, *La Queste...*, ed. cit., p. 62.

coherència interna: ¿quins serien els cavallers que acomplirien correctament la missió encomanada a la cavalleria, ja esmentada?

Aquestes qüestions no tenen una resposta clara al capítol CXII. Senzillament, Lull no formula de manera suficient la seva concepció dels bons cavallers. Els atribueix uns valors espirituals enlairats; en modera les atribucions de força, tot i que no pretén eliminar-les.¹⁵ L'actitud que vol el beat, potser, es podria relacionar (tan vagament com ell l'exposa) amb la dels cavallers celestials de la *Queste*. Són cavallers i aconsegueixen el seu objectiu no pas per fets d'armes, sinó a través de la perfecció espiritual i per la gràcia de Déu. Galaad, en els seus enfrontaments, no mata els enemics, sinó que els posa en disposició de rectificar el seu camí equivocac.¹⁶

Cal, encara, prestar atenció a l'expressió *sants cavallers religioses* utilitzada dues vegades, en aquest capítol. La primera quan parla de la ineficàcia i de la inutilitat de la croada militar contra el musulmans de Terra Santa:

Con lo sant sepulcre, Sènyer, e la sancta terra d'outramar par que se deja conquerre per predicació mills que per forsa d'armes, ¡faen se a avant, Sènyer, los *sants cavallers religioses* e guarnesquen se del senyal de la creu, e umplen se de la gracia del Sant Esperit, e vajen preicar de la vostra passio als infeels, e escampen per la vostra amor totes les aigues de lurs ulls e tota la sanc de lurs cors, axí com vos feés per amor d'ells!¹⁷

La segona diu:

[...] e car lealment los apòstols e ls altres *cavallers sants religioses* s'acostaren a vos, per assò, Sènyer, no duptaren a murir per vos, ne vos no duptás a murir per ells.¹⁸

¹⁵ Lull diu, en el capítol CXII, que els cavallers han d'encalçar, prendre, constrènyer, combatre, atènyer els enemics de la justícia i de la pau; només en una ocasió diu explícitament "destruir los mals hòmens".

¹⁶ Gauvain, prototipus del cavaller mundà, ha mort set cavallers i és advertit per un ermità: "Et certes, se vos ne fussiez si pechierres come vos estes, ja li set frere ne fussen ocis par vos ne par vostre aide, ainz feissent encore lor penitance de la mauvese costume que il avoient tant maintenue ou Chastel as Pueceles, et s'acordassent a Dieu. Et einsi n'exploita mie Galaad, li Bons Chevaliers, cil que vos aiez querant: car il les conquist sanz ocirre". Anònim, *La Queste...*, ed. cit., p. 54.

¹⁷ ORL IV, p. 59, paràgraf 11.

¹⁸ *ibid.*, p. 60, paràgraf 14.

Aquests cavallers són el mateix que els *cavallers celestials*? Em sembla que hi ha prou indicis per assegurar que no. En primer lloc, la denominació ha canviat; en segon lloc, les atribucions d'aquests cavallers són inequívocament religioses. En la primera de les citacions es parla del fracàs de l'acció armada a Terra Santa; Llull proposa la predicació i el martiri com a millors formes de conquesta dels sants llocs. La segona es refereix als apòstols i als altres *cavallers sants religioses*; qui pot ser anomenat "cavaller" entre els deixebles de Jesús? A tot estirar la denominació escauria a sant Pau o a Josep d'Arimatea (si Llull seguís la tradició del cicle del Graal). Sembla molt més versemblant pensar que el beat es refereix efectivament a clergues, als quals, per analogia, se'ls anomena *cavallers sants*. Una darrera prova ens la proporciona el paràgraf dotzè quan, referint-se també al fracàs de les croades, diu:

Tant cavaller e tant noble príncep es anat en la terra d'outramar, Sènyer, per conquerre, que si a vos plagués la manera, be par ver que la aguessen tolta als sarrayns qui mal nostre grat la poseixen. On, segons assò, Sènyer, es significat als *sants religioses* que vos los esperats cada dia, con ells fassen per amor de vos so que vos feés per amor d'ells.¹⁹

Segurament l'anàlisi d'allò que es refereix a la cavalleria terrenal pot fer una mica de llum sobre totes aquestes qüestions. Les referències explícites comprenen els paràgrafs quatre al nou; tanmateix, podem entendre totes les recriminacions que s'hi adrecen.

Una de les primeres indicacions declara la damnació eterna a què s'encaminen els cavallers pel seu capteniment (paràgraf cinc). No és l'única vegada que el beat utilitza aquest argument o similar. Llull se sorprèn dels perills i de la mort d'aquests homes per coses tan fútils:

Con los cavallers sien tan culpables e tan peccadors, molt me do gran maravella, Sènyer, com poden esser tan ardots a murir; car nulls homens no veg qui en tan gran perill de mort se meten com los cavallers fan.²⁰

Al paràgraf setè es pregunta de què els serveixen als cavallers fama ("aver nom e preu de les gents"), terres i tresors ni el que han robat, quan moren; ni per què són màrtirs del diable. Al paràgraf vuitè insis-

¹⁹ *Ibid.*, p. 59, paràgraf 12.

²⁰ *Ibid.*, p. 61, paràgraf 24.

teix en el mateix: les coses del món, poden alliberar els cavallers de la mort? Més endavant reprèn:

On, com venrán, Sènyer, al dia del juhij davant la vostra presència, ¿on serán castells ni forces en que's pusquen deffendre de la vostra sentència? En aquell dia del juhij, Sènyer, los cavallers no aurán cavalls en que fugen, ni aurán guarniments qui-ls restauren; enans se trobarán tots nuus e vensuts e despoderats e tots plens dels peccats que aurán fets en est mon: los quals peccats los accusarán de les injuries que en est mon aurán fetes a lurs sotsmesos.²¹

Al paràgraf 27 trobem la darrera d'aquestes referències. Aquest tipus d'advertència és central en l'obra esmentada de sant Bernat i forma part d'una disquisició sobre la licitud de la violència:

Qui igitur finis fructusve saecularis huius, non dico, militiae, sed malitiae, si et occisor letaliter peccat, et occisus aeternaliter perit? Enimvero, ut verbis utar Apostoli, *et qui arat, in spe debet arare, et qui triturat, in spe fructus percipiendi*. Quis ergo, o milites, hic tam stupendus error, quis furor hic tam non ferendus, tantis sumptibus ac laboribus militare, stipendiis vero nullis, nisi aut mortis, aut criminis? Operitis equos sericis, et pendulos nescio quos panniculos loriceis superinduitis; depingitis hastas, clypeos et sellas; frena et calcaria auro et argento gemmisque circumornatis, et cum tanta pompa pudendo furore et impudenti stupore ad mortem prope-ratis.²²

Llull se situa en la mateixa línia d'argumentació; utilitza un raonament comminatori similar que fa referència a la mort, la vida eterna, el Judici o l'infern. Aquest tipus d'argument, en canvi, gairebé no apareix al *Llibre de l'orde de cavalleria*; l'única argumentació de tipus escatològic d'una certa entitat és la següent:

Usansa de cavayler deu ésser en oir missa e sermó e adorar e pregar e tembre Déu; cor, per aytal costuma, cavaler cogita en la mort e en la viltat d'aquest món e demana a Déu la celestial glòria, e tem les infernals penas, e per aysò, usa de les virtuts e de les costumes qui pertanyen a l'orde de cavaylaria. [VI. 18]

²¹ *Ibid.*, paràgrafs 22-23.

²² Bernardus Claraevallis, ob. cit., p. 500. La citació és de sant Pau, I Cor. 9, 10.

Hi ha quatre passatges més, molt breus tots ells (II. 2, II. 3, VI. 11, VI. 13), dels quals dos s'apliquen a l'home en general; i res més.

La resta del capítol es dedica a una crítica duríssima de l'estament cavalleresc i a una anàlisi detallada del seu comportament i de les seves malifetes. Per exemple:

Molt cavaller, Sènyer, com es sus en son cavall, guarnit de totes armes, cuida esser leó; e si es qui'l pregua ne li demana misericordia, tant ha gran ergull que no's vol moure a pietat ni a misericordia. Mas con es vensut en la batalla e es caüt de son cavall, adoncs ha pietat de sí metex e demana misericordia.²³

Al *Llibre de l'orde de cavalleria* trobem un passatge que desenrotlla el mateix tema en uns altres termes:

Con seràs guarnit de totes armes sobre ton gran cavall, seràs ergulós? No, si forsa d'umilitat te fa remenbrar la rahó per què est cavayler; e si est arguylós, no auràs forsa en ton coratge per la qual venses e gits de ton coratge pensaments ergulosos. Si est enderrocat de ton cavayl e est pres e vensut, ¿seràs tant arguylós con eras? No, cor forsa corporal aurà vensut e sobrat arguyl en coratge de cavayler. [VI. 14]

La diferència d'argumentació és evident. Al capítol CXII la força expositiva es basa en el contrast, en l'expressivitat de la imatge del cavaller vencedor i vençut; aquí l'elaboració de l'argumentació caracteritza l'enunciat. És clar que en el segon cas es busca la racionalització: el discurs s'adreça a l'intel·lecte.

La crítica és, com dic, duríssima. Lull dedica als cavallers epítets com orgullosos, vanagloriosos, injuriosos, escarnidors, malmetedors i destructors, etc., i això sense referir-se explícitament als mals cavallers, sinó en general. Vegem, com exemple, una afirmació taxativa:

Los cavallers veg, Sènyer, que son sags del diable; car nulls homens no veg qui sien tan aparellats a fer mal com cavallers. E si es negú qui d'assò-m desmenta e diga que jo no dic ver, en la consciencia sua porá trobar que jo dic ver; e en la boca dels homens pobres, qui son lurs sotsmeses, trobarán veritat de so que jo dic, sol que dir ho gosen.²⁴

²³ ORL IV, p. 58, paràgraf 9.

²⁴ *ibid.*, p. 60, paràgraf 18.

Els dos textos coincideixen en la crítica als averanys i auguris (vegeu, paràgrafs 19-21 i VI. 18-20, respectivament). En canvi, difereixen en l'opinió sobre el joc i el deport propi dels cavallers:

Neguns homens d'aquest mon, Sènyer, no veg que sien tan cassadors ni tan jugadors ni tan delicats com los cavallers; ni nulls homens no fan tantes de coses sens profit com fan los cavallers peccadors vanagloriosos.²⁵

Mentre que a l'opuscle sobre la cavalleria, el beat afirma:

Córrer cavayl, bohornar, lansar a taulat, enar ab armas, torneys, fer taules radones, esgremir, cassar cers, orces, senglars, leons, e les altres coses semblants a aquestes són offici de cavayler; cor per totes aquestes coses se acostumen los cavaylers a fet d'armes e a mantenir l'orde de cavaylaria. On, menysprear la custuma e la usansa de ço per què cavayler és pus apereylat a usar de son offici és menysprear l'orde de cavaylaria. [II. 10]

El capítol CXII coincideix amb el pensament de sant Bernat sobre el tema; el passatge lloa l'actitud que els templers prenen davant d'aquestes coses:

Scacos et aleas detestantur; abhorrent venationem, nec ludicra illa avium rapina, ut assolet, delectantur. Mimos et magos et fabulatores, scurrilesque cantilenas, atque ludorum spectacula, tamquam vanitates et insanias falsas respuunt et abominantur.²⁶

Sembla evident que entre el capítol CXII i el *Llibre de l'orde de cavalleria* hi ha una diferència d'intencions, un canvi de tàctica en enfrontar un mateix problema. D'entrada, al capítol, el blasme contra els cavallers ocupa dues terceres parts de la totalitat del text; es tracta, sobretot, d'una exposició del mal que fan, que incorpora alguns recursos com

²⁵ *Ibid.*, p. 62, paràgraf 26.

²⁶ Bernardus Claraevallis, ob. cit., p. 508. Un altre aspecte en què hi pot haver discrepància entre els dos textos lullians és en el de les croades. Al capítol CXII Lull argumenta bastant extensament contra la croada militar i a favor de la croada espiritual; vegeu els paràgrafs 10-12. Al *Llibre de l'orde de cavalleria* no es pronuncia mai tan clarament. Cal tenir en compte que "lluitar contra els infidels" no té necessàriament el sentit de croada, com ens ho demostra precisament el capítol CXII, on sens dubte no pot tenir aquest sentit. Per tant, al tractat, hem de deixar de banda referències del tipus "enaxí cavayler deu vensere e destruir los enemics de la creu ab l'espaa" [V. 2]. Ultra aquest tipus, només hi ha una indicació més extensa a VI. 4 on més aviat es constata un fet.

el contrast del tipus que hem vist en el cas del cavaller orgullós o com el que segueix respecte al senyal heràldic:

Nos veem los cavallers qui-s entressenyen de senyals en lurs armes, per tal que sien coneguts; mas a penes ne veem negú qui-s entreseny de bones obres, per tal que sia conegut per bon home.²⁷

En el següent paràgraf exposa la contradicció que hi ha en seguir la senyera del propi senyor al camp de batalla i no seguir la senyera de Jesús, que és la creu.

L'argumentació de tipus escatològic ocupa també un lloc important en aquest capítol i en canvi al *Llibre de l'orde de cavalleria* és pràcticament inexistent; el mateix s'esdevé amb la distinció inicial de la cavalleria celestial i la terrenal. Aquell argument i aquest motiu, potser els extreu el beat de la tradició que prové de sant Bernat i el cicle d'obres del Graal. El concepte de cavalleria celestial es desenrotlla al mínim, no s'especifica quina és la seva activitat pròpiament cavalleresca,²⁸ i se'n ofereix unes indicacions brevíssimes i tipificades, del tot insuficients. La definició en negatiu (els cavallers mundans) és una diferència notòria amb l'opuscle.

Hem de tenir en compte el caràcter sintètic i l'amplitud del *Llibre de contemplació* i que, segurament, el beat només pretén usar el capítol (i el tema) com a pretext. Potser per això Llull desenrotlla un discurs tan limitat, i fins i tot poc coherent, que es fonamenta en una determinada tradició general, de la qual pren uns arguments i uns motius; això explicaria la caracterització en negatiu de la cavalleria. En aquest sentit, pas de síntesi a anàlisi, podem relacionar el capítol CXII amb el llibre.

IV. El projecte ideològic de Llull sobre la cavalleria

Una bona part de l'argumentació del tractat sobre els cavallers es basa en l'axioma de *l'inici de la cavalleria*. Almenys en un determinat moment de l'evolució del pensament lullià, una de les bases de la reforma

²⁷ ORL IV, p. 61, paràgraf 20.

²⁸ Armand Llinarès, a *Ramon Llull* (Barcelona, 1968), ha interpretat que els cavallers mundans són els qui, malgrat tot, acaben exercint les tres funcions que Llull atribueix a la cavalleria en aquest capítol (mantenir la terra, mantenir la justícia, sempre amb el príncep, i defensar l'Església i la fe): "Malgrat tot, Llull acaba fent l'elogi dels «cavallers mundans» que «mantenen l'orde de cavalleria segons la noblesa de l'ofici de cavalleria» car, fet i fet, és gràcies a aqueixos cavallers que els prínceps estan en possessió de llurs regnes i que hi fan regnar la justícia, és gràcies a ells que els homes malfactors són vençuts i sotmesos, és gràcies a ells, en fi, que l'Església es manté" (p. 342). Aquesta interpretació ens explica encara menys què és la cavalleria celestial.

de la societat que el beat pretén és aquest restabliment de l'ètica original en els diferents oficis: cal que els homes usin de la *final intenció* per a la qual els oficis foren creats. Així ho expressa en un conegut passatge del *Blaquerna*:

Mas en temps som venguts que quaix home no husa de la final entenció per què los oficis foren començats al començament; cor lo començament de clergues fo fundat sobre bona entenció en primer, e açò mateix se segueix dels cavallers, juristes, artistes, metges, merchaders, religioses, ermitans, e tots los altres oficis; mas ara som en temps sdevenguts que, cor hom no'n husa tan fort com deuria, de la entenció per què los oficis e les sciències són, per açò és lo món en error e en treball, e Déus és innorat, desamat, desobeït per aquells qui són ubligats a amar, e conèixer, e obeir e servir Déu.²⁹

Aquest és el tema central del *Llibre d'intenció*. Al *Blaquerna* Llull en parla, tot i que la reforma que proposa es basa en una ètica general que s'adreça als estats de vida, més que no pròpiament als oficis. A la *Doctrina pueril* tracta el tema, entre altres llocs, en uns capítols sobre els prínceps i els clergues (LXXX, LXXXI).³⁰ I, com és prou evident, aquesta és una de les finalitats de l'opuscle de què parlem. És a dir, almenys en aquest grup d'obres pertanyents al cicle de l'*Art abreujada d'atrotar veritat*, escrites entre els anys 1274 i 1283, aquesta doctrina conforma una profunda preocupació per la societat.

Ja he indicat que al *Llibre de l'orde de cavalleria* aquesta doctrina té un caràcter secularitzant evident. No és Déu qui pren la iniciativa per restituir la justícia entre el seu poble, sinó l'home. Qui escull el més noble entre mil, qui apropia les millors armes i la més noble bèstia a l'elegit, qui atorga unes funcions i una senyoria als cavallers *ab initio* és l'home, només amb la presència implícita, aquiescent (i només ordenadora en darrer terme) de Déu.

Ara bé, ¿com s'acorden aquesta concepció laïcitzant i la doctrina de la primera intenció, que atorga a Déu un protagonisme innegable en l'or-

²⁹ ENC III, pp. 179-180.

³⁰ Al capítol LXXXI, precisament, s'esmenta el *Llibre de l'orde de cavalleria*; al *Llibre de contemplació* i al *Llibre d'intenció*, es parla sempre conjuntament del príncep, els clergues i els cavallers; és per aquesta raó que podem interpretar que, en la referència a l'opuscle, Llull remet el lector al tractat i s'excusa de parlar dels cavallers en un moment que ho hauria de fer: "Enaxí com lo comensament de cavalaria fo per mantenir justícia, segons que ya havem parlat en lo *Libre de l'orde de cavalleria*, enaxí en lo comensament foren, fill, eletz hòmens bons e sanets e devots, per tal que pregassen Déu per lo poble [...]". ENC, p. 190.

denació del món? Com s'acorda, en general, amb el pensament lullià?³¹

L'esquema que fa remuntar la cavalleria als seus inicis per tal de justificar el seu honrament present, o els seus deures, òbviament no és nou. Hi ha un text que presenta un esquema similar i que ens pot servir de comparació; es tracta de la iniciació de Lancelot al *Livre de Lancelot del Lac*, a la *Vulgata* (1215-1225?). El protagonista acaba de fer els divuit anys i és iniciat en la cavalleria per la Dama del Llac, qui li revela què és l'orde; l'explicació es remunta als orígens. Aleshores no hi havia diferències entre els homes:

Mais quant enuie & couoitise commença e croistre el monde . Et forche commença a vaintre droiture . A chele eure estoient encore pareil & vn et autre de lignage & de gentilleche . Et quant li fo[i]ble ne porent plus souffrir ne endurer encontre les fors . si establirent desor aus garans & desfendeors por garantir les fo[i]bles & les paisibles . Et tenir selonc droiture Et por les fors bouter ariere des tors quil faisoient & des outrages.³²

Hi ha, doncs, una teoria de la decadència de la humanitat, des dels inicis, que segurament podem relacionar amb la concepció de les *quatre edats* d'origen greco-romà; i un origen seglar de la cavalleria. Però, qui va ser escollit per defensar els febles i mantenir *droiture*?

Che furent li grant & li fort . & li bel & li legier . & li loial & li preu & li hardi . Chil qui des bontes del cuer & del cors estoient plain.³³

Les funcions es defineixen també per referència als orígens; en primer lloc, defineix el caràcter, el capteniment d'aquell que ha de ser cavaller, segons les seves qualitats de neixement:

Au commencement quant li ordres de cheualerie commença . fu deuse a chelui qui voloit estre cheualiers . & qui le don en auoit par

³¹ D'aquesta falta de coherència en trobem testimonis al mateix tractat ja que la idea predominant és que la cavalleria és una institució mundana (com expressa taxativament: "A cavayler se cové que sie amador de bé comú, cor per comunitat de gens fo eleta cavayleria [...] [VI. 21]), però també diu en una ocasió: "On, enaxí con nostro senyor Déus ha elets clergues [...] enaxí lo Déu de glòria ha elets cavaylers qui per forsa d'armes [...] [II. 2].

³² *Le livre de Lancelot del Lac*, a O. Sommer, *The vulgate version of the Arthurian Romances* III (Washington, 1910), p. 113.

³³ *Ibid.*, pp. 113-114.

droite election . quil fust piteus sans vilonie . deboina[i]re sans felonie . piteus enuers les scuffra[i]tex & larges . Et apparellies de confondre les robeors & les ochians . Drois iugieres sans amour & sans haine . & sans amor daidier au tort por le droit greuer . & sans haine de nuire au droit por traire le tort auant . Cheualiers ne doit por paor de mort nule chose faire . ou len puisse honte connoistre ne apercheuoir . Ains doit plus douter honteuse cose que mort a souffrir . Cheualiers fu establis outreement por sainte eglize garantir . Car ele ne se doit deuanchier par armes . ne rendre mal encontre mal .³⁴

Socórrer els necessitats, perseguir els malfactors, tenir un judici recte, no dubtar davant del perill i témer més la mort que la vergonya, defensar l'Església. Finalment l'ètim:

Et sachiés que au commencement si com tesmoigne lescripture . nestoit nus si hardis qui montast sor cheual . se cheualier ne fust auant . Et por che furent il cheualier clame .³⁵

A continuació l'autor del *Lancelot* ens ofereix una relació de les significacions que tenen les armes del cavaller. L'esquema en el qual es desenrotlla el discurs allegòric és el mateix que hem vist en analitzar el text del beat: s'esmenta l'arma, s'estableix una relació analògica quant a les propietats i funcions del signe amb la realitat significada i s'atribueix la *senefiance*; en el que no convergeixen els dos textos és precisament en la significació:

Mais les armes que il porte & que nus qui cheualiers ne soit ne doit porter . ne lor furent pas dounees sans raison . Ains i a raisos asses & *moult grant senefiance*.³⁶

Llull adopta un esquema dessacralitzant de la cavalleria. Que l'esquema és adoptat crec que ho prova el seu caràcter mundà que contrasta amb les mateixes doctrines lullianes. Al *Livre de Lancelot*, la dama acaba el seu discurs explicant al noi la història dels cavallers de l'Antic Testament; d'aquesta manera s'introdueix la doctrina dels inicis en la Història Sagrada. Llull, en canvi, no utilitza cap recurs com aquest.³⁷ L'esquema

³⁴ *Ibid.*, p. 114.

³⁵ *Ibid.*

³⁶ *Ibid.*

³⁷ A la versió francesa del llibre hi ha un passatge que es refereix a Judes Macabeu,

adoptat té una funció de legitimació del discurs; aquest esquema pot ser entès com una explicació de la doctrina de la primera intenció, com una vulgarització.

La ideologia és un projecte d'actuació sobre la realitat, no un reflex de la realitat mateixa; això és evident al *Llibre de l'orde de cavalleria*. Però, per tal que l'acció que es pretén pugui tenir alguna eficàcia, la representació imaginària i la realitat històrica no poden ser gaire distintes. En el seu tractat, Llull ofereix a la cavalleria una ideologia que ha conegut fins a formar un projecte elaborat i coherent. Aquesta ideologia està constituïda per: la definició d'unes funcions, la determinació d'una posició social, la construcció d'un sistema ètic extens, la proposta d'alguns mecanismes de reforma i per l'oferiment d'un esquema de tipus imaginari. Em referiré succintament a cadascuna de les parts d'aquest projecte per extreure'n conclusions.

Llull no atribueix a la cavalleria cap funció nova: defensa de la fe i de l'Església; regiment de les terres; regiment de les gents; defensa del senyor terrenal; manteniment de la justícia; protecció dels desvalguts. Comprovem una confusió de les funcions de la cavalleria amb les tradicionalment atribuïdes al monarca (defensa de l'Església, regiment de les gents, protecció dels febles). Aquest desplaçament és essencial en la constitució de la ideologia cavalleresca en els seus orígens; la identificació dels diversos graus de la jerarquia vassallàtica en el concepte *orde de cavalleria*, al qual s'atribueixen les funcions de la reialesa, fa que es revalorï el grup sencer, especialment aquells que en la pràctica no tenen cap mena de poder.

La preeminència social de la cavalleria es justifica mitjançant el paratge (que s'ha de correspondre amb la virtut), el valor intrínsec de l'orde, i la idea que la cavalleria és l'ofici més arriscat i perillós que existeix. Aquesta preeminència la pretén Llull amb l'exigència que els cavallers detentin els llocs de regiment de la societat.

Ja he indicat que Llull construeix un sistema ètic extens (molt més, com és natural, que el que els mateixos cavallers podien tenir present). És una ètica exigent però pràctica i prudent.

El pla de reforma es basa en: la creació de la ciència i l'escola de la cavalleria, la planificació d'un procés d'aprenentatge de l'escuder, el control d'accés a l'orde mitjançant l'examinació dels escuders. Això implica, per una banda, limitar el concepte de paratge, però per l'altra, tancar i cohesionar més la corporació dels cavallers.

però és tracta d'un paràgraf apòcrif; veg. *Livre de l'ordre de chevalerie* (Bari, 1972), ed. V. Minervini, p. 159.

La part que he anomenat esquema imaginari es desenrotlla en la doctrina que explica els orígens remots de la cavalleria, i en l'atribució de la significació a les armes del cavaller. Aquest esquema imaginari té més força de justificació i d'argumentació que qualsevol discurs purament expositiu perquè s'adreça a la capacitat que té la cavalleria de representar-se, d'imaginar-se.

El sistema ideològic que Llull basteix s'adreça a una cavalleria històrica; a una determinada cavalleria; almenys la imatge externa que s'bossa en l'armament esmentat a la cinquena part correspon a la d'un cavaller de la meitat del dos-cents.³⁸ Hem de tenir en compte, tanmateix, que els receptors de Llull no són mai concrets. Escriu sempre per als homes: ho fa en vulgar perquè aquesta és la llengua dels pecadors; en àrab, perquè ho és dels infidels; en llatí, perquè és el mitjà de l'alta cultura.

Sembla que la cavalleria, a partir del primer quart del segle XIII viu una situació d'inadaptació i d'inadequació a la realitat: a la urbanització de la societat, a la puixança de la burgesia, al control que imposa la monarquia, a la introducció de l'economia monetarista, als canvis en les formes de la guerra.³⁹ Llull, reconeixia aquests problemes? ¿Va escriure el *Llibre de l'orde de cavalleria* com a resposta a aquesta situació? Són qüestions difícils de contestar; al text hi ha, però, alguns indicis.

El concepte de paratge, per exemple; el beat declara que només els homes que provenen de llinatge noble poden ser adobats i introdueix una excepció a favor de la virtut. Això pot respondre al canvi en el concepte de noblesa que s'havia produït. Durant aquest segle té lloc, de diverses formes, un debat sobre la relació existent entre paratge i virtut i, en general, s'atorga un major valor a la darrera.

En un sentit similar només reconeix com a cavallers aquells que han estat adobats. Sabem que al final del segle el ritu havia caigut en un complet desús; Llull hi insisteix perquè mitjançant aquest ritu es reforça la consciència i la ideologia cavalleresca cristianes, no només de l'iniciat, sinó de tot el grup.

Llull insisteix molt més en la cura que el cavaller ha de tenir del seu patrimoni i del seus béns, que no pas en la virtut de la liberalitat i la generositat. Els problemes econòmics dels cavallers s'havien agreujat al seu temps a conseqüència de la difusió de l'economia de tipus monetarista; la seva preocupació és, doncs, pròpia d'aquell moment històric.

Al tractat s'afirma que els cavallers són els homes més apropiats per

³⁸ M. de Riquer, *L'arnès del cavaller* (Barcelona, 1968), capítol II.

³⁹ Vegeu el capítol III de l'estudi introductorï que acompanya la meua edició del *Llibre de l'orde de cavalleria*, ENC, pp. 25-44.

a ocupar càrrecs públics; si el sobirà no té en compte això, actua contra l'orde de cavalleria. Els monarques, en aquell moment, desenrotllen el seu poder i necessiten bastir una estructura estatal, amb homes que puguin ser pagats amb sous i no amb terres ni privilegis. La noblesa protesta insistentment pel nomenament de persones no nobles per ocupar càrrecs públics.

El beat declara que els cavallers han de regir les gents i això ho concreta en la detenció d'aquests càrrecs i en les funcions defensiva, coercitiva i d'ordenació de les ciutats, segons que hem vist. Això pot ser una resposta als problemes d'adequació al món urbà i d'enfrontament amb el patriciat de les ciutats.

S'insisteix també en el manteniment de la jerarquia i les obligacions vassallàtiques i dels deures de fidelitat. Són unes referències breus que poden al·ludir a la crisi profunda i definitiva que patia el sistema.

Aquests són els indicis que es refereixen als problemes concrets que la cavalleria té plantejats al llarg del segle. D'altra banda és innegable que el llibre està escrit per retornar la cavalleria als seus deures i al seu honorament; hi ha una clara voluntat de reforma. Sembla, per tant, que Llull percep un malestar entre els cavallers i basteix un sistema ideològic que pretén ser una resposta a aquesta situació.

El capítol CXII del *Llibre de contemplació* és una prova de l'atenció de Llull al problema cavalleresc; però es tracta d'una aproximació poc reeixida. Hem comprovat una definició en negatiu de l'orde; sobretot un atac i una falta d'exposició d'allò que ha de ser el cavaller. Això es pot deure al fet que Llull pren com a punt de referència immediat la tradició que ve de sant Bernat.

El canvi que es verifica en el llibre respon a l'elaboració del sistema ideològic, que defineix la cavalleria positivament: en allò que ha estat i en allò que ha de ser.

En efecte, hom ha detectat en l'Església dues actituds diferents d'intervenció en la cavalleria.⁴⁰ La primera tendència pretén la integració de la cavalleria en l'Església. És la postura de sant Bernat, que justifica la violència que té un fi que s'acorda amb els ensenyaments de l'Església, però que vol arrancar els cavallers del seu estament laic ("non militia, sed malitia") i convertir-los en un orde monàstic. Aquesta línia d'actuació es va demostrar, però, poc eficaç; va fracassar amb la decadència dels ordes monàstico-militars del segle XII i la pèrdua de Terra Santa.⁴¹

⁴⁰ Vegeu F. Cardini, "La tradizione cavalleresca nell'Occidente medievale", a *Quaderni medievali*, II (1976); "La cavalleria: una questione da riproporre?", a *Annali dell'Istituto di Storia*, II (1980-1981).

⁴¹ Una posició molt més radical, dins d'aquesta línia és la de sant Pere Damià, que

L'altra línia d'intervenció té un abast més gran. És més moderada; legítima i justifica la funció de la cavalleria en la societat, reconeix la licitud de la violència en determinades condicions, però imposa als cavallers una ètica estricta i un control. Tendeix a atribuir uns ideals, uns objectius i unes normes de comportament a la cavalleria; aquesta línia intervé en la sacralització del grup mitjançant l'elaboració de la cerimònia d'adobament. És el cas de Bonizone da Sutri i el capítol XXVIII del seu *Liber de vita christiana* que explica als cavallers quins són els seus deures de condició.

El canvi que es produeix entre el capítol del *Llibre de contemplació* i el tractat es correspon a la diferent actitud de les dues línies esbossades. És, doncs, una precisió significativa de l'enfocament del problema.

Començava aquesta investigació fent referència a la imatge de Llull com a *vir phantasticus*, home incapaç d'entendre la realitat i de projectar-hi res d'enraonat. L'estudi present em sembla que posa de manifest el que aquesta imatge té de mite, de simplificació i d'incomprensió. El beat basteix en el *Llibre de l'orde de cavalleria* un sistema ideològic força complet, subtil i, sobretot, coherent, amb una formulació adequada al que es proposa. Es demostra, un cop més, que Llull era un home capaç de comprendre perfectament les realitats del món que l'envoltava, aquell, tant bigarrat, complex i apassionant per a l'investigador, del dos-cents occidental.

Albert SOLER I LLOPART

Vilanova i la Geltrú

no admet cap mena de violència i que vol convertir els cavallers en veritables *miles Christi*, en monjos.

AUTOUR DE LA NOTION D'AMITIE DANS LE LIBRE D'AMIC E AMAT

Nous savons que Ramon Llull s'est attaché avec une très grande fidélité au langage de l'amitié, *amic e amat*, pour en faire une métaphore des relations entre Dieu et l'homme. Nous en voulons pour preuve qu'il ait rédigé des textes d'*amic e amat* pendant quelque trente ans de son existence, soit entre le *Libre de contemplació* (Majorque, 1270?) et l'*Arbre de filosofia d'amor* (Paris, 1298).

La genèse de ce thème littéraire pose des problèmes aussi ardues que passionnants de par la multiplicité de traditions littéraires, spirituelles et philosophiques qui y convergent.¹ Ramon Llull suggère qu'il tient cette couple masculine, *amic e amat*, de la mystique soufi, quand il nous présente son *Libre d'amic e amat* comme la traduction d'un original musulman.² Mais une réminiscence romane n'est pas à exclure, et nous pensons notamment aux personnages d'*Amis* et d'*Amile*³ dans la première chanson de *La Geste de Blaives*. Cette influence romane peut même agir par la voie détournée du refus: en excluant de son champ poétique le thème

¹ "És lògic que, ultra la profunda experiència mística personal, evident i innegable, s'hi junyessin els principals corrents que recull el nostre escriptor: el bíblic-crestià, el trobadoresc i el musulmà" Martí de Riquer, *Història de la literatura catalana* (Barcelona, 1984), p. 320.

² *Blanquerna*, OE I, 248b. Pour un jugement nuancé sur l'apport soufi: Dominique Urvoy, "Les emprunts mystiques entre l'Islam et le Christianisme et la véritable portée du *Libre d'amic*", EL 23 (1979), 37-44. Une position plus affirmative chez: Carlos E. Polit, "Analogías entre el *Libre d'amic e amat* y algunos textos sufíes medievales", *Actes del I Colloqui d'Estudis Catalans a Nord-Amèrica* (Montserrat, 1979), pp. 171-180 (= Polit-LAA). Voir aussi: B. M. Weischer, "Der islamische Einfluss in Ramon Lulls Buch vom Liebenden und Geliebten", *Káiros* (1968), 19-29, et du même, "Raimundus Lullus und Die Islamische Mystik", *Islam und Abendland. Geschichte und Gegenwart* (Berne et Frankfurt/M., 1976).

³ *Ami et Amile. Une chanson de geste de l'amitié*. Etudes recueillies par Jean Dufournet (Paris-Genève, 1987).

de l'amour nuptial,⁴ la poésie courtoise n'avait-elle pas fermé à Ramon Llull le langage de l'amour entre l'homme et la femme? Il faudrait mentionner encore la tradition biblique de "l'ami de Dieu"⁵ que l'auteur ne pouvait ignorer, tout comme la philosophie scolastique de l'amitié nourrie aux sources grecques.

Enfin, il convient de signaler une très curieuse donnée onomastique qui a été rapportée par R. Conde y Delgado de Molina.⁶ Un oncle paternel de l'auteur était connu sous le nom de Pere Amat; ce dernier avait un fils prêtre qui portait le nom de Pere Amic. Il n'est pas interdit de penser que ces réminiscences familiales, sans toutefois être déterminantes, ont pu aider Ramon Llull à s'approprier, à s'impliquer plus intimement dans les mots de l'ami et de l'aimé.

Pour éclairantes qu'elles soient, ces filiations ne doivent pas nous faire oublier que le plus important est la synthèse lullienne, l'unité qu'il donne à ces pièces rapportées, au sein de son propre système de pensée et d'expression. C'est la finalité que nous nous donnons dans cet article, qui prend surtout comme point de départ le *Libre d'amic e amat*, celui qui développe de façon plus étendue cette métaphore de l'amitié:

On per açò Blanquerna fo en volentat que feés *Libre d'amic e amat*, lo qual amic fos feel e devot cristià, e l'amat fos Déu.⁷

⁴ Pour le lien entre poésie et amour adultère: *Vida Coetània*, OE I, 34-35, nn. 12-13.

⁵ Voir article "Ami de Dieu" dans le *Dictionnaire de la Bible* (Paris, 1960 et ss.). Dans l'Ancien Testament, ami vaut pour confident ou proche de Dieu, sans nuance d'affectivité. Les patriarches, les prophètes, et surtout Moïse, sont les amis de Dieu. Ramon Llull emprunte cette acception du mot ami dans le chapitre *De la Ley Veylla* de sa *Doctrina pueril*: "En aquel temps trase Moysès per la gràcia de Déu lo poble de Déu del poder de Faraó e de la terra de Egipta, e manà'l al desert, on vivien de la magna de Déu. En aquell poble ac molt sanct hòmen que fo propheta e amich de Déu." *Doctrina pueril*, ENC A 104 (Barcelona, 1972), pp. 159-160. Pour la source biblique, voir: Exodo 33.11; Sagesse, 7.27.

Il convient de signaler aussi l'existence dans les Pays rhénans au XIV^e siècle d'un courant de piété dit des "amis de Dieu" ou *diese Freunde Gottes*. Il s'agit d'un mouvement qui réunissait prêtres et laïques, d'où cette expression "ami de Dieu" qui convient à tout chrétien. Il nous semble que cette acception non-hiérarchique du terme est déjà implicite chez Ramon Llull, quand il nous dit que le terme *amic* désigne *lo feel e devot cristià*, tout fidèle fervent quelqu'en soit son "ordre" dans l'Eglise. Pour cette question, voir l'article "Amis de Dieu" dans le *Dictionnaire de Spiritualité* (Paris, 1937 et ss.).

⁶ R. Conde y Delgado de Molina, "Los Llull: una familia de la burguesía barcelonesa del siglo XII", dans *XX Congreso di Storia della Corona d'Aragón*, II (Palermo, 1980), 371-406.

⁷ *Blanquerna*, OE I, 260a. Nous avons utilisé la version du *Libre d'amic e amat* (= LAA) qui se trouve dans *Obres Essencials*. Une édition plus récente est celle de A. Oliver: *Llibre d'amic e amat* (Palma, 1987).

Tout au long de notre article, nous allons parcourir quatre lignes maîtresses qui définissent la conception lullienne de l'amitié: la bienveillance ou *amor benevolentiae*, la dualité des amants, la réciprocité, et l'égalité.

I. *Benvolença*

Dans la pensée médiévale, on le sait, l'amitié est l'un des modes de l'*amor benevolentiae*, ce sentiment altruiste par lequel l'amant se porte au dehors de lui-même afin de rechercher le bien de son aimé, en le préférant à son propre bien ce qui est le propre de l'*amor concupiscentiae*. Ramon Llull le dit avec plus de concision et de densité dans un de ses proverbes: *ama ço que ton amic ama*.⁸

Ce sens philosophique de l'amitié est attesté dans plusieurs passages du *Libre d'amic e amat*, où Ramon Llull présente l'amitié comme une forme de l'*amor benevolentiae*, qu'il va traduire littéralement en catalan par *bona voluntat* ou *benvolença*. Cet amour de bienveillance conduit l'amant à aimer ce que l'autre aime, et détester ce qu'il déteste:

184. Cantava l'amat de son amic, e deïa que tant li portava *bona voluntat*, que totes cosas que aïrava per sa amor li era plaents e benanances majors que les cosas que amava sens l'amor de son amat.

L'amitié relève donc de cet amour de bienveillance qui vit du désistement de soi-même et qui recherche avant tout le bien de la personne aimée. Cet amour de bienveillance est appelé aussi bien *amor extaticus*, car il porte l'amant en dehors de lui-même afin de promouvoir l'être aimé (*ex-stare*). Cette bienveillance aboutit à une existence en dehors de soi-même, dans la proximité ontologique avec l'être aimé, *sicut diligens trahitur ad rem dilectam*.⁹

Dans l'amour de bienveillance, l'amant renonce à son propre bien afin de rechercher le bien de son aimé, ce qui est rendu possible par le dynamisme de dépossession de soi¹⁰ ou extase qui est propre à l'amour:

226. Part's la voluntat de l'amic, e donà's a l'amat [...].

En vertu de cette *benvolença*, l'amant se porte en dehors de lui-même, le terme de ce mouvement étant la ressemblance parfaite avec l'être

⁸ *Libre dels mil proverbis*, OE I, 1254a.

⁹ S. Thomas d'Aquin, *Summa Theologica*: I-II, qu. 66, a 6.

¹⁰ *Libre d'amic e amat* (= LAA), §§ 53, 226, 237.

aimé: il accède alors à cet amour-ressemblance qui joue un rôle si considérable dans le *Libre d'amic e amat*.¹¹

C'est en droite filiation de la doctrine scolastique que Ramon Llull va concevoir l'amitié comme une modalité ou "espèce" de l'amour de bienveillance. Nous voulons pour preuve de cette filiation, les doublets lexicaux très significatifs qu'on trouve dans notre texte —*amistat e benvolença*— et qui témoignent d'une connaissance assez exacte de la terminologie scolastique de l'amitié:

43. [...] *amistat e benvolença* enfre l'amic e l'amat.

103. Tots jorns són sospirs e plors misatges enfre l'amic e l'amat, per ço que sia enfre abdós solaç e companya, e *amistat, e benvolença*.

Il est assez évident que Ramon Llull a conçu la relation d'amitié dans les termes mêmes de l'amour de bienveillance, tel qu'il est défini par la philosophie médiévale de l'amour. Ce rapprochement remonte déjà au *Libre de contemplació* où sont enchâssés, comme on sait, les premiers versets d'*amic e amat*.

car natura és d'amor que l'amic remembre e entena e vulla ço que remembra e entén e vol l'amat.¹²

com sia natura d'amor que a l'amic fa pendre, e cercar totes maneres com pusca servir e atrobar l'amat.¹³

Dès les tout premiers temps de la méditation lullienne, l'amitié est définie à la lumière de cet *amor benevolentiae* qui consiste à promouvoir, à faire être en quelque sorte, la personne aimée.

II. Le principe de dualité: *amic e amat*

Mais cette *benvolença*, pour essentielle qu'elle soit, ne suffit pas à constituer la relation d'amitié. Une autre condition est exigée pour l'amour d'amitié: l'existence de deux sujets autonomes, un amant et un aimé. A la différence de l'amour qui peut se porter sur soi-même sous la for-

¹¹ LAA, §§ 189, 214, 260, 271, 354.

¹² "*Libre de Contemplació (= LC)*", OE II, 854b; cf. aussi OE II, 971b.

¹³ LC, OE II, 888a.

me d'un amour propre, *amor sui*, une amitié par définition n'est jamais solitaire ou *amicitia sui*. L'amitié ne saurait se constituer dans le solipsisme de l'amant sans se nier elle-même dans son essence qui est de subsister dans la dualité de sujets, *amic e amat*.

Tout d'abord, il convient de prendre cette dualité dans le sens le plus littéral du terme: un seul ami pour un seul aimé. A cet égard, il est curieux de constater que l'auteur hésite à employer le pluriel *amics*,¹⁴ auquel il préfère des formules de substitution, telles que *amadors*,¹⁵ *loadors*,¹⁶ *servidors de mon amat*.¹⁷ Sans doute, le terme *amic* possédait-il pour Ramon Llull une connotation de préférence, d'amitié particulière — *especial amor*¹⁸ —, qui tolère mal le sens de groupe et de pluralité.¹⁹

V. Jankélévitch va plus loin que la simple dualité numérique, en concevant, à la lumière d'une philosophie de l'altérité ontologique, cette dualité inhérente à la relation d'amitié; l'amant et l'aimé sont "indépendants l'un de l'autre et absolument autres que l'autre":

Nous étions deux, je vous le jure! Pour qu'il y ait amour,²⁰ nous devons être deux: pas plus, mais jamais moins! Non, il n'y a pas d'amour si les deux partenaires monadiques du duel amoureux ne sont pas indépendants l'un de l'autre et absolument autres que l'autre. A moins de s'aimer lui-même d'amour propre, ou de s'anéantir, le sujet aimant doit viser l'autre hors de soi. L'absolue altérité de l'autre est donc ce qui brise la clôture de la *philautie* et de l'*amor sui*.²¹

Deux en un [...] mais de telle manière que l'amant et l'aimé restent, même dans l'unité, irréductiblement, deux [...]. Mieux encore: sur le point de se confondre avec le partenaire et de se perdre en lui, l'amant rebondit de l'autre vers le même, et du toi vers le soi; après quoi la dualité reconstituée le renvoie de nouveau et immédiatement vers l'unité.²²

¹⁴ LAA, § 326.

¹⁵ LAA, §§ 3, 76, 80, 100, 110, 113, 118, 154, 172, 174, 200, 208, 215, 221, 227, 232, 254, 313, 365.

¹⁶ LAA, §§ 205, 218.

¹⁷ LAA, §§ 205, 218.

¹⁸ LAA, § 161. Dans la spiritualité chrétienne, l'expression "ami de Dieu" vaut parfois pour ami choisi ou préféré de Dieu, *auserwählter Gottesfreund* (Mechtilde de Magdebourg), avec une connotation d'élu, de parfait, *molt sanct hòmen*, voire même de prédestiné. La notion d'"ami de Dieu" possède donc un sens restrictif qui convient au chrétien d'élite, ce *feel e devot crestià* ou encore à ces amants purifiés, *espirits d'amor* dont parle § 156.

¹⁹ Sur la pluralité d'amis pour un seul aimé: LAA, §§ 3, 67, 161, 227.

²⁰ Ramon Llull dirait plutôt amitié-bienveillance, *amistat e benvolença*.

²¹ V. Jankélévitch, Préface à L. Sala Molins, *La philosophie de l'amour chez Raymond Lulle* (Paris, la Haye 1974), p. 7 (= Préface à Sala-Molins).

²² Ibidem, p. 9.

A la différence de l'amour où peut se donner la *philautie*, l'amitié ignore absolument l'énoncé réfléchi;²³ elle cherche son complément à l'extérieur d'elle-même par un mouvement d'intentionnalité inhérent à son essence profonde. C'est pourquoi, l'amitié va s'exprimer surtout par les formes de la transitivité ou de la réciprocité. Tout le *Libre d'amic e amat* reedit inlassablement la transitivité propre à la relation d'amitié, ne fût-ce que par la répétition obsédante à chaque verset de ce doublet *amic e amat* qui fait l'écho au titre lui-même de l'ouvrage.

En langage moderne on dirait: Ramon Llull tient fermement à l'intentionnalité de l'amour. Fénelon, un peu nominaliste en cela, devait dire un jour: on n'aime pas pour aimer, mais pour l'aimé. Car l'amour éprouvé par l'amant n'est qu'une exaltation vide sans cet aimé à aimer. Dieu, l'aimé suprême, est absolument autre et la différence absolue: Dieu est non seulement autre, mais tout autre, et autre même que l'autre; il diffère de tout ce qui existe. Ramon Llull est le premier philosophe de la différence.²⁴

Cette dualité constitutive de la relation d'amitié est surtout soulignée, dans notre texte, par le doublet *amic e amat*²⁵ qui en est le noyau thématique et actantiel. Rarement un écrivain aura été plus fidèle au postulat de la dualité amoureuse et vitale, maintenue tout au long de 365 versets qui sont autant d'échanges d'*amic e amat*. Certes, Ramon Llull sait bien que l'amour d'amitié présuppose et renforce une certaine *similitude* entre les amants, ce qui apparaît dans les noms choisis pour l'homme et pour Dieu: *amic* et *amat*. Mais, pour la pensée médiévale, la ressemblance n'est qu'une forme imparfaite de l'unité ontologique:²⁶ il s'agit d'une notion essentiellement analogique qui tient à la fois du semblable et du dissemblable. Cet amour-ressemblance, ni identité ni différence absolue, Ramon Llull va parfaitement l'énoncer par la différence minimale qui sépare les noms des amants, comme il arrive pour Amis et Amile de *La Geste de Blaves*. En choisissant les noms d'*amic e amat*, l'auteur veut nous dire que la relation entre l'ami et l'aimé, aussi ressemblants soient-ils, ne saurait être celle d'une image de miroir ou d'une sorte de double jumeau:

²³ Certes, Ramon Llull n'ignore pas absolument l'énoncé réfléchi —*si mateix*—, qui lui sert à exprimer l'immanence, la vie *ad intra*, de Dieu ou de l'homme LAA, §§ 186, 241, 262, 353.

²⁴ Préface à Sala-Molins, p. 7.

²⁵ "Aquesta dualitat l'expressa el mateix títol «amic e amat». Amic e amat són diàleg, tensió i síntesi de contraris", F. Domínguez Reboiras, "El Libre d'amic e amat. Reflexions entorn de Ramon Llull i la seva obra literària" (= Domínguez-LAA) dans *Randa* 19 (Barcelona, 1986), p. 130.

²⁶ Thomas d'Aquin, *Summa Theologica*, I qu. 93, a 9, ad 4.

L'amour tend vers la différence infinitésimale, impondérable, impalpable, indosable, laquelle est pour ainsi dire l'extrême limite du duel et de l'un. Au moment où la distance entre l'amant et l'aimé est devenue minimale, les deux partenaires sont presque indiscernables l'un de l'autre... presque; mais *presque* seulement!²⁷

Ramon Llull a frappé un terme qui exprime de façon très adéquate l'altérité de chaque sujet au sein de la relation d'amitié. Et nous pensons à *proprietat*, un terme qui vaut pour autonomie, indépendance, altérité ontologique, et qui s'oppose à *comunitat* dans le sens d'unification, de communauté entre l'amant et l'aimé. L'amitié est certes communion intersubjective, *comunitat*, mais cette union ne peut se concevoir sans l'identité irréductible de chacun des amants, *proprietat*. Ramon Llull l'exprime à merveille grâce à son principe de *coincidentia oppositorum*: l'amitié, *amistat e benvolença*, tient à la fois de l'altérité et de la communion; elle combine, *mescla*, la part de la différence et la part de l'unification:

43. Proprietat e comunitat s'encontraren e se mesclaren, per ço que fos amistat e benvolença enfre l'amic e l'amat.

Dans le système lullien des *dignitats*, le nom divin de *diferència* est aussi tout-à-fait indiqué pour exprimer ce principe d'altérité qui est constitutif de la relation d'amitié. Cette notion de différence va même jouer un rôle très important dans les formulations de l'*Arbre de filosofia d'amor*, dont on sait qu'il repose, de façon plus systématique que le *Libre d'amic e amat*, sur l'armature philosophique des noms divins:

En nenguna amor pot ésser gran bontat sens diferència d'amic e amat²⁸

Si en amor no avia diferència entre d'amic e amat, no porria estar amor enfre l'amic et l'amat²⁹

Diferència e amor se mesclen [...] e amor fa ésser amable *lo diferenciant, diferenciable, diferenciar d'amic e amat, qui són diferents*

²⁷ Préface à Sala-Molins, p. 8.

²⁸ "Arbre de filosofia d'amor (= AFA)", OE II, 33a. Ce texte fut opposé par les apologistes lulliens du *Memoriale* aux accusations de panthéisme — confusion de Dieu et de l'homme au sein de la contemplation mystique — qui avaient été lancées par Eymerich.

²⁹ AFA, OE II, p. 35b.

*la un de laltre, e per amor és cascú amat per l'autre, en tant que s'ajusten en amar*³⁰

Que Ramon Llull maintient la dualité des amants au sein de l'union mystique, cela se manifeste par des nuances, minimes en apparence mais fort significatives, du langage. Dans le verset 49, l'ami et l'aimé ne s'unissent pas directement, ce sont leurs amours qui fusionnent. Cette médiation de l'amour entre l'ami et l'aimé n'est pas un accident fortuit de l'écriture lullienne; cet amour est un tiers principe qui garantit et sauvegarde une certaine altérité, *lunyedat*, au sein de l'union mystique, *propinquïtat*:

49. Eguals cosas són propinquïtat et lunyedat enfre l'amic e l'amat; car enaixí com mesclament d'aigua e de vi, se mesclen *les amors de l'amic e l'amat*; e enaixí com calor e lugor s'encadenen *lurs amors*; e enaixí com essència e ésser, se convenen e s'acosten.

C'est dire que l'homme, au plus haut de sa contemplation, ne plonge pas dans les profondeurs de Dieu lui-même, mais il en étreint seulement l'un des attributs qui diffractent son Essence, *amors*.³¹ Il nous semble que cette médiation de l'amour vient mitiger et contrebalancer les expressions fortement "unitives" qu'on lit dans ce verset: l'eau mêlée de vin, la lumière et la chaleur de la flamme, l'être et l'essence d'un seul étant. Cette médiation de l'amour a pour finalité de créer une distance entre Dieu et l'homme; cette *lunyedat* est d'autant plus grande que Ramon Llull dédouble ici ce nom divin par le pluriel *amors*, en établissant comme une double barrière entre Dieu et l'homme, soit l'Amour incréée de Dieu et l'amour créée de l'homme.

En poussant à l'extrême une image lullienne, on pourrait dire que l'ami et l'aimé ne font pas chambre commune; on découvre dans cette relation entre l'homme et Dieu, une altérité et une distance ontologiques, une *cambra de l'amat* et une *cambra de l'amic*, pour reprendre l'expression du verset 99:

99. Lo lum de la cambra de l'amat venc inluminar la cambra de l'amic [...].

³⁰ AFA, OE II, p. 28b.

³¹ C. E. Polit se fonde sur ce verset pour affirmer qu'il est une union d'essences entre l'homme et Dieu. Or, l'union de Dieu et de l'homme y est comparée, non à l'union de deux essences, mais à l'union d'essence et d'existence, *essència i ésser*, qui sont deux co-principes distincts du réel. Cf. Polit-LAA, p. 174.

Et Ramon Llull de nous avertir, une fois de plus, que ce n'est pas Dieu lui-même qui se communique à l'homme, mais un rayonnement de son Essence ou nom divin, *lum de la cambra de l'amat*.

Le principe d'altérité, *proprietat* ou *diferència*, nous offre enfin une clé très féconde pour comprendre le sens profond du dolorisme qui semble imprégner le langage du *Libre d'amic e amat*, et qui surabonde en sanglots, en larmes et en langueurs. A la suite de V. Jankélévitch, nous pensons qu'il convient de lire ces formulations doloristes selon leur sens ontologique plutôt que psychologique ou biographique. Ramon Llull se serait servi de ce malheur ou difficulté d'aimer pour exprimer ce qui demeure de séparation et de distance infranchissable en tout amour, et qui tient à l'irréductible autonomie, *proprietat*, des amants:

Et il ne faut pas s'étonner non plus si le Catalan retrouve parfois, sur ce point, le langage de l'amour occitan et la rhétorique courtoise: la 'langueur' (languiment), c'est-à-dire le sentiment qu'inspire au troubadour la Princesse lointaine et qui remplit le vide de l'absence, la langueur qui fait écho à un 'amor de lonh' apparaît par moments dans le *Livre de l'amour (sic) et de l'aimé*. C'est un effet de la dialectique de la présence et de l'absence... En vérité la distance qui fait obstacle à l'amour est par là même ce qui nous fait aimer; l'amour aime malgré la distance et à cause d'elle: car la différence est l'organe-obstacle de l'aimer comme elle l'organe-obstacle de l'agir.³²

Le langage de la souffrance —si riche voire même obsédant dans le *Libre d'amic e amat*— n'a rien d'un élément surajouté ou adventice dans le texte: il rappelle sans cesse au lecteur que la présence se nourrit de l'absence, que l'unité des amants, *comunitat*, repose sur la distance et sur une irréductible altérité, *proprietat*.

C'est très tôt, que le principe de dualité —*proprietat* ou *diferència*— fut mis en valeur dans les études lulliennes, si bien qu'on peut en faire remonter la bibliographie jusqu'à des temps très proches à celui de notre auteur. L'initiateur, bien involontairement d'ailleurs, n'en est autre que l'inquisiteur Eymerich, quand il dénonça les principes de la mystique lullienne. D'après lui, Ramon Llull aurait soutenu que Dieu et l'homme deviennent un seul être au sein de la contemplation mystique.³³ Le Me-

³² Préface à Sala-Molins, p. 10.

³³ *Raimundi Lullii errores* §§ 84-87, dans Alois Madre, *Die theologische Polemik gegen Raimundus Lullus* (Münster, 1973), pp. 155-156. § 84 "Quod tantum desiderat et amat amicus, hoc est homo justus, magnitudinem et aeternitatem sui amati, hoc est Dei, quod

*moriale*³⁴ des lulistes majorquins entendait blanchir Ramon Llull de cette accusation, en soulignant que l'auteur maintient toujours la dualité irréductible de l'homme et de Dieu. Ramon Llull se retrouvait par là même en accord avec la théologie catholique, qui voit dans la contemplation mystique une union de volontés et non une unité dans l'être.

M. Menéndez y Pelayo va reprendre dès 1881 cette idée que la mystique lullienne se fonde sur la principe de dualité ontologique ou *proprietas*.³⁵ Son jugement se situant dans le même cadre d'orthodoxie catholique que le *Memoriale*, il s'agit pour lui de prouver que la mystique lullienne repose sur une simple union de volontés entre l'homme et Dieu, "porque sólo los junta y traba en uno la voluntad (...) del Amado". Sans doute, voulait-il par la même occasion démarquer Ramon Llull d'un certain panthéisme romantique pour lequel on sait qu'il éprouvait une invincible aversion.

En su grado extático y sublime, el Amigo y el Amado se hacen una *actualidad* en esencia, quedando a la vez distintos y *concordantes*. Extraño y divino erotismo en que la hermosura y excelencia del amado se congregan en el corazón del amigo, sin que la personalidad de éste se aniquile, porque sólo los junta y traba en uno la *voluntad vigorosa, infinita y eterna del Amado*.³⁶

propter suum amorem se concordant bonitas, magnitudinem et aeternitatem in esse unam essentiam et naturam. et unam et eadem rem in numero in amico et amato". § 85 "Quod amicus et amatus (scilicet homo justus et Deus) sunt uno indistincta et inconfussa essentia et natura, in bonitate, magnitudine et aeternitate". § 86 "Quod si amicus, hoc est homo justus, non fuisset ipsa substantia sui amati, hoc est Dei, et amatus non fuisset ipsa substantia sui amici, iam eorum gloria non fuissent in magna concordia amoris". § 87 "Quod amicus et amatus, hoc est homo justus et Deus, in quibus non est parvus amor, sed magnus, possunt esse, immo sunt, unamet essentia et natura divina indistincta et indivisibilis sine ulla contrarietate et diversitate essentiae".

³⁴ Art. 84-87, MOG I, 147-150 = Int. iii, 35-38.

³⁵ Pour une réhabilitation de Menéndez y Pelayo et son rôle dans les études lulliennes, cf. Domínguez-LAA, p. 112.

³⁶ "La poesía mística en España" (1881) dans *La mística española* (Madrid, 1956), p. 166. Pour cet auteur, il n'est pas de moi poétique possible au sein d'une mystique de l'unification: "el panteísmo naturalista y emanantista [...] encierra un virus capaz de matar en germen toda inspiración lírica, so pena de grave inconsecuencia en el poeta. Si la poesía lírica es, por su naturaleza íntima, *personal*, subjetiva, como en la lengua de las escuelas se dice, ¿dónde queda la individualidad del que se reconoce parte de la divina esencia [...]?" *ibidem*, p. 144. Et le corollaire qu'il tire de ces postulats, "Sólo en el Cristianismo vive perfecta y pura esta poesía; pero cabe más o menos enturbiada en toda creencia que afirme y reconozca la personalidad humana y la personalidad divina", *ibidem*, p. 144. Et pour finir, cette nouvelle affirmation de l'altérité au sein de l'extase: "La importancia dada al conocimiento de sí propio, la energética afirmación de la personalidad, aún en el acto de posesión y del éxtasis, salva del panteísmo [...] al mismo Miguel de Molinos, en cuyo budismo nihilista, el alma, muerta para toda actividad y eficacia, [...] espera el aliento de Dios, pero *reconociéndose sustancialmente distinta de él*", *ibidem*, p. 174.

C'est peut-être L. Sala-Molins³⁷ qui a tiré les conséquences les plus extrêmes de ce principe de dualité qu'on reconnaît dans la mystique lullienne. Il va jusqu'à opposer avec une certaine véhémence une mystique dialogique de l'amitié, celle de Ramon Llull, et une mystique unitive de l'amour nuptial,³⁸ cette dernière étant présentée sous un jour particulièrement négatif. Tout en reconnaissant que le langage de l'amitié est très apte à souligner la dualité de l'homme et de Dieu, nous n'allons pas jusqu'à concevoir une différence substantielle entre les mystiques de l'amitié et les mystiques de l'amour nuptial, qui toucherait à la nature même de la contemplation. Toute mystique chrétienne — quel qu'en soit le langage — récuse la fusion panthéiste entre l'homme et Dieu, une identification qui se traduirait par la perte ou l'engloutissement de l'être humain. Pour cette spiritualité, l'extase se définit comme une simple union de volontés entre deux sujets qu'une distance infinie sépare, l'homme et Dieu. Pour le dire en termes lulliens, toute union mystique ou *comunitat* n'est concevable que sur la base d'une parfaite altérité ou *proprietat* des amants, quel qu'en soit le langage qu'on choisisse — les noces ou l'amitié — pour exprimer cette expérience.

Toujours est-il que cette notion d'altérité, *proprietat*, est devenue un acquis des études lulliennes, et qu'elle est acceptée par bien d'auteurs tels que, J.-H. Probst,³⁹ G. Etchegoyen,⁴⁰ J. Sáiz Barberá,⁴¹ L. Sala-Molins, J. Gayà,⁴² V. Jankélévitch, E. W. Platzeck,⁴³ R. Nelli.⁴⁴ Parmi les rares

³⁷ L. Sala-Molins, "Le refus de l'identification dans la mystique lullienne", *EL* 9 (1965), 39-53, 181-192. Aussi, *La philosophie de l'amour chez Raymond Lulle*, pp. 222-247.

³⁸ Ramon Llull connaît ce langage nuptial mais il le réserve à la spiritualité des moniales. *Blanquerna*: ch. 6, *OE* I, 137b; ch. 19, *OE* I, 151b. On a voulu reconnaître aussi l'empreinte du *Cantique des cantiques* dans notre texte, au-delà de l'écart qui sépare les énoncés de l'amour nuptial et ceux de l'amour d'amitié: Brigit Seeleman, "Presencia del *Cantar de los Cantares* en el *Llibre d'amic e amat* del Bto. Ramón Llull", *EL* 6 (1962), 283-297.

³⁹ "L'amour mystique dans l'*Amic e amat* de Ramon Llull, son caractère anormal" (= Probst-LAA). *Arxius de l'Institut de Ciències* 7 (Barcelona, 1916), 293-322, pp. 300-303.

⁴⁰ "La mystique de Raymond Lulle d'après le *Livre de l'amic et de l'aimé*", *Bulletin Hispanique* 24 (Bordeaux, 1922), 12. Du même, "Le livre de l'ami et de l'aimé", *Etudes Françaises* 45 (Paris, 1934), note au verset 211.

⁴¹ "Una obra luliana, joya de la mística española" dans *Arbor* 63 (Madrid, 1966), p. 175.

⁴² *Ramon Llull* (Palma, 1982), pp. 47 et 96.

⁴³ En des termes fort proches de ceux de Menéndez y Pelayo: "¿Y cómo se puede hablar en la mística occidental (vista en su conjunto) de una *dépersonnalisation du chrétien*? ¿No se distingue el Occidente latino y griego del pensar asiático y sobre todo del budístico por la importancia que da a la persona no solamente divina, sino sobre todo a la persona humana?", "Miscelánea Luliana", *Palabra y Vida* 31 (Madrid, 1973), p. 454.

⁴⁴ "Comme chez Raymond Lulle, la personne de l'ami et celle de l'aimé demeurent d'abord irréductibles. Il faut qu'elles le soient pour qu'il y ait amour." R. Nelli, *Joë Bousquet: sa vie, son oeuvre* (Paris, 1975), p. 94.

exceptions, il convient de mentionner C. E. Polit⁴⁵ qui voit toujours dans notre ouvrage une mystique du néantement de soi et de l'union de natures entre Dieu et l'homme. Cette question nous offre, donc, un exemple assez étonnant de la continuité organique qui régit les études lulliennes, et qu'il est possible de faire remonter, pour le cas qui nous occupe, jusqu'à des temps fort proches de notre auteur.

III. La réciprocité: *amatio* et *reamatio*

Cela étant dit, l'amour de bienveillance et la dualité des amants ne suffisent pas à constituer l'essence de l'amitié, et il convient d'ajouter de nouvelles notations à notre définition. L'amour d'amitié est défini aussi par une autre note, la réciprocité ou mutualité des échanges, ce qui était déjà inclus dans la définition scolastique qui faisait de l'amitié un *amor mutuae benevolentiae*.⁴⁶

Au dynamisme de transitivité que nous venons d'étudier vient s'ajouter ici un principe de réciprocité, l'amitié étant une force à double sens, de l'amant vers l'ami, et de l'ami vers l'amant.

Pour que jaillisse l'étincelle —observe V. Jankélévitch—, pour que le courant passe, il faut que l'intentionnalité implique une transitivité, mais la transitivité elle-même et le complément direct du verbe aimer qui est sa visée, et le précieux accusatif qu'elle suppose, ne suffiraient pas sans la réciprocité.⁴⁷

Il s'agit, donc, dans l'amitié, d'une transitivité réciproque où les deux termes sont actifs: l'amant aime l'ami (*amatio*), et il en est aimé de retour (*reamatio*). Dès le *Libre de contemplació*, Ramon Llull avait incorporé la réciprocité à sa définition de l'amitié:

amat per l'amic ço que ama son amat, amant l'amic cell qui ama son amat⁴⁸

Dans la conception médiévale, il n'est pas de véritable amitié sans cette communication réciproque —*amatio* et *reamatio*— entre l'amant et

⁴⁵ Polit-LAA, pp. 174 et 178. Il rattache l'anéantissement de l'amant au principe de *fanā* de la mystique musulmane.

⁴⁶ Thomas d'Aquin. *Summa Theologica*, II-III, qu. 23, a 1.

⁴⁷ Préface à Sala-Molins, p. 8.

⁴⁸ LC, OE II, 971b.

l'aimé, selon une doctrine qui renvoie à la loi de *philèsis* et *d'antiphilèsis* de l'éthique aristotélicienne. V. Jankélévitch a exposé de façon très brillante les enjeux de ce passage qui conduit de la simple transitivité amoureuse vers le principe d'une pleine et entière réciprocité:

Une véritable relation dialogique, c'est-à-dire une corrélation d'échange est à ce prix: elle exige que l'influx passe de l'un à l'autre, et réciproquement de l'autre à l'un; que l'amant soit aussi l'aimé de son aimé, et l'aimé l'amant de son amant; chacun étant respectivement passif et actif par rapport à son corrélat. Faute de quoi, la corrélation, redevenue relation unilatérale d'un amant non aimé à un aimé non amant aurait tôt fait de se refroidir et de relationner à nouveau des partenaires en faïence.⁴⁹

Cette réciprocité dans les échanges⁵⁰ fait toute la différence entre l'amitié et l'amour malheureux, "relation unilatérale d'un amant non aimé à un aimé non amant". Tout cela se trouve de façon plus succincte, *in nuce* pour ainsi dire, dans le *Libre d'amic e amat*; l'amant y est aimé de son aimé, tout comme l'aimé devient à son tour l'amant de son amant:

165. Apercebè l'amic que era amat per son amat [...].

S'il est des amours malheureuses qui ne sont pas payées de retour, il n'en est rien de tel pour l'amitié, laquelle ne peut se concevoir que dans la réciprocité et dans la correspondance. Et V. Jankélévitch de justifier par cette réciprocité la nature foncièrement heureuse, joyeusement affirmative de l'amour lullien, aussi éloignée que possible de l'amour malheureux et sans réponse:

⁴⁹ Préface à Sala-Molins, p. 8.

⁵⁰ Cf. une idée semblable chez Pascal. Dans la relation d'amitié, l'homme est tout ensemble l'ami et l'aimé, *celui qui aime* et *celui qu'on aime*:

*"Eorum qui amant
Dieu incline le coeur de ceux qu'Il aime
Deus inclinat corda eorum
Celui qui L'aime
Celui qu'Il aime."*

Blaise Pascal, *Oeuvres Complètes* (Paris, 1954), p. 1345.

F. Domínguez a trouvé dans le Coran une expression de la réciprocité qui ressemble d'une façon étonnante à celle de Pascal: "Aquesta idea és al centre de la mística musulmana, el punt de partida de la qual és la frase de l'Alcorà (5,54) 'Ell els estima i ells l'estimen'. No sols l'amat és esplai per l'amic, sinó també l'amic per l'amat." Domínguez-LAA, p. 119.

Un amour boiteux, et par conséquent malheureux, est-il réellement un amour? Le bonheur, avec tout ce que ce mot implique d'actif et d'intrinsèquement riche est chose trop importante au gré de Lulle pour que le goût du malheur et la complaisance à l'échec jouent dans cette philosophie un rôle véritable. L'amour lullien doit être réciproque parce qu'il doit être *heureux*.⁵¹

A la différence des amours humaines qui ne sont pas toujours payées de retour (*reamatio*), il ne saurait y avoir d'amour malheureux, sans réponse, entre l'homme et Dieu. L'amour de Dieu ne peut jamais faire défaut à l'homme, puisque l'Aimé aime en retour tous ceux qui l'aiment.

150. [...] l'amic [...] pregava l'amat que l'amàs [...]. Jurà l'amat que natura e propietat era de son amat que amàs tots aquells qui l'amaven [...]. Alegrà's l'amic en la natura e en la propietat essencial de son amat.

Fondé qu'il est sur la réciprocité, cet amour entre Dieu et l'homme mérite, plus que nul autre, le nom d'amitié. La *reamatio* est, en effet, la loi primordiale de l'amour divin, *la propietat essencial de son amat*.

Le principe de réciprocité régit tous les échanges propres à l'amitié: l'ami et l'aimé vivent l'un pour l'autre, se cherchent, se chantent, se quittent, se rappellent, se réjouissent, se disputent et se rejoignent. C'est un dialogue incessant entre deux sujets, la communication intime de deux consciences, la récit d'un passage fécond qui conduit d'une subjectivité stérile et glacée, *amor sui*, vers une inter-subjectivité joyeuse et aimante, *entre l'amic e l'amat*.

Ramon Llull est littéralement fasciné par le dialogue, la communication, la mutualité entre deux sujets. Voulant exprimer cet échange dual propre à l'amitié, l'auteur ne pouvait que privilégier les formes verbales qui expriment l'action réciproque. Les textes en sont innombrables, et nous nous limiterons à ceux qui se placent au début des versets, à cause de leur valeur stylistique singulière:

- 116. Encontraren-se l'amic e l'amat [...].
- 117. Contrastaren-se l'amic e l'amat [...].
- 130. Nuaven-se les amors de l'amic e l'amat [...].
- 361. Encontraren-se dos amic [...].

⁵¹ Préface à Sala-Molins, p. 8.

La réciprocité de l'amour se révèle aussi dans l'échange de regards, *plaent esguardament*, ce geste du visage qui exprime la communication des personnes. Il en résulte une appartenance réciproque qui est soulignée ici par les déterminants de possession, *son amat* et *son amic*:

40. Ab ulls de pensament [...] esguardava l'amic son amat; e ab ulls de gràcia [...] l'amat esguardava son amic. E l'auzell cantava lo plaent esguardament damunt dit.

Il n'est pas d'amitié sans cette réciprocité aimante, cet aller-retour que Ramon Llull compare aux battements du coeur et à l'aller-retour de la navette sur le métier à tisser.⁵² L'amitié conduit l'aimé vers l'ami, *l'amat en l'amic*, et l'ami vers l'aimé, *l'amic en l'amat*, selon une parfaite réciprocité de don:

12. Dignes, foll per amor, ¿e qual cosa és pus vesible: o l'amat en l'amic, o l'amic en l'amat? [...]

Dans la théologie de Richard de Saint-Victor cette réciprocité se donne aussi dans les profondeurs de la vie trinitaire: le Père aime d'un amour gratuit (*philèsis*); le Fils aime d'un amour mixte, qui est dû à l'égard du Père et qui est gratuit à l'égard de l'Esprit-Saint; l'Esprit-Saint aime d'un amour dû, en retour (*antiphilèsis*) à cet amour du Père et du Fils.⁵³ En termes lulliens, nous parlerions volontiers d'un *amic* pour le Père, d'un *amic-amat* pour le Fils, et d'un *amat* pour l'Esprit-Saint.⁵⁴

Dans le *Libre d'amic e amat*, Ramon Llull affirme à plusieurs reprises qu'il est une très pure amitié, *amic e amat*, au sein de la Trinité divine, conception qu'il tient sans doute de la théologie victorine.⁵⁵ Aussi bien pour Richard de Saint-Victor que pour Ramon Llull, c'est la réciprocité qui fonde la pluralité des Personnes divines (*proprietats personals*) au sein d'un seul et unique Amour (*proprietat essencial*). La réciprocité est exprimée ici de façon métonymique par le doublet *amic e amat*, tant sont proches et indissociables les notions d'amitié et de réciprocité:

⁵² "Sanguis mittitur a corde et retrahitur et redit, sicut a textore navicula mittitur et remittitur in texendo. L'active interaction qui se trame entre la première et seconde personne est donc comparée tout ensemble au rythme du travail et à l'infatigable 'moto perpetuo' de la vie. Il ne faut pas s'étonner si l'amoureuse navette n'a pas toujours l'air de savoir ce qu'elle veut, si elle est tiraillée en sens opposés, si l'Amic et l'Amat sont pour tout dire, en état de déchirement et d'ambivalence." Préface à Sala-Molins, pp. 10-11.

⁵³ *De Trinitate*, PL 196, col. 961-966.

⁵⁴ LAA, § 262.

⁵⁵ Ca I, 580, note 170. Probst-LAA, p. 301.

262. [...] diverses propietats eternals, personals, infinides, *on són amic e amat*.

Dans le verset 210, Ramon Llull revient sur cette idée que l'unicité de l'attribut d'Amour (*una actualitat en essència*) se trouve en quelque sorte diffractée par les relations de réciprocité:

210. Amor, amar, *amic e amat*, se convenen tan fortment en l'amat, que una actualitat són en essència e diverses coses son l'*amic e l'amat* sens nulla contrarietat [...].

Nous tenons là une première ébauche de ce que sera la doctrine lullienne des corrélatifs: en Dieu, l'attribut d'Amour est un pour ce qui est de l'Essence (*propietat essencial*), mais il se déploie selon trois modes pour ce qui est des Personnes (*propietats personals*) qui sont régis et constitués par le principe de amitié-réciprocité.⁵⁶ Il n'est jusqu'à la distinction entre *amor* et *amar*, dans le verset 210, qui ne nous rappelle la double lecture qu'admettent ces *correlativa*, statique selon l'essence (*amor*) ou dynamique selon l'agir (*amar*).⁵⁷

Ce lien entre le principe de réciprocité et la constitution des trois corrélatifs en Dieu ressortira encore plus nettement des catégories qui sont celles de Llull à l'époque de l'*Art amativa* (Montpellier, 1290), comme cela a été fort bien démontré par F. Domínguez. Le Père est *amatiu* car donneur; le Fils est *amable* car receveur; l'Esprit-Saint est *amar*, en tant que lien entre le donneur et le receveur, *compliment del donant e del resebent*:

“cor sense compliment del donant e del resebent non poria nàixer complit amar, car l'amatiu e l'amable haurien defalliment, e enaxí convenia que l'amar hagués defalliment”.⁵⁸

Nous venons de parcourir ici quelques unes des conditions qui définissent l'amour d'amitié, *enfrentant l'amic e l'amat*: l'amour désintéressé ou

⁵⁶ Voir aussi la distinction de Richard de Saint-Victor faisant du Père un *diligens*, du Fils un *dilectus*, et de l'Esprit-Saint un *condilectus*, et qui est fort proche de la relation d'amitié que Ramon Llull perçoit au sein de la Trinité. *De Trinitate*, PL 196, col. 927. Voir aussi: G. Dumeige, *Richard de Saint-Victor et l'idée chrétienne de l'Amour* (Paris, 1952), pp. 31-33, 90.

⁵⁷ LAA, § 268: “en essència e en operació.

⁵⁸ *Art amativa*, ORL XVII, 330, cité par Domínguez-LAA, p. 119.

amor benevolentiae, la dualité des sujets, la réciprocité des échanges. Il convient de finir notre analyse, en envisageant une dernière condition de l'amitié, le principe d'égalité entre les amants qui jouait déjà un rôle fort considérable dans la *philèsis* aristotélicienne.

IV. L'égalité⁵⁹ des amants

A première vue, il semblerait qu'on ne puisse pas même envisager une égalité et partant une véritable relation d'amitié, entre Dieu et l'homme.⁶⁰ C'est d'ailleurs la position d'Aristote qui récuse absolument que l'homme puisse être appelé l'ami de Dieu, *theophilèstatos*,⁶¹ tant la distance est grande qui sépare l'être de Dieu et l'être de l'homme.⁶² C'est dire que Ramon Llull se place d'emblée dans le terrain de la nouveauté chrétienne, qui proclame une plus étroite proximité entre l'homme et Dieu. En vertu du mystère de l'Incarnation, Dieu est devenu plus proche de l'homme, si bien qu'on peut parler d'une égalité relative rendant possible la relation d'amitié.⁶³

On per açò Blanquerna fo en volentat que feés *Libre d'amic e amat*, lo qual amic fos feel e devot crestià, e l'amat fos Déu.⁶⁴

Certes, l'amitié la plus parfaite est celle qui s'établit *ad intra* au sein de l'Être divin, à cause de l'égalité parfaite, sans majorité ni minorité,

⁵⁹ Dans la philosophie lullienne, l'égalité est surtout une dignité de la série relative. Comme le nom divin de différence, cette égalité joue également un rôle très important dans les formulations de l'*Arbre de filosofia d'amor*.

⁶⁰ Dans le *Blanquerna*, l'auteur nous parle aussi d'un lien d'amitié, et partant une relative égalité, entre le mari et son épouse (ch. 4), entre le Pape et ses cardinaux (ch. 94), entre l'homme et son âme (ch. 112); OE II, 128b, 256a.

⁶¹ P. Aubenque, "Sur l'amitié chez Aristote" dans *La prudence chez Aristote* (Paris, 1963). Dans cette doctrine, il n'est pas de lien d'amitié entre l'homme et ce qui est trop au-dessus de lui, Dieu, ou trop en-dessous, les êtres matériels et les animaux. L'amitié est une relation qui va de l'humain vers l'humain, et non pas de l'humain vers le sur-humain ou l'infra-humain.

⁶² LAA, §§ 68, 257, 314.

⁶³ Pour F. Domínguez l'Incarnation est à la base de la réciprocité et de l'égalité entre l'ami et l'aimé: "En la relació existent entre l'home que ama amb l'amat, és a dir, Déu, hi domina l'afany d'assolir una igualtat en aquesta relació que en principi ha d'ésser desigual. Déu estima i l'home és estimat per Déu [...] Aquesta teoria agosarada és la base lulliana de la seva tesi sobre la necessitat de l'encarnació." Domínguez-LAA, p. 119. Nous proposons dans notre article une distinction plus tranchée entre les notions de réciprocité, d'égalité, et de communication, qui convergent, sans se confondre, dans l'essence de l'amitié.

⁶⁴ *Blanquerna*, OE I, 260a.

qui existe entre les trois Personnes divines, *semblants en honraments e valors*:

260. Fa l'amat a son amic dos semblants a si mateix amats en honraments e valors. E enamora's l'amic de tots tres equalment, jassia que l'amor sia una en tres amats essencialment.

Plus encore, toute amitié entre les hommes n'est aux yeux de Ramon Llull qu'une image imparfaite de cette amitié ineffable qui se déploie dans les profondeurs de la vie trinitaire. Toutes les amitiés humaines étant à la ressemblance de la Trinité, elles sont évocatrices de la parfaite amitié qui se noue entre les personnes divines, et qui est faite de différence autant que d'égalité.⁶⁵ En voyant près de lui deux amis qui s'embrassent, l'ami pense tout-de-suite à l'amour ineffable qui unit les personnes divines, *tan fortment li remembraren los dos amics son amat*:

58. Anava l'amic desirant son amat, e encontrà's ab dos amics qui ab amor e ab plors se saludaren, e s'abraçaren e-s besaren. Esmortís l'amic: tan fortment li remembraren los dos amics son amat.

Même si les relations trinitaires offrent l'image la plus pure de l'amitié à cause de l'égalité parfaite entre les personnes, Ramon Llull établit aussi une certaine égalité, quoique moins parfaite et éclatante, entre Dieu et la créature. Les Carreras i Artau ont attaché beaucoup d'importance à cette relation d'égalité qui s'établit entre Dieu et l'homme, jusqu'à en faire une sorte de trait distinctif de la mystique lullienne. Il s'agit d'une idée très féconde qui est à l'origine de plusieurs lectures et relectures autour de notre texte:

Las novedades que este libro aporta a la mística luliana son: 1) La substitución del amigo y del amado —*dos hombres iguales en naturaleza y especie*— por el hombre y el Creador; de ahí una alegórica y espiritual comunicación entre uno y otro que permite descubrir algunos "secretos del amado" y enfocar con nueva luz *las relaciones entre el hombre, criatura finita y el Ser infinito*. [...] ⁶⁶

Malgré la distance infinie qui les sépare, on peut parler d'une certaine égalité entre Dieu et l'homme, par exemple quand l'Aimé se donne

⁶⁵ LAA, §§ 264, 265.

⁶⁶ Ca I, 587.

tout entier à l'ami et que l'ami se donne tout entier à l'Aimé. Même si le don de Dieu l'emporte infiniment sur le don de l'homme, nous trouvons alors un échange équitable du Tout avec le tout, une relation qui va de l'Absolu divin à l'absolu humain :

67. [...] Respòs l'amat: —No'm pots haver tot sens que tu no sies de mi—. E dix l'amic: —Hages-me tu tot, e jo tu tot—. [...]

Très logiquement, ce lien d'égalité entre Dieu et l'homme va ressortir surtout dans les versets à sujet christique, là où l'aimé désigne Jésus-christ, l'homme-Dieu, plutôt que la Divinité inaccessible. Entre Dieu et l'homme, il s'est accompli un rapprochement par l'Incarnation du Verbe, qui est à l'origine d'une égalité, *enf're amic e amat*, qui pour être imparfaite ne suffit pas moins à établir et fonder une relation d'amitié. Dieu franchit la distance qui le sépare de l'humain par une sorte d'abaissement ou condescendance⁶⁷ qui le rend plus proche de l'homme, dont Il partage la naissance, les souffrances, les larmes, et la mort:

152. [...] l'amat davallà de les altees sobiranes del cel e venc a terra plorar, e plànyer, e morir per amor [...].

Malgré ce rapprochement opéré par l'Incarnation, on ne saurait certes pas établir une relation de parfaite égalité entre Dieu et l'homme, comme celle qui préside aux relations trinitaires *ad intra*. Cela dit, la distance entre les deux sujets n'est pas si grande qu'elle exclue la naissance d'une amitié, comme cela était affirmé par la pensée aristotélicienne.

Entre Dieu et l'homme, il'y a une égalité imparfaite où se combinent la distance et la proximité ontologiques, *propinquïtat* et *lunyedat*:

49. Eguals cosas són propinquïtat e lunyedat entre l'amic e l'amat [...].

Le verset 116 exprime avec beaucoup de finesse en quoi consiste cette égalité imparfaite entre Dieu et l'homme. Le premier membre met en valeur la relation d'égalité et de proximité alors que le deuxième membre privilégie l'inégalité et la distance, si bien que cette relation va nous apparaître de façon antithétique à la fois comme égalité et comme inégalité.

⁶⁷ Cet abaissement correspond à la notion lullienne d'*humilitat*, l'un des noms divins de l'art quaternaire, et qui lui sert entre autres à penser le mystère de l'Incarnation.

En premier lieu, l'auteur affirme qu'il est une véritable amitié entre l'homme et Dieu, ce qui présuppose, rappelons-le, quatre conditions absolument nécessaires, et qui sont en effet présentes de façon implicite ou explicite dans le verset: un amour de bienveillance; la dualité des amants, *l'amic e l'amat*; la réciprocité des échanges, *encontraren-se*; et bien entendu une certaine égalité entre les amants qui est rendue ici par l'absence de marques de soumission ou de dépendance:

116. Encontraren-se l'amic e l'amat, e foren testimonis de lur encontrament, saluts, abraçaments, e besars, e làgremes e plors [...]

Mais, pour proches qu'ils soient, l'ami et l'aimé ne se situeront jamais sur le plan d'une parfaite égalité de rang ou *estament*. Aussi, Ramon Llull va-t-il nous présenter maintenant une relation inégale, en prenant l'exact contre-pied du premier membre du verset:

[...] E demanà l'amat a l'amic de son estament, e l'amic fo enbarbesclat en presència de son amat.

L'Aimé va rappeler à son ami l'inégalité foncière de leur rang ontologique, la distance infinie qui sépare les deux êtres. Entre l'Aimé et l'ami, plus que d'une égalité dans l'être, c'était au fond une égalité de condescendance ou de grâce que Dieu peut retirer à la grande confusion de l'homme: *l'amic fo enbarbesclat en presència de son amat*.

Malgré le rapprochement de Dieu à l'homme, il subsiste donc une inégalité essentielle qui tient à l'écart infini qui sépare Dieu et sa création. Cette distance ontologique, Ramon Llull va l'exprimer sous la forme d'un écart pour ce qui est du rang social. Dans une sorte de parabole, l'Aimé est présenté comme un roi entouré de sa cour, *gran cort de molts honrats barons*. Quant à l'ami, il se place dans un rang très inférieur, plus bas encore que les barons car il n'est pas invité à la fête royale:

95. A una gran festa tenc l'amat gran cort de molts honrats barons, e féu grans convits e grans dons. Venc l'amic a aquella cort; dix-li l'amat: ¿Qui t'ha appellat a venir a ma cort?—. Respòs l'amic: —Necessitat e amors m'han fet venir veer tes faïçons e tos captiments.

Si on trouve entre l'homme et Dieu une certaine égalité, cause de leur amitié, c'est que l'Aimé s'est rapproché de l'amant par une sorte d'abaissement —*humilitat*⁶⁸— de son rang ontologique, tout en attirant

⁶⁸ LAA, §§ 323, 324.

l'ami vers Lui par une sorte de divinisation —*gloriejament*⁶⁹— de l'être humain. Cela explique la contradiction apparente du langage lullien, qui souligne tantôt l'égalité et la proximité, tantôt l'inégalité et la distance, entre les amants.

De la main de Ramon Llull, nous avons reconstitué une définition de l'amitié à partir de notations éparses dans le texte, et qui renvoient aux postulats de la philosophie médiévale de l'amour. La plupart de ces notations sont reprises, du moins de façon implicite, dans le verset 43 de notre texte. L'amitié consiste en un amour désintéressé de bienveillance, *amistat e benvolença*. Le véritable lien d'amitié repose sur trois autres conditions essentielles: deux sujets autonomes dans leur pleine identité, *proprietat*; l'échange réciproque, *enfren l'amic e l'amat*; enfin, une certaine égalité de rang exprimée ici par la conjonction *et*, *l'amic e l'amat*:

43. Proprietat e comunitat s'encontraren e se mesclaren, per ço que fos amistat e benvolença enfren l'amic e l'amat.

Cette conception de l'amitié plonge ses racines les plus lointaines dans l'éthique aristotélécienne revue et corrigée par la philosophie chrétienne. Dans le creuset de la philosophie médiévale, cette doctrine va se fondre avec l'héritage biblique qui fait de l'homme un être proche de Dieu, un "ami de Dieu", notion dont on a vu qu'elle était irrecevable au sein de la pensée aristotélécienne.

Il nous est avis que cette doctrine scolastique de l'amitié éclaire singulièrement le thème central de notre texte, cette couple masculine, *amic e amat*, qui est la métaphore préférée de Ramon Llull pour exprimer les relations entre Dieu et l'homme, et qui tranche de façon si étonnante avec toutes les mystiques de l'amour nuptial. Mais, pour féconde et éclairante qu'elle nous apparaisse, cette clé n'est pas à nos yeux la seule qui nous permette l'accès à ce langage incandescent de l'amitié, tel qu'il nous est livré par le *Libre d'amic e amat*. Il nous plaît de concevoir la conception lullienne de l'amitié comme une gerbe ou faisceau qui rassemble plusieurs traditions: la doctrine scolastique de l'amitié certes, mais aussi l'apport de la poésie islamique, la tradition biblique de l'ami de Dieu, et ce refus de l'amour nuptial qui nous semble tenir aux racines courtoises⁷⁰ du *Libre d'amic e amat*.

Vincent SERVERAT

Université d'Amiens

⁶⁹ LAA, §§ 271, 320, 327, 354.

⁷⁰ M. de Montoliu, "Ramon Llull, trobador", *Homenatge a Antoni Rubió i Lluch* 1 = *EUC* 21 (1936), 363-398. Dieter Reichardt, "Ramon Llull, trobador: a propósito de un estudio de Montoliu", *EL* 7 (1963), 75-78.

LA FECHA DE COMPOSICIÓN DE LA *DOCTRINA PUERIL*

La cronología de las obras de Ramón Llull es asunto que ha atraído la atención de los críticos de todas las épocas, probablemente porque no es fácil encontrar, en toda la Edad Media, un autor que presente una obra tan vasta y a la vez tan difícil de situar cronológicamente como la suya. Esa dificultad de fijación obedece, en gran medida, al hecho repetidamente señalado de que hasta el año 1294 el polígrafo mallorquín no indicó nunca ni el lugar ni la fecha de composición de sus escritos.¹

No será necesario decir al lector familiarizado con la obra luliana que la *Doctrina pueril* presenta esta misma falla, y que los diversos lulistas han postulado fechas muy diferentes para ubicar cronológicamente su composición. Lo que se pudiera llamar “margen de dispersión” de la fecha oscila entre 1273 y 1283, ya que las diversas hipótesis planteadas hasta ahora han postulado, más o menos verosímelmente, alguno de esos años como la fecha en que Ramón Llull escribió esta obra. Comenzaré repasando brevemente algunas de estas hipótesis.

Los hermanos Carreras y Artau afirman que, poco después de su conversión, Ramón Llull “dedica tiernamente a su hijo el libro de *Doctrina pueril*, uno de los primeros que escribió”.² Según esto, creo que su propuesta estaría en torno a los treinta años de Llull, ya que es precisamente en esa edad donde ubican su fecha de conversión. Habría que pensar, por lo tanto, que se trata del año 1263 o quizá algo más tarde. Tal hipótesis resulta estar, sin embargo, en contradicción con la fecha que proponen en su “catálogo sistemático” de las obras lulianas, ya que la sitúan en el año 1278, acompañada de un signo de interrogación.³

¹ Cfr., a título de ejemplo, T. Carreras y Artau, “L’obra i el pensament de Ramon Llull”, *OE I*, 57; o M. Batllori, “Introducció” a la *Vida coetània*, *OE I*, 31.

² *Ca I*, 242.

³ Véase el número 211 del mencionado catálogo en la obra citada en la nota anterior.

De la misma opinión se muestra Carmelo Ottaviano, que también cree que se trata de la primera obra salida de la pluma del conocido mallorquín, aunque varía el año de composición, ya que la fecha en Mallorca en 1275.⁴ Creo indefendible esta primera hipótesis por la siguiente razón: no se podrían explicar las citas que hace Llull de otros libros suyos (*Blaquerna*, *Libre de l'orde de cavalleria*) si realmente fuese ésta su primera obra, a no ser que compusiese varias simultáneamente. Aun así, se coincide generalmente en fechar el *Blaquerna* en torno a 1283,⁵ lo que hace suponer un lapso de tiempo demasiado amplio para creer que escribió estas dos obras a la vez. Todo ello fuerza necesariamente a rechazar esta hipótesis, aunque no el año que propone Ottaviano, como se verá más adelante.⁶

S. Galmés, en la primera versión catalana del trabajo citado en la nota 5, sitúa la composición de la *Doctrina pueril* en el año 1278, al final de lo que llama "cuarta serie" de obras lulianas, aunque introduce también un signo de interrogación y añade un "opinem", rasgos éstos que hacen patente su prudencia.⁷ Es necesario leer la obra para apreciar que el sentido de su propuesta es más acertado, ya que Llull habría escrito, poco más o menos, unos veintidós libros antes que éste, gran parte de ellos muy relacionados con el contenido de los capítulos de la *Doctrina*.⁸ Conforme a eso, el escritor mallorquín resumiría el contenido de estas obras en el tratado de educación. Además, esta fecha se acerca más a la del *Blaquerna*, lo que podría justificar su cita en la obra. Creo, sin embargo, que en 1278 la *Doctrina pueril* ya estaba escrita.

En el estudio introductorio a su edición de la obra, Gret Schib aborda también esta cuestión. Tras señalar que la fecha "ha estat molt discutida", coincide con Ottaviano y Carreras y Artau en que "No hi ha pas dubte que Llull l'escriuí al començament de la seva activitat literària".⁹ Juega después con una serie de hipótesis, algunas de ellas muy interesantes, para acabar fechando la obra "devers l'any 1275". M. Obrador, en el prólogo a su edición de la *Doctrina pueril*, propuso, basándose en in-

⁴ C. Ottaviano, *L'Ars Compendiosa de R. Lulle* (París: Vrin, 1930), p. 31.

⁵ Cf. Ottaviano, ob. cit., n.º 34 de su cronología; también la cronología de las obras lulianas de Ca I; S. Galmés: "Introducción biográfica", en *OL*, p. 16; véase también A. Bonner: "La data de *Blaquerna*", *EL* 26 (1986) 143-147.

⁶ En este mismo sentido se pronunció E.-W. Platzeck: "Miscelánea luliana", *Verdad y Vida* 31 (1973), 395.

⁷ S. Galmés: "Dinamisme de Ramon Lull", *EF* 46 (1934), 216-256. La cita, en p. 227.

⁸ La lista es larga: los *Començaments de medicina*, *Començaments de dret*, *Començaments de teologia*, *Començaments de filosofia* y los siguientes libros: *Libre del Sant Esperit*, *Libre dels àngels*, *Libre dels articles*, *Libre de l'orde de cavalleria*...

⁹ Ramon Llull: *Doctrina pueril*, ed. G. Schib, *ENC* (Barcelona, 1972), p. 16.

dicios internos, el intervalo 1273-1275 como probable fecha de composición de la obra.¹⁰

Antoni Bonner, en el Catálogo cronológico de las obras que incluyó al final del segundo volumen de sus *Selected Works of Ramon Llull*, situaba la fecha de composición de la *Doctrina* entre 1282-3, en el ciclo del *Ars compendiosa inveniendi veritatem*.¹¹ Posteriormente ha modificado esa fecha, siguiendo las propuestas de F. Domínguez (entre 1273 y 1276) y de Josep María Ruiz Simon (entre 1274 y 1276).¹² De los argumentos aducidos, el de mayor peso parece ser el aportado por Ruiz Simon, quien señala que en el *Liber principiorum philosophiae* aparece ya el concepto de *forma universalis*, que pervive en las obras posteriores lulianas. Teniendo en cuenta que tanto este último libro como la *Doctrina pueril* pertenecen al ciclo del *Ars compendiosa*, parece lógico pensar que la serie de los *Libri principiorum* es posterior a la *Doctrina*, ya que ésta presenta “una filosofía natural molt més propera a la del *Libre de contemplació* que no la dels *Libri principiorum*”.¹³

Después del repaso de las opiniones de tan autorizados lulistas, no es falta de osadía intentar aquilatar algo más la fecha de composición de la *Doctrina pueril*. Partiendo de que la fecha propuesta por A. Bonner parece ser la correcta, creo que el ya pequeño lapso de tiempo puede reducirse aún más, pudiendo delimitarse casi con total seguridad entre marzo de 1275 y noviembre de 1276 conjugando indicios internos y externos.

Indicios externos. Ramón Llull, tan proclive siempre a citar sus obras en sus propios libros, no deja de hacerlo con la *Doctrina pueril*. En el *Blaquerna* dice: “Quan Blanquerna hagué vuit anys, son pare Evast lo posà a estudi e féu-li mostrar segons és contengut en lo libre de *Doctrina pueril*, on és recontat que hom en lo principi deu amostrar a son fill en vulgar”.¹⁴ Este dato, que Schib recuerda sin más, podría proporcionar la clave para la fecha. Sabiendo por su testamento y otros documentos¹⁵

¹⁰ Ramon Llull: *Doctrina pueril*, ed. M. Obrador y Benassar (Barcelona: Gustavo Gili, 1907), p. XVII.

¹¹ *Selected Works of Ramon Llull*, ed. A. Bonner (Princeton, New Jersey, 1985), vol. II, p. 1263.

¹² A. Bonner: “Modificacions al catàleg d’obres de Ramon Llull”, *EL* 26 (1986), 81-92, en concreto pp. 82-83.

¹³ Apud Bonner: “Modificacions...”, *art. cit.*, p. 82.

¹⁴ Ramon Llull: *Libre d’Evas e d’Aloma e de Blanquerna*, OE I, 126.

¹⁵ Cf. F. de Bofarull y Sans: “El testamento de Ramón Llull”, *Memorias de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona* 5 (1896), 453-457, en concreto p. 453: “Item dimito Dominico Llull filio meo et Domine Magdalena filie mee...”; y el documento que recoge A. Rubió y Lluch en *Documents per l’historia de la cultura catalana mig-aval* (Bar-

que Llull tuvo un hijo, Domingo, sería fácil calcular una fecha aproximada de composición si se conociese la fecha de nacimiento de éste.¹⁶

En favor de esta hipótesis podrían citarse los siguientes datos: de un lado, hay en la obra toda una serie de textos que apuntan hacia un niño de ocho años o poco más; de otro, el propio título de la obra, pues el calificativo de "pueril" remite a un niño que abandona la infancia y aún no ha entrado en la adolescencia. Sin embargo, no se sabe otra cosa que no sea el nombre de Domingo Llull, con lo que todas estas expectativas quedan truncadas, siendo necesario buscar otras pruebas.

El segundo indicio externo lo proporciona un documento del 13 de marzo de 1275, citado en todas las biografías del escritor. En él se recogen las quejas de Blanca Picany, la esposa del autor, porque éste había olvidado por completo la administración de su casa y su familia, dedicado como estaba a la vida contemplativa.¹⁷ Esto concuerda con lo que dice el propio Llull en la *Vida coetània* y en *Lo desconhort*.¹⁸

Parece indudable que ese proceso judicial debió hacerle pensar en sus hijos y en encontrar una manera de atenderlos. Dicho de otra forma, actuó como detonante para que el escritor mallorquín decidiese componer un libro de educación para niños, más concretamente para su hijo Domingo, como se desprende del "Prólogo" de la obra. El tratado supliría así la enseñanza directa del padre. Corroboración esta opinión el hecho de que Llull nunca había dedicado un libro a su hijo hasta entonces.¹⁹ Por todo ello, creo que se puede proponer la fecha de este proceso como *terminus a quo* de la fecha de composición de la *Doctrina pueril*, ya que es muy posible que, a partir del 13 de marzo de 1275, Ramón Llull tuviese razones para escribirlo.

celona: Institut d'Estudis Catalans, 1908), vol. I, p. 3, donde dice "filiis suis", refiriéndose a Ramón Llull y a su mujer Blanca Picany.

¹⁶ Tuvo la misma idea S. Garcías Palou: "¿Qué año escribió Ramón Llull la *Doctrina pueril*?", *EL* 12 (1968), 38, aunque todo hace suponer que la edad de Domingo Llull superaba con mucho los ocho años cuando su padre escribió la obra.

¹⁷ Prescindiré de citar cualquier biografía de Llull para ir directamente al documento: "Raimundus Lulli, eius maritus, est in tantum factus contemplativus, quos circa administrationem bonorum suorum temporalium non intendit", en A. Rubió y Lluch: *Documents...*, citado, p. 3.

¹⁸ En *Lo desconhort* se lee:

"Car muller n'hai leixada, fills e possessions
[...]
e en aquel negoci de mon patrimonat
hai tota hora despès e n'hai tant larguejat,
que li meu infant n'estan en paupertat..."

estrofas XIV y XVIII, *OE* I, 1312 y 1313.

¹⁹ Pero sí lo haría con posterioridad: hacia 1282 dedica a su hijo Domingo el *Libre de primera e segona intenció* y hacia 1290 el *Arbre de filosofia desiderat*.

Indicios internos. De la lectura reposada de la *Doctrina pueril* se desprende otro conjunto de noticias que puede ayudar a acotar la fecha de este tratado. Ya he señalado, al comentar la hipótesis de Galmés, que Llull vulgariza o resume en él toda una serie de obras escritas anteriormente. Asegura Galmés que “totes aquestes obres —i costa molt de creure— [...] són anteriors a l'any 1275”.²⁰ Este dato apoya, indirectamente el *terminus a quo* propuesto, pues permite creer que la obra fue compuesta a partir de ese año.

Otro tanto se puede decir de la mención que se hace del *Libre de l'orde de cavalleria* como ya terminado. En el capítulo LXXXI dice Llull: “segons que ya havem parlat en lo *Libre de l'orde de cavallaria*”.²¹ Teniendo en cuenta que esta obra se escribió “hacia el año 1275”, según M. Batllori,²² nada impide pensar que la *Doctrina pueril* fue escrita algo después de esa fecha, como ya sugirió E.-W. Platzek.²³

De la lectura del “Prólogo” de la obra surge otro dato importante. Todo él es ejemplo de lo que Curtius llamó “tópica del exordio”. Igualmente el párrafo segundo podría considerarse una muestra del conocido tópico de la falsa modestia.²⁴ Creo, sin embargo, que hay una buena parte de verdad en las declaraciones del autor, ya que se sabe que cuando Llull vuelve a Mallorca tras su conversión como “home pobre peccador” fue “menyspreat de les gens”,²⁵ como declara en el “Prólogo”. Parece que el tópico, en este caso, se hace realidad.

¿Cómo se deben interpretar entonces las siguientes palabras del “Prólogo”: “[un hom] indigne que son nom sia escrit en aquest libre”? Desde luego, podrían ser parte del tópico, pero también pueden aludir veladamente a una realidad bien dolorosa para el escritor: no es digno de ser el autor de una obra de este talante porque olvidó la educación de sus hijos. Conociendo la vida de Llull, esta posibilidad resulta verosímil, y vendría a apuntalar la hipótesis de que el proceso de 1275 activó en él la idea de escribir este libro.

²⁰ S. Galmés: “Dinamisme...”, art. cit., p. 223.

²¹ Cap. LXXXI, párrafo 2. Citaré por la edición de Gret Schib.

²² Véase su introducción a este libro en las ya citadas *OL*, p. 97. P. Bohigas, en cambio, asegura que “no es coneix la data certa de la redacció del *Libre de l'orde de cavalleria*”. Cf. la introducción que hace a esta obra en *OE I*, 519.

²³ E.-W. Platzek: art. cit., p. 395.

²⁴ Cf. E. R. Curtius: *Literatura Europea y Edad Media Latina* (México: F.C.E., 1984), pp. 127-136.

²⁵ Cf. Ca I, 242. En efecto, en el *Libre del gentil e dels tres savis* declara: “jo, qui son hom culpable, mesquí, pobre, pecador, menyspreat per les gents” (*OE I*, 1057a); en el *Libre de contemplació* se alegra de sentir “major paor del vostre juíi [de Dios] tan solament, que de ceils de les gents escarnents per les places, dels quals jo havia major paor de lur jutjament que del vostre” (*OE II*, 123b).

Teniendo en cuenta lo expuesto hasta ahora, no creo arriesgado suponer que Ramón Llull concibió la idea de escribir la *Doctrina pueril* a partir de marzo de 1275. Una vez definido este *terminus a quo*, tan sólo falta encontrar algún indicio nuevo que permita acotar por delante la fecha de composición, esto es, establecer un *terminus ante quem*. Ahora bien, lo ideal sería reducir el lapso de tiempo al máximo por medio de esa segunda fecha, para delimitar lo más posible esta cuestión referente a la *Doctrina*.

Queda un último indicio interno que va a proporcionar ese *terminus ante quem*, y que ya señaló Schib.²⁶ En el parágrafo séptimo del capítulo LXXXIII, que trata “De la manera segons la quall los infeels poden ésser convertits a la santa fe christiana”, se lamenta Llull de que todavía no haya un monasterio para que los futuros misioneros pudiesen aprender las lenguas.²⁷ El 16 de noviembre de 1276, el papa Juan XXI “aprova y confirma l'erecció del monestir-collegi de Miramar, que funda l'infant Jaume a instàncies de Ramon Llull”.²⁸ Las palabras del Papa dicen exactamente “statuisti et etiam ordinasti”, es decir, erigiste y pusiste en orden; por ello es de suponer que cuando Juan XXI da su confirmación, Miramar debía de estar ya funcionando.²⁹

Hay que pensar, por lo tanto, que el colegio de Miramar funcionaba ya antes de noviembre de 1276, cuando el Papa firma en Viterbo la carta citada. De cualquier manera, y aunque esto no fuese así, es evidente que Ramón Llull, tan cercano siempre al rey Jaime, no podría quejarse, como hace en la *Doctrina pueril*, a partir del momento en que llegase esta carta. Propongo entonces el mes de noviembre de 1276 como el *terminus ante quem* buscado, sospechando que aún se podría retrasar más.³⁰

La fecha de composición de la *Doctrina pueril* queda acotada, en-

²⁶ G. Schib: “Introducció” citada, pág. 16. Lo ha recordado también A. Bonner (art. cit., p. 82). Sin tener en cuenta el pasaje en cuestión, Obrador también supuso que la *Doctrina* “fou escrita abans de la fundació de Miramar” (ed. cit., p. XVI).

²⁷ “Molt sant religiós és desiyós a morir per honrar la passió de Déu, e per salvació de son proïsme, e appendrà, si era qui l'amostràs, lo lenguatge, e yra preÿcar la paraula de Déu, si era qui'l tramesés; mas no és qui fassa monestirs establitz a diverses lenguatges ha aprendre, ne no és qui'ls frares trametrà.” Cap. LXXXIII, parágrafo 7, pp. 195-196 de la edición citada.

²⁸ Véase A. Rubió y Lluch: *Documents...*, ob. cit., vol. I, pp 4-5.

²⁹ Abonan esta opinión J. Dameto, V. Mut y G. Alemany, quienes afirman que tras suplicar Llull la creación de Miramar al rey don Jaime, “Concediósele [...] y para que la fundación de este colegio tuviera mayor autoridad se propuso la confirmación del Pontífice Juan XXI” (*Historia General del Reino de Mallorca*, Palma: Imprenta Nacional, 1841, vol. III, 2.^a ed., p. 46).

³⁰ Una decisión de este tipo no se toma de la noche a la mañana, y organizar un monasterio o colegio llevaba un tiempo; el mensajero portador de la noticia al Papa también emplearía su tiempo en viajar hasta Viterbo...

tonces, entre marzo de 1275 y noviembre de 1276, a tenor de los datos expuestos en estas breves páginas. Quedan aún dos objeciones que plantean los trabajos de S. Garcías Palou y que paso a analizar a continuación.

El insigne lulista planteó estas cuestiones hace varios años en sus artículos sobre la *Doctrina pueril*. En ellos proponía, basándose en dos indicios internos, el año 1282 como la fecha de composición de la obra.³¹ Creo que la alusión de Llull al problema de los colegios de lenguas y de misioneros invalida esta fecha. Aun así, no estará de más repasar los datos aportados por Garcías Palou para confirmar su veracidad: la existencia de citas mutuas entre la *Doctrina* y el *Blaquerna*, de una parte, y la alusión al cisma griego en aquélla, de otra.

Se ha visto más arriba que Blaquerna leyó la *Doctrina pueril* a los ocho años, según cuenta el libro que lleva su mismo nombre. Existe también la dirección inversa, pues parece que Ramón Llull concibió esta novela como segundo libro de lectura para su hijo: “e per açò lexar-me n'é, e parlarem del *Libre de Evast e de Blanquerna*” (capítulo C,11, p. 243). También he señalado que se coincide en fechar la novela en torno a 1283. Garcías Palou supone que el Beato debió de redactar la *Doctrina* inmediatamente antes del *Blaquerna*.³²

Creo que lo único claro es que Ramón Llull se refiere en futuro (“parlarem”) a la última obra, y suele hacerlo en pasado cuando se trata de alguna ya escrita, como señalé a propósito del *Libre de l'orde de cavalleria*. Parece obvio que, al terminar la *Doctrina pueril*, Llull tenía *in mente* la composición de la novela. Hay que preguntarse entonces qué le pudo impedir escribir o terminar esta obra. S. Galmés dio hace años con la causa: el viaje a Tierra Santa, que media entre la composición de ambas obras y que explica satisfactoriamente la distancia temporal que las separa.³³ Por lo tanto, esta mención no sólo no destruye el *ter-*

³¹ S. Garcías Palou: “¿Qué año escribió Ramón Llull la *Doctrina pueril*?”, *EL* 12 (1868), 33-45; “La *Doctrina pueril* del Bto. Ramón Llull y su *Liber de Sancto Espritu* en su relación cronológica”, *ibid.*, pp. 201-214; “El primer texto orientalista del Bto. Ramón Llull”, *EL* 13 (1969), 183-194; “Los escritos del Bto. Ramón Llull relativos al oriente cristiano”, *EL* 14 (1970), 199-225. La propuesta no es nueva, ya que en el siglo XVIII la hizo también Pascual (*Vindiciae lullianae*, Avenione, 1768, vol. I, p. 369), como recuerda Garcías Palou.

³² Cf., por ejemplo, los artículos citados “¿Qué año...?”, pp. 40 y ss. y “Los escritos...”, pp. 211 y ss.

³³ S. Galmés: “Dinamisme...”, art. cit., p. 227: “Qui sap si [...] arribat el moment de posar fil a l'agulla sentí la necessitat de documentar-se prèviament, o s'apoderà d'ell la febre viatgera, o qui sap què! *El fet evident és que s'escola algun temps entremig, curt o llarg, ja que escriví aquell a Mallorca, com admet tothom, i aquesta a Montpeller, segons confessà ell mateix*” (subr. mío).

minus ante quem propuesto, sino que es perfectamente compatible con él.

La alusión al cisma griego se encuentra en el capítulo LXXII de la *Doctrina pueril*. Es este "contenido orientalista" lo que lleva a Garcías Palou a suponer que, "antes de su redacción, [Llull] realizó un viaje al Oriente y que los conocimientos sobre el Cisma, adquiridos en aquellas tierras, dejaron su huella bien definida en sus páginas".³⁴ En esto se basa para afirmar que no pudo escribir la *Doctrina* hasta su vuelta de Oriente.

Pienso que tampoco este argumento tiene peso para obligar a retrasar la fecha de composición, ya que la cita es lo suficientemente general como para poder pensar que Llull conocía el asunto sin haber viajado a Oriente. Si mis datos no son erróneos, tanto la trascendencia como la antigüedad del Cisma griego permiten creer que pudo tener noticias de él por cualquier otra vía.³⁵ De la misma opinión parece ser, implícitamente, Garcías Palou cuando se sorprende de la "tardanza casi inexplicable" de Llull para aludir a este asunto,³⁶ lo que vendría, una vez más, en favor de la fecha que se propone aquí. Finalmente, parece que el conocimiento luliano de las iglesias del Oriente cristiano no era tan perfecto.³⁷

A tenor de lo expuesto —repeto de otras propuestas, indicios externos e internos y evaluación de objeciones— parece que el margen de tiempo durante el cual pudo realmente Ramón Llull escribir la *Doctrina pueril* se ha reducido todavía más, situándose entre marzo de 1275 y noviembre de 1276.

Emilio BLANCO GÓMEZ

Madrid

³⁴ Garcías Palou: "¿Qué año...", art. cit., p. 45.

³⁵ Coincido en esto con G. Schib en la "Introducció" citada, p. 18. Para la importancia y datos del Cisma, consúltese H. Jedin (ed.): *Manual de Historia de la Iglesia* (Barcelona: Herder, 1970), vol. III, pp. 63 y ss. y también el artículo de J. Lawrence Bojanna: "Schism", en M. Eliade (ed.): *The encyclopedia of Religion* (New York-London: Mac Millan, 1987).

³⁶ "Los escritos...", art. cit., p. 201.

³⁷ Así lo cree Sugranyes de Franch, basándose en la inclusión de los "nestorins" entre los "gentils" que hace Llull (*Raymond Lulle, Docteur des Missions*, Fribourg in Helvet., 1954, pp. 61-62).

LA RENCONTRE DE DEUX CULTURES, EN OCCIDENT,
AU MOYEN-ÂGE: DIALOGUE ISLAMO-CHRETIEN
ET ACTIVITE MISSIONNAIRE *

INTRODUCTION

— L'Europe et les pays musulmans du Proche-Orient appartiennent à la même civilisation méditerranéenne (Taaha Hussein).¹

— La présente étude est consacrée à la culture sous son aspect-plutôt religieux.

A. Le cadre religieux et politique

I. L'Islam comme religion, comme Cité et comme civilisation

1. L'Islam est né culturellement "dans un canton retiré de l'univers" (La Mecque), sans contact avec l'héritage gréco-romain. Sur le plan religieux il se rattache au monothéisme juif et chrétien. Pour les musulmans Muhammad est le sceau des prophètes.

* Note liminaire: L'essentiel de la présente étude a été donné au Congrès sur Raymond Lull qui s'est tenu à Majorque en 1976. Pour ne pas remanier l'article *ab ovo*, nous avons choisi la méthode suivante: 1) Toutes les notes, consistant surtout en d'abondantes indications bibliographiques, ont été intégralement conservées avec leur numérotation originale. 2) Du corps de l'article nous avons extrait, d'une façon très schématique, les principales idées, en conservant les renvois aux notes. 3) Par contre la longue conclusion a été intégralement reproduite.

Pour la bibliographie nous nous en sommes tenus pour le *terminus ad quem* à la date du Congrès.

¹ Cf. une analyse de ce livre par le P. J. 'Abd el-Jalil dans son ouvrage *Aspects intérieurs de l'Islam* (Paris: Le Seuil, 1949), Ch. IV, intitulé "L'Égypte de demain", pp. 81-116.

Comme religion, l'Islam a un dogme bien défini: Dieu transcendant, personnel, Créateur, miséricordieux, Juste Juge, qui a parlé à travers les prophètes. L'homme a été pour être le vice-gérant du monde. Il ressuscitera à la fin du monde pour un bonheur ou un malheur éternels.

L'Islam nie les mystères de la Trinité, de l'Incarnation et de la Rédemption. Jésus n'est que prophète et il n'est pas mort sur la Croix.

2. L'Islam comme Cité. Le Coran, Parole incréée de Dieu assure l'unité des musulmans ainsi que la Loi religieuse (*Shari'a*) et les cinq piliers: Profession de foi, prière rituelle, jeûne, dîme aumônière, pèlerinage. "Le caractère principal de la Guerre sainte musulmane est d'être essentiellement agressive et conquérante" (Canard).²

3. L'Islam est une civilisation. Les peuples musulmans ont établi un pont entre l'héritage antique et l'Occident et ajouté leurs propres découvertes, en particulier dans le domaine philosophique et scientifique.³

II. Le cadre politique et la vague arabe ⁴

Les conquêtes musulmanes ont eu un caractère de soudaineté extraor-

² M. Canard, "La guerre sainte dans le monde islamique et dans le monde chrétien", *Revue Africaine* 368-9 (1936), et tiré à part, p. 6.

³ Pour l'étude des sciences dans le monde de l'Islam et chez les Arabes cf. Carra de Vaux, *Les penseurs de l'Islam*, vol. II (Paris, 1921); C. Nallino, "Sun, moon and stars" dans J. Hastings (dir. publ.), *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, vol. XXX (Edinburgh, 1921); R. Arnaldez, L. Massignon, et A. Yousehkevitch. "La science arabe" dans R. Taton (dir. publ.), *Histoire générale des sciences*, vol. I (Paris: PUF, 1966); G. Anawati, "Les sciences dans le monde musulman" dans *Encyclopaedia Universalis*, vol. IX (Paris, 1971), reprise de l'article paru dans *The Cambridge History of Islam*, vol. II, partie VII, ch. 10 (Cambridge University Press, 1970); M. Plessner, "The natural sciences and Medicine" et Juan Vernet, "Mathematics, Astronomy, Optics" dans *The Legacy of Islam*, 2^e éd. (Oxford Univ. Press, 1973).

⁴ Sur l'histoire de l'Espagne musulmane, al-Andalus, voici quelques ouvrages classés par ordre chronologique: R. Dozy, *Recherches sur l'histoire et la littérature de l'Espagne pendant le Mogen Âge*, 3e éd. (Leyde-Paris, 1881). Contient plusieurs mémoires importants sur le Cid, sur les Normands en Espagne etc.; *Histoire des musulmans d'Espagne jusqu'à la conquête de l'Andalousie par les Almoravides (711-1110)* (Leyde, 1861), nouvelle édition revue et mise à jours par E. Lévi-Provençal (Leyde, 1932); F. Codera, *Estudios críticos de historia árabe-española*, 3 vols. (Zaragoza-Madrid, 1903-1917); I. Goldziher, "Die Šu'ūbiyya unter den Muhammedanern in Spanien", *Zeit. Deut. Morg. Ges.* 53, pp. 601-620; Ballesteros, *Historia de España y su influencia en la historia universal*, vols. II et III (Barcelona, 1920-1922): "Ouvrage très complet, avec une bibliographie fort détaillée" (Lévi-Pr.); A. González Palencia, "The Western Caliphate" dans *The Cambridge Medieval History*, vol. III (Cambridge, 1922), pp. 400-442; *Historia de la literatura árabe-española* (Barcelona, 1928), 2^e éd., 1943; R. Menéndez Pidal, *La España del Cid*, 2 vols. (Madrid, 1929): "Ouvrage magistral" (Lévi-Pr). L'article avait paru d'abord sous le titre "España y el Islam" dans: *Revista de Occidente* 70 (1929); A. González Palencia, *Historia de la España musulmana* (Barcelona, 1932); E. Lévi-Provençal, *Espagne musulmane au X^e siècle. Institutions et vie sociale* (Paris, 1932); *La civilisation arabe en Espagne. Vue générale* (Le Caire: Inst. Fr. d'Arch., 1938); C. Sánchez Albornoz, *La España musulmana* (Buenos

dinaire⁵ Cordoue devint au moyen âge la plus brillante capitale du monde.⁶ A la cour des califes la langue officielle était l'arabe mais on ne dédaignait pas de parler le dialecte roman.⁷

Aires, 1946); *España, un enigma histórico* (Buenos Aires, 1956); R. Menéndez Pidal, *Historia de España*, vol. IV: *España musulmana* (jusqu'à la chute du califat de Cordoue) 711-1031, par Lévi-Provençal, trad. par García Gómez (Madrid, 1950); vol. V: *Instituciones y vida social e intelectual durante el mismo periodo*, par Lévi-Provençal, trad. par G. Gómez, et *Arte califal* par Leopoldo Torres Balbas (Madrid, 1957); H. Terrasse, *Islam d'Espagne* (Paris, 1958); Husayn Mu'nis, *Fajr al-Andalus* (*The dawn of al-Andalus*), Étude en arabe de l'histoire d'Espagne musulmane depuis la conquête en 711 a.d. jusqu'à l'arrivée de l'Emirat omayyade de Cordoue en 756 (Le Caire, 1959); Juan Vernet, *Los musulmanes españoles* (Barcelona, 1961); Montgomery Watt et Pierre Cachia, *A History of Islamic Spain* (Édinburgh, 1960); Américo Castro, *Réalité de l'Espagne. Histoire et valeurs* (Paris, Klincksieck, 1963 = *La realidad de España*, México, 1954, trad. par Max Campserveux sur un texte complété et renouvelé par l'auteur); C. Sánchez Albornoz, "El Islam de España y el Occidente", *Settimane in Spoleto* (1965), pp. 149-308; sur la comparaison des deux grands historiens contemporains cf.: Henri Lepeyre, "Deux interprétations de l'histoire d'Espagne, Américo Castro et Claudio Sánchez Albornoz", *Annales E.S.C.* (1965), pp. 1015-1037; G. Rosselló Bordoy, *L'Islam a les Illes Balears* (Palma, 1958); Elias Teres, "Le développement de la civilisation arabe à Tolède", *Cahiers de Tunisie* 18 (1970), 73-86; P. Aguado Bleye, *Manual de Historia de España*, vol. I (Madrid, 1971); D. Urvoy, "Une étude sociologique des mouvements religieux dans l'Espagne musulmane, de la chute du califat au XIII^e siècle", *Mélanges de la Casa de Velazquez* 8 (1972), 223-293; D. Urvoy, "La vie intellectuelle et spirituelle dans les Baléares musulmanes", *Al-Andalus* 37 (1972), 87-132.

Du point de vue musulman arabe contemporain, il faut signaler l'oeuvre importante de Abdallah 'Enan dont certains livres sont traduits en anglais, ouvrages publiés au Caire. Six volumes sont consacrés aux diverses périodes de l'Andalousie. Cf. la liste de ces ouvrages dans P. Guichard, *Al-Andalus* (Barcelona, 1976), pp. 593-4.

Pour l'histoire du Maghreb: Ch. A. Julien, *Histoire de l'Afrique du Nord*, vol. I par Ch. Courtois, vol. II par R. Le Tourneau (Paris, 1951); H. R. Idris, *La Berbérie orientale sous les Zirides*, 2 vols. (Paris, 1959); Moh. Talbi, *L'émirat aghlabide 184-296/800-909* (Paris, 1966); Abdallah Laroui, *L'Histoire du Maghreb, un essai de synthèse* (Paris, 1970).

⁵ Au sujet de l'expansion de l'Islam: Th. W. Arnold, *Preaching of Islam, a History of the Propagation of the Muslim Faith* (London, 1913); Marius Canard, "L'expansion arabe: le problème militaire", *Settimane... di Spoleto* 12 (1965) I, 37-64; Cl. Cahen, *L'Islam et les minorités confessionnelles au cours de l'histoire*, "La Table Ronde" n. 126 (Paris, 1958); M. Reinaud, *Invasion des Sarrazins en France* (Paris, Libr. d'Orient, 1964).

⁶ La poétesse allemande Hrosowitha, dans un monastère, au X^e siècle, appelle Cordoue "L'ornement du Monde". Cf. Lévi-Provençal, *La civilisation...*, p. 114. Sur Cordoue, l'ouvrage classique, en français, est celui de Lévi-Provençal, *L'Espagne musulmane au X^e siècle*.

Pour le commerce et les questions économiques cf.: W. Heyd, *Histoire du commerce du Levant au moyen âge*, 2 vols. (Leipzig, 1923; reprod. anastatique Amsterdam, 1959); H. Pirenne, *Histoire économique de l'Occident médiéval* (Paris, 1951); T. Bertele, "Il libro dei conti di Giacomo Badoer", *XII Convegno Volta* (1956), pp. 231-242; Cl. Cahen, "Quelques problèmes concernant l'expansion économique musulmane au haut moyen âge", *Settimane... di Spoleto* (1965), pp. 391-432; R. López, "L'importanza del mundo islamico nella vita economica europea", *Settimane... di Spoleto* (1965), pp. 433-460; P. Chalmetta, "De historia hispano-musulmana: reflexiones y perspectivas", *Estudios de historia económica. Revista de la Universidad de Madrid* 2 (1971), 129-160; M. Lombard, *L'Islam dans sa première grandeur (VIII^e-XI^e siècle)* (Paris, 1971).

⁷ Julián Ribera, *El cancionero de Abencuzman* (Madrid, 1912; repris dans *Disertaciones y opúsculos*, Madrid, 1928, vol. I, pp. 12-35 et 109-112).

La Reconquista poursuit sa marche lente mais sûre.⁸ Les Reyes taifas.⁹ Appel aux Almoravides.¹⁰ Les Almohades.¹¹ La rencontre des deux cultures en Sicile.¹² Incursions arabes en Italie (Ostie, Rome),¹³ à Bari.¹⁴

⁸ Sur la Reconquista et les rapports entre souverains chrétiens et émirs musulmans: Ch. de Tourtolon, *Don Jaime I, El Conquistador* (Valencia, 1874); F. Gazullo, *Jaime I y los estados musulmanes* (Barcelona, 1919); R. Menéndez Pidal, *La España del Cid* (Madrid, 1929); E. Lévi-Provençal, "Alphonse VI et la prise de Tolède (1085)", *Hesperis* 12 (1931), 33-49; "Un échange d'ambassades entre Cordoue et Byzance au IX^e siècle", *Byzantion* 12 (1937); "Le Cid de l'histoire", *Revue historique* 180 (1937), 58-74; Brunschwig, *La Berbérie orientale sous les Hafsides*, 2 vols. (Paris, 1940-47); D. M. Dunlop, "A Christian Mission to Muslim Spain in the Eleventh Century", *Al-Andalus* 17 (1952), 259-310; Ch. É. Dufourcq, "La couronne d'Aragon et les Hafsides au XIII^e siècle", *AST* 25 (1952); *L'Espagne catalane et le Maghrib aux XIII^e et XIV^e siècles. De la bataille de Las Navas de Tolosa (1212) à l'avènement du sultan mérinide Abou-l-Hasan (1331)* (Paris: PUF, 1966); Juan Torres Fontes, *La reconquista de Murcia en 1266 por Jaime I de Aragón* (Murcia, 1967).

⁹ Cf. A. Prieto Vives, *Los reyes de taifas* (Madrid, 1926).

¹⁰ Sur les Almoravides: F. Codera, *Decadencia y desaparición de los almorávides de España* (Madrid, 1917); E. Lévi-Provençal, "Réflexions sur l'empire almoravide au début du XII^e siècle", dans le volume commémoratif du *Cinquantième de la Faculté des Lettres d'Alger* (Alger, 1931), pp. 307-320; A. Huici Miranda, *Las grandes batallas de la Reconquista durante las invasiones africanas* (Madrid, 1956); Jacinto Bosch Vila, *Los Almorávides* (Tetuán, 1957).

¹¹ A. Huici Miranda, *Historia política del imperio almohade* (Tetuán, 1956). Sur l'histoire de l'arabisme en Espagne, un certain nombre d'ouvrages ont paru depuis un quart de siècle: S. Castellano Texeira, *Los estudios árabes en España* (Madrid, 1947); S. Gibert Fenech, "Arabismo", dans *Diccionario Historia de España* (Madrid, 1952); J. Fück, *Die arabischen Studien in Europa* (Leipzig, 1955), pp. 265-269; N. 'Aqīqī, *Al-musta-shriqūn* (Le Caire), vol. 2, pp. 573-617; J. M. Ruiz-Morales, *Relations culturelles entre l'Espagne et le monde arabe* (Madrid, 1960); Cortabarría Beitia, *L'état actuel des études arabes en Espagne* (MIDEO, 1966); *El arabismo en la España contemporánea. Contribución para una historia de los estudios árabes en España* (Caldas de Besaya, 1968); S. Gibert Fenech, *Les études arabes à Madrid, à Barcelone* (R.E.I., 1968); P. Ch., "Arabistas", in *Enciclopedia Proliber* (Madrid, 1971); James T. Monroe, *Islam and the Arabs in Spanish Scholarship. Sixteenth Century to the present* (Leiden, 1970); M. Manzanera de Cirre, *Arabistas españoles del siglo XIX* (Madrid, 1972).

Le P. Salvador Gómez Nogales, philosophe et arabisant, a publié de nombreux articles sur la philosophie musulmane, en particulier sur Averroès, Ibn Hazm, Suhrawardi etc., et travaille avec ardeur et efficacité à intensifier les rapports entre l'activité philosophique des pays arabes et celle de l'Europe, en particulier de l'Espagne. On trouvera la liste de ses articles jusqu'à 1968 dans l'article du P. Cortabarría, *El arabismo...*, pp. 31-32.

¹² Sur la Sicile: M. Amari, *Storia dei Musulmani di Sicilia*, 1^e éd. (Florence, 1856-1868); 2^e éd. con note a cura di C. A. Nallino, 3 tomes en 5 vol. (Catania: R. Prampolini, 1933-39); *Bibliotheca Arabo-Sicula* (Leipzig, 1957; Appendice 1975); M. Mario Moreno, *al-Muslimūn fī Siqīliyya (Les musulmans en Sicile)* (Beyrouth: Université Libanaise, 1947). Texte de 5 conférences faites en arabe à l'Université libanaise de Beyrouth: I. Peri, *Sicilia musulmana (La conquista)* (Vicenza: Edistampa); (Vicenza: Abbās, *al-'Arab fī Siqīliyya (Les Arabes en Sicile)* (Le Caire: Dār al-Ma'ārif, 1959); Fr. Gabrieli, "Ibn Hawqal e gli Arabi di Sicilia", *RSO* 35 (1961), 245-263; C. Sarbelli Cerqua, *Mujāhid al-'Amiri qā'id al-usūl al-'arabi fī gharb al-baḥr al-mutawassit fil qarn al-khāmis al-hijrī* (Le Caire, 1961); U. Rissitano, *Civiltà Siciliana. La cultura araba nella Sicilia saracena. I Parte (827-948)* (Vicenza: Edistampa, 1961).

Sur les soldats musulmans au service de Frédéric II: I. Egidì, "La colonia saracena di Lucera e la sua distribuzione", *Archivio storico per la provincia napoletana* 36 (1911).

¹³ C. Vasiliev, *Byzance et les Arabes*, Tr. fr., vol. 1, pp. 210-212.

Frédéric II de Hohenstaufen (1215-1250) en Sicile.¹⁵ Les traductions latines: Michel Scot.¹⁶

B. Approches occidentales de l'Islam ¹⁷

I. Avant le XII^e siècle: vision apocalyptique de l'Islam

L'Occident ne connaît les Sarrazins qu'à travers les vagues reminiscences bibliques. Après la conquête arabe de l'Espagne la culture arabe devient prédominante dans les milieux intellectuels: plainte du Cordouan Alvaro.¹⁸ Réaction antimusulmane.¹⁹ En Occident croisade pour délivrer les Lieux-Saints.²⁰ Préjugés contre Mohammad.²¹

¹⁴ G. Musca, *L'emirato di Bari* (Bari, 1964).

¹⁵ Sur Frédéric II: Ch. H. Haskins, *Studies in the History of Mediaeval Science* (Harvard Univ. Press, 1927), ch. XII: "Science at the Court of the Emperor Frederick", pp. 242-271; E. Kantorowicz, *Frederick the Second (1194-1250)*, Tr. anglaise de Lorimer (New York, 1931, republié en 1957); M. Grabmann, "Kaiser Frederick II und sein Verhältnis zur aristotelischen und arabischen Philosophie", in *Mittl. Geistl. Abhandl. zur Gesch. der Schol. und Mystik* II (Munich, 1936), pp. 103-107; F. Gabrieli, "Frederico II e la cultura musulmana", *Rivista Storica Italiana* 64 (1952).

¹⁶ Sur Michel Scot, cf. l'étude de Ch. H. Haskins dans ses *Studies in the History of Mediaeval Science* (Harvard Univ. Press, 1927), Ch. XIII, pp. 272-298.

¹⁷ Sur la connaissance de l'Islam au moyen âge, voir: R. F. Merkel, "Der Islam im Wandel abendländischem Verstehens", *Studie Materiali di Storia delle Religioni* 13 (1937) 68-101; Monneret de Villard, *Lo studio dell'Islam in Europa nel XII e nel XIII secolo*, Studi e Testi 110 (Città del Vaticano, 1944); R. W. Southern, *Western Views of Islam in the Middle Ages* (Harvard Univ. Press, 1962); N. Daniel, *Islam and the West. The Making of an Image* (Edinburgh, 1962) —ouvrage fondamental pour l'étude de la polémique anti-musulmane, basé sur de nombreuses sources.

¹⁸ Alvaro, *Indiculus luminosus*, pp. 274-275, reproduit par Dozy, dans son *Histoire des Musulmans d'Espagne*, N. éd., vol. I, pp. 317-318.

¹⁹ Paulus Alvarus, *Vita Eulogii*. PL 115, col. 705-870; *Indiculus luminosus*. PL 121, col. 397-566; Eulogius, *S. Eulogii Memoriale Sanctorum. Liber Apologeticus Martyrum*, PL 115; J. Madoz, *Epistolario de Alvaro de Córdoba* (1947); F. R. Franke, "Die freiwilligen Märtyrer von Cordova und das Verhältnis der Mozaraber zum Islam", *Spanische Forschungen der Görresgesellschaft*. I. Reihe, 13 (1958) 1-170; E. P. Colbert, *The Martyrs of Cordoba (850-859). A Study of the Sources* (Washington, 1962); R. W. Southern, *Western Views...*, pp. 22-24; N. Daniel, *Islam and the West* (1962), vide Index; A. Cutler, "The Ninth-Century Spanish Martyrs' Movement and the Origins of Western Christian Missions to the Muslims", *Muslim World* 55 (1965) 337-339; J. Waltz, "The Significance of the Voluntary Movement of Ninth-Century Cordoba", *Muslim World* 60 (1970), 143-159, 226-236; N. Daniel, *The Arabs and Mediaeval Europe* (London, 1975), pp. 23-48.

Sur les rapports entre les autochtones, l'Islam et l'Eglise: I. Goldziher, "Los árabes españoles y el Islam", *Actes du Congrès de Cordoue de 1964*, pp. 3-78: trad. espagnole d'une conférence faite par l'auteur à l'Académie des Sciences de Hongrie le 13 novembre 1876 et publiée à Budapest en 1877. Le texte original hongrois a été traduit en anglais par J. de Somogyi; le P. Pareja a traduit le texte anglais en espagnol; R. Manselli, "La res publica christiana e l'Islam", *Settimane... di Spoleto* (1965), pp. 115-148; Fernando de la Granja, "Fiestas cristianas en al-Andalus. Materiales para su estudio: I, "al-Durr

al-munazzam de al-'Azafi", *Al-Andalus* 34 (1969) 1-54; "II, Textos de Turtu'i, el cadi 'Iyād y Wan'arisi", *Al-Andalus* 35 (1970), 119-142.

Sur le Mozarabes: J. Simonet, *Historia de los Mozárabes de España* (Madrid, 1897-1903); A. González Palencia, *Los Mozárabes de Toledo en los siglos XII y XIII* (Madrid, 1930); E. Lambert, "La civilisation mozarabe", dans *Mélanges Martinenche* (Madrid, 1939); I. de las Cagigas, *Los Mozárabes* (Madrid, 1947-48); G. Levi della Vida, "I Mozarabi tra Occidente e Islam", *Settimane... di Spoleto* (1965), pp. 667-696.

Sur les morisques: Pedro Longas, *Vida religiosa de los Moriscos* (Madrid, 1915); R. Menéndez Pidal, *Las leyendas moriscas en su relación con las cristianas*, Col. Estudios Literarios, vol. 28.

²⁰ Les Croisades: en plus des ouvrages classiques sur les Croisades de Stevenson, Runciman, Grousset, Cahen, etc., nous signalons quelques autres travaux: D. C. Munro, "The Western attitude towards Islam during the Crusades", *Speculum* 6; M. Canard, "La guerre sainte dans le monde islamique et dans le monde chrétien", *Revue africaine* 368 et 369 (1936); P. A. Throop, *A Criticism of the Crusade, a study of public opinion* (Amsterdam, 1940); Michel Villey, *La croisade, essai sur la formation d'une théorie juridique* (Paris, 1942); P. Alphandery, *La chrétienté et l'idée de croisade* (Paris, 1954); Cl. Cahen, "L'Islam et la Croisade", in *Relazioni del X Cong. Intern. di Sc. storiche* (Firenze, 1955), vol. 3; M. Villey, "L'idée de croisade chez les juristes du moyen âge", in *ibidem*; K. M. Setton (ed.), *A History of the Crusades*, 5 vols. (Philadelphia, 1959-1962); Fr. Gabrieli (ed.), *Storici arabi delle Crociate* (Torino, 2^e éd. 1963); A. S. Atiya, *Kreuzfahrer und Kaufleute. Die Begegnung von Christentum und Islam* (Stuttgart, 1964); E. Eickhoff, *Seekrieg und Seepolitik zwischen Islam und Abendland* (Berlin, 1966); Robert I. Burns, *The Crusader Kingdom of Valencia: Reconstruction on a Thirteenth-Century Frontier* (Cambridge, Mass., 1967); Emm. Sivan, *L'Islam et la croisade. Idéologie et propagande dans les réactions musulmanes aux Croisades* (Paris, 1968). In fine abondante bibliographie; Cl. Canhen, article "Croisades" dans *E.I.*, vol. 2, p. 65.

²¹ Les légendes sur Mahomet sont nombreuses et variées au moyen âge. De nombreux travaux leur ont été consacrés. Citons quelques études: Al. d'Ancona, "La leggenda di Maometto in Occidente", *Giornale Storico della Letter. Ital.* (1889), 199-181; réimprimé dans: *Studi di critica e storia letter.*, 2^e éd. (Bologna, 1912), II, pp. 165-306; Arturo Graf, "Spigolatura per la leggenda di Maometto", *Giorn. Storico della Letter. Ital.* 14 (1889), 204-211; Edmond Doutte, "Mahomet Cardinal", *Mémoires de la Société d'Agriculture, de Commerce, de Sciences et Arts de la Marne*, 2^e série, t. 1, 2^e partie (Paris et Chalons-sur-Marne, 1899), pp. 233-245; René Basset, "Hercule et Mahomet", *Journal des Savants* 1 (1903), 391-402; P. Alphandery, "Mahomet-Antéchrist dans le moyen âge latin", in *Mélanges Hartwig Derembourg* (Paris, 1909); L. Bouvat, "Le Prophète Mahommed en Europe", *Rev. du Monde Musul.* 9 (1909), 264-272; P. Casanova, "Mahom, Jupin, Apollon. Tervagant, dieux des Arabes", in *Mélanges Hartwig Derembourg* (Paris, 1909); M. S. David-Beg, "Le mot Tervagan dans les chansons de geste", *Revue des Études Améniennes* 2 (1922), 65-83; Ch. Pellat, "Mahom, Tervagan, Apollon", in *Actes du Congrès de Cordoue de 1942*, 265-270; "La légende de Mahomet au moyen âge", *En Terre d'Islam* 18 (1943), 123-144, traduit de l'allemand "Beiträge zur Mahomet Legende im Mittelalter", dans B. Ziolkcki, *Alexandre du Pont's Roman de Mahomet* (Oppeln, 1887); "Le Roman de Mahomet d'Alexandre Dupont", *En Terre d'Islam* 18 (1943), 216-235; A. Mancini, "Per lo studio della leggenda di Maometto in Occidente", *Rendiconti della R. Acc. dei Lincei*, vol. X, series sesta (Rome 1934); H. Grégoire, "Des Dieux Calu. Baraton, Tervagant...", *Annuaire de l'Institut de Philo. et d'Hist. Ori. et Slaves* 7 (1939-40); M.-Th. d'Alverny, "Pierre le Vénéral et la légende de Mahomet" dans *A Cluny... 9-11 juillet 1940* (Dijon, 1950), pp. 161-170; H. Grégoire, "L'étymologie de Tervagant (Trivigard)", in *Mélanges offerts à Gustave Cohen* (Paris, 1950).

II. *Vir pacificus*

Pierre le Vénérable,²² et la traduction du Coran.²³
La collection de Cluny (1143).²⁴

III. *La fondation des Ordres mendiants, Franciscains et Dominicains*

Les deux ordres se distinguent par la différence d'accent mis sur la place des études dans la formation des religieux. La papauté les charge de la conversion des musulmans.

IV. *Les écoles de langues*

Tunis, Barcelone, Murcie, Valence, Jativa, Miramar.²⁵
Chaires d'enseignement dans les universités de Paris, Toulouse, Oxford,

²² P. Mandonnet, "Pierre le Vénérable et son activité contre l'Islam", *Revue Thomiste* 1, pp. 328-342; J. Leclercq, "Pierre le Vénérable et l'invitation au salut", *Bulletin des Missions* 20 (1946), 145-156; *Pierre le Vénérable* (Saint Wandrille, 1946); J. Kritzcek, *Peter the Venerable and Islam* (Princeton, 1964).

²³ Sur la traduction du Coran au Moyen Âge: P. Manuel, "La première traduction latine du Coran", *En Terre d'Islam* (1945), pp. 98 ss., (1946), pp. 31 ss.; M.-Th. d'Alverny, "Deux traductions latines du Coran au moyen âge", *Arch. d'Hist. Doct. et Litt. du Moyen Âge* 16 (1948), 69-131; M.-Th. d'Alverny et G. Vajda, "Marc de Tolède, traducteur d'Ibn Tumart", *Al-Andalus* 16 (1951) et 17 (1952); J. Kritzcek, "Robert of Ketton's Translation of the Qur'an", *Islamic Quarterly* 2 (1955), 309-312.

²⁴ J. Kritzcek, *Peter...*, p. 6.

²⁵ La meilleure étude et la plus complète est celle de P. A. Cortabarría, "L'étude des langues au moyen âge chez les Dominicains: Espagne, Orient, Raymond Marti", *MIDEO* 10 (1970), 189-248. Cet article a été repris avec plus de détails dans les *Estudios Filosóficos* 19 (1970), 79-127, 359-392, et a gardé sa langue originelle, l'espagnol. Deux études antérieures avaient été faites par des historiens de l'Ordre, mais qui n'étaient pas arabisants: A. Berthier, "Les écoles de langues orientales fondées au 13^e siècle par les Dominicains", *Revue Africaine* 73, pp. 84-104; J. M. Coll, "Escuelas de lenguas orientales en los siglos XIII y XIV", *AST* 17 (1944), 115-138; 18 (1945), 59-89; 19 (1946), 217-240.

Chez les Franciscains, le mérite revient à Raymond Lull d'avoir senti la nécessité d'apprendre l'arabe et d'avoir fondé l'école de langue de Miramar, cf. J. Maura, "El Beato Ramon Llull, fundador del primer colegio de lenguas orientales", *Revista Luliana* 2 (1902), 260-266; R. Brummer, "Ramon Lull und das Studium des Arabischen", *Zeitschrift für Roman. Philol.* 85 (1969), 132-143.

Voici quelques études sur l'enseignement des langues orientales chez les Franciscains: H. Felder, *Geschichte der wissenschaftlichen Studien im Franziskanerorden bis um die Mitte des 13. Jahrhunderts* (Freiburg i. Br., 1904). Il existe une traduction française de

Naples,²⁶ ou même professeurs pour certains Ordres ou certaines abbayes.²⁷ Université de Salamanque (1228).²⁸

Raymond de Penyafort, un catalan, fondateur des Ecoles de langues.²⁹ Des religieux sont désignés pour les missions.³⁰ Jacques I le Conquérant et le souverain de Tunis.³¹ Religieux envoyés en Tunisie.³² Echec des missions: massacre de mercédaïres et de Trinitaires.³³ Valence reprise par

ce livre: *Histoire des études dans l'ordre de St. François depuis sa fondation jusqu'à vers la moitié du XIII^e siècle* (Paris, 1908).

O. Van der Vat, *Die Anfänge der Franziskanermissionen und ihre Weiterentwicklung im nahen Orient und in den mohamedanischen Ländern während des 13. Jahrhunderts* (Werl in W., 1934); F. J. López, *La Orden Franciscana en la asistencia de los cristianos cautivos en Marruecos* (Tánger, 1945); H. Roncaglia, "I frati minori e lo studio delle lingue orientali nel secolo XIII", *Studi Francescani* 1953, pp. 178-183.

Sur la connaissance des langues orientales au moyen âge: B. Altaner, "Sprachstudien und Sprachkenntnisse im Dienste der Mission des 13. und 14. Jahrhunderts", *Zeits. für Missionswissenschaft* 21 (1931), 113-136; "Die Durchführung des Wiener Konzilbeschlusses über die Errichtung von Lehrstühlen für orientalische Sprachen", *Zeits. für Kirchengeschichte* 52 (1933), 226-236; "Sprachkenntnisse und Dolmetscherwesen im missionarischen und diplomatischen Verkehr zwischen Abendland (Päpstliche Kurie) und Orient im 13. und 14. Jahrhundert", *Zeits. für Kirchengeschichte* 55 (1936), 83-126; "Zur Kenntniss des Arabischen im 13. und 14. Jahrhundert", *Orientalia Christiana Periodica* 2 (1936), 437-452; J. Fück, *Die arabischen Studien im Europa* (Leipzig, 1955).

En ce qui concerne la formation des missionnaires: M. Grabmann, "Die Missionidee bei den Dominikanertheologen des 13. Jahrhunderts", *Zeits. für Missionswissenschaft* 1 (1911), 137-146; B. Altaner, *Die Dominikanermission des 13. Jahrhunderts* (Habelschwerdt, 1924); "Die Heranbildung eines einheimischen Klerus in der Mission des 13. und 14. Jahrhunderts", *Zeits. für Missionswissenschaft* 18 (1928) 193-208; "Die fremdsprachliche Ausbildung der Dominikanermissionare während des 13. und 14. Jahrhunderts", *Zeits. für Missionswissenschaft* 23 (1933), 233-241; Carlo Longhi, *La formazione intellettuale dei Missionari dal secolo XIII al secolo XVIII* (Roma, 1938); J. Henninger, "Sur la contribution des missionnaires à la connaissance de l'Islam et surtout pendant le moyen âge", *Neue Zeits. für Missionswissenschaft* 9 (1953), 161-185, article très documenté que nous avons beaucoup utilisé pour les renseignements précédents.

²⁶ *Die Universitäten des Mittelalters bis 1400* (Berlin, 1885).

²⁷ "Quellen zur Gelehrtengeschichte der Predigerorden im 13. und 14. Jahrhundert", *Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters*, vol. II, pp. 165-248.

²⁸ En ce qui concerne l'origine et le développement des universités espagnoles au moyen âge voir Rashdal et Powick, *The Universities of Europe in the Middle Ages* (London, 1936; réimpression en 1942), vol. 2, pp. 63-108.

²⁹ Sur Raymond de Penyafort, voir l'article de A. Teeraert, dans le *DTC* XIII (1936) col. 1806-1823; et aussi Gerard de Frachet, *Vitae Fratrum Ordinis Praedicatorum* (Louvain, 1896), p. 330; *Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum, Historia*, VI, I, p. 12; *Acta Capitulum Generalium Ordinis Praedicatorum*, ed. Reichert (Romae, 1898), p. 9.

³⁰ "Curandum est ut aliqui Fratres idonei insudent in locis idoneis ad linguam arabicam, hebraicam, graecam et barbaras adiscendas." Cf. *Humberti R. Opera Omnia*, ed. Berthier (Romae, 1889), II, pp. 187-8.

³¹ Ch. E. Dufourcq, *L'Espagne catalane...*, pp. 97, 104-106 et 108.

³² Quéatif-Echard, *Scriptores Ordinis Fratrum Praedicatorum* (1719-1721), I, 396; P. Garrigou-Granchamp, *Documents divers relatifs à la croisade de S. Louis contre Tunis*, p. 19, cité par A. Berthier, *Un maître orientaliste...*, p. 276.

³³ Sur l'échec des missions catholiques en Afrique du Nord. cf. le jugement désabusé de Dufourcq à la fin de sa magistrale étude, p. 580.

Le Cid Campéador en 1094.³⁴ Contact des Dominicains avec les musulmans.³⁵ Le Pugio Fidei de Raymond Martí.³⁶ Fondation d'autres écoles de langues.³⁷

C. L'affrontement intellectuel

I. L'impact de la pensée arabe au coeur de la chrétienté³⁸

Transmissions de la philosophie grecque. Intense mouvement de traduction de l'arabe au latin à partir du XII^e siècle à Tolède. Logica Nova avec la traduction de l'*Organon*. Le *Liber de Causis*, Plotin camouflé. Avicenne, Averroès, Averroïsme latin, Siger de Brabant.

³⁴ Cf. Cortabarría, "L'étude des langues...", *MIDEO* 10 (1970), 208, note 1.

³⁵ Ch. E. Dufourcq, *L'Espagne catalane...*, pp. 183-4.

³⁶ Ca I, 48-49; D. González Maeso, *Historia de la literatura hebrea* (Madrid, 1960), p. 587.

³⁷ Cf. A. S. Atiya, *The Crusade in the Later Middle Ages* (London, 1938), pp. 85-86; J. Mesnage, *Le christianisme en Afrique* (Alger-Paris, 1915), pp. 90-91. Pour Salamanque, voir M. Bataillon, "L'arabe à Salamanque au temps de la Renaissance", *Hesperis* 21 (1935), 1-17, d'après Cortabarría, *Les Ecoles...*, p. 214.

³⁸ Le caractère synthétique de cet exposé ne nous permet pas d'appuyer nos affirmations de références. On les trouvera facilement dans les ouvrages classiques des historiens de la philosophie médiévale, de Wulf, Madonnet, Chenu, Gilson, Van Steenberghen, etc. Nous nous contentons de donner ci-dessous quelques renseignements bibliographiques concernant les divers aspects du contact intellectuel entre les Arabes et l'Occident chrétien.

Influences culturelles, transmission de l'héritage ancien: M. Steinschneider, *Die Europäischen Übersetzungen aus dem Arabischen bis Mitte des 17. Jahrhunderts* (Vienna, 1904); A. González Palencia, *El Islam y Occidente* (Madrid, 1931). Signale les principales influences: *El Arzobispo Don Raimundo de Toledo* (Barcelona, 1942); G. Théry, *Tolède, grande ville de la Renaissance médiévale. Point de jonction entre les cultures musulmanes et chrétiennes*, éd. Heintz (Oran, 1944); R. Walzer, "Arabic transmission of Greek thought to medieval Europe", *Bulletin of the John Rylands Library* 29 (1945-46), 160-183; H. A. R. Gibb, "The influence of Islamic culture in medieval culture", *Bulletin...* 38 (1955); Malvezzi, *L'Islamismo e la cultura Europea* (Florence, 1956); A. Abel, "Le problème des relations entre l'Orient musulman et l'Occident chrétien au Moyen Âge", *Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire orientales et slaves* 14 (1954-57), 229-261; "L'Occidente e l'Islam nell'alto Medioevo", *Settimane... di Spoleto* (1965); Fr. Cabrieli, "L'Islam e l'Occidente nell'alto medioevo", *Settimane... di Spoleto* (1965), I, 13-36; J. Schacht and C. E. Bosworth (ed.), *The Legacy of Islam*, 2d edition (Oxford, 1974); N. Daniel, *The Arabs and Medieval Europe* (Londres-Beyrouth, 1975).

Philosophie, théologie, mystique: M. Asín Palacios, *El Averroísmo teológico de Santo Tomás de Aquino. En Homenaje a Don Francisco Codera* (1904), pp. 271-331, reproduit dans *Huellas del Islam*, pp. 13-72; C. H. Haskins, *Renaissance of the twelfth century* (Cambridge, Mass., 1927); M. Asín Palacios, *El Islam cristianizado. Estudio del "sufismo" a través de las obras de Abenarabi de Murcia* (Madrid, 1931); *Abenahzam de Córdoba y su Historia de las ideas religiosas*, 5 vols. (Madrid, 1927-1932); D. Samlan, "Algazel et les Latins", *Arch. Hist. Doctr. et Lit. du Moyen Âge* 10/11 (1935-36), 103-127; M. Asín Palacios, *Huellas del Islam (Sto. Tomás, Turmeda, San Juan de la Cruz)* (Ma-

drid, 1931); A.-M. Goichon, *Ibn Sīnā et son influence en Europe médiévale* (Paris, 1944); L. Gardet et G. C. Anawati, *Introduction à la théologie musulmane. Études de théologie comparée* (Paris: Vrin, 1948); R. Arnaldez, *Grammaire et théologie chez Ibn Hazm de Cordoue. Essai sur la structure et les conditions de la pensée musulmane* (Paris: Vrin, 1956); M. Menéndez Pelayo, *Historia de los heterodoxos*, en particulier le t. I qui contient la période de la Reconquista (Madrid, 1956); M. Cruz Hernández, *Historia de la filosofía española. Filosofía hispanomusulmana*, 2 vols. (Madrid, 1957); L. Massignon, "Mystique musulmane et mystique chrétienne au moyen âge", in *Atti Convegno Volta XII* (Roma, 1947); H. Corbin, *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabi* (Paris, 1958); Mājid Fakhry, *Islamic occasionalism and its critique by Averroes and Aquinas* (London, 1958); G. C. Anawati et L. Gardet, *Mystique musulmane; aspects et tendances* (Paris: Vrin, 1961); Montgomery Watt, "Philosophy and Theology under the Almohads", *Actes du Congrès de Cordue* (1964), pp. 101-108; Eugene A. Myers, *Arabic Thought and the Western World in the Golden Age of Islam* (New York, 1964); L. Minio-Paluello, "Aristotele dal mondo arabo a quello latino", *Settimane... di Spoleto* (1965), pp. 603-638; L. Gardet, *Dieu et la destinée de l'homme* (Paris: Vrin, 1967); G. C. Anawati, "Philosophy, Theology and Mysticism; The Legacy to the West", in *The Legacy of Islam*, 2^e éd. (1974), pp. 380-389.

Sciences: Ch. H. Haskins, *Studies in the History of Medieval Science* (Cambridge, Mass., 1924); G. Sarton, *An Introduction to the History of Science*, vols. 1 et 2 (New York, 1927 et 1931); J. M. Millás Vallicrosa, *Estudios sobre la historia de la ciencia española* (Barcelona, 1949); J. Vernet, *Influencias musulmanas en el origen de la cartografía náutica* (Madrid, 1953); J. M. Millás Vallicrosa, *Nuevos estudios sobre historia de la ciencia española* (Barcelona, 1960); M. Plessner, "The natural sciences and medicine", in *The Legacy of Islam*, 2d. ed. (1974), pp. 425-460; J. Vernet, "Mathematics, Astronomy, Optics", *ibid.*, pp. 461-488; J. Vernet, "La ciencia en el Islam y Occidente", *Settimane... di Spoleto* (1975), pp. 537-572.

Art mauresque: E. Mâle, "La Mosquée de Cordoue et les églises d'Auvergne", *Revue de l'Art Ancien et Moderne*, 1911; *Arts et artistes du moyen âge*, chs. 2 et 3, "avec des aperçus lumineux sur les origines de l'art roman" (Lévi-Pr.); M. Gómez Moreno, *Iglesias mozárabes. Arte español de los siglos IX-XI* (Madrid, 1919); E. Lambert, *Tolède, "Les villes d'art célèbres"* (Paris, 1925); G. Marçais, *Manuel d'art musulman. L'architecture. Tunisie, Algérie, Maroc, Espagne, Sicile*, 2 vols. (Paris, 1926-27); M. M. Antuña, *Sevilla y sus monumentos árabes* (San Lorenzo de El Escorial, 1930); H. R. L. Devonshire, *Quelques influences islamiques sur les arts de l'Europe* (Le Caire, 1930); H. Terrasse, *L'art hispano-mauresque des origines au XIII^e siècle* (Paris, 1932); E. Lambert, "L'art hispano-moresque et l'art roman", *Hespéris* 17 (1933), 29-43; A. Fikry, *L'art roman du Puy et les influences islamiques* (Paris, 1934); L. Bréhier, "Les influences musulmanes dans l'art roman du Puy", *Journal des Savants* 5 (1936); L. Torres Balbas, *Arte almohade, arte nazari, arte mudéjar* (Madrid, 1949); *Ars Hispaniae III* (Madrid, 1951); G. Gaillard, "La Catalogne entre l'art de Cordoue et l'art roman", *Studia Islamica* 11 (1956); L. Torres Balbas, *Arte hispano-musulmán hasta la caída del Califato de Córdoba* (t. V de l'*Historia de España*, dirigée par Menéndez Pidal, Madrid, 1957); L. Torres Balbas, *Ciudades Hispano-musulmanas*, vols. I et II (Madrid: Instituto Árabe de Cultura, s. d.); Helmut Schlunk, "Die Auseinandersetzung der christlichen und der islamischen Kunst auf dem Gebiete der iberischen Halbinsel bis zum Jahre 1000", *Settimane... in Spoleto* (1965), pp. 903-932; O. K. Werckmeister, "Islamische Formen in spanischen Miniaturen des 10. Jahrhunderts und das Problem der mozarabischen Buchmalerei", *Settimane... in Spoleto*, pp. 933-967; Oleg et André Grabar, "L'essor des arts inspirés par les cours princières à la fin du premier millénaire; princes musulmans et princes chrétiens", *Settimane... in Spoleto* (1965), pp. 845-892; B. Pavon Maldonado, *Arte Toledano: islámico y mudéjar* (Madrid, 1973).

Musique:

J. Ribera, *Historia de la música árabe y su influencia en la española* (Madrid: Manuels

II. Polémique et apologie: vers le dialogue islamo-chrétien

1. Roger Bacon (m. 1294). N'a connu les textes des philosophes arabes qu'à travers les traductions latines.³⁹ Il faut s'efforcer de convertir les musulmans. L'Islam a un rôle à jouer avant de disparaître.

2. Thomas d'Aquin (m. 1274), O.P.⁴⁰ Son *Contra Gentes*; parle de l'Islam dans le ch. VI du Livre I^{er}.⁴¹

Hispania, 1927); H. G. Farmer, *History of Arabian Music* (Londres, 1929); O. Wright, "Music" in *The Legacy of Islam*, 2d ed. (1974), pp. 489-505.

Rapports Orient-Occident:

Sh. Goitein, "The Unity of the Mediterranean World in the 'Middle' Middle Ages", *Studia Islamica* 12 (1960), 29-42; Mahmūd 'Alāi Makki, "Ensayo sobre las aportaciones orientales en la España musulmana", *Revista del Instituto de Estudios Islámicos en Madrid* 9 (1961) et 10 (1962); S. M. Stern, "Esistono dei rapporti letterari tra il mondo islamico e l'Europa occidentale nell'alto medioevo?", *Settimane... in Spoleto* (1965), pp. 639-666; P. Guichard, *Al-Andalus - Estructura antropológica de una sociedad islámica en Occidente* (Barcelone, 1976).

Origine de la scolastique et des méthodes d'enseignement:

Sur les rapports possibles entre les institutions d'enseignement et de la méthode scolastique en Islam et celles du moyen âge chrétien, cf. les intéressantes études du Prof. George Makdisi: "Madrasa and University in the Middle Ages", *Studia Islamica* 32 (1970), 255-64; "Law and traditionalism in the institutions of learning of Medieval Islam", *Theology and Law in Islam*, ed. C. E. von Grunebaum (Wiesbaden, 1971), pp. 75-88; "The scholastic method in medieval education: an inquiry into its origin in Law and Theology", *Speculum* 49 (1974), 540-661.

³⁹ "De arabo tango locis suis sed nihil scribo arabice, sicut hebrae, graece et latine... Nam pro studio theologiae parum valet, licet pro philosophiae multum et pro conversione infidelium", in *Opus tertium*, ch. 25. Il n'a connu les textes arabes qu'à travers les traductions latines, cf. M. Bouyges, "Roger Bacon a-t-il lu des livres arabes", *Arc. Hist. Doct. et Litt. du Moyen Âge* 5 (1931), 311-316.

⁴⁰ M.-D. Chenu, *Introduction à l'étude de Saint Thomas d'Aquin* (Paris: Vrin, 1950); James A. Weisheipl, *Friar Thomas d'Aquino* (New York: Doubleday, 1974); James Waltz, "Muhammad and the Muslims in St. Thomas Aquinas", *The Muslim World* 66 n° 2 (April 1976), 81-95. Sur l'actualité de S. Thomas pour la mission auprès des musulmans cf. Thomas Ohm, OSB, "Thomas von Aquin und die Heiden und Mohammedanermission", *Aus der Geisteswelt des Mittelalters, Festschrift Martin Grabman zum 60. Geburtstag gewidmet* (Münster i.w., 1935), pp. 735-748.

⁴¹ Saint Thomas d'Aquin, *Contra Gentes*, Texte de l'édition latine, Introduction de A. Gauthier, Traduction de R. Bernier et de M. Corvez, Paris: Ed. Lethielleux, 1961. La longue dissertation du P. Cauthier, très érudite, rejette le témoignage explicite de Pierre Marsili et présente une argumentation spécieuse pour "prouver" que le *Contra Gentes* n'a pas été écrit pour aider les missionnaires en contact avec les musulmans. Combien est plus pertinente la conclusion d'un excellent spécialiste des rapports entre musulmans et chrétiens en Espagne, le P. Burns, qui après avoir signalé la position de M. M. Gorce, qui lui aussi rejette le témoignage de Marsilio, écrit: "The puzzlement betrays ignorance of the high civilization flourishing in Valencian and Murcian Islam during the centuries leading up to the crusade; it also rests on a misunderstanding as to the nature of the Dominican schools for which the work was desired. Besides Marsilio was a man eminent in the Islamic mission, distinguished in letters and learning, a counselor to James II, and well placed to know the facts. When he put this account together at the

3. Raymond Martin, O.P. (m. 1285).⁴² Son *Explanatio symboli Apostolorum*⁴³ et son *Pugio Fidei*, le meilleur traité de théodicée espagnole du XIII^e siècle.⁴⁴

4. Riccoldo de Monte-Croce, O.P. (m. 1320).⁴⁵ Son voyage en Proche Orient. Ses deux ouvrages: *Itinerarium* et son *Contra Legem Sacerdotum*.

5. Raymond Lull (m. 1316).⁴⁶ Mérite une place d'honneur dans l'histoire des missions.⁴⁷

Barcelona center, thirty-five years after the death of its director Penyafort, many who had known that great man were still alive to dispute irresponsible claims. His witness is definitive. Today one can even point to the moment when Penyafort's appeal was conveyed to Aquinas —during Marti's trip to Paris, in November 1269-March 1270", in "Christian-Islamic Confrontation in the West: the Thirteenth-Century Dream of Conversion", *The American Historical Review*, 76 (1971), 1409-1410.

Sur les Gentiles, cf. M. M. Gorce, "La lutte 'contra Gentiles' à Paris au XIII^e siècle", *Mélanges Mandounet* (Paris: Vrin), vol. 1, pp. 223-243, article réfuté par D. Salmon, "Sur la lutte 'contra Gentiles' de S. Thomas", *Divus Thomas* 40 (1937), 488-509. Cf. également, J. Adler, *St. Thomas Aquinas and the Gentiles* (Milwaukee: Marquette Un. Press, 1943).

⁴² La meilleure étude sur Raymond Martin et la plus complète est celle du Père Cortabarría signalée à la note 25: elle complète considérablement les deux principaux travaux écrits sur le célèbre dominicain: André Berthier, "Un maître orientaliste du XIII^e siècle: Raymond Martin O.P.", *Archivum Fratrum Praedicatorum* 6 (1936), 267-311; et Ca I, 147-170.

⁴³ Cf. Berthier, "Un maître orientaliste...", pp. 279-281; Cortabarría, "Les Ecoles...", pp. 225-228; Ca I, 152-157.

⁴⁴ Sur le *Pugio Fidei*, cf. Berthier, *ibid.*, pp. 281-286; Ca I, 157-170; Cortabarría, *ibid.*, pp. 230-242.

⁴⁵ Sur cet auteur, cf.: P. Mandonnet, "Fra Riccoldo de Monte-Croce, pèlerin en Terre Sainte et missionnaire en Orient", *Revue Biblique* 2 (1893), 44-61, 182-292, 584-607; F. Barge, "Der Dominikanermönch Ricoldus und seine Missionsreise nach dem Orient", *Allgemeine Missions-Zeitschrift* 43 (1916), 27-40; Ugo Monneret de Villard, "La vita, le opere e i viaggi di Frate Ricoldo da Montecroce O.P.", *Orientalia christiana Periodica* 10 (1944), 227-274; *Il Libro della peregrinazione nelle parti d'Oriente di Frate Ricoldo da Montecroce* (Roma: Istituto Storico Domenicano S. Sabina, 1948).

⁴⁶ Sur Raymond Lull la littérature est immense. Nous n'indiquons ici que quelques études se rapportant à ses contacts avec la philosophie arabe et l'Islam. O. Keicher, *Raymundus Lullus und die Grundzüge seines philosophischen Systems aufgezeigt als ein Reaktionsversuch gegen die arabische Philosophie* (Münster, 1908); *Raymundus Lullus und seine Stellung zur arabischen Philosophie mit einem Anfang, enthaltend die zum ersten Male veröffentlichte "Declaratio Raymundi per modum dialogi edita"* (Münster, 1909); E. Longpré, art. "Lulle, Raymond (Le bienheureux)", *DTC* (1926), cols. 1072-1141; B. Altaner, "Glaubenszwang und Glaubensfreiheit in der Missionstheorie des Raymundus Lullus", *Historisches Jahrbuch der Görresgesellschaft* 48 (1928), 586-610; "Raymundus Lullus und der Sprachenkanon (can. 11) des Konzils von Vienna (1312)", *Historisches Jahrbuch der Görresgesellschaft* 53 (1933), 190-219; R. Sugranyes de Franch, "Ramon Lull, Docteur des missions", *Nouvelle Revue de science missionnaire* 6 (1950), 81-93, 193-206; *Raymond Lulle, docteur des missions avec un choix de textes, traduits et annotés* (Schönebeck-Bekkenried, 1954); E. Kamar, *Projet de Raymond Lull "De acquisitione Terrae Sanctae"* (Le Caire: Centre Franciscain, 1961); A. Llinarès, *Raymond Lulle* (Paris, 1963); J. N. Hillgarth, *Ramon Lull and Lullism in Fourteenth-Century France* (Oxford, 1971).

6. Jean de Ségovie, O.F.M. (m. 1458).⁴⁸ Affirme que c'est seule l'étude scientifique du texte coranique qui permet de conduire à des résultats décisifs.⁴⁹

7. Nicolas de Cues (m. 1464).⁵⁰ Son *Cribratio Alcorani*.⁵¹

III. Quelques cas typiques de rencontres culturelles

1. La poésie lyrique des troubadours.⁵² Débat ouvert sur son origine: opinion des romanistes et des arabisants.

Les Franciscains, pleins de zèle apostolique, se signalèrent aussi dans leurs efforts de contact avec les musulmans. Ils furent les gardiens des Lieux Saints, en Palestine, exerçant leur ministère pastoral auprès des chrétiens latins et orientaux, prêchant aussi aux musulmans. Au XIII^e siècle, presque tous les évêques du Maroc furent des Franciscains.

On connaît aux XIII^e et XIV^e siècles quelques frères mineurs connaissant l'arabe et même certains d'entre eux traduisirent des ouvrages arabes (Henninger, *Sur la contribution...*, p. 179). Ils n'organisèrent cependant pas des Ecoles de langue comme les Dominicains. C'est Raymond Lull, tertiaire franciscain qui fonda à Majorque le couvent de Miramar, confirmé par le pape Jean XXI, par une lettre de Viterbe de 1276, envoyée par "Jacobus, nato clarae memoriae regis Aragonum" qui ordonnait qu'à l'île de Majorque, à l'endroit appelé Daja, dans la paroisse de St. Bartholomeo Vallis de Musa, un monastère fut construit dans lequel treize frères mineurs étudieraient l'arabe. (Cf. Monneret de Villard, *Lo Studio...*, pp. 40-41.)

Raymond Lull lui-même était acquis à l'idée de convertir les musulmans et non de les combattre. Dans son *Liber de participatione christianorum et sarracenorum*, écrit en 1312 et envoyé à Frédéric III de Sicile, il propose d'envoyer à Tunis des chrétiens "bene literati et lingua arabice habituatii" pour exposer aux musulmans les vérités de la foi chrétienne et, en échange, de recevoir en Sicile, de doctes musulmans qui exprimeraient aux chrétiens le fond de leur doctrine et "forte per talem modum posset esse pax inter christianos et sarracenos habendo talem modum per universum mundum non quod christiani vadant ad destruendum sarracenos nec sarracini christianos". Voir la préface du *Liber* éditée par Wieruszowski, "Ramon Lull et l'idée de la Cité de Dieu", *EF* 47 (1935), 109-110, d'après Monneret de Villard, *Lo studio...*, p. 72.

⁴⁷ Henninger, *Sur la contribution...*, p. 182.

⁴⁸ Cf. E. Aman, art. "Jean de Ségovie", *DTC* VIII (1924), cols. 816-819; Dario Cabanelas, OFM, "Juan de Segovia y el primer Alcoran trilingüe", *al-Andalus* 14 (1949), 149-173; *Juan de Segovia y el problema islámico* (Madrid, 1952).

⁴⁹ Southern, *Western Views...*, p. 89.

⁵⁰ L'édition critique de la *Cribratio* n'est pas encore faite. Nous avons utilisé le texte de l'édition de Bâle de 1565, l'ouvrage a été reproduit par Bibliander. La *Cribratio* a été traduite en allemand en deux étapes: *Sichtung des Alkoran* von Paul Nauman, erstes Buch mit Anmerkungen von Gustav Hölscher (Hamburg: Richard Meiner, 1948²); le deuxième tome a été traduit par G. Hölscher en 1946. Le tome premier est précédé d'une longue introduction étudiant le contexte historique, la polémique antiislamique au moyen âge, une analyse de chaque chapitre, les sources de l'ouvrage etc. Le texte est abondamment annoté avec citation des références du Coran ainsi que la reproduction de certains textes des auteurs utilisés par Nicolas de Cues.

⁵¹ "Nicolas de Cues et le problème de l'Islam", *Atti del Congresso intern. ...di Nicolo Casano, Bressanone, 6-10 settembre 1964* (Firenze: Sansoni).

⁵² Sur la poésie lyrique occidentale dans ses rapports avec les sources arabes:

J. Ribera, *El Cancionero de Abencuzman* (Madrid, 1912), repris dans *Disertaciones y*

2. L'amour courtois.⁵³ Opinion de Denomy sur la possible origine arabe à travers un traité d'Avicenne sur l'amour.

opúsculos I (Madrid, 1928), 12-35 et 109-112; A. R. Nykl, "La poesía a ambos lados del Pirineo hacia el año 1010", *al-Andalus* 1 (1933), 386 et sq.; *Cancionero de Aben Guzman* (Madrid: Publicaciones de las Escuelas de Estudios Árabes de Madrid y Granada, 1933), édition et trad. partielle du *Diwān d'Ibn Guzmān*. Cf. sévères réserves de G. S. Colin dans *Hespéris* 16, pp. 165-169; R. Menéndez Pidal, *La primitiva poesía lírica española* (Buenos Aires, 1938); O. J. Tulio, *Ibn Guzman, éd. critique provisoire (et partielle)* (Helsinki, 1941); R. Menéndez Pidal, *Poesía árabe y poesía europea* (Buenos Aires: Collection Austral, t. 190, 1941); E. Lévi-Provençal, "Du nouveau sur Ibn Quzmān", *al-Andalus* 9 (1944), 347-369; A. R. Nykl, *Hispanoarabic poetry and its relations with the old provençal troubadours* (Baltimore, 1945); S. M. Stern, "Les vers faux en espagnol dans les muwashshah hispano-hébraïques: une contribution à l'étude du vieux dialecte espagnol 'mozarabe'", *al-Andalus* 13 (1948), 299-346; Dámaso Alonso, "Cancioncillas «de amigo» mozárabes", *Revista de Filología Española* 33 (1949), 297-349; R. Menéndez Pidal, "Cantos románicos andalousis, continuadores de una lírica latina vulgar", *Boletín de la Real Academia Española* 31 (1951), 187-270; E. García Gómez, "Veinticuatro jayas romances en muwassahas árabes", *al-Andalus* 17 (1952), 52-127; *Poemas arabigoandaluces* (Madrid, 1930); *Poesía arábigoandaluza. Breve síntesis histórica* (Madrid, 1952); P. Le Gentil, *Le virelai et le villancico. Le problème des origines arabes* (Paris: Les Belles-Lettres, 1954); E. García Gómez, "La lírica hispano-árabe y la aparición de la lírica románica", *Atti del Convegno... Volta Acc. dei Lincei* 12 (1957), 294 et sq., réimprimé dans: *al-Andalus* 21 (1956), 303-338, traduit en français par Paul Despilho dans *Arabica* 5 (1958), 113-144; A. Roncaglia, "La lírica arabo-ispánica e il sorgere delle lírica romanza fuori della penisola iberica", *Atti Convegno... Volta, Acc. dei Lincei* 12 (1957), 321 et sq.; R. A. Borello, *Jarys andalusies* (Bahía Blanca: Cuadernos del Sur, 1959); R. Lapesa, "Sobre el texto y lenguaje de algunas jarchas mozárabes", *Boletín de la Real Academia Española* 50 (1960), 53-65; Vincent Cantarino, "Lyrical traditions in Andalusian Muwashshahas", *Comparative Literature* 21 (1969), 213-231; K. Heger, *Die bisher veröffentlichten Harǧas und ihre Deutungen* (Tübingen, 1960); E. García Gómez, *Las jarchas romances de la serie árabe en su marco, Edición en caracteres latinos, versión española, en calco rítmico y estudio de 43 moxajas andaluzas* (Madrid, 1965); Ajouter à cette liste l'article de G. S. Colin sur Ibn Quzmān dans *E.I.* III (1968), 873-876. Enfin le fruit de nombreuses années de travail, l'oeuvre monumentale de E. García Gómez, *Todo Ben Quzman, editado, interpretado, medido y explicado*, 3 vols. (Madrid, 1972). On trouvera dans l'appendice III, une bibliographie supplémentaire annotée, pp. 889-899).

⁵³ Sur les sources arabes de l'amour courtois:

A. R. Nykl, *A Book Containing the Risāla Known as the Dove's Neck-ring about Love and Lovers* (Paris, 1931), traduction du *Tawq al-ḥamāma* d'Ibn Ḥazm; Dermenghem, *Les grands thèmes de la poésie amoureuse chez les Arabes précurseurs des poètes d'oc* (Paris: Cahiers du Sud, 1943); E. L. Fackenheim, "A Treatise on Love by Ibn Sina", *Medieval Studies* 7 (1945), 208-228; A. J. Denomy, "Fin Amors: The Pure Love of the Troubadours, its amorality and possible source", *Medieval Studies* 7 (1945), 139-207; "Concerning the accessibility of Arabic influences in the earliest Provençal Troubadours", *ibid.*, 15 (1947-48); R. Briffaut, *Les troubadours et le sentiment romanesque* (Paris, 1945); A.-J. Denomy, *The heresy of Courtly Love* (New York, 1947); Th. Silverstein, "Andreas, Plato and the Arabs: Remarks on some recent accounts of courtly love", *Mod. Phil.* 47 (1949-50), 117-126; G. von Grunebaum, "Avicennas Risāla fi l-'ishq und höfische Liebe", *Journal of Near Eastern Studies* 11 (1952), 233-238; A. J. Denomy, "Courtly love and Courtliness", *Speculum* 28 (1953), 44-63; J. Lafitte-Houssat, *Troubadours et cours d'amour* (Paris: PUF, 1960); F. Schlösser, *Andreas Capellanus, seine Minnelehre und das christliche Weltbild des 12. Jahrhunderts* (Bonn, 1^o éd. 1960; 2^o éd. 1962). Sur l'origine arabe, pp. 190-2; Henri Davenson (= Henri Marrou?), *Les troubadours* (Paris, 1961); Henri d'Avenson (Paris: Seuil, 1967) — nous n'avons pas vu ce dernier livre, qui semble être le même que

3. Dante et l'Islam.⁵⁴ Thèse d'Asín Palacios et travaux de Cerulli et Sendino sur le *Liber della Scala*.

CONCLUSION

Bilan d'une rencontre et perspectives d'avenir

Au terme de cette étude, il nous faut essayer de faire le bilan de la rencontre que nous avons décrite, en tirer la leçon pour le temps présent et pour l'avenir.

Il est évidemment difficile, pour ne pas dire impossible, comme je le signalais au début, de porter des jugements de valeurs sur des événements d'une complexité infinie où les facteurs les plus divers se sont entremêlés: religieux, intellectuels, politiques, économiques, etc., où les responsabilités sont partagées, où les hommes se montrent souvent bien au-dessous de l'idéal qu'ils proclament, où les ambitions les plus vulgairement égoïstes prennent le masque d'une cause sacrée à défendre, de vérités intangibles à faire triompher, d'une civilisation à sauver.

On demandait un jour à l'un des plus brillants arabisants espagnols contemporains ce qu'il pensait de l'influence de l'Islam sur son pays. "L'Islam, répondit-il en substance, a été pour nous à la fois un aliment et un révélsif."⁵⁵

le précédent: Davenson-Marrou...; A. J. Denomy, "An Inquiry into the origins of courtly Love", *Med. Studies* (1964), 175-260; J.-Cl. Vadet, *L'esprit courtois en Orient dans les cinq premiers siècles de l'Hégire* (Paris, 1968); Mahmūd Sobhi, "La poesia amorosa arabigo-andaluzá", *Revista del Instituto de Estudios Islámicos en Madrid* 16 (1971), 71-109.

⁵⁴ Sur Dante et l'Islam:

M. Asín Palacios, *La escatología musulmana en la Divina Comedia* (Madrid, 1919), trad. anglaise par H. Sunderland, *Islam and the Divine Comedy* (London, 1926). Une seconde édition a paru en 1943; elle comprend la réimpression mise à jour de *Historia y crítica de una polémica* (1924) où l'auteur répond à ses critiques.

A. Cabaton, "La Divine Comédie et l'Islam", *RHR* 81 (1920), 333-360; L. Gillet, *Dante* (Paris, 1941), pp. 67-96; Enrico Cerulli, *Il Libro della Scala e la questione delle Fonti arabi della divina Commedia* (Città del Vaticano, 1949); G. Levi Della Vida, "Nuova luce sulle fonti islamiche della Divina Commedia", *al-Andalus* 14 (1949), 337-407; José Muñoz Sendino, *La Escala de Mahoma, traducción del árabe al castellano, latin y francés, ordenada por Alfonso X el Sabio* (Madrid, 1949); L. Olschki, "Muhammedan Eschatology and Dante's Other World", *Comparative Literature* 3 (1951), 1-17; M. Rodinson, "Dante et l'Islam d'après des travaux récents", *RHR* 139 (1951), 203-236; E. Cerulli, "Dante e l'Islam", *al-Andalus* 21 (1956), 229-253.

⁵⁵ "...hay que reconocer que, como dice E. García Gómez, Islam y Oriente han sido a la vez para España un alimento y un revulsivo", Juan Vernet, *Los musulmanes españoles* (Barcelona, 1961).

Sous sa forme abrupte, cette formule pourrait, me semble-t-il, servir d'exergue au bilan que nous voudrions dresser, non seulement en ce qui concerne l'Espagne mais bien de toute l'Europe occidentale, objet de notre étude.

A la vérité, ici comme dans tous les problèmes où on veut éviter des confusions malheureuses, il nous faut faire plusieurs distinctions. Nous en ferons deux fondamentales. D'une part nous distinguerons, du point de vue géographiques trois aires différentes où se fit la rencontre Islam christianisme, à savoir la Sicile et l'Italie, puis l'Espagne, enfin le reste de l'Europe occidentale. La seconde distinction portera sur les domaines culturels où les échanges eurent lieu: c'est-à-dire d'une part les emprunts scientifiques et technologiques, d'autre part ceux des arts, de la philosophie, de la religion et des institutions.

Par ailleurs une double attitude doit dès l'abord être délibérément écartée. Adoptant le vieil adage latin *sine ira nec studio*, nous éviterons une double tentation. La première est celle qui refuse catégoriquement toute influence de l'Islam et des Arabes sur l'Europe au moyen âge ou, pis encore, considère que cette présence a "stérilisé" l'Espagne et en a fait un désert "comme l'Afrique du Nord". La seconde tentation, qui est le contrepied de la première, consiste à emboucher la trompette et à chanter le péan en l'honneur de la civilisation musulmane en ramenant l'essentiel de la vie intellectuelle, artistique, scientifique au moyen âge, et toutes les splendeurs de la Renaissance à l'influence des Arabes. L'une et l'autre attitude sont le fait d'esprits étroits et fanatiques, passionnés jusqu'à l'aveuglement et au surplus faisant preuve d'une grave ignorance à l'égard des faits historiques eux-mêmes. La vérité est toujours dans un juste milieu; nous allons essayer de nous y maintenir.

Utilisant la distinction entre les trois aires géographiques que nous avons faite, commençons par voir l'influence des Arabes dans la Méditerranée centrale, c'est-à-dire surtout en Sicile et en Italie. Nous avons vu que les Arabes mirent plus de soixante-dix ans (827-902) pour conquérir l'île, qu'ils y restèrent maîtres pendant deux siècles et y demeurèrent encore un siècle sous la domination normande avant d'être entièrement expulsés par Frédéric II.

Quels furent les fruits de cette rencontre trois fois séculaire? D'après le témoignage du meilleur connaisseur de la Sicile musulmane, Amari, la présence musulmane dans l'île, fut, en définitive positive et bénéfique: un sang nouveau renforça la vitalité de la population siculo-byzantine, les conditions sociales et économiques furent notablement améliorées: le latifundia fut brisé, les petites propriétés multipliées, l'agriculture avec les nouvelles techniques connut un essor remarquable. On peut en trouver l'indice dans le vocabulaire de la vie économique préservé dans le sici-

lien et qui a passé à travers lui à l'italien: mots concernant l'agriculture, l'irrigation, les travaux des fermes et des champs, les produits du sol.⁵⁶ Nous avons signalé plus haut le témoignage admiratif de voyageurs comme Ibn Hawqal et Ibn Jubayr. "La période arabe demeure en fait le plus haut point atteint par la grande île méditerranéenne en ce qui concerne l'exploitation de ses ressources et la vie matérielle en connexion avec elle."⁵⁷

Par contre, au point de vue culturel, la période proprement arabe n'a guère laissé de traces dignes d'être mentionnées; elle s'exerça surtout dans le domaine des sciences religieuses et littéraires qui surgissaient partout où une communauté musulmane importante s'installait. La poésie fleurit à la cour des Kalbites à Palerme.

Mais c'est surtout sous le règne des rois normands que les contacts culturels s'établirent entre les gens de la cour et le cercle de savants et de lettrés qui gravitaient autour d'elle, sans que cela donnât lieu à une symbiose originale: la preuve en est que lorsque la main passa à la dynastie germanique, l'arabisme sicilien disparut rapidement.

Là où les effets de la présence arabe se manifesta avec le plus d'éclat, c'est dans le domaine des arts figuratifs. De la période islamique, il subsiste seulement les bains à demi-ruinés de Cefalà, près de Palerme, et quelques monnaies et inscriptions. Mais les monuments arabo-normands suscitent jusqu'aujourd'hui notre émerveillement: la chapelle Palatine avec son plafond entièrement décoré par des artistes musulmans venus peut-être d'Egypte, le palais de Zisa et de Cuba, l'architecture à Palerme et ailleurs.

"Une analyse sans passion, écrit le professeur F. Gabrieli, des habi-

⁵⁶ Langue arabe et langues occidentales:

R. Dozy et H. W. Engelmann, *Glossaires des mots espagnols et portugais dérivés de l'arabe*, 2^e éd. (Leyde, 1869; réimpression Amsterdam, 1965); L. Devic, *Dictionnaire étymologique des mots français d'origine orientale* (Paris, 1874); D. L. Eguilaz, *Glosario etimológico de las palabras españolas de origen oriental* (Grenade, 1886; reproduction anastatique Madrid, 1974); J. Simonet, *Glosario de voces ibéricas y latinas usadas entre los Morárabes* (Madrid, 1889); H. Lammens, *Remarques sur les mots français dérivés de l'arabe* (Beyrouth, 1890); Menéndez Pidal, *Orígenes del Español, Estado lingüístico de la Península Ibérica hasta el siglo XI* (Madrid, 1^o éd. 1928, 6^e éd. 1968); G. S. Colin, "Origine arabe du mot française 'ogive'", *Romania* 63 (1937); Esro K. Neuvonen, *Los arabismos del español en el siglo XIII* (Helsinki, 1941); M. Rodinson, "Sur l'étymologie de 'losange'", *Studi orientalistici... Levi Della Vida* II (1956); David A. Griffin, "Los Mozarabismos del «Vocabulista» atribuido a Ramon Martí", *al-Andalus* 22 (1958) et 25 (1960), réunis en volume (Madrid, 1961) — abondante bibliographie; G. Battista Pellegrini, "L'elemento arabo nelle lingue neolatine con particolare riguardo all'Italia", *Settimane... di Spoleto* (1965), pp. 697-790.

⁵⁷ Fr. Gabrieli, "Islam in the Mediterranean World", *The Legacy of Islam*, 2^e éd. (1974), p. 76.

tudes et de la psychologie individuelle et collective du peuple sicilien d'aujourd'hui peut nous conduire en arrière jusqu'à l'héritage arabe, même sous certains aspects moins positifs. Mais la balance de l'histoire économique, sociale et culturelle de la période musulmane est largement à son crédit." ⁵⁸

En Italie les choses se passèrent autrement. Là les Arabes n'y firent que des apparitions sporadiques et sauf les courts émirats de l'Apulie et de Bari,⁵⁹ ils ne parvinrent pas à s'y établir. Ils se contentèrent de raids rapides sur la côte italienne par exemple le sac des églises de St. Pierre et de St. Paul de Rome en 846 et la bataille d'Ostie en 849. En fait pendant les deux siècles de leur domination en Sicile, les Musulmans furent considérés par le sud de l'Italie comme des fauteurs de troubles, qui, jouant sur les dissensions qui existaient entre les Longobards, les Byzantins et les républiques maritimes, essayèrent de tirer le plus de profit matériel possible. L'apport scientifique et culturel de ce côté fut nul pour l'Italie.

Par contre l'influence s'exerça selon d'autres voies, pacifiques celles-là: celles du commerce, des voyageurs, des savants, et, plus tard, de la grande transmigration culturelle de l'Espagne musulmane. On peut citer comme éléments arabes dans l'art de l'Italie du sud les monuments de Salerne, d'Amalfi, de Canosa di Puglia et la présence de nombreux objets d'arts mineurs dans les trésors des églises, non seulement dans le sud de l'Italie mais aussi dans le centre (Lazio, les Marches, la Toscane).

Enfin le travail des traducteurs, en particulier de Constantin l'Africain commença à révéler au monde latin les richesses de la science médicale et pharmacologique des Arabes jusqu'à la seconde moitié du XI^e siècle c'est-à-dire avant que le flot de la science musulmane n'arriva en Europe par l'intermédiaire de l'Espagne. C'est par cette route que l'influence arabe s'exerça en Italie, après l'an 1000, et non directement à partir de l'Orient arabe.

Un bon critère de l'influence arabe sur la civilisation italienne est celui de la langue: on y relève de nombreux vocables d'origine arabe concernant les échanges commerciaux, les produits du sol, les sciences (astronomie, astrologie, médecine), la philosophie, la technique.

En passant en Espagne, le problème des échanges islamico-chrétiens prend des proportions beaucoup plus importantes. Il s'agit cette fois de presque toute la péninsule ibérique et d'une période de temps s'éten-

⁵⁸ *Loc cit.*, p. 78.

⁵⁹ U. Rizzitano, "Gli Arabi in Italia", *Settimane... in Spoleto*, pp. 93-114; G. Musa, *L'emirato di Bari* (Bari, 1964).

dant à sept siècles; et surtout il s'agit d'une région où les Arabes fondèrent un véritable empire, une civilisation brillante dont nous avons signalé la splendeur et le rayonnement dans les pages qui précèdent.

A part des moments de persécution provoqués avant tout par des chrétiens exaltés cherchant à tout prix le martyr (cf. plus haut) on peut dire que les communautés chrétiennes continuèrent à mener leur vie chrétienne avec leurs églises, leur couvents, leurs chefs responsables (*defensor* ou *protector*), leurs percepteurs spéciaux, leur magistrat qui appliquait le vieux code gothique du *Liber Judicum*. Les émirs homologaient généralement le choix des dignitaires ecclésiastiques désignés par le métropolitain de Tolède et l'évêque de Cordoue. Et nous avons vu plus haut le témoignage d'Alvaro de Cordoue sur l'extension de l'arabe au milieu de la population chrétienne. La langue romane, issue de l'idiome latino-ibérique était la langue du peuple dans les villes et dans les villages; il fournit à l'arabe vulgaire un vocabulaire concret. Parmi les musulmans il y avait un pourcentage important de bilingues (arabe et roman).

Il y eut donc une vie commune quotidienne, dans les échanges commerciaux, intellectuels, dans les fonctions publiques et dans la vie de tous les jours. Il y eut même, au niveau des familles royales, des alliances matrimoniales.⁶⁰ Et les ambassades venues soit des royaumes du Nord, soit de Constantinople, soit d'Allemagne (l'ambassadeur Jean de Gorz envoyé en 956 par Otton I^{er}),⁶¹ reçues avec un cérémonial de cour imposant, rappelaient aux chrétiens qu'ils avaient des frères dans la foiau-delà des frontières.

Au point de vue artistique, les Arabes importèrent en Espagne d'abord les traditions syriennes puis les innovations des Abbassides. Ils furent peu influencés par la civilisation wisigothique antérieure dont les seuls héritiers furent les mozarabes.

Parmi les causes qui eurent une influence en sens inverse, c'est-à-dire du côté européen sur l'Espagne musulmane, il faut signaler la présence des "Slaves" ou "Esclavons": Européens de condition servile achetés par

⁶⁰ "La différence de confession n'était pas même un obstacle à des alliances matrimoniales, dont on a maints exemples, même après le siècle qui fit suite à la conquête et vit l'union d'Egilone, la veuve du roi wisigoth Roderic avec le fils du général Mūsā ibn Nu'air, 'Abd al-'Azīz, ou celui de Lampégie, la fille du duc Eudes d'Aquitaine, avec le chef musulman de la Marche pyrénéenne, Manūsa. A toutes les époques, des mariages mixtes entre personnes de l'aristocratie ou de sang royal nous sont attestées: le grand 'Abd al-Rahmān III aura pour aïeule la princesse chrétienne Dona Iñiga, le régent al-Manṣūr épousera une fille du roi Sancho II de Navarre et la laissera appeler, en souvenir de son père, le fils issu de leur union du nom roman familial de Sanchuelo" (Lévi-Provençal, *La civilisation arabe en Espagne*, Le Caire, 1938, p. 110).

⁶¹ Norman Daniel, *The Arabs and Medieval Europe* (London, 1975), pp. 64-69.

les musulmans d'Espagne pour peupler leurs milices ou servir d'intendants ou de majordome. Il y en eut plus de 15.000 à Cordoue. Venus jeunes en Espagne, ils étaient rapidement islamisés et arabisés mais importèrent probablement avec eux soit des parlers de leurs pays d'origine soit certaines techniques.

Une influence importante de la présence des Arabes fut celle qui s'exerça sur la langue espagnole. On trouve dans la terminologie médiévale et même moderne de nombreux mots d'origine arabes⁶² dans l'organisation civile et militaire, dans la bâtisse, les institutions d'état, la toponymie actuelle, dans certaines techniques agricoles, en botanique, les étoffes, etc. Le point culminant fut le X^e siècle, mais il se prolongea jusqu'au XV^e. Les rois de Castille et d'Aragon favorisèrent cette influence; eux mêmes adoptèrent un cérémonial inspiré de celui des souverains de Cordoue. Et certains souverains espagnols firent battre au moyen âge des monnaies à légende à la fois arabe et castillane.

Sur le plan artistique, l'influence de l'Islam espagnol sur l'art roman a été démontrée par des études entreprises de chaque côté des Pyrénées et surtout par les travaux d'Emile Mâle. "Il ressort de ces enquêtes que l'art roman du haut Moyen Âge est, soit directement, soit indirectement, redevable à l'art de l'Islam espagnol d'avant le XII^e siècle de toute une série d'emprunts qui affectent moins l'ordonnance architecturale proprement dite que les thèmes décoratifs des intérieurs et des extérieurs des monuments."⁶³

Il y eut aussi des arts intermédiaires: art mozarabe et art mudéjar. Le premier s'est manifesté à partir du IX^e siècle en Espagne chrétienne et supplanta totalement l'art asturien précédent, influencé par l'art wisigothique. Les églises mozarabes qui s'élevèrent en Castille, en Léon et en Galice se distinguèrent par l'emploi constant de voûtes soutenues par des arcs en fer de cheval. C'est à travers cet art mozarabe ou directement à travers l'art califien que s'exerça l'influence de l'art musulman sur l'art roman.⁶⁴

L'influence de l'art musulman s'exerça aussi sur l'architecture non religieuse: monuments civils, ouvrages militaires, ponts et aqueducs et sur le développement des arts mineurs: travail de l'ivoire orfèvres, céramique, tapisserie, manufacture d'armes de Tolède et l'industrie de cuir de Cordoue.⁶⁵ "Calices, croix et couronnes royales de Castille, vêtements

⁶² Cf. une liste choisie de mots dans l'article de Gabrieli, "Islam in the Mediterranean World", *Legacy of Islam*, 2^e ed., pp. 87-88.

⁶³ Lévi-Provençal, *La civilisation...*, p. 134.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 135.

⁶⁵ Appelé "cordoan", d'où provient en français le mot "cordonnier".

ecclesiastiques d'apparat, que beaucoup de sacristies espagnoles conservaient naguère encore, portent assez souvent une ornementation directement apparentée à l'art hispano-moresque, parfois même des arabesques où l'on découvre, à l'examen, des versets coraniques déformés par une succession de copistes."⁶⁶

Sur le plan philosophique et religieux nous avons déjà signalé précédemment comment dès le XII^e siècle, à Tolède, une équipe de traducteurs sous la dynamique impulsion de l'évêque Raymond travailla à faire passer *en latin* les grandes oeuvres philosophiques arabe: celles de Kindi, Fārābi, Avicenne et Averroes. Des oeuvres inspirées par ces auteurs furent également composées. Et de l'Espagne elles passèrent en Europe.

A mesure que la *Reconquista* se poursuivait, l'héritage arabe devenait plus accessible. Loin de le renier, les souverains chrétiens entendirent le faire servir à l'intelligentsia chrétienne. Alphonse X le Sage entreprit un travail de traduction et d'adaptation de ce legs. Il fonda en 1254 à Séville un Institut d'études latines et arabes où une équipe de traducteurs, chrétiens musulmans et surtout juifs, fit passer en castillan un grand nombre d'ouvrages scientifiques et littéraires, en particulier *Kalila wa Dimna*, le *Sindibad*. On rédigea la *Chronique générale*.⁶⁷

Nous avons également signalé précédemment deux points de rencontre importants: celui de l'amour courtois et celui de la poésie lyrique. A cela il faudrait ajouter les similitudes signalées par Asín Palacios entre un mystique musulman andalou, Ibn 'Abbād de Ronda (m. 1390) et S. Jean de la Croix.

En ce qui concerne l'influence de la pensée musulmane sur l'Europe occidentale, en particulier sur la philosophie et théologie chrétienne ce que nous avons dû précédemment suffit à s'en faire une idée. Nous n'y reviendrons pas.

Nous avons vu jusque là ce qui a été un "aliment" pour l'Occident. Il nous reste à voir comment l'Islam a été aussi un "révulsif" pour lui.

Ce que nous avons dit de la structure de la société musulmane et de son dogme nous permet de comprendre pourquoi au moyen-âge l'attitude des deux sociétés religieuses, musulmane et chrétienne, ne pouvait être qu'une attitude de confrontation implacable, avec des périodes de répit, des intermèdes de paix, provisoire.

⁶⁶ Lévi-Provençal, *La civilisation...*, p. 136.

⁶⁷ On trouvera dans A. González Palencia, *Literatura árabe-española*, pp. 330-332, une liste des traductions et du contenu des "Libros del saber" réalisés sous l'impulsion d'Alphonse le Sage. Cf. également J. E. Keller, *Alfonso X, el Sabio* (New York, 1967), qui complète la monumentale biographie de Ballesteros et supplante le livre de Evelyn S. Proctor, *Alfonso X of Castilla, Patron of Literature and Learning* (Oxford, 1951).

Depuis sept siècles le christianisme vivait dans une foi absolue dans la vérité de son message. Il avait pendant trois siècles vécu en quelque sorte dans les catacombes, subissant parfois de sanglantes persecutions jusqu'au moment où il put vivre au grand jour. Le triomphe de Constantin signifiait pour lui l'organisation d'une société chrétienne où la foi et les moeurs inspirées de l'Évangile s'affirmaient à la face du monde. Mais bientôt les Vandales furent au coeur de la chrétienté. Un moment on aurait pensé que l'Église serait entraînée dans le naufrage de l'empire romain, mais elle tint tête à la bourrasque et baptisa les Barbares. L'Europe, au moment où parut l'Islam était, malgré ses dissensions et ses luttes, ou chrétienne ou en voie de le devenir: son dogme était défini, sa morale précise et claire, l'autorité spirituelle du pape reconnue, le droit canon et le droit romain régissant la société chrétienne.

Bien que le spirituel et le temporel fussent en principe distincts, la place de l'Église était première dans une société féodale hiérarchisée où les évêques étaient à la fois défenseurs de la foi et de la cité. C'était la papauté qui, en fait, était l'âme de l'Europe en croissance et qui en orientait les destinées. "Hors de l'Église, point de salut." Ceux qui étaient au dehors, c'était les "infidèles" qu'il fallait convertir ou du moins qu'il fallait empêcher de venir, comme des loups ravisseurs, ravager la bergerie.

Or l'Islam s'était présenté dès le début comme une force *militaire* mise au service d'une foi nouvelle ardente, désireuse de s'étendre jusqu'aux confins du monde, apportant aux peuples la lumière et la Loi du Coran. Il ne s'agissait plus d'une simple hérésie chrétienne, portant sur tel ou tel point du dogme, mais bien d'une autre religion, d'une autre conception des rapports de Dieu avec ses créatures, d'un style de vie entièrement différent. Ce que nous avons dit plus haut au sujet de l'Islam comme cité le montre d'une façon très claire. Dès lors, l'Europe chrétienne devant l'avance des troupes musulmanes n'avait le choix qu'entre l'une des trois solutions suivantes:

1. Ou bien recevoir les musulmans comme des sauveurs, embrasser leur religion, donc renoncer à sa foi chrétienne, s'islamiser et s'arabiser.
2. Ou bien rester chrétiens mais accepter de vivre en *dhimmis*, en citoyens de seconde zone.
3. Ou enfin résister, ne point courber la tête, ne pas céder à la force, lutter pour sa liberté à la fois religieuse et nationale, on dirait aujourd'hui "garder son identité".

La première solution fut choisie par une partie de la population wisigothe de l'Espagne: elle devint musulmane avec les musulmans. D'autres chrétiens furent fermes dans leur foi, et, en terre occupée par les Arabes, acceptèrent de vivre en "protégés", nourrissant toujours l'espoir de retrouver un jour leur entière liberté. Enfin, en terre non musulmane, dans le

nord de l'Espagne et dans toute l'Europe, le désir de "délivrer" les terres chrétiennes resta vif: d'où le mouvement de la *Reconquista* en Espagne et celui des Croisades en Europe.

Que ce dernier, motivé religieusement au début, soit devenu par la suite une aventure militaire à fins politiques et matérielles, ne change rien à la position du problème: il s'agissait de deux communautés "totalitaires", qui s'affrontaient et qui n'admettaient pas le partage.

La *Reconquista* finit par réaliser son rêve: et, pour employer une expression d'Americo Castro, "elle forgea le style de vie espagnol": elle fit de l'Espagne un pays catholique d'une parfaite homogénéité. Les Croisades, par contre, finirent par un lamentable échec. Et bientôt l'Islam à son tour devenu plus fort passa de nouveau à l'attaque: il s'empara de Constantinople et un moment menaça les portes de Vienne.

Sur le plan intellectuel, la "révulsion" se manifesta par toute cette série d'oeuvres polémiques que nous avons analysées et qui se signalent toutes, même celles qui veulent être bienveillantes, par leur inflexible agressivité.

Ainsi si le bilan de la rencontre de l'Islam avec le christianisme a été, du point de vue culturel, véritablement enrichissant, sur le plan proprement religieux et social, l'échec a été total.

Mais alors qu'en est-il du présente et de l'avenir? Heureusement que depuis le Moyen Âge et la Renaissance beaucoup de choses ont changé. Le fait capital, qu'on le déplore ou qu'on s'en réjouisse, est que l'Europe n'est plus une chrétienté. La laïcisation a fait son chemin, l'Etat s'est libéré de l'Eglise et celle-ci, devenue plus libre à son tour de ses implications temporelles, se donne plus entièrement à sa tâche spirituelle. Son attitude à l'égard des religions non chrétiennes s'est fait plus compréhensive et, à l'égard de l'Islam, le Concile de Vatican II, a fait une Déclaration qui marque une date dans les rapports des musulmans et de l'Eglise. Après avoir rendu témoignage à la foi musulmane, elle termine sa Déclaration par la voie à suivre dorénavant entre les tenants des deux religions: "Si au cours des siècles, dit-elle, de nombreuses dissensions et inimitiés se sont manifestées entre les chrétiens et les musulmans, le Concile les exhorte à oublier le passé et à s'efforcer sincèrement à la compréhension mutuelle, ainsi qu'à protéger et à promouvoir ensemble, pour tous les hommes, la justice sociale, les valeurs morales, la paix et la liberté."

Ce qu'il faut souhaiter pour que le dialogue islamo-chrétien ⁶⁸ puisse

⁶⁸ La littérature sur la polémique et le dialogue islamo-chrétiens est abondante. Signalons quelques travaux:

obtenir des résultats tangibles et durables, c'est que l'Islam fasse à son tour son "aggiornamento" comme le demandent les meilleurs esprits parmi les musulmans: qu'il se dégage de ses entraves médiévales, qu'il adapte sa législation aux exigences du monde moderne, qu'il accepte en particulier les droits imprescriptibles de la personne à la liberté religieuse. Alors tout danger de "totalitarisme" serait écarté et des citoyens chrétiens et musulmans d'un même pays ou de pays différents pourraient poursuivre ensemble leur tâche d'hommes, soumis à Dieu certes, mais convainçus aussi que le meilleur moyen de Le glorifier et de Le servir, c'est de consacrer tous ses efforts à aider l'homme à réaliser pleinement, dans la dignité, la liberté et l'amour, sa vocation d'enfant de Dieu.

Georges C. ANAWATI, O.P.

El Cairo

M. Steinschneider, *Polemische und apologetische Literatur in arabischer Sprache zwischen Muslimen, Christen und Juden* (Leipzig, 1897); Erdman Fritsch, *Islam und Christentum im Mittelalter* (Breslau, 1930); B. Altaner, "Zur Geschichte der anti-islamischen Polemik während des 13. und 14. Jahrhunderts", *Histor. Jahrbuch der Görresges.* 56 (1936), 227-233; N. Daniel, *Islam and the West: the Making of an Image* (Edinburgh, 1960); R. W. Southern, *Western Views of Islam in the Middle Ages* (Cambridge, Mass., 1962); M.-Th. Alverny, "La connaissance de l'Islam en Occident du IX^e au milieu du XII^e siècle", *Settimane... in Spoleto* (1965), pp. 577-603; G. C. Anawati, "Polémique, apologie et dialogue islamo-chrétiens. Positions classiques médiévales et positions contemporaines", *Euntes docete* 22 (Rome, 1969), 376-452; Miguel de Epalza, *La Tuḥfa, autobiografía y polémica islámica contra el Cristianismo de 'Abdallah al-Tarjūmān (fray Anselmo Turmeda)* (Roma, 1971); Robert I. Burns, "Christian-Islamic Confrontation in the West: the thirteenth-century dream of conversion", *The American Historical Review* 76 (1971), 1387-1433; Moh. Talbi, *Islam et Dialogue* (Tunis, 1972); G. C. Anawati, "Foi chrétienne et foi musulmane d'aujourd'hui", *Cristianesimo e Islamismo, Roma 17-18 aprile 1972* (Accad. dei Lincei, 1974), pp. 191-207. La *Revue Islamochristiana*, nouvellement fondée à Rome par les professeurs de l'Institut Pontifical d'Études Arabes de Rome, est spécialement consacré au dialogue.

RESUMS

Albert SOLER I LLOPART, "*Mas cavaller qui d'açò fa lo contrari*". *Una lectura del tractat lullià sobre la cavalleria* (II)

The second and final part of this study is dedicated to an analysis of the concept of chivalry in Lull's treatise. Here Lull draws up an ideological plan for knighthood, one both coherent and detailed. This plan for chivalry consists of: a definition of its functions, the determination of its social position, the construction of a broad ethical system (based on the system of the *Ars compendiosa inveniendi veritatem*), a proposal for certain reform mechanisms, and the setting of chivalry within an imaginary ideal framework (questions of its origins and of the attribution of allegorical meanings to knights' armour). At the same time, various indications point to Lull's awareness of the problems facing 13th-century chivalry, and basically that of not having properly adapted to contemporary reality.

A comparison with Chapter CXII of the *Llibre de contemplació*, which deals with knighthood, allows us to study the development of Lullian doctrine on this subject. In that chapter Lull defines chivalry negatively (according to what it is and should not be). The change observable in the book is of the working out of an ideological system, now positively defined (according to what it has been and should once again become).

Vincent SERVERAT, *Autour de la notion d'amitié dans le "Libre d'Amic e Amat"*

One of the most permanent characteristics of Lullian mysticism (*aman-tia*) is having portrayed the love between man and God — the lover and the Beloved — in masculine terms, rather than in the nuptial language of man and spouse. This has been seen as an Islamic borrowing, but there are other possible sources: the Biblical notion of the friend of God, as well as the Greek and scholastic concept of friendship.

In the *Libre d'amic e amat* and other Lullian texts are found the four essential components of the scholastic definition of friendship: 1) the disinterested love of benevolence, 2) the duality and autonomy of lovers, 3) the reciprocity of exchange (*amatio* and *reamatio*), 4) equality of rank.

These themes are discussed in historical perspective, and in the framework of the controversies over Lull's orthodoxy. Such extrinsic aspects, however, have not precluded a discussion of the intrinsic context of the *Libre d'amic e amat*, its relation to the Lullian Art, to the divine names, and to an adumbration of the theory of correlatives. The article would thus like to show the fruitfulness of an approach which combines literary analysis with a philosophical reading of Lullian texts.

Emilio BLANCO GÓMEZ, *La fecha de composición de la "Doctrina Pueril"*

After passing in review the arguments of Garcías Palou, Gret Schib, Ruiz Simon, Fernando Domínguez and others on the subject of the date of the *Doctrina pueril*, the author argues for one between March of 1275 and November of 1276.

Georges C. ANAWATI, *La rencontre de deux cultures, en occident, au Moyen-Âge: dialogue islamo-chrétien et activité missionnaire*

In this study, an abridgment of the author's talk at the Lullian Congress of Miramar in 1976, the whole background of Islamic-Christian relations in the Middle Ages is reviewed, with extensive bibliography on all aspects of the subject, and especially on those pertaining to Christian missionary activities vis-à-vis the Muslims. The final part of the talk — the only part given here *in extenso* — presents a balance-sheet of these relations, what they meant for European culture in general and for Spain in particular, both as an attractant and a repellent. The study ends with a brief reflection on the projection of these relations into the modern world.

BIBLIOGRAFIA LUL-LISTICA

1. EDICIONS, ANTOLOGIES I TRADUCCIONS D'OBRES LULLIANES

1) *Raimundus Lullus - Thomas Le Myésier, Electorium parvum seu Breviculum. Handschrift St. Peter perg. 92 der Badischen Landesbibliothek*, 2 vols., ed. Gerhard Stamm, Walburga Büchel, Rolf Hasler, Felix Heinzer, Charles Lohr & Theo Pindl-Büchel (Wiesbaden: Dr. Ludwig Reichert Verlag, 1988), 44 fols. + 139 pp.

Ressenyat a continuació.

2) Ramon Llull, *Llibre de l'orde de cavalleria*, ed. Albert Soler i Llopart, "Els Nostres Clàssics" A 127 (Barcelona, 1988), 245 pp.

Ressenyat a continuació.

3) Raymond Lulle, *Traité d'astrologie*, traduit et présenté par Armand Llinarès (Paris: Editions Stock, 1988), 232 pp.

Ressenyat a continuació.

4) *Obres selectes de Ramon Llull (1232-1316)*, ed. Antoni Bonner, "Els Treballs i els Dies, 31-2", 2 vols. (Mallorca: Editorial Moll, 1989), pp. xxv + 605; 623.

Edició catalana de l'obra ressenyada a *EL* 26 (1986), 99-100, 110-113.

II. ESTUDIS LUL·LÍSTICS

5) Ana Maria del Santíssim Sagrament, Sor, *Càntics i cobles*, ed. Sebastià Trias Mercant, "Biblioteca «Les Illes d'Or»" 146 (Palma de Mallorca: Editorial Moll, 1988), 226 pp.

Ressenyat a continuació.

6) Bexte, Peter, "Lullus oder was der Computer im Mittelalter konnte", *Frankfurter Allgemeine Magazin*. 43 Woche. Heft 452 (Frankfurt, 1988 Oct 28), pp. 94-102.

7) Biemer, Günter, "Laientheologe im Mittelalter. Ramon Lull (1232-1315/6)", *Katechetische Blätter* 114, Heft 2 (1989), pp. 145-8.

8) Bonner, Anthony, "Ramon Llull", *Catalònia* 11 (Barcelona, 1988, nov.), pp. 8-9.

9) Brummer, Rudolf, "Problemes textuais del «Libre de Blanquerna» de Ramon Llull", *Studia Lullistica. Miscellanea in honorem Sebastiani Garcias Palou* (Palma: Maioricensis Schola Lullistica, 1989), pp. 11-13.

Ressenyat a continuació.

10) Brummer, Rudolf, "Algunes notes sobre el «Libre del gentil e los tres savis» de Ramon Llull", *Studia in honorem prof. M. de Riquer* 3 (Barcelona: Quaderns Crema, 1988), pp. 25-34.

Ressenyat a continuació.

11) Colom, Miquel, "El «Llibre de contemplació» i la llengua àrabi-ga", *Studia Lullistica. Miscellanea in honorem Sebastiani Garcias Palou* (Palma: Maioricensis Schola Lullistica, 1989), pp. 15-17.

Ressenyat a continuació sota el n.º 9.

12) Cruz Hernández, Miguel, "El símbolo del árbol en Ramón Llull e Ibn al-Ja'ib", *Studia Lullistica. Miscellanea in honorem Sebastiani Garcias Palou* (Palma: Maioricensis Schola Lullistica, 1989), pp. 19-25.

Ressenyat a continuació sota el n.º 9.

13) Duarte i Montserrat, Carles, "Notes sobre el lèxic català de la fi del segle XIII: Ramon Llull i «El Llibre de les costums de Tortosa» (Ms. de 1272)", *Studia in honorem prof. M. de Riquer* 3 (Barcelona: Quaderns Crema, 1988), pp. 61-5.

14) Gama Caeiro, Francisco da, "Lulismo em Portugal no séc. XVIII", *Studia Lullistica. Miscellanea in honorem Sebastiani Garcias Palou* (Palma: Maioricensis Schola Lullistica, 1989), pp. 27-34.

Ressenyat a continuació sota el n.º 9.

15) Gayà, Jordi, "Honor d'Autun i Ramon Llull. Raons per a una hipòtesi", *La cultura mallorquina des de l'Edat Mitjana fins al segle XX. Homenatge al Pare Miquel Batllori. Estudis Balearics* 29/30 (1989), pp. 19-24.

Ressenyat a continuació.

16) Gracia, Jorge J. E., i Park, Woosuk, "Llull y el principio de individuación", *Studia Lullistica. Miscellanea in honorem Sebastiani Garcias Palou* (Palma: Maioricensis Schola Lullistica, 1989), pp. 35-46.

Ressenyat a continuació sota el n.º 9.

17) Hillgarth, J.N., "La teología en Mallorca desde el siglo XIII al XVI", *Hispania Christiana. Estudios en honor del Prof. Dr. José Orlandis Rovira en su septuagésimo aniversario* (1988), pp. 513-520.

Ressenyat a continuació.

18) Idel, Moshe, "Ramon Lull and Ecstatic Kabbalah. A preliminary observation", *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 51 (Londres, 1988), pp. 170-4.

Ressenyat a continuació.

19) Künzel, Werner i Cornelius, Heiko, *Die Ars Generalis Ultima des Raymundus Lullus. Studien zu einem geheimen Ursprung der Computertheorie* (Berlin, 1986), 102 pp.

Ressenyat a continuació.

20) Limor, Ora, *The Disputation of Majorca, 1286: A Critical Edition and Introduction*, "Publications of the School of Graduate Studies, Hebrew University of Jerusalem, Faculty of Humanities", 2 vols. (Jerusalem, 1985), pp. xvii + 250; xxvii + 118.

Ressenyat a continuació.

21) Llinarès, Armand, "Accídia. Remarques sur un mot du vocabulaire lullien", *Studia Lullistica. Miscellanea in honorem Sebastiani Garcias Palou* (Palma: Maioricensis Schola Lullistica, 1989), pp. 47-54.

Ressenyat a continuació sota el n.º 9.

22) Llinarès, Armand, "Imágenes antiguas de la medicina. Salud, enfermedad y remedios según Ramón Llull", *Psicopatologia* 9 (Madrid, 1989), pp. 19-22.

Ressenyat a continuació.

23) Llinarès, Armand, "Remarques sur d'anciennes versions françaises manuscrites d'oeuvres de Raymond Lulle", *Studia in honorem prof. M. de Riquer* I (Barcelona: Quaderns Crema, 1986), pp. 549-563.

Ressenyat a continuació.

24) Lohr, Charles, "Raimondo Lullo e Anselmo di Aosta", *Studi Medievali* 3.^a Serie, 29, I (Centro Italiano de Studi sull'Alto Medioevo: Spoleto, 1988), pp. 1-17.

25) Perarnau i Espelt, Josep, "El Ms. lullia de Trento, Biblioteca Comunale, 116/27/W", *Studia Lullistica. Miscellanea in honorem Sebastiani Garcias Palou* (Palma: Maioricensis Schola Lullistica, 1989), pp. 55-56.

Ressenyat a continuació sota el n.º 9.

26) Pérez Llorenç, "Los regidores de Palma, la Causa Pia Luliana y la edición Maguntina", *Studia Lullistica. Miscellanea in honorem Sebastiani Garcias Palou* (Palma: Maioricensis Schola Lullistica, 1989), pp. 57-68.

Ressenyat a continuació sota el n.º 9.

27) Raurell, Frederic, "Reivindicació de l'obra de Llull", *Estudios Franciscanos* 88 (1987), pp. 167-9.

Ressenyat del número monogràfic de *Randa* citat a *EL* 27 (1987), 110 i ss.

28) Schmid, Beatrice, *Les 'traduccions valencianes' del "Blaquerna" (València 1521) i de la "Scala Dei" (Barcelona 1523). Estudi lingüístic* (Barcelona: Curial, i Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1988), 345 pp.

Ressenyat a continuació.

29) Stöhr, Johannes, "Das Miteinander von Einheit und Vielfalt in der Theologie des seligen Raimundus Lullus", *Studia Lullistica. Miscellanea in honorem Sebastiani Garcias Palou* (Palma: Maioricensis Schola Lullistica, 1989), pp. 77-91.

Ressenyat a continuació sota el n.º 9.

30) Sugranyes de Franch, Ramon, "Les propostes de Ramon Llull «de modo convertendi infideles»", *Studia Lullistica. Miscellanea in honorem Sebastiani Garcias Palou* (Palma: Maioricensis Schola Lullistica, 1989), pp. 93-100.

Ressenyat a continuació sota el n.º 9.

31) Trias Mercant, Sebastià, "Ensayo de etnografía matrimonial en el Blanquerna", *Studia Lullistica. Miscellanea in honorem Sebastiani Garcias Palou* (Palma: Maioricensis Schola Lullistica, 1989), pp. 101-8.

Ressenyat a continuació sota el n.º 9.

32) Tusquets, Joan, "Taula del llenguatge i dels seus anàlegs en Ramon Llull", *Studia Lullistica. Miscellanea in honorem Sebastiani Garcias Palou* (Palma: Maioricensis Schola Lullistica, 1989), pp. 109-114.

Ressenyat a continuació sota el n.º 9.

33) Urvoy, Dominique, "Vues musulmanes sur la personnalité de Ramon Llull", *Studia Lullistica. Miscellanea in honorem Sebastiani Garcias Palou* (Palma: Maioricensis Schola Lullistica, 1989), pp. 115-118.

Ressenyat a continuació sota el n.º 9.

34) Van Steenberghen, Fernand, "Raymond Lull contre l'éternité du monde", *Studia Lullistica. Miscellanea in honorem Sebastiani Garcias Palou* (Palma: Maioricensis Schola Lullistica, 1989), pp. 69-76.

Ressenyat a continuació sota el n.º 9.

35) Viera, David J., *Medieval Catalan Literature: Prose and Drama* (Boston: Twayne, 1988), pp. xiv + 116 (Llull 4-24).

Ressenyat a continuació.

III. BIBLIOGRAFIA COMPLEMENTÀRIA

36) Abellán, José L. et al., *¿Existe una filosofía española?* (Madrid: Fundación Fernando Rielo, 1988), 171 pp.

Ressenyat a continuació.

37) *Le livre des XXIV philosophes*, trad. Françoise Hudry (Grenoble: Jerome Millon, 1989), 221 pp.

Ressenyat a continuació.

38) Rocacher, Jean, *Les restaurations des sanctuaires de Rocamadour a l'époque de Louis Philippe et de Napoléon III* (Toulouse: Institut Catholique, 1987), 320 pp.

Ressenyat a continuació.

39) Segura, Armando, *Logos y praxis. Comentario crítico a la lógica de Hegel* (Granada: Eds. Tat, 1988), 441 pp.

Ressenyat a continuació.

RESSENYES

1) *Raimundus Lullus - Thomas Le Myésier, Electorium parvum seu Breviculum.*

Fins ara hem tingut quatre estudis d'aquest famós manuscrit de Karlsruhe:

1) Wilhelm Brambach, *Des Raimundus Lullus Leben und Werke in Bildern des 14. Jahrhunderts* (Karlsruhe, 1893).

2) Jordi Rubió i Balaguer, "El Breviculum i les miniatures de la vida d'en Ramon Lull en la Biblioteca de Karlsruhe", *Butlletí de la Biblioteca de Catalunya* 3 (Barcelona, 1916), pp. 73-88; reimprès al seu *Ramon Llull i el lullisme* (Montserrat, 1985), pp. 87-110.

3) J.N. Hillgarth, *Ramon Lull and Lullism in Fourteenth-Century France* (Oxford, 1971), pp. 446-467.

4) Miquel Batllori i J.N. Hillgarth, *Vida de Ramon Llull. Les fonts escrites i la iconografia coetània* (Barcelona: Associació de Bibliòfils, 1982).

Tots quatre reproduïen les dotze miniatures del manuscrit, i el darrer a tot color. Però la nova edició que ressenyam sobrepassa fins i tot aquest darrer en esplendor de reproducció. No és una exageració dir que el lector realment té la sensació de tenir entre mans el manuscrit original, amb tots els detalls, des de la brillantor del dorat fins a la textura esmorteïda de les indicacions modernes de foliació en llapis. Els colors són d'una riquesa i exactitud inigualables. A més a més, els editors no s'han limitat a reproduir les dotze miniatures, sinó que ho han fet amb tots els seus 44 folis, cosa molt d'agrair donat que les miniatures foren concebudes només com a introducció a una exposició del sistema del Beat, del qual la resta del

manuscrit conté una sèrie important d'esquemes i resums. Com s'haurà adonat el lector, es tracta d'una edició de luxe. Fou publicada simultàniament a Alemanya i Espanya, en només 660 exemplars (60 fora de comerç i 300 per a cada país). Consta de dos volums, un que reproduïx el Ms. i que és idèntic a les dues edicions, i un altre de comentaris que no ho és. L'edició espanyola del segon volum no tan sols tradueix l'original de l'alemanya, sinó que afegeix una introducció de Lola Badia, i omet un apartat de Theo Pindl-Büchel sobre "Aspectes del lullisme i la compilació de le Myésier". També omet una útil llista d'abreviatures i, el que és bastant incòmode, recol·loca les notes des dels peus de pàgina al final de cada apartat.

D'aquests comentaris, el més interessant i innovador —hom gairebé podria dir apassionant— és la "Descripció codicològica" de Felix Heinzer. Perquè no tan sols descriu el còdex, sinó que en dóna una història curiosa i renovada, basada en un descobriment de Charles Lohr. Una gran part del que sabem d'ella es dedueix d'una inscripció al primer foli del Ms. i d'una lectura difícilíssima, que, després de moltes vacil·lacions de part dels estudiosos, sembla que s'hauria de llegir: "Ex Bibliothocha (sic) S: Segundini, Guillelmi Sacheri qui me dono dedit / A & P Des Fontaines." El descobriment de Lohr ha estat no tan sols el de l'existència de tals personatges, sinó el de trobar estudis que els documentassin, i sobretot un de Pierre Rambaud, "Un médecin chanoine de l'Église de Poitiers au XVI^e siècle: Guillaume Sacher, docteur en médecine" in *Bulletin de la société des antiquaires de l'ouest*, 3e sèrie 4 (1920), 381-407. Com a resultat, ara sabem que el senyor en qüestió era Guillaume Sacher (1522-1582), qui, en un parallelisme extraordinari amb el mateix le Myésier, era metge i canonge. En aquest cas era canonge de la catedral de Poitiers i, el que és més important per al nostre cas, era també ecònom del petit poble de Saint-Secondin, uns 30 kms. al sud de Poitiers. Per testament va deixar la major part de la seva biblioteca als seus nebots, els germans André i Pierre des Fontaines. En l'inventari redactat després de la seva mort es troba una curiosa menció del *Breviculum*, on es veu clarament que els notaris no sabien com classificar les figures i esquemes de l'Art: "Quarante quatre pièces de livres en mathématique, in f.^o en latin, comprenant un livre de parchemyn de Raymond Lulle. - 30 l." Però sí que sabien apreciar el seu valor, perquè allò de 30 lliures és una taxació no assolida per cap altre tom de la biblioteca. També aquesta notació ens mostra que en aquest moment el Ms. no estava relligat ("pièces de livres") i que ja tenia els mateixos 44 folis que té avui, o sigui que pel s. XVI ja havia perdut almenys 16 folis.

Si hem omplert un gran buit en la història del Ms., encara en queden molts d'altres anteriors i posteriors. No tenim idea de com ha arribat en

mans de Sacher. La hipòtesi que hagués arribat a aquesta regió de França en la biblioteca del Duc de Berry, que era comte de Poitiers, s'esbuca davant el fet que no apareix en cap dels inventaris exhaustius dels seus llibres. Tampoc no apareix en inventaris del seu germà major, el rei Carles V. L'únic que es pot asseverar és que a principis del s. XVI ja no era a París, perquè ni Lefèvre d'Étaples, qui cita expressament Thomas le Myésier, ni Bouvelles, qui coneixia bé les riques col·leccions parisenques de Mss. lullians, mencionen el *Breviculum*. El buit posterior s'ha omplit un poquet més, però només un poquet. Una nota marginal en alemany de principis del s. XVII ens permet deduir que per aquelles dates ja havia entrat en territori d'aquella llengua. Una altra noteta marginal ("Cuffe 20") podria indicar que va formar part d'una biblioteca al castell de Coeuve (Kuef en alemany), a l'actual canton suís de Jura. Aquest castell se situa al nord de Porrentruy, poble on residia el bisbe de Basilea, conseller àulic ("Hofrat") del qual, a principis del s. XVIII, era un tal Josep Anton Weigel. Aquest darrer, que va arribar a posseir —tampoc no sabem com— el *Breviculum*, va vendre el manuscrit l'any 1736 a un advocat de Friburg en Brisgòvia que era conseller jurídic del monestir de Sant Pere (en la Selva Negra prop de Friburg). Constituïa una de les peces més valuoses de la biblioteca d'aquell monestir, peça comentada per tots els visitants del s. XVIII. Arran de la revolució francesa, el darrer abat va poder salvar el Ms. de les requises dels funcionaris jacobins, fins a la secularització del monestir l'any 1806, quan va ser traslladat a la biblioteca de la cort de Karlsruhe. Això i altres informacions fan del treball del Prof. Heinzer una peça fonamental en la història del Ms. i del lullisme en general.

Pel que fa als altres estudis, el de Lola Badia és una útil "mise à point" bibliogràfica que falta a l'edició alemanya; el de Charles Lohr és un bon resum del pensament de Llull (amb una suggestiva ordenació conceptual de les miniatures); el de Rolf Hasler té observacions interessants sobre els aspectes de les miniatures més insòlits per a l'època, com per exemple el seu caire de "còmics" i l'altre del seu retratisme, on Llull i le Myésier són persones consistentment caracteritzades i diferenciades; el de Theo Pindl-Büchel sobre el lullisme (que manca a l'edició espanyola) està ben enfocat i pensat, i la transcripció de tots els texts de les miniatures per ell i Walburga Büchel és d'una gran utilitat. També convé que el lector de *EL* sàpiga que els textos de la resta del *Breviculum* sortiran publicats en un pròxim tom dels *ROL*.

Però a part d'aquests encerts, hi ha també diversos caires negatius d'aquesta publicació. En primer lloc l'edició espanyola està plagada d'errors d'impremta, tant en les introduccions com en les transcripcions dels textos llatins. Com a breu exemple, escriu "petransiens", "exoetunc",

“hostri”, “linen”, “cerdis” en lloc de “pertransiens”, “ex tunc”, “nostri”, “linea”, “credis”, i fins i tot arriba a parlar del *Greviculum*! Sembla senzillament com si ningú no hagués llegit les proves. Tampoc no falten errors de traducció, com per exemple quan, parlant d'André i Pierre Des Fontaines, diu que “por entonces ninguno de los dos hermanos estudiaba aún en la Universidad de Poitiers” quan l'original alemany diu “die beiden Brüder waren zu diesem Zeitpunkt noch Studenten an der Universität Poitiers”.

Pel que fa a l'original alemany, els seus problemes venen d'un altre costat —sobretot en la falta d'una coordinació estricta de qualcú entès en la matèria, i la falta en molts casos de coneixement de la bibliografia moderna sobre el tema. El primer resultat és una manca seriosa de visió de conjunt, en el doble sentit del *Breviculum* com a compendi de l'Art i com a versió abreviada de l'*Electorium*. Hi ha una tendència a confondre les dotze miniatures amb el *Breviculum* mateix, i oblidar que corresponen només a la part introductòria (que inclou la *Vita coetanea*) de l'*Electorium*. És cert que la resta del Ms. serà, com ja hem dit, transcrita en un volum pròxim de *ROL*, però malgrat això, no és correcte que el lector hagi d'esperar les pp. 109-110 de l'estudi de Theo Pindl-Büchel a l'edició alemanya (perquè ni tan sols apareix a l'espanyola) per a trobar l'única discussió sobre la relació de conjunt amb l'*Electorium* (i amb l'Art). Per a aquests aspectes fonamentals el lector encara haurà de seguir consultant l'estudi de Hillgarth de 1971. Igualment, la visió de conjunt d'estudis moderns sobre el Ms. i sobre el Beat que ha ofert Lola Badia a l'edició espanyola, hauria completat còmodament tal manca a l'edició alemanya.

Pel que fa a la manca de coordinació entre les diverses aportacions, a l'estudi de Hasler es fa una descripció detallada de cada miniatura (A 40-6, E 44-7, per donar les pàgines de les edicions alemanya i espanyola) que es repeteix a la transcripció final (A 118-139, E 87-103). A la n. 42b (A 125, E 92) per veure una llista de les virtuts, vicis, principis, qüestions i subjectes, es remet el lector a la *Tabula artis brevis* de l'edició Zetzner de 1617 reproduïda a Pring-Mill, *Grundzüge*, obres que no tots els lectors tindran a mà, quan més amunt (A 95, E 23) es reproduïx tal *Tabula*. (Aquí el problema és que l'autor simplement estava copiant Hillgarth —p. 453 del treball de 1971— sense adonar-se de la trampa en què havia caigut. Però on més es nota a faltar la mà d'un editor segur és en detalls de bibliografia envellida o del sistema lullià mal compresos. L'any 1988, després de tot el que s'ha escrit sobre els temes, no es pot seguir asseverant que el Beat va morir com a resultat d'un apedregament a Nord-Àfrica (maldament que hom hi afegeix “se- gún cuenta la tradición” — A 89, E 19), ni que va escriure 280 obres

(mateixes pàgines; l'estadística és de *ROL* I de 1959). Tampoc no es pot tan malentendre l'Art i la seva evolució com per asseverar de la Figura T que "simboliza el movimiento circular de los principios relativos" (n. 32 a A 121, E 90), i que aquests principis relatius només s'introdueixen en la segona fase de l'Art, la que comença amb l'*Ars inventiva* (n. 101 a A 137, E 104). Però encara més desconcertant és el cas del *Livre de visió placent* que Hasler cita dues vegades (A 34, E 41 i A 55, E 51), la segona com a base de la seva teoria sobre l'origen dels elements orientalistes de les miniatures, sense adonar-se que Lola Badia ja havia assenyalat (E 11, n. 6) que "la hipótesis de que este volumen es algo distinto a una mera ficción literaria de Lull formulada en su *Félix o Llibre de Meravelles...* parece carecer de todo fundamento", i que a continuació havia donat la bibliografia corresponent.

Però no podem deixar aquesta ressenya sense tornar a insistir en la bellesa i esplendor de les reproduccions que aquesta edició ens ofereix, i la vàlua i novetat de l'estudi de Félix Heinzer. Només per a aquestes dues coses, és una publicació excepcionalment destacada.

A. Bonner

2) Lull, *Llibre de l'orde de cavalleria*, ed. A. Soler.

El lector d'*EL* ja pot saludar la publicació de la tercera edició crítica moderna d'una obra del beat apareguda en la "Col·lecció A" de *Els Nostres Clàssics* (les anteriors eren la *Doctrina pueril* i l'*Arbre de filosofia d'amor*, totes dues editades per Gret Schib). La darrera edició del *Llibre de l'orde de cavalleria* datava de 1935 (a *ORL* I), i es feia ben necessària una edició moderna i científica com la que ara ens proporciona Albert Soler i Llopart. La primera meitat de la llarga introducció consta de cinc capítols sobre el llibre dins l'*opus* lullianà, la seva estructura, la cavalleria en temps de Lull, el concepte de cavalleria al tractat i els seus precedents, i la difusió medieval del llibre, capítols que es complementen amb l'estudi publicat en dues parts en aquest mateix número d'*EL*. La segona part tracta de tots els aspectes de la transmissió del text: manuscrits, edicions impreses, traduccions, la filiació dels Mss. i un estudi lingüístic del millor Ms. Al final del tom, el lector trobarà el pròleg que el P. Antoni Pasqual va escriure per a l'edició que pensava publicar, un aparat de variants d'un dels Mss., un aparat complementari de notes (la majoria variants del Ms. del P. Pasqual), i un petit glossari. El text mateix està transcrit del Ms. de la Biblioteca de Catalunya, corregit només en casos d'errors evidents, i amb correccions sempre assenyalades en notes. És un treball en el qual l'editor explica curosament tots els seus procediments,

a fi de deixar en mans de l'estudiós l'evidència científica necessària per a poder formar judicis sobre cada criteri adoptat. Per bé que el llibre és un poc difícil de manejar (discussió de les variants dels Mss. a una part de la introducció, una de les edicions impreses a una altra part de la introducció, principals variants a peu de plana, i dos jocs de variants en apèndixs), i per bé que potser que hi ha una mica de desproporció entre les 60 planes de text y les gairebé 180 planes d'estudi, de fet no crec que hi pugui haver cap dubte que aquest volum constituirà *el* text de treball sobre una obra fonamental de la producció lulliana per a les generacions vinents.

A. Bonner

3) Lulle, *Traité d'astrologie*, ed. A. Llinarès.

El llibre de Llinarès és una traducció al francès com a resultat de confrontar la transcripció que feren Jordi Gayà i Lola Badia del *Tractat d'astronomia* (1981) amb el text llatí de Michela Pereira que aviat sortirà en els ROL. Llinarès canvia el títol de *Tractat d'astronomia* pel de *Traité d'astrologie* perquè creu que respon més exactament al contingut de l'obra lulliana. Cada una de les parts del tractat, perfectament editat, inclou una llarga sèrie de notes explicatives, que fan que la teoria astrològica lulliana sigui entesa més clarament. Algunes notes aclareixen conceptes lullians, altres contextualitzen la doctrina de Llull o determinen vinculacions amb pensadors de l'època de temps anteriors.

El text de Ramon Llull va precedir d'una introducció de 27 pàgines. No és la primera vegada que Llinarès analitza el tema (vegeu *EL* 28, 1988, p. 88, n.º 24). Tot i això, la present introducció, més que una anàlisi, és una exposició —una guia de lectura— del text lullà. Prescindiré, doncs, de situar l'estudi de Llinarès dins el context de la investigació lullista sobre l'astronomia i de precisar quines són les seves aportacions a aquesta investigació, cosa que vaig fer en una altra ocasió (*EL* 28, 1988, pp. 104-107). Només vull subratllar aquí que Llinarès determina a la introducció alguns conceptes clau per tal d'entendre la concepció astrològica lulliana.

Llinarès vol subratllar molt clarament la connexió de l'astrologia —una obra teòrica de Llull— amb l'*Art*, per tal de demostrar que l'astrologia "és a la vegada una ciència i una pràctica" (p. 8). Des d'aquesta perspectiva advertim més perfectament el que Llull accepta dels "fonaments antics" de l'astrologia (divisió del cel de les estrelles fixes, estudi dels planetes, influències dels planetes sobre els temperaments) i el que signifiquen els "fonaments nous", establerts segons els principis i el mètode de l'*Art*. En definitiva, Llinarès vol demostrar que Llull intenta la construcció d'una "ciència vertadera i renovada": oferir un nou fonament i

un nou estatut a la ciència astrològica, integrant els coneixements del seu temps dins una perspectiva original. Això suposa —es pregunta Llinars— que Llull va reinventar l'astrologia? Evidentment, no. Inclús, tampoc innovar-la completament.

S. Trias Mercant

5) Sor Anna Maria del Santíssim Sagrament, *Càntics i cobles*.

Aquest volum respon a la idea d'apropar al gran públic l'obra d'un dels nostres clàssics, desconeguda fins i tot pels estudiosos. I deim això ja que àdhuc a la *Història de la literatura catalana* de Riquer/Comas/Molas, obra extensa en deu volums, ocupa només sis línies i encara és citada de segona mà. Passar del no-res al tot, és a dir, publicar-la en tota la seva extensió, completada amb citacions erudites i comentaris crítics, potser hauria significat condemnar-la a l'oblit definitiu, tenint en compte el temps que vivim, per això la selecció d'en Sebastià Trias sembla que és, per començar, la solució més escaient. La introducció d'en Trias és força aclaridora i, duitx de la seva mà d'expert, ens permet situar la monja-escriptora en el context històric, religiós i literàrio-filosòfic de l'època en què va viure i escriure. El qualificam d'expert perquè ningú més que ell —autor de dos tractats antropològics sobre *Valldemossa* (*Valldemossa. Una història, una cultura, un poble*, Lluçmajor, 1980, i *Valldemossa. L'amor i la cuina*, Palma, 1982)— no coneix la història, les famílies i els costums d'aquest poble. Sols ell, que també ha estudiat la història del pensament a Mallorca (Palma de Mallorca, 1985), pot referir-se amb coneixement de causa a la mística quietista de sor Anna Maria, que no és ben bé la mateixa que la defensada per Miguel de Molinos, sinó que presenta unes característiques ben peculiars. Completa aquesta introducció la visió lingüística de l'època i de l'escriptora, presentada per un altre especialista: en Pere Rosselló Bover, que, amb paraules modestes, afirma que només intenta donar al lector unes pautes per tal d'explicar i emmarcar l'opció lingüística de l'autora dins la història de la llengua catalana.

La selecció està orientada a fer que el lector pugui copsar-ne les parts narratives —inclou totes les introduccions a les *Exposicions* i els comentaris dels càntics 45, 46, 47 del *Libre d'amic e Amat* del beat Ramon Llull—, així com els fragments versificats. També estan normalitzades l'accentuació i la grafia per tal de facilitar la comprensió i lectura al públic en general. D'aquesta manera, el lector, coneixedor del terreny, comença a gaudir de l'estil planer i senzill de la dominica, la qual, com santa Teresa, obeeix *non libenter* l'ordre del seu confés de comentar punt per punt el llibre esmentat. El lector, així mateix, es complau a comprovar la resistència d'aquella dona, "la més rústica i poc discreta creatura

i la major ignorantia que es puga trobar”, que es veu involucrada en una tasca ben grossa, però que sols té una frase per als desigs del senyor: *fiat uoluntas tua*. Aquest assentiment en llatí està acompanyat de la parla mallorquina més popular, tant per part de l'Amat com d'ella mateixa, reflectida quan comença la tasca “en nom del Pare, del Fill i de lo Esperit Sant”, o quan expressa l'enuig de l'espòs amb les paraules següents: “filla meva, felló m'has fet, ab lo que dius...”.

Sor Anna contempla sovint el Senyor, que se li presenta sota els aspectes més diversos. Parla en llatí l'Amat, en ocasions, amb frases que la monja havia oït i llegit mil vegades. De la seva mà combrega, guiada per ell visita l'infern, escriu al seu dictat. Malgrat que està a l'altra vida, no oblida fer referència a les situacions reals, com és ara les amonestacions de la superiora pel fet que no menja ni descansa, quan alludeix als desmais que experimenta o quan no entén el que li diuen, tan posada està en son Amat. De vegades, l'ànima se li despenja en unes cobletes de les quals ella s'admira en gran manera, tot confessant que és un fet desacostumat en ella.

Aquestes *Exposicions*, ja ho sabem, han tengut els seus detractors. I no els manca raó. ¿Com pot sostenir-se, per exemple, que Blanquerna se relacioni amb blan? No poden aplicar-se criteris rigorosos als comentaris de sor Anna Maria, fruit de la intuïció, escrits amb el cor damunt la mà. Ella mateixa defuig els problemes teològics quan afirma amb tota naturalitat: “aquí no m'hi entretenc, perquè no sabia eixir”.

El lector actual difícilment pot entendre el fenomen de la mística, amarada de sensualitat, si li llevam la referència a allò diví, però sí que és comprensible en un marc de vida contemplativa i estàtica. Mitjançant la descripció anímica i en ocasions corporal que ens dóna sor Anna Maria, cadascú en podrà extreure les conclusions escaients.

Maria del Carme Bosch

9) 11) 12) 14) 16) 21) 25) 26) 29) 30) 31) 32) 33) 34) *Studia Lullistica. Miscellanea in honorem Sebastiani Garcias Palou.*

Aquesta miscel·lània de quatorze estudis reunits per a fer honor a D. Sebastià Garcias Palou, rector de la Maiorencis Schola Lullistica durant gairebé trenta anys i fundador d'aquesta revista, ve precipida d'una introducció del present rector de la Schola, Sebastià Trias Mercant, explicant l'ocasió de l'homenatge que els membres de la Schola li volguérem tributar, i esbossant les línies generals dels treballs que segueixen.

La miscel·lània té tres estudis de caire filològic i semàntic: els de Brummer (9), Llinarès (21) i Tusquets (32). El primer suggereix que els primers capítols de *Blaquerna*, que falten als dos manuscrits medievals

català i provençal, es podrien suplir, no com s'ha fet fins ara, prenent el text valencià de 1521, sinó retraduint al català el text del Ms. francès (Bibl. Nac., fr. 24402) que fins i tot és anterior als ja citats Mss. català i provençal. El treball de Llinarès repassa el concepte d'"accídia" en els escrits del beat i dels seus predecessors i contemporanis (des d'Orígenes fins a Sant Tomàs). Compara aquest concepte amb els de "tristícia", "ocio-sitat" i "pigrícia", citant una gran diversitat de textos lullians. L'estudi de Tusquets dona una taula ordenada dels conceptes semiòtics lullians, en nou apartats, cada un dividit en el mot, l'àrea a la qual s'aplica (animals, humans, àngels), textos il·lustratius i notes explicatives.

Sobre la connexió entre Llull i el món musulmà, tenim els escrits de Colom (11), Cruz Hernández (12) i Urvoy (33). El primer versa sobre referències a la llengua àrabica en el *Llibre de contemplació*, tant als coneixements del beat en aquest camp, com a la seva utilització d'ella; fins i tot suggereix qualche arabisme sintàctic. L'article de Cruz Hernández compara el símbol de l'arbre en Ramon Llull (sobretot en l'*Arbre de ciència*, l'*Arbre de filosofia desirada*, i l'*Arbre de filosofia d'amor*) amb l'arbre d'una obra del filòsof granadí del segle XIV, Ibn al-Ja'ib. La relació entre aquest ús en els dos pensadors el duu a una conclusió que val la pena reproduir. "Conviene insistir en los paralelismos, y es lícito y conveniente mantener la tesis científica de la influencia global del pensamiento árabe-islámico en Ramon Llull; pero déjense en paz a Ibn Masarra, al-Gazzālī Ibn 'Arabī o Ibn Sab'īn como *fuentes concretas*, so pena de sospechar que Ibn al-Ja'ib conoció los árboles lullianos." El treball de Dominique Urvoy és un intent de suplir la manca de testimonis medievals musulmans davant l'empresa missionera lulliana, amb les opinions d'estudiosos islàmics moderns, suggerint perspectives noves sobre el món en el qual operava el beat.

Sobre temes de filosofia i teologia, tenim els tres estudis de Gracia i Woosuk (16), Stöhr (29) i van Steenberghe (34). El primer, després de repassar les diverses posicions sobre el tema de la individuació en el pensament medieval, mostra com el beat la concep a partir de la *mescla* —és a dir dels conceptes de simplicitat i composició tan centrals al seu sistema— i fonamentalment dels principis de la seva Art. Acaba afirmant que tal teoria lulliana s'assembla més a les de segles anteriors, al mateix temps que és completament innovadora. El treball de Stöhr versa sobre la unitat essencial entre la vida del beat i la seva doctrina, i així mateix entre diverses facetes d'aquella doctrina (com per exemple entre "amància" i "ciència", entre fe i raó, entre la unitat i la diferència de persones en Déu, entre predestinació i lliure arbitri). Al mateix temps demostra com el seu sistema és indepent però consonant amb les doctrines de l'Església, i com ho engloba una unitat del saber sota el seu teocentrisme i la

seva visió de la primera i segona intenció. Fernand van Steenberghen analitza els arguments contra l'eternitat del món que es troben a la *Declaratio Raimundi per modum dialogi edita*, i principalment els de l'article 87 de la coneguda llista condemnatòria del Bisbe de París de l'any 1277. Acaba amb una crítica dels arguments lullians, i en les notes afegeix algunes correccions al text de Keicher de la *Declaratio*.

En el camp polític-social, tenim els estudis de Sgranyes de Franch (30) y Trias Mercant (31). El primer argumenta que la suposada virada radical del beat des del pacifisme cap al bel·licisme en el tema "de modo convertendi infideles", virada que hom sol atribuir a una reacció a esdeveniments polítics (com per exemple la caiguda d'Acre l'any 1291) o a la manca d'èxit de les seves campanyes en favor de les missions, no és tal, sinó que és la simple conseqüència de la seva concepció unitària de la filosofia en el seu vessant polític; o dit d'una altra manera, el resultat natural d'un augustinisme polític que atorga autoritat universal al papa per emprendre una croada tant física com espiritual. Trias Mercant ens parla de l'etnografia matrimonial en el *Blaquerna*, tractant els temes d'endogamia/exogamia, llinatge i patrimoni, procreació i salut, alimentació, i sexualitat, temes que tracta des de la perspectiva de l'antropologia moderna al mateix temps que els relaciona amb la cultura popular i els costums de Mallorca a l'època medieval.

Pel que fa a qüestions de lullisme, tenim els estudis de Perarnau (25), Gama Caeiro (14) i Llorenç Pérez (26). El primer ens descriu el manuscrit 116/27/W de la Biblioteca Comunal de Trento que conté una sola obra, l'*Ars generalis ultima*, i fou copiat al "nord de la península [italiana] o sud de l'Imperi Romano-Germànic ... al pas del segle XIV a XV" i per tant constituiria una nova evidència de la presència de lullisme en l'àrea "abans de la visita de Joan Bulons a Pàdua l'any 1433". L'estudi de Gama Caeiro versa sobre el lullisme portuguès del s. XVIII, més pseudo-lullista i alquímic a la primera meitat del segle, i més illuminista i eclèctic a la segona meitat. Tracta autors com Anselmo Caetano, Rafael Bluteau, Botelho Soutomaior i Fra Manuel do Cenáculo, i la seva reacció a les influències vingudes de l'estranger, sobretot de figures com Athanasius Kircher i Feijoo. Llorenç Pérez ens descriu les accions en pro de la Causa Pia Lulliana dels regidors de Palma entre els anys 1719 i 1728, i sobretot la reorganització de la comissió per a la defensa del cult i ortodòxia del beat l'any 1727, la concessió d'un doctorat a l'editor de l'edició maguntina, Ju Salzinger, l'any 1726, la implantació d'ajudes econòmiques per a l'esmentada edició i per a la mantenció de deixebles mallorquins de l'alemany.

A. Bonner

10) Brummer, "Algunes notes sobre el *Libre del gentil e los tres savis* de Ramon Llull".

L'estudi de Brummer tracta sis aspectes del *Libre del gentil*: 1. Els títols diferents de l'obra citats al *Libre de contemplació*; 2. el diàleg com a forma tradicional de la literatura apologètica medieval; 3. el *Kuzari* de Yehuda ha-Leví com a possible precursor (que rebutja, com han fet la majoria d'estudiosos); 4. la menció d'un *Gentilis in arabico* a l'inventari de l'Escola Lulliana de Barcelona de l'any 1466; 5. els articles de la fe musulmana del Llibre IV del *Gentil*; 6. la inclusió d'una gasela en la descripció del *locus amoenus* del Llibre I del *Gentil*. L'apartat més interessant de l'estudi es el quint, on cita un treball de L.P. Harvey, desconegut per als lullistes, que estudia un *Brebiario çunni* d'Iça de Gebir redactat a Segovia el 1462 i un Ms. en aljamia del s. XVI conservat a Cambridge amb llistes d'articles de la fe gairebé idèntiques a la del Llibre IV del *Gentil*. Harvey, seguit per Brummer, suggereix que aquestes dues obres i la de Llull tingueren la mateixa font. Seria interessant comprovar la relació entre aquestes llistes i les d'Alatzell i Ibn 'Arabi (vegeu el meu *Obres selectes de Ramon Llull* I, 234, n. 5).

A l'apartat 1, Brummer suggereix que l'obra citada al *Libre de contemplació* sota els títols variants de *Libre de raons en les tres ligs*, *Libre de demandes e de qüestions* o *Libre del gentil*, és la mateixa obra lulliana que coneixem amb aquest darrer títol. Però diu que la cita és "una ficció", i que es refereix a una obra "que està a punt d'escriure". Em sembla difícil acceptar la idea d'una autocita fictícia (cosa ja per si estranya, i que per altra part seria única en la immensa producció del beat) on Llull diu que per tal llibre ha estat il·luminat, ha conegut la substància divina i fou certificat en la fe cristiana. No entenc com es pot asseverar que quan Llull recomana al lector del *Libre de contemplació* que "recorra al *Libre del gentil*, qui és apellat *Libre de qüestions e de demandes*, per demostrar la carrera de la glòria de nostre senyor Déu" només ho fa, com diu Brummer, "per donar a la seva obra un més gran relleu". Tampoc no es pot donar com a raó de l'autoria de Llull d'aquestes obres que ell "sol citar solament les seves pròpies obres"; la llista d'altres autors citats pel beat a Ca I, 268-9 basta per a refutar tal afirmació.

Pel que fa a l'apartat 4, Brummer diu que la meua suggerència (EL 21, 1977, pp. 36-7) que el *Gentilis in arabico quem detulit frater Johannes Ros* de l'inventari de l'Escola Lulliana de Barcelona de l'any 1466 fos una obra no lulliana "no és versemblant" i que "cal partir del supòsit que es tracta d'un escrit lullà", sense aportar cap argument. A més, calla el fet que és precisament aquesta part de l'inventari la que té una proporció elevada d'obres no lullianes. Apunta, emperò, un interrogant interessant: diu "No es comprèn per què aquest professor s'emporta un

llibre escrit en aràbic, si té la possibilitat de llegir el *Gentil* en català o en llatí”, quan de fet hi havia cinc (no tres com diu Brummer) altres còpies de l'obra a l'inventari. Però la seva hipòtesi que allò d'*in arabico* es refereix al paper i no a la llengua de l'escrit, a mi em sembla encara menys versemblant. Que es troben inventaris que distingeixen volums en paper d'altres en pergami és ben veritat, però que s'empra la frase *in arabico* com a sinònim d'"en paper" (sentit per altra banda no atestat en cap llengua que conec) a la segona meitat del s. XV, em sembla molt poc probable.

Finalment pel que fa a l'apartat 6, ja m'havia assenyalat Urvoy (*Penser l'Islam*, 318, n. 3) que l'ús lullià de la paraula "gasela" (cf. el ja citat *EL* 21, 37) "peut s'expliquer par un nouvel emprunt de sa part au folklore oriental, du même genre que celui du *Livre des bêtes*", i ara Brummer diu que "és versemblant que Llull conegui una altra obra àrbiga en la qual hi hagi el nom *gazàla*". Estic d'acord, però això no explica per què Llull introdueix un animal exòtic precisament en un *locus amoenus*, que tradicionalment no passa d'una llista de clixés de flors, aucells, fonts, etc. I que és exòtic és innegable, malgrat l'afirmació de Brummer que "no és decisiu que el mot *gasela* aparegui més tard en altres llengües vernacles europees (com Bonner creu)." No és que ho cregui; és un fet avalat per tots els diccionaris etimològics i històrics que he consultat; i aquest fet no es pot negar parlant, com fa Brummer, de neologismes tècnics com *atomus*, pres per Llull del llatí científic del seu temps. O se'n troben contraexemples de l'ús medieval de la paraula "gasela" (fora de cròniques de viatges o croades al Pròxim Orient on l'escriptor es troba amb la necessitat d'explicar què és aquest animal) o és exòtica: no hi veig cap alternativa intermèdia.

A. Bonner

15) Gayà, "Honorí d'Autun i Ramon Llull".

Forma part d'una sèrie de treballs de l'autor sobre les fonts cristianes del pensament lullià, un ja publicat a *EL* 27 sobre Sant Bonaventura i un altre major "en chantier" sobre Escot Eriúgena. Com se sap, l'obra principal d'aquest darrer, el *Periphyseon* o *De divisione naturae*, fou condemnat a principis del s. XIII per l'ús que n'havien fet grups herètics, i gairebé totes les còpies foren cremades. Les poques còpies salvades no haurien bastat per a la continuació de la seva influència si un altre pensador de la primera meitat del s. XII, Honorí d'Autun, no n'hagués fet un resum extens en la seva *Clavis physicae*. Ja Frances Yates havia suggerit la influència d'Eriúgena sobre el beat a través d'Honorí, però quan ella escrivia, el text de la *Clavis physicae* era encara inèdit. Ara

Jordi Gayà, aprofitant l'edició de P. Lucentini (Roma, 1974), ens suggereix onze punts de confluència entre els idearis d'Honorí i de Ramon Lull. Només és un esbós del treball major que té entre mans, un esbós esquemàtic però molt prometedor.

A. Bonner

17) Hillgarth, "La teología en Mallorca desde el siglo XIII al XVI".

Este trabajo es un anticipo del libro que, durante largos años, el profesor J. N. Hillgarth ha ido preparando, en sus períodos de descanso en nuestra isla, y que está ya a punto de ver la luz pública, bajo el título de *Readers and Books in Majorca, 1229-1550*.

Este avance está basado en los libros que el autor ha encontrado citados en los inventarios de nuestros archivos y en las referencias de nuestras bibliotecas, de la época que él mismo señala.

En dicha publicación, Hillgarth sólo considera los libros de *teología*, tomada en el sentido amplio de libros de carácter religioso. Ofrece dos cuadros sinópticos de los autores más citados en dichos inventarios y en otras fuentes bibliográficas. En un tercer cuadro, presenta una relación de libros litúrgicos y de piedad cristiana. En estos cuadros, prescinde de los libros registrados en las bibliotecas pertenecientes a órdenes religiosas, como la de los cistercienses del Monasterio de La Real, de los carmelitas, de los dominicos. Solamente recoge el número de ejemplares mencionados como pertenecientes a personas particulares, clérigos o seglares.

De esta exposición de datos, Hillgarth deduce las conclusiones que resumimos a continuación.

En aquella época, hubo en Mallorca escuelas teológicas, regentadas por religiosos dominicos y franciscanos, cuyos maestros solían graduarse en centros universitarios de fuera de la isla, especialmente en la Universidad de París. Entre los dominicos menciona a Romeu Bruguera y a Nicolau Rossell, y entre los franciscanos, a Joan Exemeno y a Bartomeu Catany. Hubo también algún clérigo secular que consiguió el título de Maestro en Teología en la Universidad de París, como fue Bartomeu Caldentey, quien, además, fue el fundador de la primera imprenta mallorquina. No obstante, dichos teólogos no dejaron escritos libros de importancia.

Según los documentos aducidos por Hillgarth, los libros preferidos por los mallorquines de aquellos siglos, son los de San Agustín. Luego siguen, por orden descendente, Santo Tomás de Aquino, San Antonio de Florencia, San Jerónimo, Boecio, San Bernardo, Juan Escoto, etc.

La misma documentación manifiesta que, por regla general, los seglares poseían mayor número de libros que los clérigos. Éstos los superan

únicamente en obras de derecho canónico y en libros litúrgicos como misales y breviarios, pero no en Libros de Horas, Salterios, Biblias, Vidas de Cristo y Vidas de Santos. Nosotros creemos conveniente anotar que este resultado estadístico tiene su explicación en el hecho de que los clérigos procedían, generalmente, de familias humildes, o de familias pudientes, pero perjudicados por las costumbres sucesorias, vigentes en aquellos tiempos. Por esto, no les era fácil obtener los costosos libros que, hasta mediados del siglo XV, tenían que escribirse a mano, y después, los impresos se importaban del extranjero. En cambio, los seculares, especialmente los médicos y los notarios, contaban con más medios para adquirir mayor cantidad de libros y de categoría superior, como lo demuestra, de modo especial, el conocido inventario de los bienes del notario Miguel Abellar.

El Prof. Hillgarth observa, además, que en aquellos años, los libros adquiridos por los mallorquines, estaban escritos en latín o en lengua catalana. Así que, las referencias a las Vidas de Cristo corresponden, casi siempre, a la traducción al catalán, realizada por Roís de Corella (m. en 1497). La difusión de las Vidas de Santos era debida, en gran parte, a la traducción catalana de la *Legenda aurea*, hecha, en el siglo XIII, por el dominico Jacobus de Voragine. Otra obra muy popular en Mallorca fue el *Libre dels àngels*, escrito en catalán, por Francesc Eiximenis (ca. 1330-1409). Naturalmente, el autor preferido por todas las clases sociales de Mallorca era el Beato Ramón Lull. Sus obras más citadas son el *Arte*, el *Arbol de la ciencia* (en latín o en catalán), la *Doctrina pueril*, el *Libre de contemplació* y *Blaquerna*.

El Dr. Hillgarth, tan integrado a nuestra cultura mallorquina y tan profundo conocedor de Ramón Lull, concluye su trabajo con estas elogiosas palabras: "Así se explica el éxito extraordinario que alcanzaron en Mallorca la fama y los escritos de Lull, a través de los siglos que siguieron a su muerte. Aunque sólo fuera por haber producido un genio tan distinto del mundo escolástico, y haber sabido conservar y apreciar sus obras, merece Mallorca un puesto de honor dentro de la historia del pensamiento religioso medieval."

M. Pascual Pont

18) Idel, "Ramon Lull and Ecstatic Kabbalah".

Señalemos, en primer lugar, la posición que parece ser el punto de partida del autor: la constatación del "impasse en que se halla la investigación sobre las fuentes de la técnica combinatoria" luliana. Se propone, pues, mencionar algunas nuevas posibilidades para ayudar a esta investigación. Concretamente, el autor se centra en la cuestión de la influencia de la cábala en el arte luliano.

Los antecedentes sobre el tema se remontan a los estudios de Millás-Valllicrosa, Scholem, F. Yates. De las aportaciones de estos autores cabe deducir una influencia bastante probable de la cábala, o por lo menos la común coincidencia en fuentes neoplatónicas.

A partir de una mención de Pico de la Mirandola, el autor presenta un escrito cabalístico, de autor anónimo y fechable en el tercer cuarto de siglo XIII. La obra, que probablemente fue escrita en Cataluña, es un comentario litúrgico, pero se refiere a la técnica de combinación de letras. La originalidad de esta fuente radica en que las letras son tratadas según una tabla de significados, y de su combinación se extraen principios hermenéuticos.

Los principios de esta combinatoria se hallaban expuestos en otra obra, ahora perdida, según indica el tratado litúrgico. A partir de ahí, el autor del presente artículo investiga la posibilidad de que esta determinada manera de exponer las doctrinas cabalísticas fuera conocida por los círculos judíos de Barcelona, y por su mediación llegara a Lull. Pero los resultados que se consiguen no son conclusivos.

Por todo ello el autor opina que "la propuesta influencia de la cábala se refiere más a los aspectos técnicos de su pensamiento, que no a sus contenidos teológicos". Corroborar este aserto al afirmar la insuficiencia de la cábala extática de Abulafia como fuente luliana. El uso que Abulafia hace de los círculos, se afirma, no pretende la consecución de nuevos conocimientos teológicos o científicos. Una posible alternativa podría encontrarse en la interesante figura que el autor ha localizado en Eleazar de Worms. Se trata de una figura triangular formada por una combinación de letras idéntica en su sistema a las que Lull presenta como figuras "segundas" de las circulares. El autor, sin embargo, no aventura conjeturar un lazo de transmisión entre Eleazar de Worms y Lull.

Siguiendo la invitación del autor, desearía hacer algunas observaciones:

1. No queda claro el sentido de la figura extraída de la obra de Eleazar de Worms. Es posible que su uso se circunscribiera a los parámetros de la cábala extática.

2. Antes de invalidar del todo la hipótesis de Abulafia como influencia, cabría reconsiderar si en Lull no debería hablarse de una combinatoria extática y de una combinatoria inventiva. No es el momento adecuado para desarrollar el tema, pero permítasenos mencionar la doble lectura de la figura cuarta del Ars, tal como es presentada en la introducción a *Taula general* y tal como es después desarrollada en la *taula*.

3. En este contexto sería oportuno aclarar la influencia de la cábala en Arnau de Vilanova. El artículo menciona de este autor el comentario al *Tetragrammaton*. Pues bien, en esta obra se halla el que quizás es el único texto no luliano en el que se usa la formulación "de correlativos".

4. Finalmente, al plantearse el problema de las fuentes lulianas hay que diferenciar más claramente aquello que es fruto de la evolución propia del sistema, de aquello que deba considerarse "herencia" recibida.

J. Gayà

19) Künzel i Cornelius, *Die Ars Generalis Ultima des Raymundus Lullus*.

Dos estudiosos que provienen sorprendentemente de los campos del arte y la filosofía (Künzel) y de la física y la química (Cornelius) y que se dedican a los problemas de la inteligencia artificial han acometido la tarea de pasar el *Art* de Ramón Llull a la computadora.

Estudios sobre un desconocido origen de la teoría de la computerización constituye una auténtica sorpresa para el lulista. La primera tirada de ese estudio se agotó inmediatamente. La que presentamos es la segunda. La obra de Llull es estudiada, aprovechando inicialmente las pautas de Leibniz, como el lejano y desconocido origen y base del sistema digital de los novísimos métodos y sistemas de computerización.

Abre la marcha una tabla cronológica de la agitada vida del Maestro, que según los autores es desconocida y difícil de encontrar, toda vez que los estudios sobre Llull apenas dedican a su vida y obra unas pocas líneas; y sin embargo es indispensable situarse en el tiempo para que tenga su relieve propio la sorpresa que nos espera. Sólo así se sitúa en su lugar la aparición de ese raro teórico del pensamiento, que trabajó sobre toda forma del saber y que intentó reducirlo a un sistema en clave.

Así pues, el origen de la moderna teoría de la computerización hay que buscarlo en el *Ars Magna*. ¿Era Llull un pensador con acceso a los bancos de datos de Dios? La biblioteca universal del saber ¿es una compleja red de combinaciones?

Künzel presenta así su estudio-respuesta: Una interpretación immanente del *Ars Magna* (sistema y función; hardware y software; técnica de programación e interpretación) y unas notas finales sobre el valor de la misma (con los admirados testimonios de Leibniz y Bloch en pp. 33-41).

Y, a continuación, ofrece un programa Cobol del *Ars Magna* (con su estructograma) y Source-Listing.

Por su parte Cornelius ofrece un *Ramón Llull, descifrado*, que ha de ser leído entero: *La primera proeza* de Llull consiste en el uso de letras por conceptos. Ese sistema de origen cabalístico fue llevado por Llull a un sorprendente esplendor. Llull no eligió ese sistema de escritura simbólica, que remite a nuestra actual álgebra, por motivos fundamentalmente estenográficos, sino con intenciones mucho más profundas. La se-

gunda proeza es la *Ars Combinatoria*, por la que, sobre el camino de la *combinación*, cada ciencia particular puede ser montada sintéticamente, y todas ellas en una única ciencia del saber o de la verdad. Ese pensamiento de la Combinatoria, no los principios como tales, es lo que constituye lo esencial, lo nuevo y lo propio del Arte luliano.

Finalmente, Künzel ofrece un listado de traducción Assembler de la *Ars Generalis ultima* (pp. 89-99).

Realmente asombroso. Llull no pudo intuir jamás hasta dónde podía llegar y qué máquinas podría abrir la llave de su sistema. Cornelius lo dice de forma tajante: “Y dado que para un lector de hoy pueden aparecer las proezas de Llull como escolástico sinsentido, hemos querido demostrar con ejemplos de la moderna matemática, dónde está en su obra lo verdaderamente nuevo que ha hecho que Llull, con todo derecho y razón, haya sido llamado *Doctor Illuminatus*.” Sin una *inspiración* una intuición semejante no es concebible.

Como dijo un día el mismo Ernst Bloch (*Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt, 1979, II 7): “La esperanza de Llull era que la máquina combinatoria del saber engloba y agota cualquier posible e imaginable variación del conocimiento... Y la admirable máquina apareció: El *Ars Magna* como *Ars inveniendi* y *Ars demonstrandi* en signos, círculos, tablas, reducidos a una especie de reloj lógico de logaritmos... Pascal construyó el primer calculador mecánico con ruedas que daban vueltas, mas del sueño aritmético de Llull ha nacido hoy una completa industria de pensar a una velocidad de locura.”

En realidad se puede afirmar, sobre la base del principio de dualidad, que con este modelo de construcción se puede tender una nueva tangente a un cono definido por cinco tangentes, sin necesidad de haber pintado el cono (según dice Cornelius).

A. Oliver

20) Limor, *The Disputation of Majorca, 1286*.

Poques publicacions de les que gairebé no mencionen Ramon Llull podrien interessar tant als lul·listes com aquesta, sobre una disputa mantinguda a Mallorca entre el mercader genovès, Inghetto Contardo, i diversos jueus de l'illa l'any 1286. De fet és curiós que tal disputa en terres del gran apòlogista mallorquí i durant la seva vida —uns deu anys després del *Libre del gentil* i uns dos abans del *Fèlix*— i protagonitzat per una classe a la qual serà tan lligat (els mercaders genovesos) sembla tenir tan poca relació metodològica amb les formulacions de Llull. El que ara ressenyam no deriva ni de la tradició dominicana del que podríem anomenar crítica textual (de la Bíblia, el Talmud, etc.), ni de les tècniques més

formalitzades i autosuficients del beat; és més aviat, com diu l'editora, un "debat de carrer", a nivell popular, sense cap ordre predeterminat i desenrotllat segons les associacions que els temes suggereixen. Comença, per exemple, amb una discussió sobre el tema que tradicionalment més ha cridat l'atenció popular —les observances rituals judaïques sobre el menjar. Respira si no un cert anticlericalisme, almenys un intent de dur el debat fora dels camins normals assenyalats per l'Església: els jueus per exemple ataquen amb certa violència els franciscans i dominicans per les seves predicacions i seduccions de la gent, per la seva vida pecaminosa, i pel fet que són considerats com a sants; i el mercader, defensant-se de les acusacions d'idolatria pel fet que les esglésies cristianes són plenes de creus i estàtues, dóna la contesta sorprenent que tranquil·lament cremaria una creu si no tenia altra cosa a mà per a encalenticir aigua per a un amic malalt. A l'Edat Mitjana, sempre a la recerca de models, no tenim aquí ni el del frare predicador i lluitador savi (Ramon Martí, Sant Tomàs), ni el del sant metodològicament francitirador (Francesc d'Assís, Ramon Llull), sinó el del mercader heroic, el model més popular del burgès urbà que es considera bon cristià a la seva manera, sense gaire traves d'autoritats superiors. I de fet sembla que aquesta disputa tingué cert ressò —es conserva a 17 manuscrits i dues edicions impreses.

El lul·lista només hi pot trobar, em sembla, dos possibles punts de contacte amb les formulacions del beat. El primer és la proposició del mercader de fer una oració conjunta, amb elements comuns de les seves creences, proposició que té una semblança evident amb la oració del gentil a l'epíleg del *Libre del gentil* de Ramon Llull. El segon seria amb obres del beat posteriors a 1286, i la possibilitat —de fet molt vaga— que obres com per exemple el *Què deu hom creure de Déu* fossin escrites com a aplicacions del seu mètode a aquests debats de tipus més popular.

Només queda afegir que el treball d'Ora Limor consta d'un tom d'introducció en hebreu amb un resum en anglès de 17 pàgines, i un altre tom d'edició crítica del text llatí del debat, tot fet amb gran esment i intel·ligència. És una publicació que em sembla que valdria la pena publicar a les Illes, amb la introducció traduïda al català.

A. Bonner

22) Llinarès, "Imágenes antiguas de la medicina".

Llinarès nos ofrece otro ejemplo de alta divulgación de las doctrinas científicas lulianas. Ramon Llull escribió muchas veces acerca de temas médicos, presentando una imagen de la medicina tal y como se practicaba en su época. Llinarès se fija, sin embargo, solamente ahora en los datos aportados por el *Libre de meravelles*, recomponiéndolos en cuatro temas

básicos: salud y enfermedad, el envejecimiento humano, la depresión y la locura, y la herboristería: curación por las plantas.

Del breu anàlisi realitzat deduec Llinarès també unes breus conclusions: Llull defuende el equilibriu sanitari entre les diferents funcions vegetatives; concede una gran importància a la dietètica y a la herboristeria; evidencia las recíprocas relaciones entre lo fisiológico y lo psíquico; propugna una sanidad psicológica para las enfermedades mentales, en vez de las medidas de reclusión y de fuerza física.

S. Trias Mercant

23) Llinarès, "Remarques sur d'anciennes versions françaises".

Llinarès considera com a punt de referència el criteri de Littré-Hauréau segons el qual Ramon Llull pertany al patrimoni literari de França, bé perquè bon nombre de les seves obres fou escrit en aquest país, bé perquè moltes obres han estat traduïdes al francès. Això demostra l'interès secular que ha suscitat a França l'obra de Llull.

L'article de Llinarès, com expressa el títol, descriu només les versions franceses de les obres de Llull, prescindint de si foren o no escrites per Llull a França. L'anàlisi dels manuscrits palesa que les grans obres lullianes (*Blanquerna*, *Libre del gentil*, *Libre de meravelles*, *Ars generalis ultima*, etc.), excepte el *Libre de contemplació*, han estat traduïdes i ho han estat diferents vegades com ho demostren els distints manuscrits. També advertim que altres obres lullianes (*Liber clericorum*, *Liber novus physicorum*, *Liber de intellectu*, per exemple) també tenen una versió francesa. Per últim, moltes obres d'ambdós grups foren publicades en el segle XVII; altres, però, dormen encara sota la pols dels arxius.

Llinarès classifica cronològicament les traduccions antigues de les obres lullianes en tres grups: Les versions franceses fetes en vida de Llull; les traduccions, quasi totes a partir de textos catalans, realitzades durant els segles XIV y XV, y, per últim, després de la crisi del segle XVI, les traduccions franceses del segle XVII, fetes generalment sobre la base de textos llatins. Sense discutir les variants dels diferents manuscrits, Llinarès comenta, amb notes bibliogràfiques pertinents, els principals manuscrits francesos lullians.

L'article de Llinarès, malgrat algunes observacions marginals que podríem introduir, es prou important per a la bibliografia lulliana.

S. Trias Mercant

28) Schmid, *Les "traduccions valencianes" del Blanquerna (València 1521) i de la Scala Dei (Barcelona 1523)*.

El de Beatrice Schmid és un estudi *fonamental*, en sentit estricta (i no per això menys valuós). Del *Blaquerna*, teníem ja una altra obra bàsica i potser no suficientment coneguda fora de l'àmbit dels estudis lulians, malgrat el seu interès; em refereixo, és clar, al *Die Sprache der ältesten Fassungen des "Libre de Amich e Amat"* de Michael Metzeltin (ressenyat a *EL* 25, 1980, pp. 168-9). Ambdós treballs tenen el seu origen a Basilea, i es deuen a la iniciativa i el guiatge de Germà Colon.

Beatrice Schmid ha dut a terme un estudi lingüístic exhaustiu de les edicions de 1521 del *Blaquerna* (la del curiós Joan Bonllavi) i de l'*Scala Dei* de Francesc Eiximenis, 1523. Com és sabut, ambdues tenen la pretensió de ser una traducció al valencià dels originals catalans. L'anàlisi lingüística de l'estudiosa suïssa inventaria de forma pormenoritzada les transformacions que es produeixen en les obres des dels segles XIII i XIV, respectivament, fins al moment de la seva impressió, al XVI. No es tracta, doncs, d'un estudi purament descriptiu, sinó comparatiu. Un estudi de les grafies, del sistema fònic que aquestes grafies representen, de la morfosintaxi, del lèxic i d'algunes qüestions estilístiques. En el cas del *Blaquerna* se'ns ofereix, a més, un útil repertori alfabètic de les substitucions lexicals fetes per Bonllavi en la seva versió i una llista alfabetitzada dels lexemes d'aquest repertori.

L'anàlisi lingüística comparativa dels textos medievals té un interès fora de qualsevol dubte. És el cas especial dels manuscrits lulians, que tenen una tradició textual tan rica i tan complexa, que abasta segles sencers, que presenta variacions lingüístiques i textuals acusades. La comparació és productiva per a la investigació de la llengua original d'una obra determinada, o de l'estat del català que concixia i emprava el beat; també per a l'acostament a les formes, a les circumstàncies i a l'evolució mateixa de les diverses difusions de l'*opus* del beat. Aquesta via d'investigació complementa (millor *ha de complementar*) l'estudi històric i la codicologia.

Podem assenyalar una triple utilitat extrínseca del llibre de la professora Schmid. En primer lloc, és una notable contribució a l'estudi de la història de la llengua catalana; les substitucions i els canvis registrats en el text medieval són significatius i indiquen un model lingüístic i literari determinat, un estat de llengua, i això no només de l'autor de les transformacions, sinó de la societat i dels homes cultes que l'envolten. Les conclusions confirmen que el terme "traducció al valencià" significava l'actualització del text d'acord amb un model de llengua culta, que es corresponia amb el prestigi cultural i social de la València del cinc-cents; es tracta d'una voluntat de bandejar les realitzacions vulgars, rurals i dia-

lectals de la llengua, posades al costat de la llengua antiga. D'altra banda, l'edició de Bonllavi no conté una reelaboració dialectal valenciana; recordem que Antoni Badia i Margarit va parlar fa anys d'un *eix València-Barcelona*, difusor d'un model lingüístic culte indistint.

En segon lloc, és una aportació a l'edició crítica del text, del *Blaquerna* o de la *Scala Dei*, que ha de basar-se en un coneixement, el més precís possible, de l'estat de llengua dels testimonis (especialment del que es pren com a base de la transcripció); això, gràcies al component descriptiu del treball. Finalment, com ja he dit, és una aportació a la història de la recepció i la difusió del text, entitat viva i complexa al llarg dels segles.

Crec que tots els estudiosos hem de reconèixer el deute que tenim respecte a aquest tipus d'estudis bàsics, aparentment poc brillants i de resultats més aviat limitats. Només mitjançant aquestes investigacions podem arribar a confirmar, o almenys a fonamentar, afirmacions que, ara per ara, ho diguem o no, són meres hipòtesis de treball.

A. Soler i Llopart

35) Viera, *Medieval Catalan Literature*.

L'autor, David J. Viera, és professor d'Espanyol a la Tennessee Technological University i autor d'uns estudis sobre Francesc Eiximenis. Aquesta obra sobre la prosa i teatre en la literatura medieval catalana dedica tot el cap. 2 a Ramon Llull. Un primer apartat és dedicat a la biografia, al llarg de la qual es van situant les més notables obres del mestre, a la manera del *Dinamisme*, de Salvador Galmés. Unes observacions molt ràpides sobre l'*Art* i l'*Obra* en general introdueixen dins l'obra catalana, que és la que interessa. Llull és presentat com un polígraf, curiós i mestre de qualsevol matèria, escriptor en llatí, en àrab i en català. Les obres catalanes, o traduïdes per Llull mateix en català són acuradament presentades i estudiades. Tot el capítol es clou amb un estudi sobre la influència del mestre: *El Lullisme*.

La "Bibliografia" (pp. 91-95) no és completa, però és l'essencial per a aquesta bona presentació als estudiosos nord-americans de la literatura medieval catalana i del paper vital que hi juga tota l'obra de Mestre Ramon.

A. Oliver

36) Abellán et al., *¿Existe una filosofía española?*

El libro que presentamos contiene las seis conferencias impartidas en el Aula de Pensamiento de la Fundación Fernando Rielo de Madrid. El tema común es la respuesta al título inicial. Inmediatamente aparece una doble perspectiva que implica concepciones y metodologías diversas. Unos se inclinan por la existencia y consistencia de una filosofía española *stricto sensu*. El artículo de Antonio Heredia responde a este enfoque, constatando “el hecho” de la filosofía española y discutiendo “el problema de su consistencia” (pp. 49-55). Otros se deciden más bien por una filosofía española como historia de las ideas, opinión apoyada por José L. Abellán, quien caracteriza la filosofía española como una “perifilosofía”, aunque esta concepción suponga un eurocentrismo filosófico, que quizá convendría corregir (pp. 31-46). El profesor José A. Reula, después de discutir las opciones antes planteadas, sugiere “las causas de aproximación de la literatura y filosofía en España”, señalando las características (simbolismo, intuicionismo, irracionalismo, vitalismo) que determinan que nuestra forma de pensar tienda a expresarse literariamente (páginas 9-28).

Las tres conferencias restantes se centran en temas concretos del pensamiento español. Ramiro Flórez, sobre la base de textos de san Juan de la Cruz, quiere mostrar que, entre la “razón mística” y la “razón lógica”, no existe una contraposición excluyente, sino una analógica *coincidentia oppositorum*. Desde este planteamiento justifica el misticismo y sus expresiones literarias y doctrinales como una de las dimensiones más sustantivas y auténticas de la identidad cultural e histórica españolas (pp. 59-113). Fernando Rielo, más que preguntarse acerca de la filiación filosófica española e incluso acerca de la esencia de lo español, plantea una “metafísica genética” en la que la esencialidad mística de lo español se vería completada por el hecho de que esa metafísica genética habría elevado la mística, limpia de todo fenomenologismo, a ontología pura (pp. 117-142). Diego Núñez quiere mostrar como la concepción de la Historia del Pensamiento español se ha visto afectada negativamente por prejuicios ideológicos, provenientes de los distintos enfoques del “problema de España” (pp. 145-171).

Aunque sea marginal en el libro que comentamos, quisiera destacar —sobre todo en una revista de temas lulianos— el problema de la vinculación de la filosofía española con los textos escritos en una determinada lengua. Mientras Heredia considera el tema de una forma general, indicando que la filosofía española es “antes que otra cosa: texto o lenguaje” (p. 51), Abellán concreta la cuestión en torno a las formas lingüísticas de expresión (latín, árabe, hebreo, catalán) de esta filosofía. En este punto reconoce —y agradecemos su reconocimiento a causa de nuestra

insistencia sobre el particular y después de haber criticado las historias de la filosofía— “el hecho de que la primera filosofía europea que se escribe en lengua romance, independizada del latín, es, precisamente, el catalán” (p. 35), el catalán de Ramon Llull.

S. Trias Mercant

37) *Le livre des XXIV philosophes.*

L'edició que ens ofereix Françoise Hudry consta de tres parts prou diferenciades: Una llarga introducció (pp. 9-81), el text llatí i la traducció francesa del, titulat per Eckhart, *Liber XXIV philosophorum* (pp. 85-172) i un epíleg de Marc Richir (pp. 183-196), a més d'una selecta bibliografia (pp. 197-202) i uns índexs de mots llatins (pp. 203-211) i noms propis (pp. 213-217).

El llibre, sota el simbolisme d'una reunió de vint-i-quatre filòsofs —en realitat, vint-i-quatre definicions— per a tractar una única qüestió: què és Déu?, és un text que fou llegit i comentat a començament del segle XIII a la Facultat d'Arts de París. El text transcriu un manuscrit anònim conservat a Laon, l'estructura del qual consta de vint-i-quatre definicions de Déu, seguides cada una d'elles d'un breu comentari i en les quals apareix, per primera vegada dins la tradició filosòfica, la fórmula de l'esfera infinita i omnicèntrica.

Després de la investigació de Bauemker (1928) hom acceptava que la doctrina continguda en el *Llibre dels XXIV filòsofs* respon a un neohermetisme medieval. Françoise Hudry vol demostrar precisament que l'hipòtesi de l'hermetisme és insostenible perquè el text segueix una perfecta línia de continuïtat amb la filosofia antiga fins arribar al *De Philosophia* d'Aristòtil, avui perdut. Per a demostrar aquesta tesi, Hudry determina aquesta línia de continuïtat.

Françoise Hudry planteja tres tipus de qüestions, corresponents a les tres parts segons les quals divideix la introducció. A la primera qüestió —*La versió antiga del Llibre dels XXIV filòsofs*— estudia la versió llatina del llibre, analitzant el manuscrit de començament del segle XIII i el compara amb altres del mateix segle i dels segles XIV i XV. Investiga l'aspecte formal del text en el qual cal descobrir dues sintaxis llatines: la de les definicions, més ciceroniana i seguint sempre un mateix model estilístic, i la dels comentaris, més desgavallada. Això fa pensar que el *Llibre* pot ésser una traducció literal del grec d'autors diferents. Per últim Mme. Hudry fixa el tema central de les definicions, que consisteix en l'explicació de les relacions de Déu amb el món, el discurs de la qual segueix sempre el mateix fil conductor: l'anàlisi de l'infinit.

A la segona —*L'origen grec del “Llibre dels XXIV filòsofs”*— i a la

tercera part —*Els avatars latins del "De Philosophia" d'Aristòtil*— Hudry determina el context teòric que lliga el *Llibre dels XXIV filòsofs* amb el tractat *De Philosophia* d'Aristòtil, mitjançant una anàlisi semàntica i històrica del concepte d'Infinit. Sembla que amb el *De Philosophia* desapareix també de la cultura llatina la noció d'Infinit i únicament resta la seva vinculació, com expressa sant Agustí, amb la incorporeïtat de Déu. Hem d'arribar a l'entorn de 1240 per a trobar una nova aclimatació progressiva del tema de l'Infinit diví, quan Albert el Gran coneix el *De Philosophia* sota el títol de *Lletra sobre el principi de l'univers*. A partir d'aquí el llibre se situa dins la línia filosòfica moderna, quan Nicolau de Cusa, Giordano Bruno, Pascal, etc., assumeixen el concepte d'esfera infinita omnicèntrica, fins arribar, segons Richir, a l'elaboració dels quadres metafísics de la nova física.

Hudry completa la transcripció del text llatí i la traducció francesa amb una rica combinació, respectivament, de notes semàntiques i històriques que solucionen pràcticament tots els problemes documentals i genealògics.

L'epíleg de Marc Richir complementa l'edició i intenta respondre a aquesta única qüestió: Quina és la imatge de Déu que proposa el *Llibre dels XXIV filòsofs*? L'autor segueix una única línia de pensament: aquella que va dels místics renans —Eckhart, Suso— i tot seguit avança a través de Cusa, Giordano Bruno, Pascal i segueix amb nous matisos a Spinoza, Leibniz.

En definitiva, un bon llibre per a conèixer nous aspectes del pensament medieval.

S. Trias

38) Rocacher, *Les restaurations des sanctuaires de Rocamadour*.

L'autor del llibre presenta un dossier de la documentació relativa als esforços realitzats des de l'any 1830 fins al 1872 per restaurar els santuaris de Rocamadour, que es trobaven tan abandonats que semblava que havien de desaparèixer. Els documents s'ordenen cronològicament en quatre parts corresponents als quatre bisbes que es succeïren a Cahors durant aquests anys. Així es pot seguir amb interès tota l'empresa: les primeres preses de consciència, els primers intents de conseguir ajuts oficials, el muntatge d'una loteria per obtenir mitjans econòmics, el ritme dels treballs, els problemes tècnics i jurídics amb què hagueren de lluitar els promotors de les obres. L'autor aconsegueix interessar, convertint en història els documents seleccionats.

J.M. Vidal

39) Segura, *Logos y praxis. Comentario crítico a la lógica de Hegel.*

El libro de Armando Segura es sumamente complejo y amplio para dedicarle únicamente una pequeña reseña. Sólo cabe, pues, en nuestro caso fijar algunos criterios de lectura. Conviene resaltar, en primer lugar, ciertos temas nucleares: La rigurosa y extensa exposición del contenido de la lógica hegeliana; el afrontar la filosofía práctica de Hegel en el momento álgido de su pensamiento: la Ciencia de la lógica; la isomorfía del sentido marxiano de la praxis en la formulación hegeliana. En segundo lugar conviene resaltar una proposición inicial: La Lógica comienza donde acaba la Fenomenología. Mientras en ésta se describen las manifestaciones fenoménicas de la conciencia o relación sujeto-objeto, a la Ciencia de la lógica se le reserva el saber del pensamiento en su verdad, es decir, el conjunto de sus determinaciones. Por último, cabe determinar una serie de enfoques concluyentes: La verdad de la Lógica presupone la de la Fenomenología; la Lógica hegeliana es una lógica del crecimiento, del progreso de la totalidad; la univocidad del ser como elemento de la lógica, ya que la Lógica de Hegel no es formal sino ontológica. Entre ambas propuestas —las proposiciones introductorias y las concluyentes— un largo discurso de doce densos capítulos, con el fin de demostrar, como dice el autor, que la “lógica hegeliana es una lógica contra la realidad real, dígase locura o ficción, psicosis o poiesis o simplemente mentira y lo que sería peor, es que, si mentira, también lógica del homicidio y por tanto del odio” (p. 396).

S. Trias

CRÒNICA

Nous *Magistri*

A la reunió del Consell Acadèmic de la Schola, del mes de gener de 1989, foren nomenats nous *magistri* el Dr. Bartomeu Nadal Moncadas i el Dr. Àlvar Maduella.

El Dr. Bartomeu Nadal és doctor en medicina per la Universidad Complutense de Madrid amb la tesi *Métodos de conservación cadavérica y sus aspectos legales y sanitarios*. És membre del Cuerpo Nacional de Médicos Forenses i primer director de l'Institut Anatòmic Forense "Professor Orfila" de Palma de Mallorca. Organitzador de les "IX Jornadas Médico-Forenses Españolas". Les seves investigacions i publicacions sobre la seva especialitat són nombroses. Cal destacar: *Problemas tanatológicos en el proceso de beatificación de Sor Cayetana Alberta Giménez Adrover*, *Estudio de cinco esqueletos para identificación de los fundadores de la Congregación de Hermanas Franciscanas de Mallorca* i, sobretot, *Estudio Médico Legal de los restos óseos atribuidos al Beato Ramon Llull*, estudi del qual va néixer el llibre *Ramon Llull: Autopsia* (1986).

El Dr. Àlvar Maduella es va doctorar en filosofia a la Universitat Gregoriana de Roma. Actualment és cap del "gabinet de premsa de l'Ajuntament de Granollers (Catalunya). Ha estat director de distintes revistes i editorialista de "Mundo Diarió". Àlvar Maduella ha compaginat les publicacions històriques i literàries, entre les quals cal destacar *Sant Joan Despí, un recorregut per la història* (1987) i *Ciència, pietat i literatura en les edicions catalanes d'Abans d'Aribau (1801-1833)* (1989). La seva tasca lullista segueix dos camins: Un és de divulgació lulliana a diferents diaris i revistes (*Ramon Llull mutilat*, 1977, o *Un altre Ramon Llull devaluat*, 1985, per exemple). L'altre és d'investigació, el resultat de la qual són els

estudis: *Trets de la fisonomia lulliana* (1965), *Llull i el doctorat de la Immaculada* (1964), *El P. Andreu de Palma, antic i benemèrit lullista* (1966).

S. Trias

Notícies lullianes

El mes de gener de 1989, a proposta del Govern espanyol, el rei Joan Carles I ha atorgat al professor i Magister de la nostra Schola Roman Piña Homs la "Cruz de Alfonso X" per la seva labor al front de la Comissió de Cultura de l'Ajuntament de Palma de Mallorca i a la Càtedra d'Història del Dret de la Universitat de les Illes Balears. Felicitam al Dr. Piña per aquest guardó.

* * *

Dia 21 de gener de 1989 el senyor Pere Ramis va llegir a la Universitat de Barcelona la seva tesi doctoral sobre *Lectura del "De civitate mundi" de Ramon Llull*. La tesi estudia el reformisme lullian dins l'àmbit de la resta de reformismes medievals, definint les característiques i diferències de la reforma de Llull. La tesi, qualificada amb "apte cum laude" pel tribunal compost pels Magistri de la Schola Drs. Francesc Canals i Eusebi Colomer i pels Drs. Forment, catedràtic de metafísica de la Universitat de Barcelona, i Prevosti, professor de la mateixa universitat, fou dirigida pel Dr. Sebastià Trias Mercant.

* * *

Dia 13 de gener de 1989 l'Ajuntament de Valldemossa va celebrar el III Centenari de la redacció del llibre *Exposició de los cànctics del Beat Ramon Llull* escrit per la religiosa valldemossina sor Anna Maria del Santíssim Sagrament.

* * *

Durant els mesos de març i abril de 1989 la Maioricensis Schola Lullistica va organitzar el "II Cicle de conferències sobre Història i Lullisme". Les conferències tractaren quatre temes: "L'antilullisme del bisbe Díaz de la Guerra" pel Dr. Llorenç Pérez, Magister i Director de la Biblioteca March; "Alguns aspectes de la cultura islàmica a Mallorca", pel Dr. Guillem Rosselló, Magister i Director del Museu de Mallorca, "La retòrica de Ramon Llull", per Dr. Josep M. Vidal, Magister i pro-

fessor de lingüística a la UNED (Balears), i “La ciència del medicament a Ramon Llull”, pel Dr. Joan Esteva de Sagra, Magister i Catedràtic d’Història de la Farmàcia a la Universitat de Barcelona.

* * *

Dia 15 de maig de 1989 la Conselleria de Cultura, Educació i Esports del Govern Balear va retre un homenatge al P. Miquel Batllori, publicant els números 29 i 30 de la revista “Estudis Baleàrics”, dedicats a “La cultura mallorquina des de l’Edat Mitjana fins al segle XX”, en honor del jesuïta català. Felicitam al P. Batllori, Magister de la nostra Schola Lullistica, amb motiu d’aquest homenatge i de tota la seva llarga investigació històrica i lullística.

* * *

Dia 26 d’abril de 1989 la Maioricensis Schola Lullistica va retre un homenatge al Dr. Sebastià Garcias Palou amb motiu d’haver complit vuitanta anys. L’homenatge consistí en la publicació d’un volum titulat *Studia Lullistica. Miscellanea in honorem Sebastiani Garcias Paulou*. Participaren amb articles sobre temes lullians diferents Mestres de la nostra Schola. Molts anys.

* * *

Dia 18 de juny de 1989 es va celebrar la “I Concentració Lullística al Monestir de Cura”, organitzada per la Comissió de Cultura de l’Ajuntament d’Algaida i la col·laboració de la Societat Arqueològica Lulliana i la Maioricensis Schola Lullistica. El bisbe de Mallorca va dir una missa i seguidament el Dr. Antoni Oliver, Magister de la Schola, pronuncià una conferència. L’acte acabà amb un dinar de companyonia i un concert per la Capella Mallorquina.

S. Trias

* * *

Entre el 30 de març i el primer d’abril a Nàpols, en el magnífic Castell dell’Ovo —un recordatori suggerent del domini aragonès— es va celebrar un colloqui sobre “Ramon Llull, il lullismo internazionale, l’Italia” promogut per l’Associazione Italiana di Studi Catalani. Els participants eren en gran part estudiosos de la llengua i la filologia catalana, però n’hi havia també d’història i filosofia medieval. Hi prenen part figu-

res de la cultura catalana moderna com Miquel Batllori, Antoni M.^a Badia Margarit, Joaquim Molas i Arnau Puig. S'hi va afegir una nota preciosa amb l'exposició de les aquarelles lullianes d'Antoni Tàpies. Personalment vaig estar molt contenta de veure que la teoria lulliana dels quatre elements va inspirar diverses d'elles.

La gama de treballs presentats fou molt ampla. El tema principal era la figura històrica de Ramon Llull, i la seva significació per a la literatura i l'art catalanes; però també es presentaren estudis sobre escriptors i poetes catalans moderns (les Actes seran editades per Giuseppe Grilli, que era l'organitzador del Colloqui). És una especial satisfacció veure la quantitat de joves estudiosos que s'interessen per les obres de Llull, no tan sols com a objectes d'investigacions filològiques, sinó fins i tot com a significatives a la llum del pensament filosòfic i simbòlic. En el seu discurs inaugural, el P. Batllori va donar un informe detallat sobre el progrés dels estudis lullístics durant els darrers anys. És d'esperar que seran encara més fomentats per encontres com aquest, on la reunió de disciplines diferents va crear un ambient animat de discussions i intercanvis.

M. Pereira

Durant el mes d'abril es va celebrar a Orleans un Colloqui sobre "El cel a l'Edat Mitja". El professor Armand Llinarès hi participà amb una ponència sobre el "Tractat d'astrologie de Ramon Llull", ponència que serà publicada a les Actes del Colloqui.

S. Trias

Organizado por la *Katholische Akademie der Erzdiözese Freiburg* (Centro de Estudios de la Archidiócesis de Friburgo / Alemania), y en el edificio que ésta regenta en el centro de la ciudad de Friburgo, tuvo lugar el 29 de abril de 1989 un ciclo de tres conferencias bajo el título: *Ramon Llull - Anstöße aus dem 13. Jahrhundert zu einem Dialog der Religionen* (Ramon Llull - Impulsos del siglo XIII para un diálogo entre las religiones).

Por la mañana y después de un saludo del director de la Academia, disertó el Prof. Eusebio Colomer (Barcelona): "Acerca de la paz en la fe según Ramon Llull y Nicolás de Cusa". Expuso el padre Colomer las líneas fundamentales del pensamiento lulliano de cara a un diálogo entre las distintas creencias mostrando que, a pesar de su originalidad, el idea-

rio Juliano lleva el cuño de su entorno histórico y geográfico. La dura realidad y las exigencias del equilibrio político dentro del Mediterráneo hicieron que el inicial optimismo juliano y sus convicciones en relación a una pacífica misión fueran cambiando hacia una línea menos pacifista que admitía paralelamente la cruzada armada. Mostró, por último, el conferenciante la influencia de Llull en el pensamiento del cardenal alemán Nicolás de Cusa. Tras una larga discusión con el numeroso público asistente terminó la sesión matinal. En la sesión de la tarde intervino el Prof. Ruedi Imbach de la Universidad de Fribourg en Suiza con el tema "Sto. Tomás de Aquino, Meister Eckhart y Moises Maimonides en diálogo". Se refirió el conferenciante al intenso influjo del filósofo judío en el pensamiento cristiano del siglo XIII ejemplarizándolo en St. Tomás y Eckhart, indicando a continuación también el influjo de Sto. Tomás en círculos hebreos posteriores. Este diálogo científico, aunque no tan espectacular como las famosas disputas públicas, muestra la existencia de un fecundo y no suficientemente considerado diálogo entre las religiones en los siglos medievales. Una animada discusión puso fin a la intervención del Prof. Imbach. La última intervención estuvo a cargo del profesor Charles Lohr, director del Raimundus-Lullus-Institut de la Universidad de Friburgo, quien a través de las miniaturas del famoso *Breviculum* fue exponiendo la vida y la obra de Ramon Llull a un público, que en su mayoría desconocía la figura a la que se dedicó este ciclo de conferencias. Los textos de las conferencias aparecerán impresos en la serie de publicaciones del centro de estudios friburgués.

F. Domínguez



El 24 de novembre de 1988 es va reunir a Palma de Mallorca la Comissió diocesana d'historiadors per tal de tractar sobre el procés de beatificació de Ramon Llull. A aquesta reunió foren convidats, com a experts, alguns membres de la Maioricensis Schola Lullistica: el rector, Dr. Sebastià Trias, i els *Magistri*, Dr. Gabriel Seguí, Dr. Sebastià Garcias Palou, Dr. Antoni Oliver, Dr. Llorenç Pérez i Dr. Josep Perarnau. Després d'una llarga conversa arribaren a les conclusions següents:

Instar la Comissió de litúrgia vaticana a treure Ramon Llull d'entre els màrtirs, ja que històricament és un camí erroni i jurídicament és una via morta per a la beatificació del nostre Dr. Il·luminat.

Presentar als Postuladors una biografia crítica de Llull, partint com a base de la *Vida* escrita pel P. Platzeck.

Aclarir, si és possible, si Llull era o no terciari franciscà, basant-se en documents anteriors als escrits d'Eimerich.

Promoure a les Facultats de teologia tesis doctorals i, a través de la Schola Lullistica, cicles de conferències i seminaris d'estudi per tal de situar en el seu punt vertader el racionalisme de Llull. Els resultats d'aquesta investigació constituïrien un dossier que es transmetria a la Comissió vaticana de teòlegs que ha d'analitzar les obres de Llull.

Animar i felicitar el Raimundus-Lullus-Institut de Friburg per la seva edició crítica de les obres lullianes i al Dr. Llorenç Pérez perquè acabi la redacció de la Història de la Causa lulliana.

Convidar els Superiors Generals de les Ordes religioses amb les quals va tenir relacions Ramon Llull a participar en el procés al costat dels Postuladors franciscans. Sembla que els dominics tenen voluntat de fer-ho, acabant amb un antilullisme històric, avui sense sentit.

En el mes de gener de 1989 celebrarem una nova reunió a la qual s'acordà reconstituir l'antiga Causa Pia Lulliana per tal d'impulsar des de Mallorca el procés de beatificació de Ramon Llull.

S. Trias

IN MEMORIAM TORRES GOST

Ens deixà Bon Bartomeu! Degà emèrit de la nostra Catedral, “Magister” des de 1947 de la “Maioricensis Schola Lullistica”, i conegut motor costailloberia. Era el 27 de gener del corrent a les “Germanetes dels Pobres”, installades per un temps en el Seminari Nou de Son Gibert, des del qual es divisa —com dreçant-se, altar o nau, enmig del Pla de Mallorca— el mont lullia per excellència:

*Oh Puig de Randa, solar de Cura,
d'on sant i savi Ramon sortí...*

Així canta En Costa. Tres mesos, els darrers de sa vida, passà D. Bartomeu al dit casal. Des d'aquelles finestres, veient al lluny Randa, tal volta pensaria en Ramon Llull, el “fill major de nostra raça”, que té amb un altre fill gran de la raça nostra, Costa i Llobera, certs trets comuns: els dos eren poetes, i en els dos es donà un procés de conversió espiritual, bé que de divers grau i a partir de circumstàncies diverses. Després de “la mudança” tenim un Llull gegant meditatiu i missioner, i un Costa ministre i servent de Déu més tost que de les Muses.

Així ho apunta Torres Gost. A Roma, entre els anys 1925-28, s'havia llicenciat i doctorat en Filosofia i Teologia. A Mallorca té càrrecs pastorals (Parròquia del Port de Pollença, i a Ciutat parròquies d'El Terreno i Sant Nicolau), i càrrecs diocesans: Provisor del Tribunal Eclesiàstic i Rector del Seminari, entre altres comeses menors.

Torres Gost, pobler = feiner, dedicà tota sa vida a Costa i Llobera. Bé ho sabem. Gràcies a sa voluntat, constant i perpètua, envers del Poeta-Sacerdot, aquest ha esdevingut —no ens cansarem de repetir-ho— el personatge més ben conegut de la Història de Mallorca. Sobre En Costa, Torres Gost garbà dues Biografies, publicà distints Epistolaris, i ha trans-

crit tot el Diari Personal del Poeta (de 30 "agendes" a 8 volums que sumen més de 2.500 fols). I a través d'opuscles, conferències, parlaments i articles, ens ofereix, al mil·límetre, les relacions de Costa amb personatges o circumstàncies diverses.

Un d'aquests treballs es titula "Costa i Llobera i Ramon Llull", publicat en el Bolletí de la Societat Arqueològica Lulliana, números 826-27, 1977, amb ocasió del VII centenari de la fundació de Miramar (l'efímer col·legi de Llengües Orientals), celebració que motivà el II Congrés Internacional de Lullisme (Octubre-76).

El treball de Torres Gost comprèn 63 planes: ben atapaïdes com tot el que fa Torres, expert en manejar el Diari i Epistolari de Costa i tota mena de documents relatius als seu il·lustre biografiat. L'opuscle es divideix en tres parts: a) Versos lullians de Costa; b) Proses lullianes: sermons, articles, pròlegs i dictàmens; i c) Altres relacions Costa-Llull.

A. Dels 5 poemes transcrits i analitzats per Torres Gost, el més llarg i de més empena és "Miramar", enviat des de Madrid per l'estudiant Costa, de 22 anys, a la festa organitzada per l'Arxiduc (VI centenari de Miramar), 1876. Llull és l'àguila que, des del Tabor de Miramar, nodreix altres àguiles pel Regne de l'Amor. Retrat psicològic de Llull, homo de passions, esdevingut místic de la Idea, l'Amic que té deliquis i cohorts inefables amb l'Amat, entre les muntanyes, les flors, l'estelada i les postes de sol sobre el mar... Després lamenta el fracàs de Miramar i, entre vicisituds posteriors, fa vots per a un renovellament d'aquest indret de l'illa... "davant la mar immensa que els himnes grans inspira..."

L'altra peça lulliana destacable de Costa (1902) versa sobre la tradició de la mata del Puig de Randa, la qual, vora la Cova del Beat, mostrava en ses fulles el nom de Déu en signes orientals.

B. Proses. Tres sermons predicà Costa sobre Llull, i tres articles escriví per a la premsa. Tot ho detalla amb pedres menudes Torres Gost. Però lo més "tècnicament" lullian de Costa i Llobera és el "Prólogo" al II tom de les Obres de Llull, començades a editar per Jeroni Rosselló, poeta i lullista. El "Prólogo" de Costa (Pollença, 1901) es lloat pels crítics, malgrat no estar escrit en català. La tasca editora de Jeroni Rosselló, ja emmalaltit, era represa per un altre eminent lullista, amic també de Costa, En Mateu Obrador, de Felanitx. Finat aquest tom II el 27-V-1909, la Comissió encarregà a Costa una nota introductòria "Als subscriptors".

L'any 1954, centenari del naixement de Costa, el Dr. Sureda i Blanes, Fundador i aleshores Rector de l'Escola Lullística, mostrà a Torres el "Dictamen" del Poeta sobre la "Relació de la revisió d'escrits autèntics del Sirvent de Déu Ramon Llull per el Dr. Jaume Borràs", encarregada pel Bisbe Campins (1911), i redactada, com pertocava, en llatí. Bon llatí d'En

Costa. Torres Gost copià a màquina l'autògraf de Costa, i ara el transcriu sencer.

C. Tercera part de l'exhaustiu treball de Torres: la titularíem "Vària"; i hi trobam les relacions de Costa amb Mn. Bové, magistral de la Seu d'Urgell i lullista insigne. I fins s'inclouen dos apartats de tipus, diguem-ne, "econòmic". En primer lloc les gestions de Costa prop del rei Alfons XIII, via Antoni Maura, per a obtenir la finançació de l'edició de les obres de Ramon Llull; les gestions resultaren fallides. En segon lloc la nota testamentària que Costa, un any abans de morir, deposita a la Confraria de Sant Pere i Sant Bernat, deixant 500 pessetes per a la Causa Pia Lulliana, ço és, per a la canonització del que ja popularment era "Beat" (i altra quantitat igual pel procés de la Beata Catarina Tomàs). Deixes mòdiques avui, "decoroses" llavors, comenta Mn. Torres.

"Costa i Llobera i Ramon Llull": una de les moltes investigacions del Dr. Torres Gost sobre el gran líric; d'ella n'hem fet una brevíssima síntesi per a "Estudios Lulianos", arran de la mort d'aquell "Magister" nat a Sa Pobla. Ni Costa ni Torres foren "lullistes": però almanco pels versos i proses del primer, i per aquest estudi minuciosíssim del segon, resten ben palesos del Poeta i del seu Biògraf —els dos, bons i sensibles intellectuals— un amor i consideració i reverència envers del sant i savi Ramon, valor intemporal, eternament misteriós i eternament fascinant.

Bernat Cifre

INDEXS
 1989

INDEXS GENERALS
 (Volum XXIX, 1989)

| | |
|--|----------------|
| Anawati, G. C., <i>La rencontre de deux cultures, en Occident, au Moyen-Âge: Dialogue Islamo-Chretien et activité missionnaire</i> | 155-178 |
| Blanco Gómez, E., <i>La fecha de composición de la Doctrina Pueril</i> | 147-154 |
| Heusch, C., <i>L'Enfer en essence. Une compréhension philosophique de l'Enfer selon Raymond Lulle</i> | 25-44 |
| Serverat, V., <i>Autour de la notion d'amitié dans le Livre d'Amic e Amat</i> | 125-145 |
| Soler i Llopart, A., <i>"Mas cavaller qui d'açò fa lo contrari". Una lectura del tractat lullià sobre la cavalleria</i> | 1-23, 101-124 |
| Trias Mercant, S., <i>Proyecto de sistematización de la ética luliana</i> | 45-53 |
| Vega Esquerria, A., <i>Lógica y monadología. Algunos aspectos de la herencia luliana en G. Bruno y G. W. Leibniz</i> | 59-75 |
| Resums dels articles | 77-78, 179-180 |
| Bibliografia lullística | 79-81, 181-186 |
| Ressenyes | 83-95, 187-211 |
| Libres enviats a la Schola Lullistica | 213 |
| Crònica | 215-223 |

INDEX D'OBRES RESSENYADES I CITADES
A LES BIBLIOGRAFIES

I. EDICIONS D'OBRES LULLIANES I PSEUDO-LULLIANES

- Obres selectes de Ramon Llull (1232-1316)*, 2 vols., ed. Antoni Bonner 181
- Raimundi Lulli Opera Latina, Tomus XVI, Opera Viennae Allobrogum, in Monte Pessulano et in Civitate Maioricensi annis MCCCXI-MCCCXII composita*, ed. Antoni Oliver, Michel Senellart i Fernando Domínguez 79, 83-5
- Raimundus Lullus - Thomas Le Myésier, Electorium parvum seu Breviculum. Handschrift St. Peter perg. 92 der Badischen Landesbibliothek*, 2 vols., ed. Gerhard Stamm, Walburga Büchel, Rolf Hasler, Felix Heinzer, Charles Lohr & Theo Pindl-Büchel 181, 187-191
- Ramon Llull, *Llibre de l'orde de cavalleria*, ed. Albert Soler i Llopart 181, 191-2
- Raymond Lulle, *Traité d'astrologie*, traduit et présenté par Armand Llinarès 181, 192-3

II. ESTUDIS LULLÍSTICS

- Ana Maria del Santíssim Sagrament, Sor, *à Cantics i cobles*, ed. Sebastià Trias Mercant 182, 193-4
- Bexte, Peter, "Lullus oder was der Computer im Mittelalter konnte" 182

- Biemer, Günter, "Laientheologe im Mittelalter. Ramon Lull (1232-1315/6)" 182
- Bonner, Anthony, "El lloc de Ramon Lull en la cultura universal" 79
- Bonner, Anthony, "Ramon Lull" 182
- Brummer, Rudolf, "Algunes notes sobre el «Libre del gentil e los tres savis» de Ramon Lull" 182, 197-8
- Brummer, Rudolf, "Les tres redaccions del «Libre de consolació d'ermità» - indicis del mètode literari de Ramon Lull" 80, 86
- Brummer, Rudolf, "Problemes textuais del «Libre de Blanquerna» de Ramon Lull" 182, 194-5
- Burks, Alice R., i Burks, Arthur W., *The First Electronic Computer. The Atanasoff Story* 80, 85-6
- Chazan, Robert, "From Friar Paul to Friar Raymond: the Development of Innovative Missionizing Argumentation" 80, 87-8
- Colom, Miquel, "El «Llibre de contemplació» i la llengua aràbiga" 182, 195
- Cruz Hernández, Miguel, "El símbolo del árbol en Ramón Lull e Ibn al-Jaṭīb" 182, 195
- Domínguez, Fernando, "«In civitate Pisa, in monasterio Sancti Domnini»: algunas observaciones sobre la estancia de Ramon Lull en Pisa (1307-1308)" 80, 88-9
- Domínguez, Fernando, "Ramón Lull o el placer espiritual de entender" 80
- Duarte i Montserrat, Carles, "Notes sobre el lèxic català de la fi del segle XIII: Ramon Lull i «El Llibre de les costums de Tortosa» (Ms. de 1272)" 182
- Gama Caeiro, Francisco da, "Lulismo em Portugal no séc. XVIII" 183, 196
- Gayà, Jordi, "Honori d'Autun i Ramon Lull. Raons per a una hipòtesi" 183, 198-9
- Gracia, Jorge J.E., i Park, Woosuk, "Lull y el principio de individuación" 183, 195
- Hillgarth, J.N., "La teología en Mallorca desde el siglo XIII al XVI" 183, 199-220
- Idel, Moshe, "Ramon Lull and Ecstatic Kabbalah. A preliminary observation" 183, 200-202
- Künzel, Werner i Cornelius, Heiko, *Die Ars Generalis*

- Ultima des Raymundus Lullus. Studien zu einem geheimen Ursprung der Computerttheorie* 183, 202-3
- Lavajo, C. J., "The apologetical method of Raymond Marti according to the problematic of Raymond Lulle" 80, 87-8
- Limor, Ora, *The Disputation of Majorca, 1286: A Critical Edition and Introduction* 183, 203-4
- Llinarès, Armand, "Accidia. Remarques sur un mot du vocabulaire lullien" 183, 195
- Llinarès, Armand, "Imágenes antiguas de la medicina. Salud, enfermedad y remedios según Ramón Llull" 184, 204-5
- Llinarès, Armand, "Les préliminaires de l'«Art» lullien dans le «Libre de contemplació»" 80, 89
- Llinarès, Armand, "Remarques sur d'anciennes versions françaises manuscrites d'oeuvres de Raymond Lulle" 184, 205
- Lohr, Charles, "Metaphysics", *The Cambridge History of Renaissance Philosophy* 80, 90-2
- Lohr, Charles, "Raimondo Lullo e Anselmo di Aosta" 184
- Matanic, A., "Lullo, Raimondo", *Dizionario Enciclopedico di Spiritualità* 80
- Perarnau i Espelt, Josep, "El Ms. lullia de Trento, Biblioteca Comunale, 116/27/W" 184, 196
- Pérez, Llorenç, "Los rigidores de Palma, la Causa Pia Luliana y la edición Maguntina" 184, 196
- Raurell, Frederic, "Reivindicació de l'obra de Llull" 184
- Schmid, Beatrice, *Les 'traduccions valencianes' del "Blanquerna" (València 1521) i de la "Scala Dei" (Barcelona 1523). Estudi lingüístic* 184, 206-7
- Stöhr, Johannes, "Das Miteinander von Einheit und Vielfalt in der Theologie des seligen Raimundus Lullus" 184, 195
- Stöhr, Johannes, "Neue Texte und Untersuchungen über Raimund Lull in Spanischer Sprache" 80
- Sugranyes de Franch, Ramon, "Les propostes de Ramon Llull «de modo convertendi infideles»" 185, 196
- Trias Mercant, Sebastià, "Ensayo de etnografía matrimonial en el Blanquerna" 185, 196
- Tusquets, Joan, "Taula del llenguatge i dels seus anàlegs en Ramon Llull" 185, 195
- Urvoy, Dominique, "Vues musulmanes sur la personnalité de Ramon Llull" 185, 195

- Van Steenberghe, Fernand, "Raymond Lull contre l'éternité du monde" 185, 195-6
- Viera, David J., *Medieval Catalan Literature: Prose and Drama* 185, 207
- Zeitschrift für Katalanistik (= ZfK). Revista d'Estudis catalans* 1 (Frankfurt, 1988), 286 pp. 80, 92-3

III. BIBLIOGRAFIA COMPLEMENTÀRIA

- Abellán, José L. et al., *¿Existe una filosofía española?* 185, 208-9
- Canals Vidal, F., *Sobre la esencia del conocimiento* 81, 93-5
- Guy, Alain, y otros, *Filosofía de Hispanoamérica. Aproximaciones al panorama actual* 81, 95
- Le livre des XXIV philosophes* 185, 209-210
- Rocacher, Jean, *Les restaurations des sanctuaires de Rocamadour a l'époque de Louis Philippe et de Napoléon III* 186, 210
- Segura, Armando, *Logos y praxis. Comentario crítico a la lógica de Hegel* 186, 211

Van Steenbopgher, Raimund, "Raimundus Lullus contra
 1-201, 201
 1-201, 201
 1-201, 201

IN BIBLIOPHIA COMPLEMENTARIA

1-201, 201
 1-201, 201

INDEX D'OBRES LULLIANES

Arbre de ciència 49, 53-4, 57, 195, 200
 Arbre de filosofia d'amor 125, 131-2, 141, 191, 195
 Arbre de filosofia desiderat 150, 195
 Ars brevis 50, 53, 88
 Ars compendiosa inveniendi veritatem 49, 51, 52, 89, 104, 118, 149
 Ars generalis ultima 88, 89, 183, 196, 202-3, 205
 Ars infusa 50
 Ars inventiva veritatis 52, 53, 191
 Ars major praedicationis, vegeu Liber de virtutibus et peccatis
 Ars mystica 50
 Art abreujada d'atrobare veritat, vegeu Ars compendiosa inveniendi
 veritatem
 Art amativa 140
 Art de contemplació 35
 Blaquerna 22, 50, 51, 55-8, 104, 118, 141, 148, 149, 153,
 182, 184, 185, 194-5, 196, 200, 205, 206-7
 De locutione angelorum 79, 84, 85
 De virtute veniali et vitali 49
 Declaratio Raimundi per modum dialogi edita 196
 Desconhort 150
 Doctrina pueril 22, 25, 27, 33, 39-42, 104, 126, 147-154, 180, 191, 200
 Fèlix o el Libre de meravelles 6, 7, 8, 27, 28, 33-6, 38, 47, 48,
 51-2, 55, 57-8, 191, 203, 204
 Lectura super Artem inventivam 50
 Liber chaos 61
 Liber de civitate mundi 56, 216
 Liber de differentiae correlativorum divinarum dignitatum 79
 Liber de divina habentia 79

| | |
|---|---|
| Liber de ente reali et rationis | 79, 83, 84, 85 |
| Liber de ente simpliciter absoluto | 79, 84 |
| Liber de intellectu | 205 |
| Liber de novis falaciis | 85 |
| Liber de novo modo demonstrandi | 79, 83, 84 |
| Liber de participatione christianorum et sarracenorum | 51, 79, 84, 85 |
| Liber de praedicatione | 48, 53, 54 |
| Liber de quinque principiis | 79, 85 |
| Liber de secretis sacratissimae trinitatis et incarnationis | 79, 84 |
| Liber de trinitate et incarnatione | 84 |
| Liber de virtutibus et peccatis | 49, 54, 57 |
| Liber disputationis Petri et Raimundi, vegeu Phantasticus | |
| Liber natalis pueri parvuli Christi Jesu | 84 |
| Liber novus physicorum | 205 |
| Liber praedicationis contra judaeos | 84 |
| Liber principiorum philosophiae | 149 |
| Liber qui continet confessionem | 49, 79, 83, 85 |
| Libre d'amic e amat | 29, 125-145, 180, 193, 206 |
| Libre de clerecia | 205 |
| Libre de consolació d'ermità | 48, 55-6, 80, 86 |
| Libre de contemplació | 33, 89, 108-114, 118, 124, 125 128,
136, 149, 151, 182, 195, 197, 200, 205 |
| Libre de les bèsties | 198 |
| Libre del gentil e dels tres savis | 30, 32, 41, 84, 151, 182,
197-8, 203, 204, 205 |
| Libre de l'orde de cavalleria | 1-23, 77, 101-124, 148,
151, 153, 179, 181, 191-2 |
| Libre d'intenció | 22, 49, 103, 118, 150 |
| Libre què hom creure de Déu | 204 |
| Lògica nova | 16, 61, 84 |
| Medicina de pecat | 49 |
| Mil proverbis | 127 |
| Phantasticus | 79, 83-4, 85 |
| Rhetorica nova | 57 |
| Taula general | 201 |
| Tractat d'astronomia | 181, 192-3 |
| Vida coetània | 83, 89, 126, 147, 150, 190 |

OBRES PSEUDOLUL·LIANES

| | |
|------------------------|-----|
| Libre de plasent visió | 191 |
|------------------------|-----|

LLIBRES ENVIATS A LA SCHOLA LULLISTICA

- Aguirre, Àngel (ed.), *Diccionario temático de antropología* (Barcelona: P.P.U., 1988), 690 pp.
- Badia, Lola, *De Bernat Metge a Joan Roís de Corella* (Barcelona: Quaderns Crema, 1988), 196 pp.
- Martins, Mario, *Nossa Senhora nos romances do Santo Graal e nas Laldainhas medievais e quinhentistas* (Braga: Ed. Magnificat, 1988), 221 pp.
- Rosselló de Son Forteza, Joan, *Manyoc de fruita mallorquina* (Palma de Mallorca: Conselleria d'Educació i Cultura del Govern Balear, 1988), 126 pp.
- Serra, Cristóbal, *La soledad esencial. Antología* (Palma de Mallorca: Conselleria d'Educació i Cultura del Govern Balear, 1987), 261 pp.
- Thomàs, Antoni M.^a, *Mary Anne Walkley. Una tragèdia anglesa*, Les Illes d'Or, 147 (Palma: Ed. Moll, 1989), 120 pp.
- Turmeda, Anselme, *Dispute de l'Ane*, ed. Admand Llinarès (París: Vrin, 1984), 161 pp.
- VV. AA., *Set segles i mig de germanor. Esglésies de Mallorca i del Principat, 1238-1988* (Ciutat de Mallorca: Centre d'Estudis Teològics de Mallorca, 1988), 142 pp.

ABREVIATURES

- AST = *Analecta Sacra Tarraconensia* (Barcelona)
ATCA = *Arxiu de Textos Catalans Antics* (Barcelona)
BSAL = *Bulletí de la Societat Arqueològica Lulliana* (Palma)
EF = *Estudis Franciscans* (Barcelona)
EL = *Estudios Lulianos* (Palma)
EUC = *Estudis Universitaris Catalans* (Barcelona)
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)¹
Obras = *Obras de Ramón Lull*, ed. J. Roselló, 3 vols. (Palma, 1901-3)
OE = Ramon Lull, *Obres Essencials*, 2 vols. (Barcelona, 1957-60)
OL = Ramon Lull, *Obras Literarias*, "Biblioteca de Autores Cristianos" (Madrid, 1948)
ORL = *Obres de Ramon Lull, edició original* (Palma, 1906-50)
ROL = *Raimundi Lulli Opera Latina* (Palma i Turnhout, 1959 i ss.)

ABREVIATURES D'OBRES BASIQUES DE CONSULTA

- Av = J. Avinyó, *Les obres autèntiques del Beat Ramon Lull* (Barcelona, 1935)
Bru = R. Brummer, *Bibliografia Lulliana: Ramon-Lull-Schriftum 1870-1973* (Hildesheim, 1976)
Ca = T. i J. Carreras y Artau, *Historia de la filosofía española: Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV*, 2 vols. (Madrid, 1939-43)
HLF = E. Littré i B. Hauréau, "Raymond Lulle, ermite", a *Histoire littéraire de la France XXIX* (Paris, 1885), pp. 1-386, 567-8, 618
Lo = E. Longpré, "Lulle, Raymond (le Bienheureux)", a *Dictionnaire de Théologie Catholique IX*, 1 (Paris, 1926), cols. 1072-1141
Pla = E.-W. Platzeck, *Raimund Lull, sein Leben, seine Werke, die Grundlagen seines Denkens (Prinzipienlehre)*, 2 vols. (Roma-Düsseldorf, 1962-4)
RD = E. Rogent i E. Duràn, *Bibliografia de les impressions lullianes* (Barcelona, 1927)

Qualsevol d'aquestes darreres vuit sigles seguides per un número tot sol, sense indicació expressa de pàgina, es refereix a un número dels seus catàlegs (el de Ca es troba a I, 285-334; el de Lo a les cols. 1090-1110; i el de Pla a II, 3^o-84^o).

¹ Es citarà d'aquesta forma "MOG I, 434 = Int. vii, 1", on el "434" es refereix a la paginació contínua de la reimpressió (ed. Stegmüller, Frankfurt, 1965), i el darrer número es refereix a la primera pàgina de la setena numeració interna de l'edició original. Suggestiu aquesta forma de cita una mica rebuscada perquè, d'una banda, "MOG I, Int. vii, 1" és innecessàriament complicat per a una persona que té a mà la reimpressió, i d'altra banda, "MOG I, 434" seria impossible de trobar per a una persona que volgués consultar l'edició original.

ESTUDIOS LULIANOS se publica con la ayuda económica de

CAJA DE AHORROS DE BALEARES "SA NOSTRA"

AJUNTAMENT DE PALMA

FUNDACIÓ BARTOMEU MARCH

INSTITUT D'ESTUDIS BALEÀRICS