

STUDIA LULLIANA

olim Estudios Lulianos

ÍNDEX

R.D. HUGHES, <i>Speculum, Similitude, and Signification: the Incarnation as Exemplary and Proportionate Sign in the Arts of Ramon Llull</i>	3-37
P. EVANGELISTI, <i>Christus est proximus noster. Costruzione dell'identità comunitaria e definizione delle infidelitates in Arnau de Vilanova e Ramon Llull</i>	39-70
S. TRIAS, <i>Els escrits de Llorenç Pérez: la Causa lul·liana i la Causa pia lul·liana</i>	71-74
A. SOLER, <i>Recomposició d'un antic còdex lul·lià</i>	75-83
Bibliografia lul·lística	85-112
Ressenyes	113-185
Crònica	187-199
Índex d'obres lul·lianes citades	201-204

STUDIA LULLIANA, és la continuació d'ESTUDIOS LULIANOS,
revista fundada el 1957 pel Dr. Sebastià Garcías Palou.

Consell de redacció:

Jordi GAYÀ (Rector de la Schola Lullistica)
Lola BADIA (Barcelona)
Anthony BONNER (Mallorca)
Fernando DOMÍNGUEZ (Raymundus-Lullus-Institut, Alemanya)
Harvey HAMES (Anglaterra i Israel)
Michela PEREIRA (Itàlia)
Pere ROSSELLÓ BOVER (Mallorca)
Albert SOLER (Barcelona)

Redacció:

Maioricensis Schola Lullistica
Apartat de Correus, 17
Palma de Mallorca (Espanya)

Edició i distribució:

EDITORIAL MOLL
C/Can Valero, 25
07011 Palma de Mallorca
E-mail: info@editorialmoll.es
<http://www.editorialmoll.es>
Espanya

Preu de subscripció: 15 € anuals.

Pregam que consulteu el preu dels números endarrerits i de la col·lecció completa de la revista (exhaurits els núms. 47-48 i 52-54, disponibles en fotocòpies).

© Studia Lulliana
Maioricensis Schola Lullistica
Apartat, 17. Palma de Mallorca

ISSN 1132 - 130X
DL: PM-675-1992
Printed by Publidisa

STUDIA LULLIANA

Maioricensis Schola Lullistica

Vol. XLV-XLVI

MALLORCA
2005-2006

Speculum, Similitude, and Signification: the Incarnation as Exemplary and Proportionate Sign in the Arts of Ramon Llull¹

Introduction

In this article I should like to examine certain aspects of Ramon Llull's use of the language of resemblance ("imatge," "figura," "semblança"), specularity ("mirall") and signification with respect to the Incarnation, in order to demonstrate the pivotal role Christ plays in his thought. I should like to do this with particular reference to the minimisation of difference and contrariety, and the maximisation of similitude and concordance, between God and man achieved by the Incarnation, although bearing in mind that Llull maintains at all times the distinctness of Persons in the Trinity as of natures in Christ and of the uncreated and the created (difference, concordance and contrariety making up the green triangle of Figure T during the Quaternary Phase and featuring strongly in Figure T of the Ternary Phase, in which latter the nine principles of this figure attain full status as principles).²

¹ I should like to thank Josep Maria Ruiz Simon for reading earlier drafts of this article and for his valuable comments, contributions, and criticisms thereon. I should also like to thank Alexander Fidora for his astute comments upon the text and for provision of bibliographical material and information, and Yanis Damberg for drawing a number of Llull's writings to my attention, which I would have otherwise overlooked. By "Arts", I mean here as much those works in which the principles of the Arts find their application as the Arts proper.

² In *Ars compendiosa inveniendi veritatem*, *MOG* I, vii, 32 (464), Llull discusses the reasons why all three Persons of the Trinity were not incarnated, concluding that the difference in the Persons of God is better signified if only one of these assumed flesh, and that by greater difference is signified greater concordance between these three Persons. This equation between the majority of difference and the majority of concordance (between the Persons of the Trinity) cannot be applied in the same manner, however, to the duality of natures in Christ; Llull is less concerned to equate difference and concordance between the divine and the human but rather to show how the supreme concordance and similitude of these in Him can effect the perfection of man and the universe consequent upon the elimination of all contrariety between God and creation.

Within the Judaeo-Christian tradition, of course, human nature is held to bear a fundamental similarity to that of God, being created in His image and after His likeness. Original Sin, therefore, the result of Adam's act of disobedience towards God, alienates man from his creator to such an extent that, for Christians at least, man's restitution can only be achieved through the willing self-sacrifice of God's only son. And it is the nature of this very restitution which preoccupies Llull so greatly from his first to his final works. Whether he conceives of this in terms of man's atonement or in terms of man's recovery of the glory promised him at creation or further still in Christo- and theocentric terms as the finality of creation and as God's purpose, the issue of the degree of man's likeness to God and the proportion established in Christ between the human and the divine is always present. Nevertheless, Original Sin, that point of rupture, remains for Llull the occasion for that great, though accidental, difference and contrariety which has arisen between man and God, a difference and contrariety both of which are perpetuated by a theory of the Incarnation which makes this latter dependent upon that sin.³

The earlier part of Llull's writing career was spent, as we might expect from a writer who recently had undergone a profound religious conversion, in considerations regarding his personal atonement for past, actual sins, considerations regarding the universality of Original Sin, and considerations regarding Christ's personal and potentially universal atonement for the offence committed by Adam, the guilt for which was passed on to all his descendents in the form of a stain which brought with it passibility, corruptibility, mortality and death.⁴ It

³ The functions of concordance and contrariety within Figure T are to provide the Artist with a general or a particular answer, respectively, to any question. This might suggest that Llull's preference for concordance over contrariety in this respect—dating from *Liber de XIV articulis sacrosanctae Romanae Catholicae fidei* (1283-5?), in which Llull asserts (Distinction IV, part 2, § 6) that recreation stems from sin, although sin is not its cause, and that it signifies the maximal contrariety existing between the Dignities and sin, after which point he begins to emphasise the positive concordance between God and man as established in and through Christ, *MOG* II, vi, 156 (576)—corresponds to a desire further to universalise the figure of Christ in the context of his broader aims of rendering his Arts more general. For a good general analysis of the nature and function of "recreation" in some of Llull's earlier works, see Perarnau i Espelt 2005, 10-14, 31-35.

⁴ See *Llibre del gentil e dels tres savis* (1274-83), *NEORL* II, 117, ll. 53-6. The manner in which Llull construes Christ in his early works, namely, as that most general being capable of saving man from general mortality and of removing the general guilt contracted as a result of generalised Original Sin, through the recreation effected by His Passion and Crucifixion, persists until after the turn of the century. However, the notion of Christ as a figure possessing at least as great a degree of generality as Original Sin, whereby He can fulfil His role as Recreator, undergoes a degree of change, to the extent that, taken in Himself, Christ comes to feature, in Llull's eyes, as the most general creature on a *purely ontological* level, that is to say, in relative independence from a sustained consideration of His role in man's redemption. On the generality of Original Sin, see *Llibre de contemplació en Déu* (1273-4?), 183:1-30; 248:2, 10-16, 25-6; *Ars compendiosa inveniendi veritatem* (1274?), *MOG* I, vii, 13 (445); *Liber de XIV articulis*

should be noted, in this respect, that Original Sin was viewed by the Latin tradition—in contrast to the Byzantine—following Saints Augustine and Anselm, in quasi-judicial terms as a nigh-on infinite offence against God transmitted in a quasi-biological manner as inherited guilt.⁵

The language of Llull's early-period Christological discourse, therefore, bears the inflection of Christ's humility and patience as revealed by (His Incarnation in human form and) His Passion, as well as of God's essential goodness and mercy towards man, as these are manifested externally in and through the Incarnation; all of which qualities feature among the structuring principles of the Arts of Llull's Quaternary Phase. The basis for such inflection is Llull's acute awareness of his own, and man's, estrangement from God, that is to say, man's accidental difference from and contrariety to God resulting from the Fall. Christ thus figures in this scheme as someone who might make, indeed *has* made, reparation for the sin committed by Adam, and yet who, also, through his obedience to God and love for man, manifested in the acute suffering of his Passion, presents mankind with a supreme example, by which man might avoid actual sin, and find reconciliation with his maker.⁶

sacrosanctae Romanae Catholicae fidei (1283-5?), *MOG* II, vi, 155-6 (575-6); on the fact that Christ's Incarnation and Passion do not recreate man's sensual or intellectual natures in this world but only on the Day of Judgement, when they will be recreated in all who have faith in Christ's Incarnation, see *Llibre de contemplació* (1273-4?), 248:28-29; on how the death suffered by Christ's body removes generalised guilt in the sensitive and vegetative powers, while the Passion of his soul removes guilt from the powers of memory, intellect and will, through the conjunction of his power with that of the Son of God, see *Liber de XIV articulis sacrosanctae Romanae Catholicae fidei* (1283-5?), *MOG* II, vi, 182 (602); on the general mortality which is a consequence of generalised Original Sin, see *Arbre de sciència* (1295-6), *ORL* XII, 96; *ROL* XXV, 474, ll. 1849-1857; on the generality of Original Sin and the satisfaction made by the most general created being, God and man, who, as Recreator has to be at least as general as Original Sin, see *Llibre dels articles de la fe* (1296), *NEORL* III, 51, ll. 95-100; on the role played by the generality of Christ's human nature in recreating the world, see *Proverbis de Ramon* (1296?), *ORL* XIV, 43; on why God was incarnated rather than angelified (namely, so that He could participate in all creatures through human flesh—"in homine factam generaliter"), see *Contemplatio Raymundi* (August 1297), *ORL* XVIII, 403; on the generality of the restoration effected by Christ's Passion, see *Llibre que deu hom creure de Déu* (January 1302), *NEORL* III, 101, ll. 111-14; *ROL* XXX, 169, ll. 121-25; on the generality of the Resurrection, see *NEORL* III, 101, ll. 115-20; *ROL* XXX, 169, ll. 126-32; *Liber ad probandum aliquos articulos fidei catholicae per syllogisticas rationes* or *Liber de syllogismis* (February 1304), *ROL* XX, Part VI, *passim*; and, most importantly, on Christ as that being with the greatest commonality, see *Llibre que deu hom creure de Déu* (January 1302), *NEORL* III, 99, ll. 50-58.

⁵ For the Byzantine tradition, see Meyendorff 1974/1979, 145, 160-1; and Congar 1935, 94-7. See also Ricoeur 1974/2004, 265-82, especially 273-5 and 280-1. For Llull's position with regard to these two traditions, see Hughes 2005, 281-96.

⁶ It is also interesting to note how Llull's repeated references, particularly at this stage of his writing career, to Christ's humility, patience, obedience and suffering, constitute a forceful appeal to the reader's feelings of admiration and compassion. See also Ramon Llull, *Proverbis de Ramon* (1296?), *ORL* XIV, 85, Part 1, Chapter 83, "De Exempli," sections 7 and 8, on "humilitat" and "paciencia," respectively. Although these latter instances are a relatively late case of his recourse to such appeals, this work demon-

Parallel to this, however, we also find in Lull's early writings, the emergence of an increasingly potent discourse—along the theophanic lines so common among medieval Platonists—upon the manifestation of God's essential attributes in creation, a discourse which indicates to Lull himself that, not only does Christ have this negative role to play in the cosmos as its Recreator or Redeemer, but that also He might, in a positive sense, reinstitute the likeness or similitude between man and God which was offered to man at creation but which was deferred by Adam's sin. This likeness is essentially the offer of a progressive deification initiated at baptism, continued throughout life in the practice of the sacraments and the exercise of the virtues, and culminating in beatitude in glory, though in a beatitude which can only ever approximate divine infinitude.⁷ This parallel discourse, possibly under an Anselmian influence regarding notions of maximity, as well as under the direction of Neoplatonic ideas regarding the degrees of perfection of being in creation, a creation pro-

strates how, even a considerable time after Lull's endorsement of those positions consistent with a belief in the primacy of Christ and, so, after he had begun to emphasise Christ's role as locus of an intersection between the two vectors of deification and hominification, along with those of *influentia* and *refluentia*, he still adhered to a strong belief in the redemptive function of the Incarnation: "Ab incarnació e passió procurà Deus nostra redempció," *ibid.*, 97. See also *Contemplatio Raymundi* (August 1297), *ORL* XVIII, 404-5, in which there is an intense focus on the sufferings and humiliation undergone by Christ for the sake of man's salvation. *Influentia* and *refluentia* are both defined among the Hundred Forms of *Lògica nova* (May 1303) as follows: "[i]nfluentia es abundancia de son primer, per so que aquell primer puscha aver agencia," and "[r]efluentia es abstracció de son primer, car en lo subyet en que fo enfluxa a indigencia," *NEORL* IV, 74; *ROL* XXIII, 92, ll. 339-40 and 341-2. Until at least the late 1280s, Lull's answer to the question of why actual evil should exist in a world which has already been restored through the Incarnation, takes the form, beyond a more general response explaining man's tendency towards non-being, of a lament over the fact that men have not followed Christ's example (particularly that of the Passion) to a greater degree.

⁷ In *Liber de ascensu et descensu intellectus* (March 1305), *ROL* IX, 157, such beatitude involves, though not exclusively, the greatest of rewards granted to man's body in paradise, namely, that he might see the body of Christ in glory. A proof of God's Incarnation is, thus, constructed on the basis of the maximity of the reward that God could grant to man's body, given the hypothesis of the Incarnation. In other words, God could not grant this greatest of awards in the absence of an Incarnation. See also *Liber praedicationis contra judaeos* (August 1305), *ROL* XII, 61. For further discussion of the role of beatitude in Lull's thought, as this developed, see Ruiz Simon 2005, 174-8, where the author notes the influence of Proclean notions of causality upon Lull's understanding of those similitudes which characterise the beatific vision in glory. For the existence of "a highly developed doctrine of deification" in the Latin West (in Aquinas' *Summa theologiae*) even in the medieval period, see Williams 1997, 1. Williams also confirms the unity of sanctification in this life and consummation in the next implicit in my account, *ibid.*, 2. Williams also points out that the concept of deification (in Aquinas) is articulated in the close relations existing between the doctrine of God (as a transcendent, independent Trinitarian being who nonetheless wishes His creatures to participate by grace and, ultimately, glory in His life) and theological anthropology (the presence of *vestigia* of the Trinity in man and all creation; the doctrine of the *imago Dei*), *ibid.*, 1, 4-7, 14-19, linked by a concept of love that brings "unity-in-distinction", *ibid.*, n. 8 and text. The idea of an 'assimilation to God' or divinisation is already present in Plato, *Theaetetus*, 176b, and was quoted by Plotinus.

pelled by the desire to return to its origins in the ultimate perfection of the primary category of Being, articulates Llull's—and man's—own aspiration to attain a maximum, that is to say, a maximum of perfection or being. Christ, viewed in such positive terms, is that maximum, the very embodiment of divine perfections and of being in its purest created form: in his Deity he is hominified God; in his humanity, deified man.

These latter features of Llull's thought, however, are the result of a deepening awareness of the degree to which God's causality bears fruit in creation, particularly in the form of His incarnated, only-begotten Son. This increased focus upon the manifestation of God's attributes in creation, which reaches a mature expression in the early 1280s, and is later conceived to be the product of God's descending influence, is, however, completed by the notion of creation's own ascending refluent, through its signification of the Deity towards whom it is in the process of returning. It is also worth noting here the close links between Llull's thought in this respect and Franciscan notions of creation as God's self-manifestation, in which Christ features as the plenary point of such manifestation.

We must also take into account the fact that Llull conceived of the ends of the Incarnation—whether the deification/hominification pair, Christ's perfection of the universe, his conjunction of the infinite and the finite, the recreation of man, Christ's suffering and death, descent into Hell, bodily resurrection (or all combined)—as a form of signification (to the human intellect), indeed its exemplary form. And, in this, the human intellect—most completely and perfectly in Christ—operates as the privileged conduit through which signification might circulate fully, Christ being that sign required by God so that His *influentia* and man's *refluentia* might properly be signified. Llull's own definitions of signification show that he intended this term to denote the revelation of secrets and the rendering explicit of what was only implicit.⁸ It would seem that signification, therefore, bears a very close relationship to the Incarnation, particularly to its finality or finalities, since what Llull progressively effects through his discourse upon the final causes of the Incarnation, is the revelation of its ultimate secrets,

⁸ Following a suggestion of Johnston's, Johnston 1987, 163, it would seem that this movement from the implicit to the explicit bears parallels to the formal cause of the Great Arts, namely the descent from the universal to the particular; that is, from the principles and their conditions to the questions posed and the answers given, as well as to the movement from cause to effect and from the exemplar to the example which participates in it. Johnston describes Llull's understanding of signification as being "the immediate perception of the universal in the particular or vice versa and [...] a necessary relational or causal connection, received in the mind as a first intention [i.e. a concept] of the natures of things," *ibid.*, 173. For Johnston's account of Llull's ideas upon signification, see *ibid.*, 162-75. For an earlier account of Llull's theory of signification and its relation to medieval speculative grammar, see Platzcek 1953-4, 35-49. For more recent accounts, focusing upon Llull's realist and materialist semantic theories, see Vidal i Roca 1990, 323-334, and Trias Mercant 1993, Chapter 8, especially 99-107.

the rendering explicit of its implicit truths, with respect both to creation and to God Himself. Thus Llull makes explicit the truths of deification and hominification there implicit,⁹ and he reveals the secrets of the relationship between the Incarnation, God's greatest external operation, and the Trinity, God's greatest internal operation, that is to say, their reciprocal specularity. The secrets revealed and the truths made explicit by signification are secrets and truths signified to the human intellectual soul, so that man might fulfil his first intention, and God His.¹⁰ I will consider later in this article, therefore, how Llull conceptualises the relationship of the Incarnation both to the Trinity, via his theory of signification, and to the issue of the perfect reciprocal love existing between God and man in Christ.

For Llull, as a Christian Neoplatonist, created beings fulfil their purpose and are granted their consummation upon being united with the Good, thereby finding repose in the perfection of their kind. Through his application of such ideas, Llull shows that, in and through Jesus Christ, God influences, perfects or deifies creation to the maximal degree, such that His Dignities find repose in creation. Furthermore, human nature is so ennobled as a result, that, through Christ's example, man can "majorify," in turn, his positive response (or "refluence") towards the creator's beneficence and love, thus achieving repose in God's Dignities for himself and for the entirety of creation. Llull, however, does not fail to make clear that, though initially, at least, one may apprehend Christ to be the supreme nexus between God's potentially infinite *influentia* and man's finite *refluentia*, the maximal sign of God's perfection (as well as of man's aspiration towards God), ultimately we should understand him as the conduit through which love flows in both directions, and as occupying first place in the order of God's wishes.¹¹

⁹ Hughes 2001, 111-115. It has been noted by Ruiz Simon 2005, 174-8, that Llull's understanding of the beatific vision in glory (in other words, the ultimate deification of man) may have been developed during the period of his "transitional works" of 1287-89 as a result of his reading of the *corpus dionysiacum* during his first stay in Paris (also 1287-89).

¹⁰ Llull gives a number of definitions of "significació," the majority of them emphasising that signification reveals the secret or secrets bestowed upon and residing in a subject. It is defined in *Lògica nova* (May 1303), *NEORL* IV, 75; *ROL* XXIII, 93, ll. 399-401, as follows: "Significació es ens per lo qual secret es revelat, per so car significació ateyn aquelles coses que entren al subject e yxen del subject." Johnston states that the final clause of this definition refers to accidents of things, accidents by means of which the subject is known, Johnston 1987, 163. Although Llull states in the *Liber de significatione* (February 1304) that "significatio est ens, cui proprie pertinet significare," *ROL* X, 14, he also states that the aim of the Art of signification is "reducere significationes implicatas ad explicatas," *ibid.*, 20. See also Bonner and Ripoll 2002, 271. Among the Hundred Forms included in *Lògica nova*, "secret" is defined as "ombra de ignorancia del enteniment, qui no pot esser pratich ab ignorancia. E la rahó es quar enteniment no pot aver alcuna participació ab ignorancia," *NEORL* IV, 78; *ROL* XXIII, 95, ll. 477-9.

¹¹ God's influence upon creation is only *potentially* infinite as created beings do not have the capacity to receive infinitude.

Christ, for Llull, therefore, is the *sine qua non* in the absence of whose Incarnation, Passion, Resurrection and Ascension, neither God nor man would be capable of fulfilling their respective first intentions or final causes and, thus, of achieving repose.¹² And if the divine end of the Incarnation were not superior to its human end, God's *influentia* as cause upon creation would be less than man's *refluentia* as effect and His first intention would be less perfectly signified in creation than man's. As a starting point for such considerations, I shall turn now to Llull's treatment of Christ's role as exemplary sign of the divine perfections, namely the unparalleled resemblance his human nature bears to the divinity of God, and the superlative (moral) example offered by Christ to mankind, in particular, by means of his Passion (the suffering of Christ's humanity during the Passion being a favoured theme among Franciscan writers).¹³

¹² Although Llull denies that in God there is any division into first and second intentions in *Llibre d'intenció* (1274-83) (see Carreras y Artau 1939, I, 611. The passage in question states that "[e]n la entenció de Deu no ha divisió de primera e segona intenció on sia menoritat, quor tota sa intenció es infinida e eternal; e per assò, fill no'y pot caber segona intenció," *Llibre d'intenció*, ORL XVIII, 8-9. Emphasis added.), Ruiz Simon has pointed out, in personal communications, that Llull explicitly attributes a first intention to God in both *Disputatio fidelis et infidelis* (1288-89) and *Disputació de cinc savis* (1294). In the former work, Llull states that "...ergo iste Homo, qui est Creatura summe perfecta ratione deitatis est *ultima Finis* et Summa Perfectio omnium creaturarum, ergo *ad eum* sunt creata omnia, tanquam ad suum ultimum Finem," *MOG* IV, vi, 26 (402). Ruiz Simon comments that, although Llull does not, in fact, use the terms "first" and "second intentions" here, he is calling upon the definition of these terms as given in *Art demostrativa*: "La primera intenció és la causa final, e la segona és ço qui s'ha a la fi," *Art demostrativa*, OS I, 375; in the *Disputació de cinc savis*, Llull also states that "La fi per què és encarnatió és per so que Déus sia home e aquesta és la primera entenció e la pus principal per què Déus és encarnat. E la segona entenció és per so que home sia Déu e aquesta segona entenció és primera segons comparatió de la redemptió del human gendre, la qual redemptió és per la segona entenció." *Disputació de cinc savis*, ATCA 5, 75. Ruiz Simon has made the further suggestion that, prior to Llull's change to a ternary system, Christ is viewed by Llull as the final cause of creation in the context of man's first intention; and, as a result of the transitional period before 1289 and their contribution to the reformulation of the Art. He is viewed subsequently as the final cause of creation in the context of God's first intention, the order of His *influentia* and of His deification of reality. Thus Llull would be found to progress from an earlier focus upon creation's repose in God to a later focus upon God's repose in creation.

¹³ As is shown in *Proverbis de Ramon* (1296?), for example,—though, in this case, without reference to the Passion—where Llull states that "[e]n la humanitat de Jhesu Crist ha major exemplar de les divines raons, que en neguna altra creatura," and, further, that "[s]ol Jhesu Crist està centre de complit exempli," ORL XIV, 84-85. In the same chapter, Llull also claims that Christ's supreme moral example is manifested to man through His goodness and love, neither of which can be rivalled in the created realm. Llull offers Christ (and his Passion) as a moral example and subject of devotion to what must be, exclusively, a Christian readership, until around 1289. However, as the first quotation illustrates, he expresses very definite ideas not only regarding man's corporeal and spiritual ascent as driven by Christ's moral example, but also regarding the manner in which Christ's human nature signifies the very descent of the "divines raons" into creation, a conception carrying a more broadly ecumenical appeal.

1. Christ as Sign, Similitude, and Exemplar; Christ's Example of Martyrdom in the Passion¹⁴

It is widely recognised that ideas of image and likeness, specifically the image and likeness of God in which, according to the Old Testament, man was created, were central to Judaeo-Christian conceptions of the relationship between divinity and humanity and were “perhaps the single most important element of patristic anthropology”.¹⁵ It is perhaps less well known, however, that certain Church Fathers insisted upon a qualitative distinction between the image and the likeness of God as granted to and embodied by man.¹⁶ M. J. Edwards defines this distinction as follows: “The former, which is held to be indefeasible, is the power of rational choice that makes us persons and enables calloused sinners to cooperate with God in their salvation. The likeness or similitude, on the other hand, though promised at the outset, was not vouchsafed to Adam at the moment of creation, or at least not in such measure as to barricade his soul against temptation.”¹⁷ The author goes on to state, this time with implicit refer-

¹⁴ Johnston suggests that Llull understands the term “sign” in a way which places “any logical, metaphysical, or physical relationship” (emphasis added) within the semiotic order, Johnston 1987, 54. Discussing Llull’s use of the Aristotelian Categories in his early works and the contribution of the former to “the long-standing medieval difficulty regarding the conception of Logic as an *ars sermocinalis* or an *ars realis*,” *ibid.*, 63,—that is to say, regarding the question of whether the Categories have a real or merely verbal value—, Johnston describes Llull’s “natural Logic,” *ibid.*, 64, as providing the “hermeneutic analysis” which is signification, *ibid.*

¹⁵ Citation from Williams 1997, 15. Genesis I: 26, “Then God said, ‘Let us make man in our image, after our likeness...’ ” or “Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram”. Llull cites this *auctoritas* in the context of his development of rational and necessary proofs of scriptural quotations in his *Liber de praedicatione* (1304), *ROL* III, 402-3; also cited in Bonner 2005, 63. These ideas were also instrumental in the development of Renaissance ideas pertaining to the dignity of Man, see Trinkaus 1973-4, *passim*. Trinkaus points to the Neoplatonic and Patristic origins of the idea that “[m]an’s dignity lay in his creation in the image and likeness of God, which could be interpreted as meaning [...] that it was man’s destiny to transcend the limitations of the image-likeness and to ascend to eventual deification by a progress toward perfect assimilation of image and model, [...]”, *ibid.*, 144. For an indication of authors from the «School of Chartres» expressing such ideas as well as of writers outside the more strict Neoplatonic circles, see *ibid.*, 139-40.

¹⁶ Lossky 1957, 114-27; also Williams 1997, 15.

¹⁷ Edwards 2002, 102. Trinkaus 1973-4, 137, comments that, for the early Greek Fathers, such as Clement of Alexandria, Origen, Basil and Gregory of Nyssa, man’s “similitude” or likeness to God (*homoiōsis* in the words of the Septuagint) “connoted the dynamic process of becoming like God, or Platonic ‘assimilation’ ” while his being created in God’s “image” indicated his pre-lapsarian state of perfection. However, for the view prevalent among both Patristic and Latin (medieval) authors, with the notable exceptions of Augustine and Aquinas, that man’s recreated state—after its *reformatio in meliore*—was superior to the state in which his nature was first created, see Thunberg 1985, 60; Hughes 2005, 289. Aquinas, in *Summa theologiae* I, q. 33, a. 3, speaks of three kinds (or degrees) of similitude: of image, of grace, and of glory, cited in Williams 1997, 8. We should note that Llull progressively states, from a very early stage, that: a) the union of natures in Christ has returned the entire human race to its prelapsarian

ence to the deification of man and the deification of Christ's humanity, that "[o]nce sin has entered the citadel of reason, the assimilation of man to God through virtue was impossible without a manifestation of the likeness [viz. man's likeness to God] through the infallible humanity of Christ."¹⁸ According to Origen (AD 185-254), possibly the first expositor of St. Irenaeus of Lyons (*fl.* 180) with whom the distinction is generally held to originate, the verses from the Old Testament, namely Genesis I: 26-8, connote that "whereas man has obtained the image in the dignity of our first condition, the perfection of the likeness is laid up for him only at the consummation."¹⁹ Though the image may not have been forfeited as a result of Adam's Fall, it appears that man's likeness to God, a property of both body and soul, has been lost or deferred, at the very least; it is only through the Incarnation of Christ that this likeness or similitude can be restored, in part through his Incarnation, Passion, and Resurrection, and in part through mankind's imitation of the exemplary God-man.²⁰

As has been pertinently noted, however, in the case of Thomas Aquinas, this doctrine of the *imago Dei* is not necessarily used by Latin authors in the same manner as by their Patristic forebears. Aquinas is said to consider not the theological bearing of this doctrine upon this life or upon human nature as it had been intended prior to the Fall, but rather upon how mankind is ordered towards his end. Williams states that, instead of indicating the price paid for Adam's sin or the degree of man's forfeiture, "[t]he *imago Dei* theology tells us primarily what we will be, not what we are".²¹

state of purity (*Llibre de contemplació* (1273-4?), 85:15); and b) the work of recreation exceeds that of creation on God's part; but that c) the manifestation of God's attributes is itself superior to the hypothesis of recreation (*Llibre de demostracions* (1274-6), *ORL* XV, 582). Points b) and c) would seem to be associated, therefore, with the restoration of God's image in man but also the initiation of a positive and progressive reinstatement of man's similitude to God. See Hughes 2005, 289-90.

¹⁸ Edwards 2002, 102.

¹⁹ Origen, *First Principles* 3.6.1; P. Koetschau, *Origenes Werke. De Principiis*, Leipzig: GCS 22, 1913, V, 280, cited in and translated by Edwards 2002, 102. See also Ruiz Simon's discussion of the role of Genesis I: 26-8 in Llull's efforts to relate the essential constitution of the human soul (on the basis of likenesses or similitudes) with man's creation in the image and after the likeness of God, in Ruiz Simon 2005, 173, n. 10 and text.

²⁰ Gayà links the concept of *imago* with the spiritual nature of man while associating that of *vestigium* (lit. footprint) with a range of views articulated by Aquinas and Bonaventure among others. Generally speaking, Gayà views man's *vestigium* as the means by which he might attain partial (demonstrative) knowledge of God, the highest form of which is knowledge *per contemplationem*, namely the contemplation of creation which, being like unto God, offers significations and demonstrations of Him, Gayà 1995, 481-3. Trinkaus 1973-4, 138, states that for Augustine, at least, "the Fall was interpreted as seriously and severely corrupting the 'image' of God in man but not entirely obliterating it, whereas man's similitude, which lay in his capacity to perform virtues, was entirely lost until restored by the divine grace of the Atonement". As a result of his interpretation of Genesis I: 26, Augustine saw *vestigia* of the triune God in creation, man possessing this image in the triadic structure of the intellectual soul.

²¹ Williams 1997, 15.

Not surprisingly, Ramon Llull frequently has recourse to such terms as “imatge i figura,” “mirall,” and “semblança,” in his characterisation of Jesus Christ, the ultimate reflection of the immanence and agency of God in creation, the ultimate point of reference for God’s influence upon creation’s chief representative (mankind), the principal locus of created perfection and the foremost source and embodiment of the world’s return to its superabundant divine cause. Llull’s use of these terms, however, carries a distinct flavour and is employed within the context of a broadly Neoplatonic project. Gayà has already shown that signification is the mediating relationship between a “figure” and reality, and that it is frequently expressed by Llull in terms of the example of the mirror (“mirall”).²² Gayà informs us that Llull relates the function of the mirror to the manner in which sensory things signify and demonstrate to man their intellectual counterparts.²³ Bonner and Ripoll have also recently gathered together Llull’s own definitions of many of these terms.²⁴ Similarly, Ruiz Simon has provided a detailed analysis of the role played by divine likenesses or similitudes in the replacement of the essences of the four elements as the fundamental principles of the sublunary world.²⁵

Gayà explains, at the end of his article, that man’s initial knowledge of reality comes to him through certain “figures” presented by his sensory perceptions. Man perceives in these figures, properties and qualities that signify real objects which must be analysed in terms of logic and metaphysics in order to enable an ascent from the sensory to the intellectual realm. Demonstration constitutes, on the one hand, an explanation of these properties and qualities insofar as they define the perceived object, and, on the other, a confirmation of the existence of other realities outside the range of sensory perception, but asserted as articles of faith. Gayà thus makes a sustained attempt to illustrate the importance of the comprehension of faith for the Illuminated Doctor. According to Gayà’s reading, therefore, to consider Christ as “imatge i figura” would be to consider him with respect to the sensitive and intellective (or spiritual) orders exclusively;

²² Gayà 1995, 483-90. The etymology of the word *speculum* combines the senses of reflection and contemplation, and it is in both these senses that the human intellective soul is said by Llull to be or to act as a mirror: a means by which the intellect might have indirect access to the divine truths (the Trinity) and might contemplate these, while existing as their image and reflection. For Gregory of Nyssa’s view of the soul as a mirror by means of which man can see and know God in himself and ultimately achieve deification, see Trinkaus 1973-4, 137.

²³ Gayà 1995, 490. It is clearly in this sense that the incarnated Christ functions, even at the level of his corporeality, as a mirror with respect to the Trinity, although, as we will see, the Trinity, itself the highest category of Being, also functions reciprocally as a reflection of Christ.

²⁴ Bonner and Ripoll 2002, *s.v.* “Demonstratio”, “Figura”, “Mirall | Speculum”, “Semblansa, semblança | Similitudo”, and “Significació | Significatio”. For “figura”, “imaginar and imatge” (or “ymaginar” and “ymatge”), and “semblança”, see also Colom Mateu 1983-5, *s.v.*

²⁵ Ruiz Simon 2005, 167-71.

similitudes, on the other hand, have greater extension, being structural features of Llull's later Arts and cosmology, and so, operate at every ontological and epistemological level, of which Christ is only the foremost representative.

Gayà has been describing a process of contemplative ascent, via sensory "figures," to the intellectual order; a process which, when applied to the person of Christ, involves a preliminary contemplation of Christ's body, accessible as this is not only to the senses but also to the intellect, and subsequent logical and metaphysical analyses of Christ's (physical and intellectual) properties and qualities. Such analyses, employing the intermediary "figure" of Christ's corporeality, would result in an ultimately intellectual appreciation of Christ's human nature—which conjoins soul with body—and an intellectual appreciation of his divine nature, and the form in which these two natures are conjoined in one person, that person being the second member of the Trinity. For Llull, therefore, the figure of Christ (and Christ-as-figure), presents man with the opportunity to attain a sensory appreciation of Christ's sensory properties and qualities, a sensory appreciation of his intellectual properties and qualities, an intellectual appreciation of his intellectual properties and qualities and, finally, an intellectual appreciation of his sensory properties and qualities.²⁶

On the ontological rather than epistemological level, however, Llull's frequent use of the term "figure" to describe Christ can also be seen to indicate the manner in which the Incarnation provides the opportunity for the senses (and the sensory order) to fulfil their aspiration towards the deity (God being "finis omnium corporalium") as well as the very means by which the deity might participate in creation in a way which is maximally evident to the human perceptual faculties.²⁷ Physical reality which is either elementative, vegetative, sensitive

²⁶ Not to mention the mystical or supra-intellectual dimension of man's apprehension of Christ's divinity, available through the ascent from the positive through the comparative to the superlative degree. For Llull's taxonomy of knowledge, see Lohr 2000, 159-70, where the author describes Llull's belief that the affirmation of the possibility of a doctrine was a necessary precondition for its demonstration. He illustrates how the existence of possible (or intellectual) beings formed a cornerstone of Llull's epistemology, as exemplified by Llull's taxonomy of knowledge (the four degrees of: sensory-sensory; sensory-intellectual; intellectual-intellectual; intellectual-sensory), the third degree of which permitted the enquirer to attain intellectual knowledge of intellectual or possible things. Llull's insistence upon the possibility of demonstrating the articles of faith through this third degree of knowledge is, for Lohr, what sets Llull apart from his contemporaries (particularly the Dominicans). [The text in this footnote is taken from my review of Lohr's article in *SL* 42 (2002), 119-21.]

²⁷ *Disputatio eremitae et Raymundi super aliquibus dubiis quaestionibus Sententiarum Magistri Petri Lombardi*, *MOG* IV, iv, 82 (306); see also *Liber de XIV articulis sacrosanctae Romanae Catholicae fidei* (1283-5?): "Deus Filius est finis totius finis creaturae, & convenit, illum, cum quo ipse est eadem Persona, esse finem omnium hominum," *MOG* II, vi, 169-70 (589-90). See also Johnston's discussion of the polysemic nature of the term "figure" as used by Llull in Chapter 362 of *Llibre de contemplació*, in Johnston 1987, 79-80.

or imaginative, is not capable of the acts pertaining to the powers of the human soul (viz. remembering, understanding and loving); it does have the capacity, however, to attain its end and, thus, find repose, in Christ's own body. As Llull explains in *Disputatio eremitae et Raymundi super aliquibus dubiis quaestionibus Sententiarum Magistri Petri Lombardi* (August 1298), God is the ultimate end of all physical things on account of His union with human nature, for the reason that the Son of God, existing as the body of Christ—which is God—participates in the natures of all other corporeal beings and, therefore, by reason of this participation of his body in all that is corporeal, all corporeal creation is elevated and exalted (“exaltata & sublimata”).²⁸

However, the uncreated, incorporeal divinity remains in all cases imperceptible; even in the light of the reality of the Incarnation, there is no (direct) access of the senses to an experience of God. Nevertheless, in this latter case, the senses, at least, are no longer destined to exist in a condition of unprofitability or frustration with regard to their ultimate finality, their return to God, since they may participate in Christ's (physical) humanity. For, as Llull explains in *Contemplatio Raymundi* (1297), access to Christ in his deity is not without a medium, that medium being the manner in which Christ's humanity participates in all corporeal creation; indeed, though Christ, as God man, is the end of all corporeal creatures, his divinity cannot be attained through corporeality itself, as he (in his divine nature) is “insensibilis, immobilis, non illuminabilis, inelementabilis, non vegetabilis nec ymaginabilis”;²⁹ but, because of the conjunction of divinity and humanity (and of body and soul) in Christ, God is rendered perceptible in His humanity, that is to say, as man. Christ's divinity is thus, for Llull, one of those “other realities outside the range of sensory perception, but asserted as articles of faith.”³⁰

We should note, however, that, at times, the dual nature of Christ, in both its aspects, is fully implicated (and its role even emphasized) in the repose of phys-

²⁸ *Disputatio eremitae et Raymundi*, *MOG* IV, iv, 82 (306).

²⁹ *Contemplatio Raymundi*, *ORL* XVIII, 401-2. Christ's soul, in its spiritual nature, constitutes the link between His human corporeality and His divinity. See also *Disputatio eremitae et Raymundi* (1298), *MOG* IV, iv, 81-2 (305-6). Since God is not susceptible of being moved, nor is He available to the senses or the imagination, and He cannot be produced either from the four elements or from vegetation, it falls to the powers of the human soul (memory, understanding and will) to direct their acts towards Him.

³⁰ Cf. *supra*. It should be noted that, though the above arguments may appear to conflate (the larger set of) the sensory order (including animals, of which the human animal is the highest representative) and (the subset of) the order of man's perceptual powers (in which the former order finds itself resumed), man-as-microcosm figures in the sensory order as its perfection precisely because his physical nature is conjoined with a spiritual nature (which can be equated with the intellectual order), this also being the reason why his senses are more noble than those of animals. Jesus Christ figures in this scheme as the fullest perfection of creation, the means by which the entire field of creation is recapitulated and returned to its creator.

ical creation; for, in what represents an interesting variation upon his earlier statements, Lull affirms the following year, in Chapter 11 of *De quadratura et triangulatura circuli* (June 1299) (concerning the nature of the hypostatic union in Christ and its function of recapitulating creation and bringing it to fullness and completion), that all created ends are contained in the end of the human and the divine natures of Jesus Christ, finding there their repose, fulfilment, and perfection.³¹ It is, in fact, the very conjunction of divinity with humanity in Christ which exalts and elevates not only Christ's human nature itself but, with it, the entire created universe.³²

Created beings, in this respect, exist primarily as varying degrees of reflection or signification of their creator, according to the position they occupy on a vertical scale between being and non-being. Christ's existence as God-man—as conjunction of uncreated and created, of infinite and finite—is the paradigm case of such signification, particularly in Lull's writings from the mid-1280s onward, Christ being not only the most perfect created sign of God's internal (and uncreated) Trinitarian dynamic but also an index of the completion or perfection of created being. For Lull, signification, manifestation and demonstration, are cognates of the “metaphysics of participation”—participation being itself a cognate of deification—in which each element of creation plays its part through the transmission of a resemblance (an image or reflection) of its creator.³³

However, while signification is essentially an ascending movement,³⁴ and the bestowal of degrees of being upon creation can only be a descent, participation and reflection operate in both directions (though, in the latter case, with one of

³¹ Armand Llinarès, “Version française de la première partie de la “Quadrature et triangulature du cercle””, *EL* 30 (1990), pp. 240-5 (emphasis added). I am grateful to Dr. Yanis Damberg for bringing the presence of these passages in this work to my attention.

³² *Ibid.* Here—Chapter 11—Lull affirms that the value of Christ's human nature is increased by its conjunction with divinity. See also *Liber praedicationis contra judaeos*, *ROL* XII, 51-2, where Lull states that as a consequence of the hypostatic union, the created universe is thus elevated on account of the participation of Christ's human nature in the five parts of which the universe consists (the elementative, vegetative, sensitive, imaginative, and the rational). For further discussion of Christ's role as medium between God and creation, though, on this occasion, couched in terms of the proportion the finite, created world bears to Christ's human nature and the proportion this latter bears, in turn, to infinite, uncreated divine nature, see this article, text after note 69.

³³ Johnston expresses dissatisfaction with the “diffusion of Lull's *Principia*,” stating that “the fundamental indistinction of any metaphysics of participation through resemblance [is that] resemblance describes the participation that explains it,” Johnston 1987, 51. See also Bonner's introduction in *OS* I, 63 (note 38 and text), for comments regarding the synonymy of signification, manifestation and demonstration.

³⁴ Although we must note the reciprocal signification of the Incarnation and the Trinity, which are conceived only in Lull's final works in explicit terms of ascent and descent. On the unique possibility of descent for being, according to Platzcek, see Badia's introduction to Pring-Mill 1991, 15-16.

its terms as the exemplar or object and the other as its image). Thus, although for contemplative purposes, the mind can ascend the chain of being and, on an ontological level, beings can participate in both higher and lower levels of being, Being itself is exclusively the gift of the Supreme Being, as cause of the created realms. Nevertheless the intellect is also capable of tracing this descent through creation as we see in one of Lull's later works, *Liber de ascensu et descensu intellectus* (1305). In the figure of Christ, however, all movements are present: the ascending and descending contemplative (i.e. epistemological) movements; the ascending and descending ontological movements of (maximal) participation in the divinity—and hence, signification's ascent in the semantic order—and of the divinity's reciprocal participation in creation; yet also, uniquely and maximally in the case of created beings, the descending ontological movement consisting of Christ's bestowal of being upon creation, in his role as efficient and exemplary cause. Further, in Christ there is a maximal resemblance or bi-directional specularity (see section iii of this article) between God's maximal external operation and His internal operation or Trinity, a maximal resemblance, that is, between object and image, a resemblance or similitude in which Christ is equally exemplar or object, image, and medium of reflection.

There are three important ways in which Lull considers signification, similitude and example, in relation to the figure of Christ. The first is epistemological: that is to say, he considers Christ's role in signifying the perfect divine attributes to the human intellect; the second is ontological: that is to say, he considers Christ in terms of his supreme likeness to God; and the third is moral: that is to say, he views Christ's example as an example of how to remember, understand, love and serve God. Already in *Llibre de contemplació* (1273-4?), while discussing the Incarnation in the context of recreation, Lull views the Incarnation as a privileged sign of the perfect Qualities of God. He states that just as God's Virtues signify that the world was created in order that the nobility and perfection of the creator be known, so too do they signify that He assumed flesh, suffered, and died for us sinners in order that these Virtues (or Qualities) might be signified to us. For the more the creator does for His creation, the more His Qualities (mercy, love, humility, generosity, power, perfection) are signified to His creatures.³⁵ We note here how, although Lull is considering a redemptive Incarnation, its redemptive quality is, in effect, subordinated to the formal properties of its supreme signifying power, that is to say, to its role in the more general manifestation of God's Virtues or Qualities,³⁶ for recreation is conceived to be the maximum that God can do for His creation only insofar as it is the very

³⁵ *Llibre de contemplació*, 248:24. Here Lull uses the terms Virtues and Qualities interchangeably.

³⁶ Even at this early stage then, we find a degree of equivocalness in Lull's view of the purpose of the Incarnation, although, clearly, he exalts one of the terms over the other.

means whereby His Qualities are most nobly signified to creation.³⁷ Later in Llull's writings, the notions of the perfection of the universe through Christ's reinstatement of the fundamental similitude between man and God, will replace recreation *tout court* as the maximum in this formula.³⁸

By the time of *Compendium seu commentum Artis demonstrativae* (1288-9) and *Quaestiones per Artem demonstrativam seu inventivam solubiles* (1289?) Llull has come to speak of the Incarnation as the *supreme* likeness to God, the end of all things created, and of Christ as the greatest reflection of the divine attributes, the exemplary image manifesting these latter to the human intellect.³⁹ Elucidating upon this point, Llull states, also in *Compendium seu commentum Artis demonstrativae*, that the Incarnation establishes the greatest resemblance between the intrinsic and extrinsic operation of the divine attributes.⁴⁰ Seven years later, in *Llibre dels articles de la fe* (1296), while discussing the greatness of the similitudes of the divine Reasons in the Incarnation, Llull explains that each Reason has greater concordance in its created manifestation ("les rahons del mon") with greatness by reason of majority than by reason of minority.⁴¹ On account of this, Llull argues that it is necessarily true that the Dignities or Reasons of God require the majority of their similitude in this world in order that they achieve full activity and find repose, while also ensuring the concordance of the greatest uncreated and created reasons. The entire passage between lines 32-56 constitutes a veritable encomium to the humanity of Christ whose human reasons are deified and sustained in the man God.⁴² It is interesting to note

³⁷ *Ibid.*, 248:22.

³⁸ See *Liber praedicationis contra judaeos*, *ROL* XII, 58: "Et sic sequitur, quod Incarnatio Filii Dei sit, ut perficiat subiectum imperfectum de subiecto simpliciter perfecto."

³⁹ *Compendium seu commentum Artis demonstrativae*, *MOG* III, vi, 77 (369); *Quaestiones per Artem demonstrativam seu inventivam solubiles*, *MOG* IV, iii, 47-8 (63-4)

⁴⁰ *Compendium seu commentum Artis demonstrativae*, *MOG* III, vi, 77 (369).

⁴¹ *Llibre dels articles de la fe*, *NEORL* III, 50, ll. 32-35.

⁴² *Ibid.*, ll. 51-2. Also, however, we note the force of the distinction between God's uncreated "reasons" or attributes ("Deus [...] ab ses rahons propres et essencials", "les divines rahons") and created similitudes or "reasons" ("les rahons del mon"), the latter of which are displacements from (or lesser participations in) the essential attributes of God themselves, though Llull insists upon the imperative for the maximality of the resemblance between the two, particularly in Christ's "ssupposit de dues natures, divina e humana", *ibid.* ll. 34-40 and 47-8. Nevertheless in a transitional work of 1288-9, at least, and in the context of the deification of Christ's humanity, Llull does speak of 'internal' and 'external likenesses' or similitudes of God, the former being God Himself, the latter being man, *Compendium seu commentum Artis demonstrativae*, *MOG* III, vi, 77-8 (369-70). There does seem to be some overlap, at least, if not an incipient distinction (and, therefore, displacement), in Llull's use of the terms "similitudes" and "reasons", created or uncreated, see *Contemplatio Raymundi*, *ORL* XVIII, 401. Llull uses a variety of terms to designate God's essential attributes: progressively and variously calling them "Virtues," "Qualities," "Dignities" and "Reasons." Trinkaus 1973-4, 138, points out that due to the Patristic tendency to see creation in emanationist terms, "in a sense [for the Greek Fathers, at least] the presence of the divine image in man was an estrangement of the divine nature".

again, however, that in the midst of this wealth of concepts with its protean terminology, Llull is able, at different periods of his production, to reconcile his criterion that the Dignities must manifest themselves maximally in creation not only with the thesis of a redemptive Incarnation but also with the thesis of Christ's renewal of the relationship of similitude between God and man (i.e the deification of man through the deification of Christ's humanity) *and even* with both theses together held in asymmetrical synthesis.⁴³

This maximal manifestation or signification of similitude to the divine attributes, is also treated in terms of influence, the mode of the Incarnation being sustained in the mode of the divine Reasons "sicut modus qui est inter causam et effectum." The cause influences its effect with its similitudes and reasons, so that cause can be effect and effect cause.⁴⁴ Llull mentions this influence in the context of his proof that the purpose of the world is so exalted in goodness, greatness etc., because the divine Reasons are permitted to find their repose in the Incarnation.⁴⁵ Llull's God, therefore, though ultimately transcendent, is no *Deus absconditus*,⁴⁶ He openly manifests His Reasons in creation, exerting an influence as cause on effect, as we see in *Liber ad probandum aliquos articulos fidei catholicae per syllogisticas rationes* or *Liber de syllogismis* (February 1304), where Llull refers to Christ as the created mirror of the uncreated Virtues and their influence in creation.⁴⁷ These sections all refer to the role of the Incarnation in revealing the likenesses ("similitudines") of God and His influence in creation. This focus on the notion of (a two-way) influence ("influentia et refluentia") is already present, however, in *Compendium seu commentum Artis*

⁴³ *Libre de contemplació*, 248:22, 24; *Compendium seu commentum Artis demonstrativae*, MOG III, vi, 77-8 (369-70).

⁴⁴ *Contemplatio Raymundi*, ORL XVIII, 401.

⁴⁵ *Ibid.*, 400-1.

⁴⁶ Indeed, in *Liber praedicationis contra judaeos* (August 1305), ROL XII, 22, Llull, in the Sixth Sermon, commenting on the Biblical injunction: "Non habeas Deum alienum" (Ex. 34, 14), even describes God as "Deu[s] vicinu[s]" on account of His conjunction with human nature. He goes on to explain, in the same passage, that "...est ergo Deus incarnatus, ut non sit nobis Deus alienus, ut sit medium inter ipsum et nos per participationem altam et sublimem," *ibid.* Some ten or so years earlier, in *Compendium artis demonstrativae* (1288-9), MOG III, vi, 77-8 (369-70), Llull expressed, in the densest correlative terminology—which distinguishes here between a proximate and a remote passive correlative of "Deitas"—, the proximity established between God and man, through the conjunction of natures in Christ: he states that God created man in greater resemblance to Him than all other creatures, but that He created one man above all men in His image, "quem tanquam Deificabile remotum Deificat in Deificabile propinquo, induens illum hominem totum Deum in Deificabile propinquo, qui Deificabilis propinquis est eadem natura divina cum suomet Deificativo," such that just as the sensory ("sensatum") and the rational soul together make a man, so an homificate ("homificatum") and God are one substance or person ("suppositum") that we call Christ.

⁴⁷ *Liber ad probandum aliquos articulos fidei catholicae per syllogisticas rationes* or *Liber de syllogismis*, ROL XX, 471-2.

demonstrativae,⁴⁸ where Llull indicates that the second Person of the Trinity is the infinite and eternal similitude of the Father, and man, the greatest external similitude to God, is deified by that Person. Similarly, the union of God and man is a union of internal and external similitudes of God, and Christ, in his supreme similitude to God, is the end of all creation.

At the very end of the Ternary Phase and beyond, this theme of Christ as supreme likeness is taken up again. In *Ars compendiosa Dei* (May 1308) he recommences his superlativisation of Christ, stating that Christ's human mercy is the supreme and perfect sign of God's mercy; that Christ's humanity is the first principle by which God as creative first principle is reflected, known, and loved ("speculatum, cognitum et dilectum"); that the Incarnation (as the ultimate finality of the world) is the supreme sign of God's perfection; and, finally, that Christ's function is to signify by his supreme created filiation the supreme uncreated filiation.⁴⁹ We notice here that Christ does not simply signify the perfect divine attributes, as in *Llibre de contemplació*, but he signifies these *perfectly and supremely*, a theme also reiterated in *Supplicatio Raymundi venerabilibus et sublimis sacratissimae theologiae professoribus ac baccalariis studii Parisiensis* (June 1310), where Llull refers to Christ as the supreme sign of the supreme signified.⁵⁰ Similarly, in *Liber de quaestione valde alta et profunda* (August 1311), Llull refers to the Incarnation as the supreme sign of the superlativity of divine nature ("signum maximitatis et plenissimatis naturae divinae," "signum plenissimum plenissimati et eternalissimati, quia sine signo signatum non esset cognitum").⁵¹ This entire focus on Christ as a sign arises from Llull's belief that although God requires nothing external to Himself by reason of a lack, He does require a (supreme) sign whereby He might be signified and so, known and loved. Following certain suggestions of Ruiz Simon, it might be possible here to read Llull's emphasis, from the time of the *Compendium seu commentum Artis demonstrativae* (1289) onwards, upon the supreme similitude of the Incarnation to God and the superlativity of Christ as signifier as echoes of the language of the Pseudo-Dionysian corpus.⁵²

While Llull's early preoccupation with Christ's atonement of Original Sin gradually diminishes, the need for Christ as an example of the way to honour and serve God nevertheless persists until at least 1288-9, at which time there is an intensification of his focus upon Christ not only as sign of the perfect quali-

⁴⁸ *Compendium seu commentum Artis demonstrativae*, MOG III, vi, 77-8 (369-70).

⁴⁹ *Ars compendiosa Dei*, ROL XIII, 151, 154, 208-9, 228.

⁵⁰ *Supplicatio Raymundi*, ROL VI, 248.

⁵¹ *Liber de quaestione valde alta et profunda*, ROL VIII, 166-7.

⁵² Ruiz Simon 2005, 178-82.

ties of God,⁵³ but also variously as supreme likeness to God,⁵⁴ as supreme sign of God's perfection,⁵⁵ and as supreme sign of the supreme signified.⁵⁶ Here there is a progressive superlativisation of Christ's humanity and of his external similitude to (and signification of) God's internal attributes. Nevertheless, before this development, Llull often insists upon the need for Christ's Passion as an example of martyrdom (i.e. as the extreme and ultimate means to love, honour and serve God),⁵⁷ and as a sign of his love for man, to be emulated by suffering and dying a martyr's death in an effort to return that love.⁵⁸ In *Llibre de contemplació*, Llull extolled the image of Christ on the cross as the most beautiful image, sign, and exemplar possible,⁵⁹ and went on to lament that such an image did not inspire people more to follow its meaning unto death.⁶⁰ In fact, in *Fèlix* or *Llibre de meravelles* (1288-9), Llull has Blaquerna recount an *exemplum* illustrating that the world is not in error on account of any failing on the part of Christ's Passion, but rather it is so on account of man's reluctance to follow the customs embodied by Christ's example and those of his apostles, martyrs and other holy men.⁶¹

Such expressions of missionary zeal and desire for a martyr's death may disappear from Llull's writing after this point, but this does little to diminish his fervour and respect for Christ's example in his own missionary practice and apologetic aims. Llull probably starts to de-emphasise this active endorsement of Christ's Passion-as-exemplar (to Christians) in favour of a more broadly Apostolic model around the time of writing *Fèlix* (1288-9). This change might be attributed to the development of his ideas on the primacy of Christ and related theories contributing to the superlativisation of Christ's person and purpose, as well as to certain of the preparations involved in his shift from a quaternary to a ternary system. Another possible—and, in this instance, extrinsic—reason for Llull's change of heart, may lie in a more marked focus upon apologetics, that is to say, a greater consideration of his Muslim and Jewish audiences, both of whose faiths accepted that atonement was possible without an Incarnation.⁶² Though many of Llull's earlier writings seek to demonstrate the generality of Original Sin and the necessity of an Incarnation in the name of atonement, it

⁵³ *Llibre de contemplació*, 248:24.

⁵⁴ *Compendium seu commentum Artis demonstrativae*, *MOG* III, vi, 77 (369).

⁵⁵ *Ars compendiosa Dei*, *ROL* XIII, 208-9.

⁵⁶ *Supplicatio Raymundi*, *ROL* VI, 248.

⁵⁷ *Llibre de contemplació*, 55:9-10.

⁵⁸ *Ibid.*, Chapters 87, 90, 91.

⁵⁹ *Ibid.*, 123:19-20.

⁶⁰ *Ibid.*, 123:24.

⁶¹ *Fèlix* or *Llibre de meravelles*, *OS* II, 57.

⁶² Davies and Leftow (eds) 2004, 283.

may have begun to seem to him to be more expedient, more urgent even, to seek further, more potent reasons, reasons which might be more readily acceptable to those of the Islamic and Judaic faiths. It is in such a light that we should view Lull's introduction of Neoplatonic concepts of repose, influence and reflence, and the processes of deification and hominification, which begin to appear during Lull's transition period between the composition of the *Art demonstrativa* (c. 1283) and that of the *Ars inventiva veritatis* (1290).

Perhaps the most significant reason for Lull's change of approach, is his decision to forge a theodicy which gives precedence to the consummation of humankind, initiated by the reinstitution of man's forfeited likeness to God and, by some accounts, the separate resumption of man's divinisation (both effected by the resurrected and glorified Christ), over his earlier predominant concentration upon Christ's passible nature and the determining role of Original Sin (with its correlatives of the crucified Christ and man's atonement) in the economy of salvation. In this way, Lull can focus his thought—and man's efforts—upon the likeness to divinity held up to man at his future consummation, given a life of Christian faith, understanding, virtue and sacramental observance, rather than upon the forfeiture of that likeness and its inheritance as an ineradicable blemish by succeeding generations of men.⁶³ So, despite Lull's continuing recognition of the role of Christ's Passion in the redemptive function of the Incarnation consequent upon Original Sin, a marked preference develops for a thesis which underlines the dignity of man as opposed to the "misery of the human condition".⁶⁴ Notwithstanding this, however, Lull's decision seems to be based upon the adoption of an *imago Dei* theology which, unlike that of Aquinas, also bears witness to the Patristic distinction between image and likeness. Thus, while Lull progressively, through his contemplation of the role of Christ and the associated mysteries, points to the end to which man is ordered, namely his deification, rather than to what he is, or has forfeited (the likeness) or had corrupted (the image) as a result of the Fall, he nonetheless at all times gives voice to the lack at the heart of man's current condition, a lack which can only be rectified and completed by the resurrected Christ.

⁶³ For certain similarities and differences between Lull's own and Eastern-Christian views of deification and its relation to Original Sin, see Hughes 2005, 287-90; see also Meyendorff 1974/1979, 160-161, for the distinction between sin's corruption of man's likeness to God and its interruption of man's divinisation or deification in Byzantine Christianity.

⁶⁴ These two latter themes, deriving from the traditions initiated by the two fourth-century writers Lactantius and Arnobius, were recognised literary genres by the late-twelfth century, Trinkaus 1973-4, 140.

2. Christ as the most adequate external sign of God's internal activity

In *Excusatio Raymundi* (December 1308-February 1309),—one of the first few works of the Post-Art Phase following the composition of *Ars brevis* (January 1308) and *Ars compendiosa Dei* (May 1308)—Llull makes use of the Twentieth Fallacy, or fallacy of apparent contradiction.⁶⁵ His proofs of God's infinite internal agency (*bonificare, magnificare* etc.) thus serve as proofs of the Trinity. Llull distinguishes between God's internal agency, which must be infinite in order to be equivalent to His (infinite) existence, and His external agency, which cannot be infinite (as creation cannot receive infinitude).⁶⁶

A slightly different procedure is used, however, for proofs of the Incarnation. Llull still focuses on the fact of God's internal agency but now considered from the viewpoint of whether the best, greatest etc. being requires an external sign of this internal agency, that sign being Christ. Christ is the external sign by which God's internal agency is known. If God is the being who is the "ens magis agens bonum, magnum," etc., He requires an external sign of this (so that He is known as the "ens magis agens bonum," etc.). Llull makes wide use of (negative) hypotheses ("facta hypothesis, quod Deus non sit ens magis agens bonum etc., sequitur quod non requirat signum magis bonum etc.").⁶⁷ But Llull has already demonstrated in his proofs of the Trinity that God *is* the "ens magis agens bonum etc.," therefore.... The proofs of the Trinity focus on God's infinitude as an internally active being; his proofs of the Incarnation focus on God's need for an external sign of this agency.

What seems implicit in all this is that if God is internally and infinitely active, then He requires the most adequate sign of this in the created world, precisely because He is not infinitely active in creation, that is to say, externally. For, as Llull tells us, if God were not a Trinity (i.e. actively the best, greatest etc. being) He would not require a sign, which is here, by definition, external and so, created. Llull, however, does not really go into detail as to how the incarnated Christ might signify the Trinity, God's "*summa intensa agentia extensiva*."⁶⁸

⁶⁵ Bonner situates Llull's use of this fallacy in the context of his rare citation of authorities in this text and of his efforts to demonstrate the capacities of his system of thought as an alternative to scholasticism rather than simply to correct the errors of his contemporaries and predecessors, Bonner 2005, 51. For a discussion of Llull's use of apparent contradictions, see Ruiz Simon 1999, 168-82, where the author identifies this "Twentieth Fallacy" or *fallacia nova* as a development of the Aristotelian fallacy known as *de ignorantia elenchi*, with the difference that in Llull's new fallacy (apparent) formal contradiction (in both quantity and quality) occurs not only in the conclusion, but in the premises as well. Llull's use of this fallacy is designed to protect the unity of Christian knowledge (faith and reason) against (Averroist) attempts to profess the Christian faith while defending philosophical theses which contradict that faith.

⁶⁶ *Excusatio Raymundi*, ROL XI (1983), 337-47.

⁶⁷ In fact, here Llull combines *demonstratio per negationem* and *demonstratio per hypothesim*.

⁶⁸ *Ibid.*

In Distinction II of *Liber de majori agentia Dei* (March 1309), written only a month later, Llull again states his intention to prove the Incarnation, this time via the principles adapted from his Artistic period (unity, goodness, greatness, eternity, power, intellect, will, virtue, truth, glory, nature, perfection), and by means of the majority of external agency in God, which is a sign of the majority of His internal agency. In §§ 13, 16-18, Llull asserts that the Incarnation is the supreme created sign of God's internal agency, without which there would be a lack of proportion between the supreme signified and its proportionate sign ("careret proportio inter signatum summum et signum proportionatum").⁶⁹

The *Dictat de Ramon* and *Coment del Dictat* (both December 1299) are significant works also in relation to this latter theme, on account of their assertions regarding the proportion established between the infinite and finite through the Incarnation and their mutual accommodation and union.⁷⁰ Here, as in *Lectura super Artem inventivam et Tabulam generalem* (1294-5), Llull links the reciprocal participation of God and creation through Christ to the theme of the proportion between infinite and finite established through God's assumption of human flesh, this participation being an index of God's great love for man.⁷¹ Thus, in his commentary on lines 183-4 of *Dictat de Ramon* ("Infinit ha proporció / ab nos per encarnació"), Llull affirms that it is fitting that there be proportion between infinite and finite, by which the finite can have its end and perfection in the infinite and participate in its nature, having already established God's participation in creation in the previous section. Llull here makes clear that the proportion between infinite God and finite man exists in the Incarnation inasmuch as God has finitude insofar as He is made man, yet not with respect to Himself.

⁶⁹ *Liber de majori agentia Dei* (1309), *Estudios Franciscanos* 46 (1934), 316. In *Liber de perversione entis removenda* (December 1309), *ROL* V, 502-3, we also find a further reference to the Incarnation as the supreme sign of divine operation conditional upon the union of divine and human natures in Christ. For Llull's definitions of "Proporció / Proportio," see Bonner and Ripoll 2002, 253-4. His definitions of this term do not resemble our modern mathematical notions of proportion, as when he states in *Taula d'esta Art* (September 1293-January 1294), *ORL* XVII, 395 that "Proporció es orde de graus a una cosa, axí com a regiment, cavaller, comte o rey, o axí com a hom sentir e ymaginar e entendre." "Proporció" is later defined in *Lògica nova* (May 1303), *NEORL* IV, 77, as "...abit de actu de justicia o de equalitat, e constituït de disposició. E la rahó es car proporció demostra justicia e concordansa." "disposició" and the "potencia-objec-actus" triad are also defined in the same work, *ibid.*, 75; in the Latin text, "dispositio", *ROL* XXIII, 92, ll. 374-6; "proportio", *ibid.*, 94, ll. 438-40; "potentia-obiectum-actus", *ibid.*, 93, ll. 386-91.

⁷⁰ *Dictat de Ramon*, *ORL* XIX, 270; *Coment del Dictat*, *ORL* XIX, 305; *Dictatí commentum*, *ROL* XIX, 389-390, ll. 143-158. Domínguez notes that the Catalan text of the *Coment* in the *ORL* series comes from a single, relatively modern manuscript with many lacunae, errors and misreadings, adding that, although, individually, each text is deficient, the Catalan text of the *Coment*, the 15th-century Spanish version transcribed by Domínguez himself, and the Latin text published in *ROL* XIX, "ofrecen conjuntamente un texto suficientemente seguro," Domínguez 1996, 57.

⁷¹ *Lectura super Artem inventivam et Tabulam generalem*, *MOG* V, v, 153 (511).

Without the Incarnation, no such proportion would exist and man would not attain his end or purpose, which end itself is said to be infinite. But Lull is also careful to note that in such union between the infinite and the finite, there is no debasement of God's nature for, insofar as He assumes any human defects, He does so as man, not God; nor is there any composition, since infinite and finite cannot form a composite, for composition can only exist with respect to finite parts, time, and quantity, which do not pertain to the divine nature.⁷² Thus Lull maintains the possibility of a union between the infinite and the finite which the evil demon ("lo mal Esprit") in *Medicina de peccat* (July 1300) would have us believe was impossible on the grounds that they are so different as to be incompatible and unable to form a union.⁷³

In *Liber de Deo et Jesu Christo* (December 1300), Lull states that this proportion which exists between God and creation, is achieved in the Incarnation through the proportion the world bears to Christ's human nature, which itself bears proportion to divine nature.⁷⁴ Creation on its own could not attain such proportion, but can only do so as a result of the humanity of Jesus, the end towards which the whole world is ordered and created. Thus without God's assumption of human flesh, this would not be possible.⁷⁵ In *Liber de Trinitate et Incarnatione* (September 1305), however, he concedes that a creature cannot have an infinite end, though maintains that the will can desire an end which is greater than that of all other creatures ("magis magnus omnibus creaturis") and the intellect understand it. If there were no such greatest being, however, there would indeed be infinite multiplication (of God's Dignities in creation) and there could be no repose for God in creation or vice versa.⁷⁶ In a following response to a further objection, Lull also maintains that, in fact, there can be proportion between uncreated and created greatness in the Incarnation.⁷⁷ This proportion between a supremely infinite and supremely finite being exists primarily on account of their very conjunction, and this proportion is maximal, because it is the effect of the supreme cause.⁷⁸

⁷² *Coment del Dictat*, ORL XIX, 314-5; *Dictati commentum*, ROL XIX, 385-6.

⁷³ *Medicina de peccat*, ORL XX, 98.

⁷⁴ A point also made a few years earlier in *Proverbis de Ramon* (1296?): "Tot lo món es creat e proporcionat a Jhesu Crist," ORL XIV, 42.

⁷⁵ *Liber de Deo et Jesu Christo*, ROL XXI, 382.

⁷⁶ *Liber de Trinitate et Incarnatione*, ROL XII, 117.

⁷⁷ *Ibid.*

⁷⁸ Emphasising the very dependence of creation upon God's logically prior decree of the Incarnation and, thus, explicitly affirming the primacy of Christ thesis, Lull states, in *Disputatio Raymundi christiani et Hamar Saraceni* (April 1307), ROL XXII, 197-8, that without the Incarnation, God would not be disposed to create the world—which is finite and new—because there exists no proportion between the infinite and the finite, the eternal and the new: the reason for this is, because the ultimate end cannot be the middle between them, unless it be by means of the conjunction of divine and human natures achieved by

In a later work, *Ars mystica theologiae et philosophiae* (November 1309), Lull makes clear that it is the effect of the Incarnation to exalt the universe to the highest possible degree as a result of the conjunction of divine and human natures. If this were not the case, however, there would be an immense difference, an unbridgeable gap, existing between the optimal goodness of God (existing in the superlative degree) and the goodness of the world. Christ is thus the link between positive and superlative degrees, between finite and infinite, and through the Incarnation proportion is achieved between the superlative cause and its superlative effect.⁷⁹

We have seen Lull progress from a notion of Christ as (privileged) sign of the divine attributes to that of Christ as supreme sign of these, via a distinction between created and uncreated similitudes. He moves towards a consideration of the duality and conjunction of human and divine natures in Christ in terms of external and internal similitudes of the dynamic divine attributes via a meditation upon the proportion established between God and man in and through Christ, the perfection of whose deified humanity is the closest approximation possible to divinity in the created realm. Underlying such movement is Lull's continuing preoccupation with the nature of the relationship between the Incarnation and the Trinity, with a particular focus upon the manner in which the former signifies the latter.

3. The Trinity and the Incarnation

During the period between *Llibre de demostracions* (1274-6) and *Liber de divina voluntate infinita et ordinata* (January 1314), Lull embarks upon a sustained delineation of the relations existing between the Trinity and the Incarnation. In *Ars compendiosa inveniendi veritatem* (c. 1274), he had already stipulated the reasons why the three Persons of the Trinity did not become incarnate;

the Incarnation. As an indication of just how the primacy of Christ thesis exists side by side with a conception of a redemptive Incarnation—even in some of Lull's later works—the reader should compare the above passage with that found in *ibid.*, 238 (Ad 4).

⁷⁹ *Ars mystica theologiae et philosophiae*, *ROL* V, 340. Johnston states, however, that “Lull explicitly recognizes that there is *no* proportion of Creator to creature,” Johnston 1987, 18 (emphasis added), citing only *Liber de inventione maiore* (September 1315), *ROL* II, 302, in support of this claim. The relevant passage from Dist. III, De questionibus, 9, actually states that “[u]nitas divina melius potest agnosci cum una creatura maiori, quam cum minori; quia inter maius et minus nulla est similitudo,” *ibid.*, the verb “agnoscere” meaning “to perceive or recognise.” What this article illustrates however, is that, despite Lull's statement in *Dictati commentum*, *ROL* XIX, 390, ll. 157-8, that “inter infinitum et finitum non sit aliqua proportio”, proportion *does* exist between creator and creature, and maximally in the case of Jesus Christ, that most noble created being through whose Incarnation such proportion is established.

he expressed these reasons in terms of the basic investigative components of Figure S and other principles, namely [F G T] [Majority Difference Concordance] [E A]. (Broadly speaking, Llull's conclusion is that the difference in the Persons of God is better signified if only one of these assumed flesh, and by greater difference is signified greater concordance between these three Persons).⁸⁰ Some twenty years later, in *Lectura super Artem inventivam et Tabulam generalem* (1294-5) (Dist. III, Part i, Q. 2, Tertia Quaestio D: "De quo est Incarnatio Dei?"), § 2, Solutio: D E T D), he explains why it is fitting that the Son of God should be incarnated, giving the reason that, if it were not the Son of God who was incarnated, there would follow contrariety in the Incarnation against filiation, paternity, and spiration, and the proportion of the filiation of man would be lacking, as would be also the possificability and duration of the Incarnation.⁸¹ Though there are evident differences between his treatment of this same question in the two works, most notably his use of the correlative terminology and the absence of Figure S, Llull's ideas upon the relationship between the Trinity and the Incarnation remain relatively constant throughout this entire period, though at times—and particularly in his final writings—he clearly subordinates the truth of the Incarnation in its function as the world's end to that of God's self-origination in the Trinity. There is initially great emphasis on the way in which the Incarnation acts as a sign of, that is to say, demonstrates or provides an image or reflection of, the operations of the Trinity, though also, at times, Llull indicates that Trinity and Incarnation offer reciprocal demonstrations of each other.⁸² The commonality between Trinity and Incarnation also finds itself reflected in the fact that in certain works Llull uses the same precepts, and indeed, common means, to signify and demonstrate both Articles of Faith.⁸³ It is only in later works such as *Lectura super Artem inventivam et Tabulam generalem* (1294-5), and in final works such as *Liber de concordantia et contrarietate* (December 1313), and *Liber de divina voluntate infinita et ordina-*

⁸⁰ *Ars compendiosa inveniendi veritatem*, MOG I, vii, 32 (464). For a similar argument, though without the alphabetical notation, see also *Llibre de demostracions*, ORL XV, 418-9. In the previous section (*Ars compendiosa inveniendi veritatem*, Distinction III, Part II, Question 8) Llull had demonstrated which Person of the Trinity became incarnate, by analogy with the process according to which fire generates natural heat in its quest for conjunction, this conjunction itself being the medium by which the same heat is the form generated from matter in vegetables or animals, *Ars compendiosa inveniendi veritatem*, MOG I, vii, 32 (464).

⁸¹ *Lectura super Artem inventivam et Tabulam generalem*, MOG V, v, 156 (514). *Possificabilitas* is the noun deriving from the passive correlative—namely, *possificabile*—of *possificare*, the verb denoting the action of the principle of God's Power or *Potestas*.

⁸² *Llibre de demostracions*, ORL XV, 471.

⁸³ *Disputació de cinc savis* (1294), ATCA 5, 102-57; *Supplicatio Raymundi* (1310), ROL VI, 237; *Liber de participatione christianorum et saracenorum* (1312), ROL XVI, 247-8.

ta (January 1314) that Llull insists upon the relative inferiority of God's Incarnation to the supreme end of His self-origination.⁸⁴

Llull already establishes a parallelism, however, between the Trinity and the Incarnation, the former being the excellent work within the supreme good, by which is signified the Trinity, the latter being the great work the supreme good effects in lower things, by which is signified the Incarnation, in the five conditions of Book IV of *Llibre de demostracions* (1274-6).⁸⁵ This common ground between these Articles is also reasserted in the Fifth Condition where Llull concedes that the demonstrations of the Trinity and Incarnation can be opposed and contradicted by other opinions, namely by what he calls "false, destructible similitudes" ("falses semblances destruables"). God permits this, he explains, so that man should be free to believe or understand the Articles of Faith for, if the Articles were so demonstrable that they could not be contradicted, men could not have faith in them nor would the intellect be so exalted in understanding them.⁸⁶

This intimate relationship between Trinity and Incarnation is again made clear in Book IV, where Llull states that the Incarnation signifies and demonstrates God's infinite internal activity or aseity.⁸⁷ The Incarnation is seen as a means of demonstrating the Trinity at several other points in this work as well.⁸⁸ Chapter 20, § 1, argues that just as the lower good signifies and demonstrates the divine attributes in the supreme good, so it is necessarily fitting that it should give a demonstration of the Trinity. On account of this and further reasons, Llull claims that the Son of God became incarnate to demonstrate that the Father is in the Son, the Son in the Father, and the same for the Holy Spirit. In Chapter 45, §§ 5-6, Llull argues that the Trinity is better demonstrated by the Incarnation than by anything else and in Chapter 49, § 8, contends that the Trinity is more nobly demonstrated to the lower good if there is an Incarnation than if there is none. He goes on to argue that because of the greatness of the gift given to creation by the Incarnation, the gift in the three divine Persons is better signified. Llull states here that "la encarnació demostra que lo Pare dona al Fill, e lo Pare e l Fill donen al Sant Spirit, sens imperfecció de bonea poder &c., e lo do es a perfecció de la bonea poder &c. qui es en la essencia e en les persones."⁸⁹

⁸⁴ *Lectura super Artem inventivam et Tabulam generalem*, MOG V, v, 38 (396); *Liber de concordantia et contrarietate*, ROL I, 397; *Liber de divina voluntate infinita et ordinata*, ROL I, 474.

⁸⁵ *Llibre de demostracions*, ORL XV, 411-3.

⁸⁶ *Ibid.*, 413.

⁸⁷ *Ibid.*, 416.

⁸⁸ *Ibid.*, 495-6, 580-1, 592.

⁸⁹ *Ibid.*, 592.

A further indication of the Incarnation's demonstration of the Trinity occurs in Book IV, Chapter 5, § 4, where Lull explains that this demonstration of the infinite subsistence of the Son of God in the humanity of Christ can only be achieved in creation if that creature (i.e. Christ) is greater in virtue or capacity than all other creatures, namely if it is conjoined with the divinity. However in §§ 3 and 5 of this same chapter Lull clearly states the complementary and reciprocal relations existing between these two Articles, whereby we see that signification operates, in fact, in both directions: that which, in his final works, at least, is construed as ascent and descent. He even claims in § 3, that just as the Trinity is a mirror and demonstration of the Incarnation, so also the Incarnation is to the human intellect a mirror and demonstration of the Trinity ("En axí con trinitat es mirall e demostració de la suberana encarnació, en axí encarnació es al humà enteniment mirall e demostració de trinitat.")⁹⁰ Again these close relations between Trinity and Incarnation are reaffirmed in Book IV,⁹¹ where Lull states that the Trinity, as mirror and demonstration of the Incarnation, offers us the means by which the Incarnation can be made clear by necessary reasons, an evident echo of Book IV, Ch. 8, § 2, where he claims that the Trinity signifies the Incarnation ("con trinitat sia significació de la encarnació del Fill de Deu...").

In Book IV, Chapter 10, § 2, while discussing the presence and activity of God's great mercy in Himself and in creation, Lull again insists on the fact that the Trinity offers a demonstration of the Incarnation ("per assò trinitat es demostrable: per la demostració de la qual, encarnació es demostrable"), and proceeds, with relative succinctness, to illustrate the interrelations between these two truths.⁹² Thus in Book IV, Ch. 13, § 1, Lull feels justified in stating definitively that the Trinity and the Incarnation offer reciprocal demonstrations of each other.⁹³ Lull argues, expressing his arguments in the form of *demonstrationes per negationem* and *per hypothesim*, that if we can prove the Trinity, "la encarnació que nos encercam es probable; cor si trinitat es, cové que encarnació sia", thus asserting the necessity of the Incarnation, but reserving comment with respect to the necessity of his proofs.⁹⁴ What Lull argues, in this particular instance is that if there were a Trinity without an Incarnation, it would be impossible (according to supreme justice and mercy) that these two things,

⁹⁰ *Ibid.*, 433-4.

⁹¹ *Ibid.*, 453-4.

⁹² *Ibid.*, 458-9.

⁹³ *Ibid.*, 471.

⁹⁴ *Ibid.* 457-8. Hames 2000, 28, confirms that "Lull's understanding of the nature of the Incarnation proceeded logically from his proof of the Trinity, and if one had accepted the latter, the former became a necessity." As this section of my article shows, however, the demonstrations or proofs are reciprocal.

which would be opposites, should be in the same faith and law.⁹⁵ And in a curious addendum to his earlier proofs, he adduces both the lack of belief of Jews, Muslims, and certain other “infidels” in either of these articles of faith and the belief of Catholics in both, as the reasons why it is *fitting by necessity* that, if there is a Trinity, so must there be an Incarnation (“si trinitas es que encarnació sia”).

In *Disputació de cinc savis* (1294) Llull gives a somewhat fuller explanation of just how the Incarnation is a mirror image (“mirall e figura”) of the Trinity, in place of his earlier, simply declarative, statements.⁹⁶ He states that just as the Father and Son and Holy Spirit are convertible by essence and nature, and remain one essence, one nature, one deity, one God, yet remain distinct on account of their personal properties (such that one Person is not another); so also, in the Incarnation, there is a conversion of divine and human natures within a unity of Person, and yet a difference between both remains, insofar as one nature is not the other.⁹⁷ Thus it is not at all surprising that Llull should declare that he will use a common means of proving the Trinity and the Incarnation (“E car de la sancta trinitat avem donada conexensa, volem-la donar de la sancta encarnació del Fil de Déu, següent la manera que avem tenguda en significar e provar la sancta trinitat de Déu,” emphasis added).⁹⁸ Even in such late works as *Supplicatio Raymundi* (June 1310), and *Liber de participatione christianorum et saracenorum* (July 1312), Llull again uses the same precepts to demonstrate both Trinity and Incarnation.⁹⁹

Echoing and expanding upon his statement of almost twenty years earlier,¹⁰⁰ Llull argues in *Disputació de cinc savis* that the Incarnation is a mirror in which the human intellect might most perfectly reflect and contemplate the operations

⁹⁵ *Llibre de demostracions*, ORL XV, 457-8.

⁹⁶ For Llull’s use of mirror imagery, see Johnston 1996, 51, where he discusses the epistemological repercussions of Llull’s theory of resemblance; stating, with regard to the mirror, that it is the “paradigmatic metaphor for the soul’s capacity to receive likenesses.”

⁹⁷ *Disputació de cinc savis*, ATCA 5, 80-81. Though speaking of the deification of man rather than Christ, Williams notes that in Aquinas’ discussion (*Summa theologiae*, I, q. 33, a. 3) of the role of the Person of the Father in the Trinity, an analogy is drawn between the relation of the Father to the Son and the Father to his adoptive sons (graced creatures), such that “[i]ntra-Trinitarian relations are mirrored in the relation of Uncreated to created, so that even though there are clear differences between the two (i.e., a shared nature in one case, the absence of such in another) the similarity enables one to envisage the creature’s gracing as a form of sharing in modes of Trinitarian existence”, Williams 1997, 8, leading her to conclude that Aquinas “[portrays] the Trinitarian mission as itself an inherently deifying work”, *ibid.*, 10.

⁹⁸ *Disputació de cinc savis*, ATCA 5, 157.

⁹⁹ *Supplicatio Raymundi*, ROL VI, 237; *Liber de participatione christianorum et saracenorum*, ROL XVI, 248 ff.

¹⁰⁰ “En axí con trinitat es mirall e demostració de la suberana encarnació, en axí encarnació es al humà enteniment mirall e demostració de trinitat,” *Llibre de demostracions*, ORL XV, 433-4.

of the Trinity, so that this latter be made known.¹⁰¹ The reasons for such reflection of the Trinity by the Incarnation are given as being the lack of multiplication or alteration in both; the fact that the Incarnation is the maximum that can be received by the created world and the limit of God's influence on created nature; and the fact that in both there is an absence of imperfection (of time, place, quantity, motion).¹⁰²

As the years pass, however, Ramon Llull becomes slightly more circumspect in his pronouncements on the relations between the Trinity and the Incarnation, reminding the reader in *Lectura super Artem inventivam et Tabulam generalem* (1294-5) that God's self-origination as a Trinity is the supreme end, while the Incarnation is simply the end of creation.¹⁰³ And again, much later in his production, while writing *Liber de concordantia et contrarietate* (December 1313), Llull states that knowledge of the Trinity is a "scientiam necessariam ad superius" while that of the Incarnation is "ad inferius" and leads to necessary subaltern knowledge, since the Incarnation contains contingent elements ("incarnatio sit a contingentia facta").¹⁰⁴ This superiority of the Trinity over the Incarnation is again reiterated in *Liber de divina voluntate infinita et ordinata* (January 1314), where Llull declares that because divine will and perfection are infinite and ordinate, they require a lower superlative order ("ordinem superlativum inferius") to match their higher superlative order ("ordinem superlativum superius"), "qui ordo superius est a divina trinitate, et ordo inferius est a divina incarnatione."¹⁰⁵

Conclusion

From an early point in his production Llull ascribes a multiplicity of purposes to the Incarnation, among which deification and hominification come to feature strongly, in his later writings, as bi-directional vectors of divine and human influence and refluence, respectively; the influence, that is, of a cause upon its

¹⁰¹ *Disputació de cinc savis*, ATCA 5, 160.

¹⁰² For a similar set of arguments illustrating how the Incarnation is "imatge e figura" of the operation of God's Trinity, see *Coment del Dictat* (1299), ORL XIX, 311, commentary on the lines "Ab encarnar ha Deus mostrat / l'obra que ha en trinitat"; see also *Dictati commentum*, ROL XIX, 398, ll. 219-232.

¹⁰³ *Lectura super Artem inventivam et Tabulam generalem*, MOG V, v, 38 (396).

¹⁰⁴ *Liber de concordantia et contrarietate*, ROL I, 397. With regard to the related question of Llull's pronouncements during his final works concerning the lesser necessity of the Incarnation with respect to that of the Trinity, Ruiz Simon has pointed out, in personal communications, that this may simply be the result of: a) the evolution of Llull's methods of demonstration; and b) his awareness of the fundamental difference between freely-willed and 'natural' acts.

¹⁰⁵ *Liber de divina voluntate infinita et ordinata*, ROL I, 474.

effect and the refluent of that effect upon its cause.¹⁰⁶ But this creator God of Christian revelation, viewed here through a Pseudo-Dionysian filter, also bears a super-abundant and effusive, though freely-given, love towards His creation, a love which it is man's principal duty, his first intention, to reciprocate. Although God's goodness and love, both internally and externally, are among the principal and constant preoccupations of Llull's writings throughout the years, ultimately, he does come to speak of the relationship between God and man in terms of the highest degree of generality or abstraction (which, in Neoplatonic terms, represents the closest approximation to pure Being and possesses the highest degree of reality). Thus he speaks of God as the superlative cause and of man as His created effect; Christ's human nature being the superlative effect, namely, the most perfect among created beings. He further insists that Christ is not merely an effect, however, but, through his dual nature, the very union of cause and effect and that, as effect, He is the supreme reflection of his cause.

Llull, therefore, universalised his arguments and procedures, in an attempt to avoid the specificity of doctrines which, in their origin, are differentially Christian, and explicated the nexus formed by Christ's Incarnation, that is to say, between the uncreated and the created, in terms drawn from the Neoplatonic heritage common to the three medieval monotheistic religions. God's externally diffusive or creative aspect, in Llull as in other medieval Christian authors, is always subordinate to His will, yet is also but one side of His operations; Llull also devoted a special place to the consideration of God's internal activities,

¹⁰⁶ *Llibre de contemplació* (1273-4?), 248:20, states that the reasons for the Incarnation are: to give glory to man, to restore or to recreate the world, and to demonstrate God's Virtues, adding that there are many other reasons which would take too long to recount (!). This work is also filled with references to the manner in which Christ, through both his Incarnation and His Passion, offers an example, variously, of love, goodness, suffering, and nobility, whereby man can more easily override his sensory powers, learn to disdain worldly vanities, become more religious, act virtuously while avoiding vice, and engage in prayer and the contemplation of God, thus fulfilling the Lullian "first intention", *ibid.*, 54:11, 13-15; 123:4; 183:17, 19; 185:10; 248:22, 28-29; 338:1-30. Many of these advantages offered by Christ's example correspond to the express aims of Llull's first Art, *Ars compendiosa inveniendi veritatem* (1274?), as stated in the Prologue, *MOG* I, vii, 1 (433). See also *Llibre de demostracions* (1274-6) *ORL* XV, 23, 49-50, 531-2. In Book IV, chapter 30, § 3, 531-2, Llull stresses the multiplicity of ends of the Incarnation, without which there would be but one demonstration for a single purpose and the supreme good would be deprived of goodness, power, etc. Thus, alongside the manifestation of God's Virtues and the recreation of man, Llull cites Christ's suffering and death (with regard to His human nature), the descent of His soul into hell, and His bodily resurrection (the other Articles of Faith relating to Christ's humanity) as further purposes of the Incarnation. Clearly it is important for Llull to employ his Arts (as these develop) in the discovery of a multiplicity of topics upon which to base multiple demonstrations of the multiple purposes of the Incarnation, largely for the reasons of maximity specified in the "conditions" from *Llibre del gentil e dels tres savis* (1274-83). However, we should note that there is a certain degree of calibration regarding these multiple purposes, which increases over time as Llull's priorities shift and become better defined.

namely His self-origination as a Trinity of Persons and the relation this bears to the Incarnation, an Incarnation which casts light both upon God's internal and His external diffusiveness. In this way, it appears that the imperative Llull imposed upon himself in his efforts to generalise the Arts themselves, applied equally to his Christology, in which Christ came to be viewed as the most general creature, namely, that Being who has the greatest commonality, and who possesses this independently—to a certain degree—from the generality of Original Sin. In this way, the Great Arts, in all their generality, and Llull's Christology, in all its focus upon the quite different generality of Christ, became more compatible the one with the other as the role of the atonement effected by the Incarnation became less of a priority.

The tension between the movements of descending influence and ascending refluece, in effect, finds itself resolved in Christ, through his exemplification (as well as, quite literally, his embodiment) of the perfect reciprocal love between God and man; though it is probable that Llull lends greater emphasis to the descending movement of God's influence as superlative cause following the transitional works of 1287-89, here indicating that not only is man's *reditus in Deum* Christocentric, but also, and preeminently so, the divine *exitus a Deo*. The polarity between God and man, between the infinite and uncreated and the finite and created, therefore—if not entirely dissolved—is, at least, successfully mediated by Christ, in whom influence and refluece, deification and hominification, find reciprocal repose.

I also hope to have suggested that the context itself—of Llull's discourse upon causality and, in particular, upon final causality—can, in its own turn, usefully be viewed in the light of the fluctuation and calibration of Llull's language about Christ, as well as in the light of his discourse concerning God's and man's purposes as resumed in the figure of Christ. For Llull's understanding of the nature of the Incarnation—equally a doctrinal term with apologetic ends, a moral example directed at Christians, and an Article of Faith which requires understanding—helps to create the conditions for a shift in hermeneusis (both with regard to any alteration in his interpretations of the Incarnation themselves and changes within the Great Art), a hermeneutic shift which, with respect to the Incarnation, does not eliminate the range of possible interpretations, nor render previous theorisations obsolete, but rather orders them and adjusts their configuration in accordance with the demands of his priorities at any given point.

In Llull's onto-theological worldview, all reality, from the lowest—elementative—level, is already figurative in that it participates in and, to varying degrees, signifies or *stands for* its creator. This is not to say, however, that Llull feels no need to employ figurative language for purposes of elucidation or instruction. His more popular works are filled with analogies, similes, metaphors and compar-

isons of various types; indeed, his Great Arts base themselves upon an analogical exemplarism in which forms of comparison are drawn from his material logic and employed in assessing both beings and truths, that is to say both *ens realis* and *ens rationis*, according to their position on a scale of participation in or signification of the divine attributes. He even replaces the combinatoric model of the elemental theory, on the basis of which connections had been established analogically between beings, with a model in which the Dignities themselves as well as their created manifestations are conceived as resemblances, between which there exist dynamic relations of resemblance; resemblance thus pertains to Being *qua* cause and to beings *qua* caused and *qua* causes themselves.

His use of the language of similitude, likeness or resemblance; of example, figure and image—particularly that of the mirror-image metaphor as the paradigm case of the signification of likenesses to the soul—supposes an essentialist ontology and a realist epistemology, along with an equation between *ens realis* and *ens rationis*, as a result of which Christ represents not only the very real point of return of (corporeal and spiritual) creation to its creator but also that example which participates most greatly in the exemplar and towards which man is obliged to direct the acts of his memory, intellect and will. This language—expressing degrees of identity between being and thought as well as between beings themselves—reveals, in divine influence, a degree of God's immanence in reality, a reality which both points towards and strives to attain its end and perfection in the transcendent. The use of such terminology finds its apogee in the person of Christ: supremely perfect man, cosmological intermediary, and embodiment of both God's perfection of purpose and man's highest finality. Christ as God man, being that point at which the ontological and the epistemological achieve their most superlative coincidence, and being that person in whom the corporeal body and the intellective soul are most nobly conjoined, permits the corporeal—through the spiritual and the spiritual through its conjunction in him with the divine—to find repose in the Supreme Being. In His human nature, Christ signifies man's capacities and aspirations (in particular, man's first intention—a preoccupation, although not exclusively, of Llull's Quaternary Phase); in His divine nature, He signifies God's final cause in creation (God's first intention—a preoccupation, although again not exclusively, of Llull's Ternary Phase) and, both ultimately and super-eminently, God's internal agency: the Trinity which, while remaining superior to the Incarnation, provides its reflection as in a mirror.

Llull's paradigmatic signs are the Trinity and the Incarnation, each signifying the other. The Incarnation is the meaning and purpose of creation as well as the sign of the conversion, unity and difference of Persons in the Trinity (and of the conversion, unity and difference of natures in Christ himself), while the

Trinity is a sign of itself as self-origination and a sign of its own voluntary, benevolent, and loving external diffusiveness. Thus, at the heart of Being, as of created being, that is to say, at the heart of that which must be conceived to bear the greatest resemblance to itself, and to have an infinite degree of self-identity, namely, that Being within which there is concordance without contrariety, lies difference, though difference in unity or identity. For Llull, Christ's superlative reflection or signification of the superlativity of Being, enacts the fullest possible reduction of contrariety in the relationship between man and God and the fullest possible increase in concordance between them.

Though the discussion of these Articles of Faith may disappear, relatively early, from the Arts themselves, they remain in the background (and throughout works in which there is an application of the principles of the Arts) as an *éminence blanche*, co-ordinating the manoeuvres made in their name. The works themselves, Artistic or otherwise, in which these themes receive consideration, contain a multiplicity of arguments, which often have to contend with powerful counter-arguments, yet each possesses, both at the macroscopic and the microscopic levels, an identical finality (viz. the demonstration of the Catholic faith to Muslims, Jews, schismatic Christians and Pagans).¹⁰⁷

So, for Llull, while there can never be any possibility of reducing religious differences to a homogeneous identity of belief, there is, at the level of the fundamental (shared) presuppositions of the three monotheistic faiths a degree of identity, namely those *preambula fidei* (e.g. the similarity of certain articles of the respective faiths, shared Neoplatonic influence and identical cosmologies, etc.), upon the basis of which, implacably and inexorably, he guides his readers towards the incontrovertible conclusions which concur with the differentially Christian Articles of Faith (used here as the conclusions to, rather than as axioms for arguments). For Llull, however, conflict is indeed open, though, at least in his early works (e.g. *Llibre del gentil e dels tres savis* (1274-83)), mediated by the protocols of courtesy and good order. Ultimately, though, he is not concerned simply to replace non-Christian (or Eastern Christian) beliefs with Latin "orthodoxy," and still less to eradicate any differences in the name of a syncretistic fusion; but rather, by taking cognisance of the beliefs of the "Other," he is intent upon leading "infidels" (and Christians alike) towards an understanding of the universality and truth of the Catholic faith, by means of methods which are, in his eyes, equally universal and equally true.

Robert D. HUGHES

¹⁰⁷ Again, as Anthony Bonner has noted in a recent article, the multiplicity of Llull's arguments in support of a point of doctrine, indicates a multiplicity of possible routes towards the same (Christian) Truth. See Bonner 2003, 57.

Works cited

- AQUINAS, Thomas (1920/2003), *The Summa Theologica of St. Thomas Aquinas*, Second and Revised Edition, translated by the Fathers of the English Dominican Province, Online Edition Copyright, 2003 by Kevin Knight, consulted (11/03/06) at <<http://www.newadvent.org/summa/>>.
- BONNER, A. (2003): "Les structures de l'Art durant l'étapa quaternària", *SL* 43, 57-82.
- (2005): "Reducere auctoritates ad necessarias rationes", in *Actes de les Jornades Internacionals Lul·lianes. "Ramon Llull al segle XXI"*, ed. M. I. Ripoll Perelló, "Col·lecció Blaquerna" 5, Universitat de les Illes Balears/Universitat de Barcelona, Palma de Mallorca/Barcelona, 47-73.
- BONNER, A. and RIPOLL PERELLÓ, M. I. (2002): *Diccionari de definicions lul·lianes / Dictionary of Lullian Definitions*, "Col·lecció Blaquerna" 2, Universitat de Barcelona – Universitat de les Illes Balears, Barcelona.
- CARRERAS Y ARTAU, T. & J. (1939-43): *Historia de la filosofía española. Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV*, 2 vols., Real Academia de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales, Madrid.
- CONGAR, M.-J. (1st May 1935): "La déification dans la tradition spirituelle de l'Orient d'après une étude récente", *La Vie Spirituelle*, 43, 94-7.
- COLOM MATEU, M. (1982-1985): *Glossari general lul·lià*, 5 vols., Editorial Moll, Palma de Mallorca.
- DAVIES, B. and LEFTOW, B. (eds) (2004): *The Cambridge Companion to Anselm*. Cambridge University Press, Cambridge.
- DOMÍNGUEZ REBOIRAS, F. (1996): "El Dictat de Ramon y el Coment del dictat. Texto y contexto", *SL* 36, 47-67.
- EDWARDS, M. J. (2002): *Origen against Plato*, Ashgate Publishing Limited, Aldershot.
- GAYÀ, J. (1995): "Significación y demostración en el *Libre de contemplació* de Ramon Llull", *Aristotelica et Lulliana magistro doctissimo Charles H. Lohr septuagesimum annum feliciter agenti dedicata*, ed. F. Domínguez Reboiras, Steenbrugis, in *Abbatia S. Petri*, Martinus Nijhoff International, The Hague, 477-99.
- HAMES, H. J. (2000): *The Art of Conversion: Christianity and Kabbalah in the Thirteenth Century*, Brill, Leiden.
- HUGHES, R. D. (2001): "Deification/hominification and the doctrine of intentions: Internal Christological evidence for re-dating *Cent noms de Dieu*", *SL*, 41, 111-115.
- (2002): *The Christology of Ramon Llull in the Light of his Ars magna*, Doctoral thesis, University of Lancaster.

- (2005): “Ramon Llull’s use of the term *Deificatio* and its cognates in the context of Latin- and Eastern-Christian views of salvation”, in *Actes de les Jornades Internacionals Lul·lianes. “Ramon Llull al segle XXI”*, ed. M. I. Ripoll Perelló, “Col·lecció Blaquerna” 5, Universitat de les Illes Balears/ Universitat de Barcelona, Palma de Mallorca/Barcelona, 281-96.
- JOHNSTON, M. D. (1987): *The Spiritual Logic of Ramon Llull*, Clarendon Press, Oxford.
- (1996): *The Evangelical Rhetoric of Ramon Llull: Lay Learning and Piety in the Christian West Around 1300*, Oxford University Press, Oxford.
- LLINARÈS, A. (1990), “Version française de la première partie de la ‘Quadrature et triangulation du cercle’”, *EL* 30, 121-138.
- LLULL, Ramon (1721-42; 1965): *Raymundi Lulli Opera omnia*, 8 vols., ed. Ivo Salzinger, Mainz; facsimile reproduction, ed. F. Stegmüller, Minerva, Frankfurt.
- (1906-50) *Obres de Ramon Llull*, 21 vols., eds. S. Galmés et al., Comissió Editora Lulliana, Palma de Mallorca.
- (1959-present) *Raymundi Lulli Opera latina*, 30 vols. at present, eds F. Stegmüller et al. Vols. 1-5, Maioricensis Schola Lullistica, Palma de Mallorca, 1959-67; vols. 6 ff., Brepols, Turnhout, 1975 ff.
- (1989) *Obres Selectes de Ramon Llull*, 2 vols., ed. A. Bonner, Editorial Moll, Palma de Mallorca.
- (1990-present) *Nova Edició de les Obres de Ramon Llull*, 7 vols., eds. A. Bonner et al., Patronat Ramon Llull, Palma de Mallorca.
- LOHR, C. H. (2000): “The Arabic Background to Ramon Llull’s *Liber chaos* (ca. 1285)”, in *Traditio* 55, 159-70.
- LOSSKY, V. (1957): *The Mystical Theology of the Eastern Church*, Translated from the French, James Clarke and Co., Cambridge.
- MEYENDORFF, J. (1974/1979): *Byzantine Theology: Historical Trends and Doctrinal Themes*, Fordham University Press, New York.
- PERARNAU I ESPELT, J. (2005): *Ramon Llull i la seva teologia de la Immaculada Concepció*, Introduction by Jordi Gayà Estelrich, Publicacions del Centre d’Estudis Teològics de Mallorca 39, Majorca.
- PLATZECK, E. -W. (1953-4): “La figura ‘T’ del Arte Luliano y la doctrina de las significaciones (un capítulo de la gramática especulativa medieval)”, *Studia Monographica et Recensiones*, 9-10, 35-49.
- PRING-MILL, R. D. F. (1991): *Estudis sobre Ramon Llull (1956-78)*, Curial Edicions Catalanes, Barcelona.
- RICOEUR, P. (1974/2004): “*Original Sin: A Study in Meaning*”, in *The Conflict of Interpretations*, Continuum, London, 265-83; originally published as *Le Conflit des interprétations: Essais, d’herméneutique*, Editions du Seuil, Paris, 1969.

- RUIZ SIMON, J. M. (1999): *L'Art de Ramon Llull i la teoria escolàstica de la ciència*, Quaderns Crema, Barcelona.
- (2005): “La transformació del pensament de Ramon Llull durant les obres de transició cap a l’etapa ternària”, in *Actes de les Jornades Internacionals Lul·lianes. “Ramon Llull al segle XXI”*, ed. M. I. Ripoll Perelló, “Col·lecció Blaquerna” 5, Universitat de les Illes Balears/Universitat de Barcelona, Palma de Mallorca/Barcelona, 167-196.
- THUNBERG, L. (1985): *Man and the Cosmos: The Vision of St. Maximus the Confessor*, Crestwood, St. Vladimir’s Seminary Press, New York.
- TRIAS MERCANT, S. (1993): *Ramón Llull, el pensamiento y la palabra*, El Tall Editorial, Palma de Mallorca.
- TRINKAUS, C. (1973-4): “Renaissance idea of the Dignity of Man”, *The Dictionary of the History of Ideas: Studies of Selected Pivotal Ideas*, ed. Philip P. Wiener, Charles Scribner’s Sons, New York, Vol. IV, 136-46.
- VIDAL I ROCA, J. M. (1990): “Significació i llenguatge”, *Catalan Review* 4, “Homage to Ramon Llull”, 323-334.
- WILLIAMS, A. N. (1997): “Deification in the *Summa theologiae*: A Structural Interpretation of the *Prima Pars*”, *The Thomist*, Vol. 61, 219-255; text consulted (10/03/2006) at <<http://www.thomist.org/journal/1997/972AWill.htm>>.

ABSTRACT

El tema principal del discurs lul·lià sobre la semblança és l’encarnació del Crist, especialment aquell punt en què similitud i concordança entre Déu i home són màximes i les seves contràries (diferència i contrarietat) són mínimes. El Crist és conceptualitzat mitjançant les categories de semblança i significació en funció de la seva especularitat i proporcionalitat respecte de la Trinitat. En caracteritzar el Crist com el nexa i el camí entre l’infinit i el finit, Llull aconsegueix que tota diferència entre home i Déu no sigui substancial o metafísica, sinó accidental, causada pel pecat original i anul·lada gràcies a la deificació de la humanitat que es produeix en l’encarnació del Crist.

Christus est proximus noster.

**Costruzione dell'identità comunitaria e definizione
delle *infidelitates* in Arnau de Vilanova e Ramon
Llull***

1. «Ama il prossimo tuo come te stesso»

Seguendo percorsi molto diversi, Spinoza nel XVII s. e Carl Schmitt nel secolo scorso, hanno richiamato l'attenzione degli studiosi della politica sull'importanza della definizione e della costruzione del nemico quale concetto costitutivo dell'azione politica.

Il primo notava che era il diritto e non l'odio a creare – dunque ad istituire pubblicamente – i nemici dell'impero (*Trattato teologico politico*, XVI). Il secondo, all'interno di una teorizzazione della politica come contrapposizione inderogabile di due polarità (amico/nemico) metteva in luce come nello stesso vangelo, proprio nel comandamento universale dell'amore, vi fosse la radice della distinzione concettuale tra *inimicus* ed *hostis*. Solo l'*inimicus*, inteso quale referente di un sentimento privato diveniva oggetto del comandamento dell'amore, mentre l'*hostis* – *inimicus* pubblico – veniva escluso da quella prescrizio-

* Il testo che segue costituisce un approfondimento ed uno sviluppo della mia relazione letta a Palermo il 19 novembre 2005 nel corso del seminario internazionale «Il Mediterraneo del '300: Raimondo Lullo e Federico III d'Aragona, re di Sicilia», Palermo-Castelvetrano-Selinunte 17-19 novembre 2005.

Si danno di seguito le abbreviazioni utilizzate nell'articolo:

Cath. Phil. = Arnau de Vilanova, *Ars Catholicae Philosophiae sive Philosophia Catholica et Divina Tradens Artem Annihilandi Versutias Maximi Antichristi*

De fine = R. Llull, *Liber de fine*

DHS = Arnau de Vilanova, *Dyalogus de elementis catholice fidei e De helemosina et sacrificio*

ESA = Arnaldi de Vilanova (?) *Expositio super Apocalypsi*

LATS (K) = R. Llull, *Liber de acquisitione terrae sanctae*, ed. P. E. Kamar

QLSMB = R. Llull, *Liber per quem poterit cognosci, quae lex sit magis bona, magis magna et etiam magis vera*

TMCI = R. Llull, *Quomodo Terra Sancta recuperari potest. Tractatus de modo convertendi infideles*

ne cristiana. Schmitt sottolineava infatti che in Matteo 5,44 e Luca 6,27 è detto: «diligite inimicos vestros», non «hostes vestros», e che il verbo che sosteneva questa prescrizione non era propriamente *amare* ma *diligere*, una distinzione presente anche nella versione greca dei sinottici.¹

Questa differenza colta dal filosofo tedesco, pur senza seguire in alcun modo le derive politiche schmittiane degli anni '30 in cui essa venne a collocarsi, ha in sé un valore indiscutibile.

Quel passo neotestamentario si rende infatti disponibile come strumento argomentativo e normativo in chiave politica poiché è nel lessico neotestamentario ed in quello della lingua latina che l'*inimicus* insiste entro una sfera semantica e relazionale privata, dove vige una polarità di riferimento che può scorrere dall'odio all'amore, mentre l'*hostis* si definisce pubblicamente e politicamente, divenendo un soggetto da combattere e da sconfiggere.²

Ed è nella testualità medievale che l'esegesi di questo passo neotestamentario si sposta chiaramente da una chiave di tipo universalistico ad una di tipo eminentemente politico ed identitario: «Ama il prossimo tuo come te stesso» viene infatti utilizzato per costruire e legittimare una comunità di «affini di Cristo» che si connota per identità e differenze molteplici.

Specchio privilegiato per misurare questa specifica curvatura semantica in direzione politica subita dal passo evangelico è la testualità latina e volgare prodotta in area catalano-aragonese da esponenti assai vicini al mondo francescano, dunque frequentatori di un'identità religiosa e sociale in costruzione che si fondeva sulla riflessione e sulla pratica di una coppia fondamentale di *virtutes* come *caritas* e *paupertas*. Due valori considerati, anche nella testualità normativa prodotta dai Minori (v. ad es. *Regola non bollata*, cap. XXII, *Ammonizioni* cap. IX), espressione e traduzione concreta del comandamento evangelico della *dilectio* verso il *proximus*.

Si tratta di una testualità proposta da figure politico-religiose le cui biografie uniscono una acuta propensione all'analisi ed alla progettualità politica nei confronti delle istituzioni aragonesi ad una riconosciuta ed autorevole funzione consiliativa esercitata nei consessi istituzionali cittadini e di corte. A margine, ma non troppo, va considerato che questi «autori» ed in particolare Ramon Llull, così come più tardi Anselm Turmeda, scelgono di veicolare la loro produzione etico-politica e consiliativa non solo in latino ma anche nei volgari parlati nei territori in cui operano, volgari che proprio in quell'arco cronologico vengono a definirsi come codici linguistici ed idiomi identitari.

¹ C. Schmitt, *Le categorie del 'politico'* (Bologna, 1972), p. 112 (ed. orig. Berlino, 1932). Schmitt non aveva peraltro considerato i passi fondamentali sull'amore e sull'odio che devono essere entrambi praticati dal fedelio in Siracide 12, 1-8.

² Cf. Forcellini, *Lexikon totius Latinitatis*, III (Pavia, 1940), p. 320 e p. 511.

Arnau de Vilanova, impegnato direttamente nella costruzione e nel rafforzamento delle istituzioni e del progetto politico della corona siciliana di Federico III, *rex Trinacriae*, scrive, a cavaliere tra Due e Trecento, una serie di trattati etico-pedagogici per la corte in cui la codificazione del modello regale – come modello politico ed etico dell'intera comunità siciliana – assume un ruolo centrale. Un re ed una corte, investiti da Arnau del compito di incarnare una prassi pauperistica e crismomimetica, che inveri ed affermi la *veritat evangelical*, il *ver cristianisme* in un *hic et nunc* geo-politicamente determinato.

Con un grado di consapevolezza teorica, e con una indubbiamente più cospicua attrezzatura culturale, Llull, insieme a Vilanova, rappresenta uno dei più significativi uomini di corte del periodo Due-Trecentesco.

Come e meglio che in Vilanova il suo sforzo teorico in direzione del rafforzamento di una identità cristiana incarnata ed inverata nella comunità politica, economica e militare catalano-aragonese è – anche attraverso i paradigmi evangelici e pauperistici di cui è imbevuto per i tramiti francescano e domenicano – davvero cospicuo.

Siamo dunque di fronte ad una testualità in cui l'elemento teorico, si salda ad un obiettivo progettuale alimentato da pratiche discorsive ed argomentative in cui, di necessità, si elaborano codici retorici, strategie persuasive, percorsi di legittimazione immediatamente misurabili nella loro operatività e funzionalità in quanto produttori di istituzioni, di norme giuridiche, di concrete scelte politiche.

Se identità e differenza sono atti comunicativi e formule simboliche creati e ricreati nel tempo e nei contesti di cultura e non di natura credo allora che, anche metodologicamente, un'osservazione più circostanziata di questa testualità possa essere di grande profitto.

Arnau de Vilanova è forse l'autore che ha visto più valorizzata la sua attività ed il suo pensiero politico.³ Ciò è dovuto in primo luogo ai legami e alla forte

³ Rinvio, anche per la bibliografia a C. R. Backman, «Arnau de Vilanova and the Franciscan Spirituals in Sicily», *Franciscan Studies* 50 (1990), pp. 3-29; Id., «The Papacy, the Sicilian Church and Frederick III», *Viator* 22 (1991), pp. 229-249; Id., *The Decline and Fall of Medieval Sicily. Politics, Religion and Economy in the Reign of Frederick III, 1296-1337* (Cambridge, 1995); Id. «The reception of Arnau de Vilanova's Religious Ideas», *Christendom and Its Discontents*, ed. Scott Waugh e Peter Diehel (Cambridge, 1995), pp. 112-131. Si ricorderà qui un solo elemento che testimonia la connessione tra Arnau ed il mondo francescano. Nella sua biblioteca oltre a numerosi trattati sulla povertà volontaria erano presenti la Regola dell'*Ordo Fratrum Minorum*, i testi bonaventuriani *Apologia pauperum* ed *Itinerarium mentis in Deum*, nonché numerose lettere manoscritte di corrispondenza tra frati Minori e Bonaventura; cf. F. Santi, *Arnau de Vilanova. L'obra espiritual* (València, 1987), p. 89; cf. anche A. Oliver, «El Beato Ramon Llull en sus relaciones con la escuela franciscana de los siglos XIII-XIV», *EL* 13 (1969), pp. 51-65; tra gli studi più recenti, J. Mensa i Valls, «Arnau de Vilanova i els beguins: fonaments antropològics del "ver cristianisme"», *Què és l'home? Reflexions antropològiques a la Corona d'Aragó durant l'Edat Mitjana*, coord. J. Corcó et Al. (Barcelona, 2004), pp. 73-99.

ascendenza che egli seppe esercitare in particolar modo su Federico III che scelse di tradurre le proposte arnaldiane in veri e propri atti legislativi.

Tuttavia, è necessario provare a spostare il piano ermeneutico con cui i testi «politici» del *magister Cathalanus* sono stati sinora letti per conseguire altri due obiettivi. Il primo consiste nell'affrontare una lettura integrale dei suoi testi, ivi compresi quelli comunemente catalogati ed in qualche misura imprigionati nella definizione positivista di «opere spirituali». Il secondo attiene non solo alla necessità di non limitarsi ad individuare nelle sue opere i contenuti delle proposte politiche ed il grado di successo che esse hanno avuto in termini di ricezione politico-legislativa, ma anche alla possibilità di enucleare in quei testi i modi con i quali esse si saldano all'ortoprassi cristiana fondata sulla *paupertat* e sulla *veritat* evangelica che costituiscono il segno profondo, francescano,⁴ del discorso e della proposta arnaldiana, riconosciuti sia dai suoi contemporanei sia dagli studiosi moderni del suo pensiero:

«La verità del cristianesimo si realizza *su questa terra, nella vita e nel governo dell'uomo*, esclusivamente in ciò che Gesù Cristo indica di fare attraverso l'esempio e l'insegnamento».⁵

Una convinzione radicata e ribadita nei testi arnaldiani che precisano anche la sua pregnanza e cogenza, quando si consideri un altro assunto fondamentale della dottrina e della pedagogia del «Magister»: è certo che «nessuna opera, per quanto buona in sé, è apprezzata da Dio se viene realizzata prescindendo dai suoi comandamenti e dai suoi insegnamenti».⁶

Per Arnau è il Cristo umile, povero e crocifisso, il modello ed il principio ermeneutico esclusivo della sapienza cristiana contenuta essenzialmente nel Nuovo Testamento, in quanto testo e scrittura cristologica codificante.⁷ È Cristo

⁴ Mi riferisco alla *sequela Christi* ed al valore cronomimico della scelta di Francesco magistralmente analizzate da G. Miccoli, *Francesco d'Assisi* (Torino, 1991), in particolare pp. 41-97.

⁵ «La veritat del christianisme» ... «quant a la vida e al regiment del hom en aquest secgle, no està en alre sinó en ço que Jesuchrist, per exemple e per doctrina, mostra a fer principalment»; Arnau de Vilanova, *Raonament d'Avinyó*, Id., *Obres Catalanes*, I, ed. M. Batllori (Barcelona, 1947), pp. 167-221, qui p. 170, corsivo nostro; nella stessa pagina Arnau sosteneva che: «... Christ, del qual christians són nomenats, mostra aquestes dues coses de feyt e de paraula». Una indicazione che troviamo rafforzata anche nell'*Alia informatio begunorum* che qui si riporta nella versione in volgare napoletano tardomedievale: «christiano in quanto christiano niente altro deo fare ke christo sequitare tanto inni li essempli quanto enne lli enzengiamenti, quanto plu poter, e que le investigationi philozophice non so propriamente de christiani ma a tucty li infedeli so comune», in J. Perarnau, *L'Alia Informatio Beguinorum* d'Arnau de Vilanova. *Edició i estudi del text* (Barcelona, 1978), pp. 19-84, qui pp. 72b-73b; cf. anche Arnau de Vilanova, «Tractatus de Prudentia Catholicorum Scolarium», ed. P. Graziano di S. Teresa O.C.D., *Divinitas* 11 (1967), pp. 821-844, in particolare p. 835.

⁶ «que neguna opera per bona que sia en si non place a dyo si per quella laxa hom lo comandamento o la doctrina sea»; Arnau de Vilanova, *De helemosina et sacrificio*, per la versione in castigliano di questo testo v. ms. 1022 Biblioteca Casanatense, ff. 102vd-115ra.

⁷ Una delle prime affermazioni arnaldiane in questa direzione è contenuta in Arnau de Vilanova, *Ars Catholicae Philosophiae sive Philosophia Catholica et Divina Tradens Artem Annihilandi Versutias Maxi-*

e solo lui la chiave esegetica possibile per l'intelligenza della Scrittura ed è ancora solo Cristo il modello di riferimento per ogni vero cristiano, un modello in cui, come si è visto, l'esempio viene prima della dottrina. Nella «teologia» arnaldiana la sola chiave esegetica della Scrittura ammessa è Cristo stesso, maestro e modello esclusivo della sapienza cristiana, il quale proprio in quanto Cristo crocifisso è «expositor», «editor» e «promulgator» della «sacra scriptura».⁸

Si tratta dell'elemento portante della sua concezione teologica e pedagogica che acquista un valore politico se si ricordi come esso divenga principio di identità comunitaria quando egli contrappone al Nuovo Testamento, definito il «grano dei cristiani» – («blat del crestians»), alimento di coloro che sono «in statu victoris» –, il Vecchio Testamento, mero «orzo», cioè alimento adatto per gli animali e per coloro che non hanno accolto la lezione ortopratica neotestamentaria.⁹ L'importanza di questo assunto nell'ambito del complessivo sistema

mi Antichristi, ed. J. Perarnau, ATCA 10 (1991), testo pp. 57-162, qui, pp. 149-150, poi sviluppata organicamente nell'*Alia informatio begininorum* e nella *Lliçó de Narbona*, v. Arnau de Vilanova, *Lliçó de Narbona*, in Id., *Obres Catalanes*, I, pp. 141-166, qui, pp. 141-2; v. inoltre Id., *Raonament d'Avinyó*, p. 172; tali affermazioni sono ampiamente presenti anche nell'*Expositio super Apocalypsi*.

⁸ Arnaldi de Vilanova *Opera omnia scripta Spiritualia*, I, *Expositio super Apocalypsi*, ed. J. Carreras y Artau et Al., *Corpus Philosophorum Mædi Ævi* (Barcelona, 1971), pp. 10-15 e p. 86. Per un'ampia esegesi teologica dell'opera v. F. Santi, *Arnau*, pp. 162-241. La paternità dell'opera è messa in discussione da alcuni autorevoli studiosi: v. J. Perarnau i Espelt, «Problemes i criteris d'autenticitat d'obres espirituals atribuïdes a Arnau de Vilanova», ATCA 13/I (1994), pp. 25-103, in particolare pp. 48-70; J. Mensa i Valls, «Sobre la suposada paternitat arnaldiana de l'*Expositio super Apocalypsi*» ATCA 13/I (1994), pp. 105-205; cf. anche Id., «Comparació entre les regles: els principis d'interpretació bíblica de les obres autèntiques d'Arnau de Vilanova», ATCA 17 (1998), pp. 221-294. Da questi studi ed anche da una serie di passaggi e strategie argomentative che si riportano nel lavoro che qui pubblichiamo non emerge tuttavia una cesura netta, uno iato profondo, tra l'*Expositio* e le posizioni arnaldiane rilevabili nelle opere a lui sicuramente attribuite (cf. ad es. le stesse affermazioni di J. Perarnau, nell'articolo appena citato a p. 49 e di Mensa i Valls, «Sobre la suposada paternitat arnaldiana» p. 205). Che essa possa essere il frutto di un ambiente, di una cerchia arnaldiana, che ha trovato in un autore diverso dal *Magister*, lo 'scriba' dell'*Expositio*, ovvero l'esito di un dialogo e di un confronto tra Arnau stesso e l'estensore dell'opera in questione, sono entrambe ipotesi che confermano la diffusione ed il radicamento di una testualità che mantiene intatto il proprio valore per quanto si viene argomentando in questo lavoro. Quest'opera sarebbe infatti un prodotto culturale che circola e si attesta in un circuito catalano-aragonese coevo e copartecipe delle idee di Arnau (su questo cf. anche Perarnau stesso «Problemes i criteris», p. 49 e p. 60); ciò anche a voler dare per certa e definitiva la stesura dell'opera presso il monastero di S. Vittore a Marsiglia. L'attribuzione inequivoca dell'*Expositio* ad Arnau, presente nel cod. Vat. lat. 5740, «amb molta versemblança copiat durant la segona meitat del segle XIV» (Perarnau, «Problemes i criteris», p. 51) vale – a mio parere – in questa direzione, così come l'attestazione che Arnau stesso possedesse una copia di quest'opera; cf. Perarnau, «Problemes i criteris», p. 49 e F. Santi, «Note sulla fisionomia di un autore. Contributo allo studio dell'*Expositio super Apocalypsi*» ATCA (1994), pp. 345-376, in particolare pp. 359-362. In senso più ampio il Vat. lat. 5740 dimostra la permanenza di un ambiente sociale e religioso che, tra Tre e Quattrocento, continua a considerare i testi «arnaldiani» come codici ideologici e normativi di riferimento comunitario, si pensi anche alle traduzioni in volgare napoletano di opere indiscutibilmente arnaldiane successive alla redazione della copia dell'*Expositio* alla quale si fa qui riferimento.

⁹ ESA, pp. 100-101. Sulla centralità di questo assunto arnaldiano, e sulla diffusione anche negli ambienti di Penitenti francescani che fanno riferimento al medico catalano cf. «Tractatus quidam in quo respondetur obiectionibus que fiebant contra tractatum Arnaldi de adventu anticristi», ed. M. Battllori,

teorico ed ideologico arnaldiano si ricava anche da un passaggio contenuto nella *Allocutio Christini*¹⁰ nonché da un passo di un testo medico del *Magister* che prende l'avvio da una definizione della *caritas*, quale legge d'amore del Nuovo Testamento, come «latte soave» in contrapposizione al «vino pungente della legge del timore», con cui viene cifrata invece la legge veterotestamentaria.¹¹

Nell'ambito del discorso arnaldiano questa è una affermazione densa di implicazioni innanzitutto perché il *magister Cathalanus* concepisce e legge il piano soteriologico, o più latamente teologico, solo all'interno dell'inveramento quotidiano messo in atto dalla comunità dei *fideles* e da ciascuno di essi. Da tale impostazione deriva l'assunzione di un principio di inclusione selettiva nella comunità dei *fideles*¹² fondato sulla egemonia della parola evangelica, fatta funzionare come sacralizzazione legittimante di una *universitas* che si riconosce in una serie di pratiche caritative e fiduciarie.

Sotto questo profilo è di indubbio rilievo constatare che in uno dei testi di maggior valore pedagogico-politologico dichiarato, qual è l'*Alphabetum catholicorum* scritto tra il 1295 ed il 1297 – un testo dedicato ai figli della Casa reale aragonese, che circola poi in ambiti territoriali e sociali ben più ampi almeno sino al xv s.¹³ –, si costruisca un discorso fondativo e connotativo della comunità cristiana che si realizza esclusivamente sui valori e sulle prassi definite dalla *caritas* e dalla *fides*. Ciò è significativo anche perché questo testo, escluso dalle

Analecta Sacra Tarraconensia 28 (1955), pp. 45-70, testo pp. 57-63, qui pp. 61-63, scritto tra il 1300 ed il 1311; per le considerazioni sulla paternità dell'opera v. J. Perarnau, «Dos tratados 'espirituales' de Arnau de Vilanova en traducción castellana medieval: *Dyalogus de elementis catholice fidei* e il *De helemosina et sacrificio*», *Anthologica Annua* 22-23 (1975-76), pp. 477-630, qui p. 481 n. 6.

¹⁰ «Simile quoque est de predictis iudicium, si comparantur ad molendinum. Cor enim humanum tantum molendinum volvitur et rotatur supra res affectatas et meditatatas. Quod si affectet et medietur eterna bona, procul dubio molit frumentum, de quo panis ad vite promotionem conficitur, non tantum efficax in virtute, sed plene suavitatis. Qui vero temporalia philosophice meditatur, ordeum molit in corde suo. Sed qui vulgariter interdum milium, interdum arenam, interdum picem aut stipulam vel similia, secundum differentias affectionum vulgarium, qui nec spe possunt dici beates, sed infelices», in «*Allocutio Christini* ... d' Arnau de Vilanova. Edició i estudi del text», *ATCA* 11 (1992), pp. 7-135, qui pp. 116-117.

¹¹ Cf. Arnau de Vilanova, *De esu carniū pro sustentatione ordine Cartusiensis contra Jacobitas*, cit. da C. Crisciani, in Ead., «Exemplum Christi e sapere. Sull'epistemologia di Arnaldo da Villanova», *Archives Internationales d'Histoire des Sciences* 28 (1978), pp. 245-292, testo pp. 288-292, qui p. 280, n. 156.

¹² L'esclusione dalla comunità dei *fideles* fondata sulla base dell'incapacità di leggere e comprendere la Scrittura, un *topos* della controversia antiebraica, che occorrerà leggere nella specifica concezione arnaldiana che veniamo studiando è in Arnau de Vilanova, «*Allocutio super Tetragrammaton*», ed. J. Carreras y Artau, *Sefarad* 9 (1949), pp. 75-105, testo pp. 80-105; ora v. l'edizione di J. Perarnau in Arnaldi de Vilanova, *Introductio in librum [Ioachim], De semine scripturarum, Allocutio Super Significatione Nominis Thetragramaton*, *Corpus Scriptorum Cataloniae*- Series A: Scriptorum, Arnaldi de Vilanova Opera Theologica Omnia III (Barcelona, 2004), pp. 139-181.

¹³ Lo dimostrano le traduzioni castigliane eseguite ancora un secolo dopo la sua stesura, ma, soprattutto, la esplicita dichiarazione arnaldiana contenuta nel suo *Tractatus de Prudentia Catholicorum Sclolarium*, un testo redatto successivamente al 1297, dove si legge che l'*Alphabetum* è scritto «ad comunem informationem scolarium et quorumcunque catholicorum»; v. Arnau de Vilanova, *Tractatus de Prudentia*, p. 838.

opere vilanoviane condannate ufficialmente nel 1316, si presenta come un vero e proprio catechismo cristiano ove la sostanziale scomparsa della *spes*, citata una volta sola, e l'assoluta centralità di *caritas* e *fides* segnalano come esse abbiano acquisito agli occhi di Arnau uno statuto diverso, capace di segnare in modo preponderante l'identità e l'identificazione del *fidelis Christi*. La rilevanza teologica e politica di questo dato si può comprendere sino in fondo se misuriamo quali siano le funzioni di *caritas* e *fides* nel testo che abbiamo dinanzi.

Tale autentico *vademecum* per la corte imposta un ampio discorso sul concetto di «proximus» come soggetto che incarna e traduce l'*habitus* caritativo cristiforme e come soggetto che esprime l'appartenenza comunitaria. Ciò si svolge all'interno di quell'ampia sezione del testo, poco meno della metà dell'intera opera, totalmente dedicata ad esplicitare il senso della «dilectio operosa» che è norma di vita e valore comunitario,¹⁴ attraverso un'operazione di forte risemantizzazione della nozione di prossimità evangelica. Partendo dall'affermazione che «Cristo è nostro prossimo secondo ogni accezione della prossimità» («Christus est proximus noster secundum omnem acceptionem proximitatis»), Arnau sceglie di proporre ai propri interlocutori una esegesi¹⁵ analitica del passo evangelico «Ama il prossimo tuo come te stesso» affermando in prima battuta che «dobbiamo considerare prossimo qualsiasi uomo» («per proximum debemus intelligere quemlibet hominem»). Tuttavia, proprio il richiamo a Cristo come «proximus noster» gli consente di stabilire immediatamente un nesso stringente tra nozione di prossimità e appartenenza selettiva affermando che «sono definiti prossimi coloro che si riconoscono nell'unica e nella stessa religione o setta»¹⁶ e che Cristo è nostro prossimo in virtù della medesima appartenenza religiosa condivisa con i cristiani.¹⁷ Analizzando le altre forme di prossimità possibili (quella per *misericordia* e quella per *compassione*) Arnau, proprio perché mantiene come termine di relazione esclusivo il Cristo, giunge ad esaurire ogni forma di prossimità caritativa nel riconoscimento reciproco tra Cristo ed i suoi seguaci. Appare peraltro interessante notare come una delle prossimità possibili, sempre all'interno dell'*universitas* dei *fideles* di Cristo, sia definita da Arnau come una prossimità che si stabilisce per riconoscimento reciproco, fondato su una appartenenza parentale che in realtà si configura come appartenenza spirituale, cioè ancora una volta religiosamente definita.¹⁸ Il testo pervenutoci in una

¹⁴ Arnau de Vilanova, *Alphabetum catholicorum*, pp. 182-190.

¹⁵ L'intera esegesi è in Arnau de Vilanova, *Alphabetum catholicorum*, p. 190 da cui si riportano le successive citazioni.

¹⁶ «Illi qui sunt unius religionis aut secte proximi vocantur».

¹⁷ «Unde et Christus unius et eiusdem religionis est cum omnibus christianis, quia caput est christianæ religionis».

¹⁸ «Iterum etiam possumus dicere quod ipse est proximus noster cognatione vel parentela, saltem spirituali».

versione quattrocentesca castigliana di quest'opera riprende ed enfatizza tale aspetto segnico del riconoscimento connettendo e rafforzando il requisito indelegabile dell'appartenenza religiosa:

«Possiamo inoltre affermare che egli [Cristo] è il prossimo nostro [di noi veri cristiani evangelici] per parentela e per somiglianza, quantomeno fisica, secondo ciò che afferma il vangelo di san Luca: *Chi fa la volontà di mio padre, questi è mio fratello, mia sorella e mio padre*».¹⁹

Sulla scorta di questo organico sistema di riconoscimento reciproco e certificante, l'asserzione arnaldiana secondo cui «Cristo è nostro prossimo ... in ragione della componente umana della sua natura», poiché «egli condivide con noi sia la natura che la specie»,²⁰ si configura come una sanzione di prossimità e di identificazione in cui l'umanità non è più una dimensione universalistica, ma tende a coincidere e ad esaurirsi nei due soggetti della relazione: Cristo e coloro che credono in lui. Una convergenza logico-argomentativa che ritroviamo allorché Arnau riflette sui valori costitutivi dell'organizzazione comunitaria dei veri *fideles Christi* all'interno del suo *Tractatus de Prudentia Catholicorum Scola-rium*:

«Allo stesso modo, essendo gli uomini costituiti da Dio in un'unica specie ed ordinati ad un medesimo fine, è giusto che essi si amino l'un l'altro come fratelli, per l'identità di natura e di grazia [che li contraddistingue]».²¹

Questa specifica connotazione della prossimità caritativa trova un elemento rafforzativo nella stessa funzione soteriologica di Cristo che, in questo ambito discorsivo, si esplica solo verso i *fideles*.

Si tratta di una posizione ben radicata che egli sviluppa in altri testi pedagogici configurando la *caritas* e il sacrificio di Cristo attraverso una nozione escludivista della redenzione e dunque anche dei limiti dell'inclusione nella comunità dei *fideles*. Si legga ad esempio il passo di Arnau che, dopo aver proposto la *passio Christi* come il modello cristomimetico di riferimento per ogni vero cristiano, rievocando la crocifissione di Cristo tra i due «latrones» dice, in un volgarizzamento napoletano che attesta l'ulteriore dilatazione in spazi comunitari italiani delle sue opere:

¹⁹ «Otrosy podemos dezyr que él es proximo de nosotros por parentesco e por semejança a los menos espeçial, ca él lo dize en el evangelio de sannt lucas: «el que faze la voluntad de mi padre, este atal es mi hermano e mi hermana e mi padre» ...»; *DHS*, p. 602.

²⁰ «Christus est proximus noster ... ex parte humane nature quam habet, est proximus noster identitate nature vel speciei», Arnau de Vilanova, *Alphabetum catholicorum*, p. 190.

²¹ «Similiter etiam, cum homines sint unius speciei et ad eundem finem ordinati a Deo, iustum est ut mutuo se diligant sicut fratres idempritate naturæ et gratie»; Arnau de Vilanova, *Tractatus de Prudentia*, p. 840.

«Vedete, amici, come è grande la misericordia di Dio e la fede dell'uomo che 'l ladro crucifiso con Christo, che giamai non avea facto se non malle, solo per la fede che ebbe in lui e per la sua misericordia gli diede il paradiso».²²

La valenza discorsiva in direzione sociale di questa impostazione, che riutilizza un'antica esegesi attestata da Gerolamo ripresa anche nel Decreto di Graziano,²³ si fa ancor più chiara in un altro passaggio dello stesso testo araldiano dove si dice che «Christo ristaurò *tucti li suoi amici* alla salute eterna principalmente per la sua passione».²⁴ Un ragionamento che si compie e si declina in chiave pedagogico-sociale quando Arnau, subito dopo, riflette sul simbolo della Croce a cui egli rimanda ogni *fidelis* e amico di Cristo. Non si tratta qui di una croce materiale ma di una spirituale che si fa metafora e pedagogia di vita, nella quale ogni braccio esprime un lessema ed un valore di evidente valenza francescana e comunitaria: l'umiltà, intesa come segno volontario di rispetto dell'*autoritas*; la giustizia intesa come esercizio di una giustizia caritativa ed equitativa; la pazienza quale capacità di saper affrontare le avversità; il quarto braccio poi, «quel di sopra», non rappresenta ma è la carità, «per ciò ch'ella è la più sovrana virtù per la quale Christo si lasciò crucifigere, cioè per amore di ricomperarci et di salvarci *tuti li suoi amici*».²⁵

La relazione di amicizia che lega i «ricomperati» a Cristo trova nella fiducia in lui un ulteriore elemento di identità vincolante sotto il profilo comunitario che si esprime in un'identificazione selettiva. Nell'*Alphabetum*, l'esegesi del passo dei Salmi 139,14 «iusti confitebitur nomini tuo», esplicativo dell'evangelico «Santificetur nomen tuum» (Mt 6,9), si sviluppa sostenendo che i giusti sono coloro che hanno piena fiducia in Cristo e nel suo nome e che «nessuno può essere giusto se non crede in Cristo. Allo stesso modo tutti i giusti, per la professione di fede [che condividono], si fidano di Cristo».²⁶ Questi «iusti» sono i «recti», coloro che sanno riconoscere il volto di Cristo e per questo si sono conquistati il diritto di abitare con lui «in virtù della fede e della carità, come i

²² «Per ciò che molti desiderano sapere...», ed. R. Manselli, «La religiosità di Arnaldo da Villanova», *Bullettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo e Archivio Muratoriano* 63 (1951), pp. 1-100, testo pp. 92-100, qui, p. 95.

²³ «Christus in paradysum de cruce latronem intulit et ... fecit homicidii penam martirium»; *Decretum*, DP, D. I, c. 58, in *Corpus Iuris Canonici*, ed. E. Friedberg, I (Leipzig, 1879, ried. Graz, 1959), coll. 1173-1174. La vicenda della *conversio* e del «martirio» del malfattore cui si riferisce Gerolamo, ripreso da Graziano, è presente in uno solo dei quattro vangeli: Lc. 23, 42-43.

²⁴ *Ibid.*, pp. 99-100, corsivo nostro; passaggi identici possono rintracciarsi in molte altre opere di Arnau, si segnala qui solo uno di questi, Arnau de Vilanova, *De helemosina et sacrificio*, nel testo quattrocentesco edito da Perarnau, cf. *DHS* pp. 623-24.

²⁵ «Per ciò che molti desiderano sapere ...», pp. 99-100, corsivo nostro.

²⁶ «Nemo potest esse iustus nisi credat in Christo. Et sic omnes iusti confessione fidei confitentur Christo»; Arnau de Vilanova, *Alphabetum catholicorum*, p. 177.

giusti che hanno fiducia in lui poiché hanno fede». ²⁷ È la medesima convinzione ribadita in un altro testo pedagogico che circola ancora nel xv secolo in area mediterranea, anche in traduzioni castigliane: «los derechureros están con Christo por fe e por caridat». ²⁸

Qui sono condensati tutti gli elementi valoriali e fondativi che Arnau pone alla base della comunità di *fideles*: la reciproca certificazione tra Cristo e i veri cristiani che sanno riconoscersi, il diritto di essere e fare comunità tra essi ed il Cristo esclusivamente «per fidem et caritatem», la *dilectio* come pratica e come criterio di inclusione selettiva. Ed in un testo che ha nessi tipologici e contenutistici assai simili all'*Alphabetum*, cui peraltro si richiama esplicitamente, la stessa definizione di *iusti* viene immediatamente collegata ad una dimensione di comunità civile ove sono quei «giusti» ad assolvere una funzione di estremo rilievo, quella di vero e proprio collante della comunità. ²⁹ Questa precisa didattica della *caritas* arnaldiana non può peraltro essere proiettata e neutralizzata in una dimensione «celeste» o «apocalittica». Egli, proprio nell'esplicitazione di quel passo del Padre nostro richiamato poc' anzi, dichiara al suo interlocutore, il «dominus» discendente della casa aragonese, che questo sistema di valori, «questo modellamento della nostra volontà a quella divina» deve essere applicato per la «santificazione della vita in questo mondo». ³⁰

Tale affermazione, se letta ricordando i destinatari dei diversi testi sin qui utilizzati, consente di svolgere una considerazione aggiuntiva: i testi pedagogici di Arnau non vengono concepiti come generici testi dell'ortoprassi cristiana per la vita presente. È evidente invece che egli considera questo sistema di valori e di codici comportamentali proposti come basi inderogabili tanto per la comunità di *fideles* costituita nelle e dalle corti aragonesi, quanto per quelle comunità di uomini e donne *Poenitentes*, i beghini che si riconoscono nella Terza regola francescana, presenti come parte integrante delle città e dei ceti più tipicamente urbani nei diversi territori, continentali e non, della Corona, ma anche nell'area

²⁷ «per fidem et karitatem, sicut iusti confitentur ei per fidem»; Arnau de Vilanova, *Alphabetum catholicorum*, p. 178; la concezione arnaldiana che tipizza i «iusti» ed i «recti» come i cristiformi che sanno riconoscere il Cristo si ritrova anche nel suo *Tractatus de Prudentia*, pp. 837-39.

²⁸ *DHS*, p. 568.

²⁹ «... et in Osee dicitur: *Desponsabo te michi in iusticia* [Os. 2,19]. Et Psalmista dicit: *Deus diligit iustos* [Ps. 145,8]. Ipsa etiam, ut ait Tullius, est conservativa societatis humane [*De finibus*, II, 34 par. 113]»; Arnau de Vilanova, *Tractatus de Prudentia*, p. 839. Un testo che in tutti e tre i codici in cui ci è stato tramandato è preceduto immediatamente proprio dall'*Alphabetum*; per un richiamo esplicito all'importanza dottrinale e sistematica dell'*Alphabetum* cf. il passaggio arnaldiano contenuto nel *Tractatus de Prudentia*, p. 838.

³⁰ Arnau de Vilanova, *Alphabetum catholicorum*, p. 178. Subito dopo egli affermerà che occorre «conformare» la volontà propria a quella divina «quamdiu vixero hic in terra sicut habitantes in celo tecum habent suam conformem tue», *ibid.*, p. 179.

del napoletano allora angioino che legge e conosce Arnau praticando i suoi testi almeno sino al XV secolo.

2. Prossimità selettiva e definizione pubblicistica della crociata. L'intersezione tra due aspetti costitutivi della lotta all'*infidelitas*

La precisa delimitazione del concetto di affinità e di prossimità trova un suo fondamentale banco di prova, in termini di coerenza concettuale e di progettualità politica, nella posizione arnaldiana circa lo statuto degli *infideles*, e circa le modalità del confronto con essi da parte degli amici di Cristo, dei veri *virii evangelici* che costituiscono il nerbo della stessa comunità politica che deve essere edificata da Federico III.

E' su questo terreno che il linguaggio e le posizioni di Vilanova convergono nettamente con quelle di Llull.

In un famoso testo del Maiorchino, che ha come fine l'ennesima ridefinizione di una possibile strategia di *conversio* e *dominium* sugli *infideles*, la nozione di prossimità serve specificamente per affermare la superiorità e la preminenza sui non credenti della comunità cristiana e, soprattutto, di coloro che assumono il compito di raggiungere quegli obiettivi dominativi.

I cristiani, dice il Maiorchino, «sono degli affini di Cristo; infatti *Cristo è il primogenito di molti altri fratelli*, cioè i cristiani, così come ci spiegò san Paolo... Per questo... è di tutta evidenza e comprovato che i cristiani, in virtù della loro norma di vita, sono più adeguati, meglio predisposti e vincolati ad acquisire le virtù rispetto a qualunque altro popolo che si regga su leggi proprie e distinte».³¹

Arnau de Vilanova, nei suoi testi consiliativi indirizzati a Federico III e a Giacomo II, considerava la conversione degli *infideles* all'interno ed all'esterno dei *regna* aragonesi parte integrante della riforma per l'affermazione della *veritat evangelical* e dell'*utilitat pública*. Basti ricordare le finalità della sua proposta di istituzione delle scuole evangeliche nel regno di Trinacria ed i provvedimenti legislativi varati da Federico III per impulso diretto del *Magister*.

³¹ «sunt affines Iesu Christi, ipse enim Christus est primogenitus in multis fratribus (Rom. 8,29); nec nomen tuum fratribus meis (Ps. 21, 23; Hebr 2, 11), scilicet christianis, ut exponit beatissimus Paulus ... Per hæc igitur breuiter dicta est manifestissime probatum, quod christiani per legem suam sunt melius proportionati et parati et obligati ad acquirendum uirtutes, quam alius quicumque populus per leges suam»; *Liber per quem poterit cognosci, quæ lex sit magis bona, magis magna et etiam magis vera*, ROL XVIII, testo alle pp. 169-193, qui, p. 188, v. anche la lezione del testo riportata a p. 189.

Ramon Llull per parte sua rivendica in diversi testi il fatto di aver speso oltre quarant'anni della sua vita per l'affermazione e la diffusione del cristianesimo tra gli *infideles*, non ultimo attraverso la stesura di veri e propri progetti politico-militari per la *recuperatio* della Terra Santa indirizzati non solo ai pontefici, ma anche a sovrani dell'Occidente europeo.

Questi dati dimostrano di per sé come per entrambi i *viri evangelici* l'obiettivo della *conversio* e della «ri»-conquista degli spazi geo-politici in mano agli *infideles* siano obiettivi condivisi e coesenziali alle proposte di rimodellamento evangelico-pauperistico che portano avanti nelle comunità catalano-aragonesi. Essi dimostrano inoltre come le strategie di *conversio* e di controllo degli *infideles* che teorizzano e propongono non si sviluppino in una dimensione universalistico-romana, secondo un univoco modello di riaffermazione della *res publica Christiana*, ma abbiano ben presenti le esigenze, le strategie, gli obiettivi di quei diversi centri di governo aragonesi e angioini che li ospitano e li ascoltano.³²

La proposta epistemologica qui assunta si basa innanzitutto su un dato contenuto nei testi. Sia Vilanova sia Llull intendono costruire, anche nei territori controllati dagli *infideles*, una *societas* popolata e governata da *fideles* cristiani: «donec Terra Sancta... sit acquisita et populata Christianis» afferma, ad esempio, Llull nel suo primo trattato sulla *recuperatio* scritto tra il 1291 ed il 1292, il *Tractatus de modo convertendi infideles*.³³ Mentre, come noto, Arnau sostiene la necessità di formare un corpo di *fideles* culturalmente attrezzati per difendere la comunità che si riconosce nel *ver christianisme* e per promuoverne l'estensione in chiave egemonica anche tra le variegiate schiere di *infideles* presenti all'interno e all'esterno dei *regna* aragonesi, capaci dunque di confrontarsi con l'ampia gamma di non «amics de Christ».

In questa testualità vilanoviano-lulliana sarebbe in effetti molto difficile separare le proposte di *conversio* o di conquista dei territori infedeli da quelle che intendono stabilire un controllo pienamente cristiano all'interno delle comunità dell'Occidente mediterraneo alle quali guardano i due «francescani».

La mobilità dei confini dell'*infidelitas* è davvero assai forte; d'altro canto assai simile è la strumentazione politico-giuridica, economica e militare messa in campo per l'affermazione della *fidelitas*.

Non credo abbia dunque un reale interesse storiografico esaminare la testualità che essi hanno prodotto su questa tematica utilizzando una griglia di lettura

³² Per Vilanova basti rinviare al suo *Raonament d'Avinyó*, pp. 218-220, e ad una lettura integrale delle osservazioni contenute a pagina 28 dell'*Epistola ad gerentes zonam pelliceam*, ed. O. Cartaregia - J. Perarnau, «El text sencer de l' *Epistola ad gerentes zonam pelliceam* d'Arnau de Vilanova», *ATCA* 12 (1993), pp. 7-42.

³³ *Quomodo Terra Sancta recuperari potest. Tractatus de modo convertendi infideles*, *ROL* XXVIII, testo alle pp. 323-353, qui pp. 338-339.

dilemmatica come quella di una presunta alternativa tra missione e crociata, tra *conversio* pacifica e *conversio* «armata».³⁴ Sembra più proficuo cogliere, anche nei testi che affrontano la questione e la necessità cogente della *conversio* degli *infideles*, lo sviluppo di quelle proposte e di quei paradigmi comunitari che essi hanno messo in campo per la costruzione in Europa di una *societas christiana* che potremmo definire caritativo-fiduciaria. Una comunità dove l'inclusione ed il riconoscimento identitario si misurano attraverso la nozione della prossimità e attraverso la separazione dall'*infidelitas*. Come si è visto questa operazione, insieme teorica e progettuale, ha come matrice discorsiva ed argomentativa più alta un passo evangelico inteso comunemente nella sua valenza universalistica: «ama il prossimo tuo come te stesso».

Se si ricordi come i *milites Christi* incaricati di sconfiggere il nemico infedele siano per Arnau *pauperes Christi*, considerati l'apice della perfezione proprio perché combattono «corporaliter et spiritualiter» per Cristo, avendo rinunciato «ai beni propri e ai beni in comune», si vede immediatamente come la proposta di riforma evangelica della società ed i progetti di *conversio infidelium* proposti da Arnau condividano un medesimo lessico della *caritas* e della *paupertas* ed individuino, almeno potenzialmente, i medesimi soggetti protagonisti. Occorrerà allora considerare come proprio sul piano della legittimazione cristologica, nodo essenziale del discorso e della posizione teologico-politica arnaldiana, il *pugil Christi - pauper* volontario secondo la più radicale accezione evangelico-francescana - trovi la propria sacralizzazione più alta e significativa esattamente nel modello di Cristo «che si farà molto povero e verrà a combattere fisicamente contro gli *infideles*».³⁵

Non è irrilevante, quindi, che coloro che sono chiamati a formare le *acies* in lotta contro gli *infideles* siano denominati *praecones evangelici*, un sintagma appartenente all'idioletto vilanoviano utilizzato per connotare ed identificare i *pauperes voluntari* ai quali Vilanova si rivolge nei testi di pedagogia destinati alle comunità beghine.

Che questi *praecones evangelici* non siano una sorta di militanti spirituali, ma autentici crociati che debbono mettere in conto la morte, lo si coglie esplicitamente nella stessa *Expositio super Apocalypsi*,³⁶ un testo che – come si è già rilevato in una nota – alcuni studiosi di vaglia hanno distinto e separato dalla produzione diretta di Arnau de Vilanova, ma che comunque risulta presente

³⁴ Per una recente riflessione sul «problema della comprensione» della posizione lulliana circa le modalità del confronto e la conoscenza dell'islam, cf. Ó. de la Cruz Palma, «La información de Ramon Llull sobre los otros», *Què és l'home ?*, pp. 179-201; si potrà leggere utilmente anche, J. Gayà Esterlich, *Raimondo Lullo. Una teologia per la missione* (Milano, 2002) in particolare pp. 27-71.

³⁵ Cf. F. Santi, *Arnau*, p. 230 ed *ESA*, p. 249, corsivo nostro.

³⁶ *ESA*, pp. 188-89.

nella sua biblioteca e a lui esplicitamente attribuito già in un codice della seconda metà del XIV secolo.

Peraltro il dovere alla lotta e al combattimento contro gli *infideles* è teorizzato e sostenuto non solo all'interno di quel testo, ma in almeno altre due opere pedagogico-evangeliche che affrontano direttamente questi temi. Per questo assume maggior valore il fatto che tali concezioni siano attestate non solo all'interno di testi sicuramente attribuiti ad Arnau, ma anche in opere come l'*Expositio* che, al di là dei problemi di paternità esclusiva, sicuramente sono diffuse e lette entro una cerchia che ha nel *magister Cathalanus* un punto di riferimento ideologico e politico.

Esaminiamo innanzitutto il testo apocalittico, precisamente nel capitolo dedicato alla crociata contro l'Anticristo. Qui, l'esegesi scritturistica di alcuni passi esprime la radicalità della posizione «arnaldiana» sulla necessità sia della difesa sia della separazione tra veri cristiani evangelici ed *infideles*.

«Per *vendemmia* deve intendersi «recidi e separa»; per *vite* si intende, ovviamente, Cristo, per *grappoli* si deve intendere la compagine degli empi, mentre *terreno da vigna* significa la moltitudine dei fedeli, che è chiamata *terra* al contrario della congrega degli infedeli denominati *mare*. Per questo gli annunziatori [i *præcones*] saranno inviati nella comunità dei fedeli muniti non solo dell'autorità di predicare e di combattere i perversi e gli empi, ma anche con il compito di sequestrarli e separarli dalla comunità dei fedeli che amano la verità e la perfezione evangelica, affinché essi non siano corrotti o contaminati da quelli».³⁷

Nel trattato *Philosophia Catholica*, il vero cristiano – sostiene Arnau – è colui che sa riconoscere il Cristo nella sua manifestazione di Cristo Crocifisso, ma egli è anche colui che è guidato da quel Signore «che addestra le mani alla battaglia, le dita alla guerra, poiché sono questi i giorni dell'afflizione e incombe il tempo del combattimento».³⁸ Un dovere al *bellum* riconfermato e dichiarato esplicitamente nell'*Epistola nuncupatoria Tractatus Philosophia Catholica et Divina ad Bonifacium VIII*.³⁹

La stessa *caritas* – che esprime e contiene la *dilectio* – svolge in questo contesto una funzione di indubbio rilievo legittimando l'azione di lotta concreta ed armata contro l'Anticristo.

³⁷ «Et *vindemia*, id est abscide vel separa, de *vite*, scilicet Christo, *botros*, id est coetus impiorum, *vinæ terræ*, id est multitudinis fidelium, quæ dicitur *terra*, sicut infidelium congregatio *mare*: per quod innuit quod *præcones* mittentur ad universitatem fidelium non solum cum auctoritate prædicandi et increpandi perversos et impios, sed etiam sequestrandi eos ad coetu diligentium evangelicam veritatem et perfectionem, ne corrumpant sive contaminent illos»; *ESA*, p. 194.

³⁸ «qui docet manus meas ad prelium et digitos meos ad bellum, [Ps., 143, 1; Iob 30, 16-27] quoniam iuxta sunt dies afflictionis et adesce festinat tempora dimicandi»; *Cath. Phil.*, pp. 156-157.

³⁹ Un passo della missiva reca questa considerazione «dominus tuis bellicam disciplinam adversus abominaciones dudum ostensas tibi».

Presentata nell'*Expositio* come «corona aurea di perfezione caritativa», essa viene attribuita al *dux* incaricato di gestire e comandare la lotta agli *infideles*, poiché egli «ama in modo perfetto Dio ed i suoi». Per questi ultimi – continua il testo – il *dux* deve essere un esempio di perfezione incarnata:

«nella disposizione d'animo, nella sua capacità di convivere con gli altri, nella sua vita pratica e, di conseguenza, anche nell'azione, quando si dice: «E aveva una *falce tagliente*», cioè lo strumento della predicazione evangelica. Si dice nella mano, non nella bocca, per dimostrare che ciò che insegnava con le parole lo portava a termine con l'azione».⁴⁰

Caritas torna, poche righe dopo, quando la falce tagliente viene messa in associazione con la *perfectio* caritativa, richiamata direttamente, nello stesso testo, dai passi evangelici di Matteo 9,37, Luca, 10,2 e Giovanni 4,38. Qui la *perfectio caritativa*, viene rappresentata con questo passo:

«Manda la tua falce, infatti l'ufficio della predicazione evangelica ti renderà loro sacerdote, non solo per l'autorità che deriva dal ministero sacerdotale, ma anche per l'esempio di perfezione che così compirai pienamente; e *mieti*, cioè separa ciascuno dalle radici terrene e recidi le spighe, ovvero la comunità degli uomini fedeli; da ciò ne consegue che gli annunziatori evangelici [i *præcones evangelici*] sono inviati con piena autorità non solo di predicare ... ma anche di correggere e separare la stoppia dei perversi dalla comunità degli spirituali».⁴¹

Si tratta di alcuni esempi di come un medesimo lessico venga considerato naturalmente fungibile sia per la costruzione di paradigmi comunitari cristiani sia per la strutturazione di una forma di «comunità di *fideles* in armi». È un'evidenza che rimanda ad un dato oggettivo, cioè alla concreta proposta arnaldiana di organizzare una difesa dei territori della *Christianitas* ed una conquista degli spazi controllati dagli *Infideles* attestata sia nelle sue opere etico-pedagogiche che nella *Expositio* dove si fa riferimento alla realizzazione di un autentico nuovo ordine militare, una «confratria ordinata per armata faciendi contra perfidos Sarracenos»,⁴² che non esclude un reclutamento di *pauperes evangelici* i quali, lo si ricorderà, risulterebbero già, in quanto *Poenitentes*, utilizzabili in quelle funzioni, essendo esse previste esplicitamente dalla *Supra Montem*, la

⁴⁰ «Hiis autem exprimitur eius perfectio tam in affectu quam in conversatione seu vita; sed consequenter in opere cum dicit: Et, habebat inquam, *falcem acutam*, id est prædicationem evangelicam, *in manu*, non dicit in ore, ut innuat quod id quod ore docebat, exsequeretur in opere»; *ESA*, p. 191.

⁴¹ «*mitte falce tuam*, nam evangelica prædicatio erit illius pontificis non solum auctoritate pontificatus, sed etiam exempli perfectione, et *mete*, id est a terrenis radicibus omnino separa vel abscinde spicas vel congregationes virorum fidelium, per quod innuitur quod mittit præcones evangelicos cum plenitudine auctoritatis, non solum ad prædicandum, sed etiam ad ... corrigendum et sequestrandum stipulam perversorum a coetu spiritualium»; *ESA*, p. 192.

⁴² Cf. F. Santi, *Arnau*, pp. 232-3.

bolla del 1289 che il papa francescano Niccolò IV emanò per inquadrare quelle forme di vita religiosa laicale. Con la *Supra Montem* i *Poenitentes* vennero in effetti collocati in un *Ordo* connotato da tratti francescani non sottovalutabili: si pensi al codice di *virtutes* che li caratterizza, alla funzione esemplare attribuita a san Francesco, agli abiti che essi debbono indossare, al controllo spirituale che i francescani del primo ordine sono chiamati ad esercitare sui Penitenti. Ma il dato essenziale è che in questa bolla viene stabilito che quei *fratres* siano esenti dalle prestazioni militari alle quali erano tenuti tutti i laici venendo al contempo chiamati al dovere della difesa armata della fede cattolica: «Impugnacionis arma secum fratres non deferant, nisi pro defensione Romane Ecclesie, christiane fidei, vel etiam terre ipsorum, aut de suorum licentiam ministrorum».⁴³

La fungibilità dei paradigmi comunitari vilanoviani di matrice pauperistico-evangelica per la costruzione di modelli dominativi e militari – strutturati sulla nozione centrale dell'affinità e dell'appartenenza selettiva – emerge con forza nei testi lulliani scritti per il «recupero» ed il controllo dei territori in mano infedele. Ciò si realizza, ed è significativo in termini di contiguità con il mondo francescano, secondo un metodo argomentativo e di funzionalizzazione dei codici identitari pauperistici utilizzati da frate Fidenzio da Padova, vicario di Terrasanta, autore antesignano della trattatistica crociata sviluppata come *recuperatio Terrae Sanctae* fra Due e Trecento.⁴⁴

Non è questa la sede per sviluppare un confronto approfondito tra i due esponenti del mondo francescano, ma occorre almeno segnalare come i punti di convergenza registrabili tra questi due autori-testi non siano solamente quelli, pur assai rilevanti, di ordine politico e strategico-militare, ma risaltino nell'impiego condiviso di un lessico caritativo-pauperistico per definire i profili idoneativi delle *societates* oltremarine cristiane, siano esse quelle combattenti o quelle di governo. In Fidenzio ciò si realizza attraverso un utilizzo più diretto ed esplicito di citazioni tratte anche dal codice identitario, evangelico e normativo proprio dell'*Ordo fratrum Minorum*,⁴⁵ ma non si dovrà sottovalutare come questo

⁴³ Per la *Supra Montem*, cf. Reg. Vat. 44, ff. 197r -198v, in E. Langlois, *Les Registres de Nicolas IV*, I-II (Paris, 1890), n. 1263; l'edizione critica della bolla si legge in E. Pasztor, «La «Supra Montem» e la cancelleria pontificia al tempo di Niccolò IV», *La «Supra Montem» di Niccolò IV (1289): genesi e diffusione di una regola*, edd. R. Pazzelli e L. Temperini (Roma, 1988), pp. 84-90. Sulla bolla v. M.C. De Matteis, «Ghirolamo d'Ascoli», *A Ovidio Capitani. Scritti degli allievi bolognesi* -, ed. M.C. De Matteis (Bologna, 1990), pp. 49-66; O. Capitani, «Niccolò IV ed il suo tempo: situazione socio-politico-culturale in Italia ed in Europa nella seconda metà del XIII secolo», *Niccolò IV: un pontificato tra oriente e occidente*, ed. E. Menestò (Spoleto, 1991), pp. 1-20.

⁴⁴ Su questo autore mi permetto un rinvio a P. Evangelisti, *Fidenzio da Padova e la letteratura crociato-missionaria minoritica. Strategie e modelli francescani per il dominio (XIII-XV secolo)* (Bologna, 1998).

⁴⁵ V. P. Evangelisti, *Fidenzio da Padova e la letteratura crociato-missionaria minoritica*, pp. 1-136; v. anche Id., «Un progetto di riconquista e governo della Terrasanta: strategia economica e militare e pro-

sistema lessicale-valoriale fondato sulla *caritas* come prassi comunitaria della *largitio* e della coesione fiduciaria, sulla *paupertas* volontaria come *virtus* dell'autodominio e del dominio, trovino nei trattati crociatistici lulliani una propria sede testuale di affermazione e di sviluppo.

Il valore ed il senso di tali strategie argomentative condivise possono cogliersi pienamente solo se si tenga presente che questi testi fidentini, lulliani, vilanoviani, hanno come obiettivo centrale una proposta etico-politica e di organizzazione comunitaria che si rivolge all'Europa cristiana, alle comunità ed ai territori dell'Occidente mediterraneo, ancor prima che ad ipotetiche *societates* dell'Oltremare. Gli interlocutori privilegiati restano infatti, tra Due e Trecento, i regnanti dell'Occidente, i governanti delle città, i *mercatores* ed i *layci* che comunque dovrebbero essere coinvolti nell'impresa politica, economica ed ideologica del *passagium*. Si potrà leggere in questo senso quella esplicita dichiarazione lulliana secondo la quale alcuni dei libri pedagogici scritti per le *communitates* cristiane del Mediterraneo europeo sono molto utili, non tanto al *rex bellator*, ma a tutti i *milites* incaricati della riconquista della Terra Santa. E si noterà in particolare come nel testo da cui traiamo questo passaggio, il *Liber de fine*, scritto nel 1305, l'accento cada su due parole-chiave del lessico e della teoria filosofica lulliana impiegati a definire la dimensione comunitaria: le *scientiæ* ed i *mores*.⁴⁶

Se esaminiamo più da vicino la testualità crociatistica del Beato maiorchino, spicca con nettezza quel modello identitario di Cristo caritativo e crocifisso che costituisce la più importante metafora ed il più forte paradigma della comunità caritativo-fiduciaria propostaci in numerosi testi del *Doctor Illuminatus*, posto qui in indiscussa associazione col *Christus bellator*.⁴⁷ In questi testi infatti il Cristo della *caritas* – metafora e paradigma di modelli identitari di comunità civili «pacifiche» – funziona in particolare come modello di mimesi proposta a tutti i *fideles-milites*.

posta di un codice etico-politico attraverso il lessico regolativo-sociale minoritico», *Alle frontiere della cristianità. I frati mendicanti e l'evangelizzazione tra '200 e '300*. Atti del XXVIII Convegno internazionale, Assisi, 12-14 ottobre 2000 (Spoleto, 2001), pp. 137-199.

⁴⁶ «Dominus bellator rex indiget habere consiliarios et consultos. Et quia consilium est dubitabilis quæstio et declaratio quæstionis, in suo consilio esset bonum quod *Arte consilii*, quam fecimus uterentur, cum qua artificialiter consilium potest dari. Etiam alios libros fecimus in vulgari, qui boni essent sui militibus propter mores; sicut liber est *De Doctrina puerili*, *De Blanquerna* ... quoniam per istos libros possent habere bonas delectationes, scientias atque mores»; *Liber de fine*, ROL IX, pp. 250-291, qui II. 2, p. 275. Un esempio tra i più evidenti del ruolo e del significato che Llull attribuisce alla passione di Cristo come metafora pedagogica ed etico-politica è in R. Lull, *Llibre de Contemplació* 122, 1, III, ORL IV, p. 124; v. inoltre i capp. 68, 1-6 e 92, 28 nel *Llibre de Contemplació* I, ORL II, pp. 51-52 e p. 181.

⁴⁷ È ciò che si riscontra, ad esempio, nel *Liber de acquisitione Terræ sancte*.

Nel *Liber de acquisitione Terræ sanctæ* inoltre, scritto nel marzo del 1309, *caritas*, associata in maniera assai significativa a *potestas* e *sapientia*, torna ad assumere un ruolo costitutivo sia per le *societates* cristiane «in armi», sia per quella comunità cristiana che si troverà a comandare e governare gli spazi sottratti agli *infideles*:

«Se si muoverà guerra, senza dubbio i cristiani otterranno la vittoria e questo risultato lo conquisteremo per mezzo della conoscenza (*sapientia*), della carità e della potenza, sulle quali possiamo contare, poiché la conoscenza (*sapientia*) ci garantisce la strategia e l'organizzazione, la potenza le facoltà e la sufficienza, la carità la dedizione, lo spirito comunitario ed anche la santità».⁴⁸

Caritas viene ad indicare per Lull il modo di stare in «communitatem»,⁴⁹ rinnovando, in particolare nel secondo passaggio così come nel prologo che dà le coordinate all'intero progetto di *recuperatio*,⁵⁰ anche la sua valenza economico-relazionale. Essa diviene requisito indispensabile per lo stesso *leader* della spedizione militare, e futuro governante di quella *communitas christiana*: egli deve essere «habitatus ex sapientia, potestate et caritate». Gli *habitus* della *caritas*, della *sapientia* e della *potestas* vengono quindi utilizzati per raggiungere un doppio e coerente obiettivo: debbono essere sufficienti a combattere contro i saraceni e a mantenere vivi la dedizione, la *dilectio* e lo spirito comunitario minacciati non soltanto dai musulmani, ma da tutti gli altri *infideles*.⁵¹ Siamo così di fronte ad una duplice e rilevante funzione coesiva della *caritas* che, se serve a rafforzare la solidità dell'oste cristiano, si rivela importante argine difensivo rispetto a tutte le *infidelitates* che possono incrinare il rapporto nella *societas christiana*. Questo secondo versante, in cui *caritas* viene associata a *devotio*, dimostra come essa non svolga un ruolo di coesione proiettato all'«esterno», ma assolva ad una funzione tutta interna a quella comunità, divenendo il paradigma per discriminare tra prassi e comportamenti dotati di *fidelitas* e quelli che ricadono sotto l'ampio spettro delle *infidelitates*. Significativamente, infine, è in questo contesto che il *leader* caritatevole assume per parte sua le funzioni di garante fiduciario e di verificatore per l'intera comunità di *milites-fideles*.

⁴⁸ «Si bellum fieret, sine dubio christiani victoriam haberent et hoc per sapientiam, caritatem et potestatem attestatur, quoniam sapientia promittit dispositionem et ordinationem, et potestas possibilitatem et sufficientiam, et caritas devotionem et communitatem et etiam sanctitatem»; R. Lull, «Liber de acquisitione terrae sanctae», ed. P.E. Kamar, *Studia Orientalia Christiana* 6 (1961), pp. 103-131, qui p. 113.

⁴⁹ «hoc autem non potest fieri nisi per dominum papam ... quia sapientia non sufficit ad disponendum et properandum materiam, nec potestas ad ponendum possibilitatem et abundantiam, nec caritas ad festinandum et reducendum propria in communitatem»; *LATS (K)*, pp. 114-115.

⁵⁰ «caritas optat, festinat, impetrat, propria communia facit»; *LATS (K)*, p. 104.

⁵¹ «sufficere ad bellandum contra Sarracenos et ad conservandum devotionem, et non tantum contra Sarracenos, sed etiam contra omnes alios infideles»; *LATS (K)*, p. 114.

Funzione non secondaria della *caritas* in terra infedele è quella che la vede elemento decisivo della legittimazione dell'impresa crociata. La conquista ed il controllo egemonico della Terra Santa – sempre considerata nella sua accezione allargata, comprensiva non solo del Medio Oriente ma di entrambe le sponde del Mediterraneo – si fonda per il Beato Maiorchino sulla «estensione» del principio della *caritas* e della *devotio* («in prolongatione principii caritatis et devotionis»).

Facendo leva su questi «principi» caritativi, prosegue il testo, è possibile conquistare tutti gli *infideles*:

«Infatti si possono sconfiggere e controllare i Saraceni, i Tartari e tutte le altre *nationes* che non hanno una grande capacità organizzativa né la stessa determinazione dei Cristiani nel perseguire la *publica utilitas*, e tutto ciò sia grazie alle arti marittime, nelle quali i Cristiani sono i più forti ... sia per le armi, le risorse finanziarie ed i costumi, nei quali i Cristiani sono più potenti e più eccellenti di chiunque altro, ma ancor più in ragione del fatto che i Cristiani sono nella verità e sono idonei a raccogliere la grazia e l'aiuto da Dio, in virtù della fede, a differenza degli altri che sono senza fede e nell'errore. Inoltre, più di chiunque altro, i Cristiani debbono avere uno speciale fervore nel servire e lodare Dio per la natura umana e la morte che egli assunse e patì per loro e così, sulla base degli argomenti esposti, [vediamo che] i Cristiani hanno la forza e la potenza di combattere e sconfiggere tutte le altre *nationes*».⁵²

L'affermazione egemonica dei cristiani, fondata sulla *caritas* e sulla *devotio*, viene connotata dunque come un'impresa dotata di *publica utilitas*, come un vero e proprio *bonum commune*, legittimato ancora una volta da quella straordinaria metafora del sacrificio caritativo-largitivo per eccellenza incarnato nella crocifissione-redenzione di Cristo.

Questa «pubblicizzazione» per via caritativa dell'impresa crociata, se da una parte conferma e dimostra l'ampiezza della funzione che *caritas* ha assunto, dall'altra apre la strada a tutta quella gamma di lessemi-valori, di strategie argomentative che legittimano o invalidano il costituirsi delle *communitates* cristiane proprie del lessico e dell'*ars* lulliane. Basti un solo esempio. Attraverso la categoria dell'*otiositas*, prassi in sé anticomunitaria, ma, lo si dovrà ricordare, intesa

⁵² «Sarraceni, Tartari alieue nationes quecumque per se non habent ita magnam potestatem ordinandi et persequendi publicam utilitatem sicut Christiani. Et hoc ratione maris, in quo Christiani sunt potentiores ... et in armis et in pecunia et in moribus sunt potentiores et nobiliores quam aliqui alii, et maxime quia Christiani sunt in veritate et idonei ad recipiendum gratiam et adiutorium a Deo ratione fidei; alii non, quia sunt sine fide et in errore. Iterum: Christiani debent habere devotionem et fervorem super omnes alios ad serviendum et ad laudandum Deum propter humanitatem et mortem quam ipse assumpsit pro ipsis. Et sic, rationibus praedictis potestatem habent pugnandi et devincendi omnes alias nationes»; *TMCI*, p. 346.

da Llull nell'*Arbor scientiae* come comportamento condannabile, in quanto rigettante ogni pratica di fluidificazione utile delle ricchezze,⁵³ si realizza un'importante omogeneizzazione tra diverse categorie di *infideles* e di *infidelitates*. In uno dei progetti per il recupero della Terra Santa, il *Liber de fine*, Llull definisce infatti e condanna gli *infideles* eretici cristiani perché *otiosi* nei confronti di quel bene pubblico da perseguire che è la Crociata.⁵⁴ In questo passaggio viene in chiaro come si realizzi un utile cortocircuito semantico tra *infideles* da combattere e soggetti cristiani divenuti anch'essi *infideles* in ragione del loro rifiuto di partecipare al *bonum commune* della *recuperatio*. Così è facile per Llull sostenere che anche la guerra tra i Cristiani è fatta «ratione ociositatis», mentre occorre puntare all'obiettivo per il quale i governanti sono costituiti, e cioè «ad pugnandum contra infideles». In tal modo la guerra contro gli *infideles* viene elevata a ragione costitutiva e a *bonum commune* della *societas christianorum* e dei suoi governanti.⁵⁵

Numerosi sono i passi nei quali il controllo ed il governo degli spazi ora in mano degli *infideles* vengono proposti e auspicati come realizzazione del bene comune, come costruzione di un *bonum publicum*.⁵⁶ Così come quelli in cui *recuperatio* e controllo della Terra Santa sono dichiarati obiettivi dell'*utilitas publica*.⁵⁷ In alcuni testi inoltre, ad esempio nel *Tractatus de modo convertendi infideles*, la *publica utilitas* viene a svolgere una doppia e contemporanea funzione, essendo la *ratio* dell'impresa crociata ed il criterio di governo della *societas christiana*.⁵⁸

In tal modo, ed in particolare nei testi lulliani, il bene della comunità trova una sua realizzazione proprio nell'impresa di conquista territoriale contro gli *infideles*, giungendo per questa via ad una identificazione che traduce bene comunitario con dominio.

In una prospettiva di analisi dei testi di tipo storico-politico e politologico occorrerà dunque misurare sino in fondo l'insistenza con cui *recuperatio* e *bonum commune* vengono saldati, anche perché il metodo di definire e di «pub-

⁵³ *Arbor scientiae*, ROL XXIV, qui *De arbore morali*, p. 303.

⁵⁴ *De fine*, p. 280; in questa direzione anche *Liber disputationis Petri et Raimundi sive Phantasticus*, ROL XVI, pp. 14-30, qui p. 15.

⁵⁵ *TMCI*, p. 340 e pp. 346-347.

⁵⁶ Nel *Liber de fine* sono definiti «propter commune bonum», *De fine*, p. 290; ed è nello stesso testo che il passaggio oltremarino viene direttamente connesso al «bonum statum», al «bonum publicum»; *ibid.*, p. 251.

⁵⁷ *TMCI*, p. 346; anche R. Llull, «Petició de Ramon al Papa Celesti V per a la Conversió dels Infidels», ed. J. Perarnau, *ATCA* I (1982), testo alle pp. 29-46, qui p. 42. Si segnala questo ultimo testo anche perché qui Llull stesso si dichiara parte in causa di quella forza militare di «ri»-conquista e governo dei territori in mano agli *infideles*, p. 43.

⁵⁸ *TMCI*, p. 340.

blicizzare» l'impresa crociata assume nuovo valore quando si consideri che sia Vilanova sia Lull ritengono del tutto compatibile che la *leadership* di alcune di queste spedizioni sia assunta non solo da un *rex bellator* appartenente ad un Ordine militare, ma possa essere esercitata da soggetti titolari di specifiche sovranità territoriali, quali Federico III di Trinacria o i regnanti aragonesi e maiorchini.

3. Il mercante-predicatore. Costruire la comunità caritatevole, gestire le strategie di conquista

Non è irrilevante che proprio in un testo lulliano che si occupa della costruzione di strategie per la *conversio* e la conquista riemerge quella nozione di prossimità e di parentela con Gesù Cristo ampiamente valorizzata nei testi vilanoviani. Come abbiamo visto quella nozione è utilizzata da Lull per connotare non solo i cristiani nel loro insieme, ma in particolare per caratterizzare coloro che dovranno essere la punta di lancia della penetrazione cristiana tra gli *infideles*. Come nei testi arnaldiani inoltre tale relazione di affinità rinvia direttamente ad un valore coesivo ed esclusivo dei *fideles* considerati comunità di Cristo.

Ciò che può sembrare sorprendente è che questa specifica valorizzazione egemonico-dominativa del cristiano venga affermata in un testo interamente destinato ai mercanti-*fideles*, considerati come i più efficaci predicatori della *veritas christiana* nei territori delle *infidelitates*.

Tuttavia, questo nuovo ruolo assegnato ai mercanti non appare per nulla «aporetico» rispetto alle funzioni che Lull ha attribuito al mercante *fidelis* all'interno della comunità caritativo-fiduciaria cristiana. Esso ben si salda con quella concezione egemonica che intende «esportare» la comunità cristiana in ogni terra infedele,⁵⁹ ribadita anche in quest'opera quando si afferma che occorre convertire con la forza delle armi tutti coloro che non accetteranno la forza della parola dei «predicatori-mercanti».

Se nel *Liber de acquisitione Terræ Sanctæ*⁶⁰ il Beato dimostra già una notevole attenzione per il ruolo dei *mercatores* come propagatori delle fede cattolica tra gli infedeli, sottolineando però la loro impreparazione «teologica», nel *Quæ lex sit magis bona* Lull ritiene che siano essi i soggetti su cui occorre investire per la diffusione della *fides*, compiendo un salto non sottostimabile rispetto a

⁵⁹ In questo testo si legge infatti più volte l'affermazione: «lex autem christianorum talis est ... lex predicta est melior, maior necnon et uerior cuncta lege»; *QLSMB*, p. 177; ribadita a p. 181, p. 187, p. 189, p. 191.

⁶⁰ *LATS (K)*, p. 118.

quella consolidata tradizione lulliana che aveva individuato nelle famose scuole di lingue e di formazione religiosa lo strumento per creare i soggetti più idonei alla predicazione. È questo un argomento che occorrerà valutare in tutta la sua ampiezza in un'indagine specifica, ma che, indubbiamente, va compreso all'interno di un dato fondamentale espresso assai bene in una considerazione di uno dei massimi studiosi contemporanei del Beato, Domínguez Reboiras:

«Metodologicamente il missionario è il primo destinatario dell'instancabile attività di Lull come scrittore ed esso costituisce l'asse di riferimento del suo pensiero».⁶¹

L'importanza di questa nuova proposta «missionaria» lulliana consiste nel fatto che l'intero testo scritto nel febbraio 1313 è volto a questo fine:

«Poiché sono molti i cristiani laici che sono mercanti e che, per questa ragione, si recano nei territori dei Saraceni e questi li interrogano circa la legge cristiana e con loro vogliono discutere, ma i cristiani non sono capaci di rispondere in quanto non hanno cognizione della legge cristiana ... riteniamo utile scrivere questo libro. Affinché essi siano in grado di sapere che la legge dei cristiani è più buona, più grande e più vera».⁶²

Il brano rivela uno degli elementi costanti della riflessione del Maiorchino, quando si interroga sui modi per l'affermazione cristiana sugli *infideles*. Come i predicatori delle sue scuole «religiose», i «catholici bene litterati», gli «homines constantes et in fide rationabiliter litterati»,⁶³ i mercanti debbono essere attrezzati culturalmente per contrastare le «ragioni» degli *infideles*, in quanto è proprio l'impreparazione «tecnica» di gran parte dei cristiani a minacciare la Cristianità stessa.

Sul filo di questo ragionamento Lull giunge ad un duplice esito di indubbio rilievo. Nei trattati sulla *recuperatio* egli considera quei cristiani, che potremmo definire con le sue stesse parole non *subtiles*,⁶⁴ un elemento di rischio oggettivo per la costruzione ed il consolidamento della *fides* collocandoli, significativa-

⁶¹ F. Domínguez Reboiras, *Raimundo Lulio: la Fe Consciente*, conferenza di Rio de Janeiro, 21 ottobre 1998, il testo si può leggere in <http://www.hottopos.com/mirand6/raimundo_lulio_la_fe_consciente.htm>; ma v. anche le identiche considerazioni esposte in J. Gayà Estelrich, *Raimondo Lullo*, pp. 21-25.

⁶² «Cum multi christiani laici sint mercatores, et hac occasione uadant ad terras Saracenorum et Saraceni interrogent eos de lege eorum et cum eis uelint disputare et christiani eis nesciat respondere, quia de lege christianorum notitiam non habent ... idcirco nos facimus istum librum ad hoc, ut sciant cognoscere, quod lex christianorum est magis bona, magis magna, magis uera»; *QLSMB*, p. 172; cf. anche p. 173 e pp. 178-79.

⁶³ *LATS (K)*, p. 118 e p. 129.

⁶⁴ In questo stesso trattato Lull contraddistingue la fede cattolica, in antitesi con la *religio* degli *infideles*, con questa affermazione: «Fides catholica est valde alta et subtilis, et credulitas Sarracenorum est grossa et sensibilis»; *LATS (K)*, p. 117; mentre connota gli eretici come coloro che «sunt homines grossi, rudes: ipsi sic existentes reputant subtiles, sed non habent auxilium a sapientia, potestate et caritate»; *ibid.*, p. 122. In questo testo è la mancanza della *subtilitas*, insieme a quella della *caritas*, della *potestas* e della *sapientia* a marciare e ad escludere dalla comunità dei *fideles* non solo i musulmani, gli ebrei o i tartari, ma anche questi cristiani «incompetenti».

mente, alla stregua degli *infideles*.⁶⁵ Ai mercanti, nuovi soggetti attrezzati per l'affermazione della *fides*, viene affidato un compito di «*conversio*» che, anche qui, non si limita ai territori della Terra Santa, ma si allarga al bacino del Mediterraneo ed, esplicitamente, agli empori classici del commercio catalano: Bugia, Alessandria, gli insediamenti mercantili in terra Berbera.⁶⁶

Con questo passaggio Llull dimostra di aver colto tutte le potenzialità di uno strumento di costruzione di quel circuito della *fidelitas* cristiana già incarnata con successo nelle dispute anti giudaiche ingaggiate a Ceuta e a Maiorca da alcuni mercanti genovesi rispettivamente nel 1179 e nel 1286.⁶⁷ È assai significativo, inoltre, che in questo testo venga valorizzato quell'approccio dimostrativo razionale della preminenza della fede cristiana che, se costituisce un tratto peculiare della produzione lulliana, viene qui esaltato da una assoluta secondarietà di ogni asserzione fideistica rispetto alla strumentazione logico-razionale messa in campo: «*Probauimus omnino artificialiter et de necessitate, quod lex christianorum est melior, maior et uerior alia cuncta lege*».⁶⁸

L'urgenza⁶⁹ e le finalità della preparazione di soggetti *fideles*, la metodologia dei percorsi formativi da seguire, indicano che Llull concentra la sua attenzione

⁶⁵ «*Inter infideles sunt illiterati christiani qui jurant per Matrem Dei et per Deum quia mortus est, et per Corpus Dei ... et sub talibus sacramentis calumniatur ab infidelibus Christiani, qui illiterati participant inter eos, eo quod nesciunt eis fidem exponere sicut licet; et sic de fide nostra malum exemplum accipiunt infideles*»; *LATS (K)*, pp. 128-29.

⁶⁶ *QLSMB*, p. 173 e p. 193.

⁶⁷ O. Limor, *The Disputation of Majorca* (Jerusalem, 1985); Id., «*Missionary merchants: Three medieval anti-Jewish works from Genoa*», *Journal of Medieval History* 17 (1991), pp. 35-51; Inghetto Contardo, *Disputatio contra iudeos*, ed. G. Dahan (Paris, 1993); A. Soler, «*Espiritualitat i cultura: els laics i l'accés al saber a final del segle XIII a la Corona d'Aragó*», *SL* 38 (1998), pp. 3-26 e in <<http://www.bib.ub.es/www/7/llull/7rlav.htm>>. Un'interessante posizione circa l'utilizzo dei laici nell'attività di predicazione e di *conversio infidelium* è teorizzata in un trattato francescano del XV s., il *Tractatus de martyrio sanctorum*, Basel [1492?], al cap. XV; il testo si può leggere nell'incunabolo della British Library, IA. 37704, Sch. 3479, non paginato, v. anche *Catalogue of Books Printed in the Fifteenth Century, now in the British Museum* (London, 1913), III, p. 776; un'altra copia del Trattato è conservata alla Biblioteca Mazarina. L'argomentazione della liceità e del diritto dei laici a predicare è basata su un fondamentale passo evangelico costitutivo dell'identità minoritica (Mt. 16,24): «*Et istis simpliciter dictum est. Quicumque uult venire post me abneget semetipsum et tollat crucem suam ...*», così il passaggio nel *Tractatus*. La lettera del passo di Matteo, identica anche negli altri due sinottici (Lc. 9,23 e Mc. 8,34), è: «*Quis uult post me venire ...*»; su questi aspetti mi permetto un rinvio anche a P. Evangelisti, «*Martirio volontario ed ideologia della Crociata. Formazione e irradiazione dei modelli francescani, a partire dalle matrici altomedievali di affermazione martiriale dell'identità cristiana*», *Cristianesimo nella storia* XXVII (2006), pp. 161-248; numero monografico su «*Il martirio volontario. Una storia condivisa nell'ebraismo, nel cristianesimo e nell'Islam*».

⁶⁸ *QLSMB*, p. 191.

⁶⁹ Si ricorderà come questa impellenza venga ribadita non solo nel *QLSMB*, ma anche in quei passaggi dedicati a definire e a progettare le scuole dei predicatori «*religiosi*». Nel *LATS (K)*, ad esempio, Llull si preoccupa affinché le scuole siano in grado di sfornare continuamente questi *fideles* propagatori accogliendone una coppia ogni volta che due di essi sono pronti per recarsi «*in missione*»: «*Et sic instructi mitterentur bini et, quando missi essent duo, quod alii duo essent recepti usque ad certum numerum deputatum*»; cf. *LATS (K)*, p. 116.

sulla costruzione di una comunità di *fideles* dai confini assai mobili e dalla latitudine geo-politica assai ampia. Una comunità che appare sempre più comunità di *homines subtiles*, di uomini, siano essi predicatori-religiosi⁷⁰ o laici-mercanti, dotati di una competenza e di una visione «razionale» del mondo, chiamati ad affermare la loro «migliore e maggior predisposizione a comprendere»⁷¹ sui non *fideles*.

Si apprezzerà meglio allora anche l'attenzione particolare che Llull dedica all'organizzazione economica del *passagium* proponendoci, ad esempio nel *Liber de fine*, la comunità crociata come una *societas* militare dotata di una penetrante e formidabile struttura economico-contabile, supervisionata e controllata da un «tesoriere fedele e sapientissimo, *subtilis*», in grado di svolgere numerose operazioni commerciali e incaricato di conservare, dunque di amministrare, l'intero tesoro dell'organizzazione politico-militare crociata, affiancato da due *praeceptores*, il primo «conoscitore ed esperto nell'arte dei commerci, capace di intercettare le merci migliori sul mercato migliore e più conveniente», il secondo invece «incaricato di gestire e conservare le merci acquisite».⁷²

Anche per quest'ordine di considerazioni sarebbe limitativo ritenere che Llull affidi ai mercanti – seppur teologicamente attrezzati – una mera azione di *disputatio* con saraceni, ebrei, scismatici e tartari dell'Oltremare.

I *mercatores*, non lo si dimentichi, sono inseriti in uno dei progetti per la conquista di quei territori che non esclude il ricorso alle armi e comunque punta al controllo su tutti gli *infideles*.

Al *mercator* cristiano – sia esso in abiti religiosi, come quello operante con o negli Ordini Militari, sia in veste «laica», quale quello del *Quae lex sit magis bona*, – letteralmente qualificato come «*subtilis*», è assegnato un compito di costruzione di una *societas* di *fideles* nella quale la loro stessa *fidelitas* servirà evidentemente come strumento di certificazione e di affidabilità. Essi costituiscono così uno strumento consapevole della *dimicatio* con gli *infideles*,⁷³ ma anche uno strumento per il governo di quel commercio marittimo che la crociata

⁷⁰ Sulla preparazione, le competenze e gli obiettivi che debbono essere conseguiti da questi predicatori un esempio sufficientemente rappresentativo si legge in *De fine*, pp. 282-284.

⁷¹ V. *QLSMB*, p. 188.

⁷² Il tesoriere è definito letteralmente come un soggetto «sapientissimo et fidelis, subtilis, et sciente multifarie computare» e come colui «qui totam pecuniam teneat et thesaurum»; il primo *praeceptor* deve essere «qui in omnibus mercimoniis se cognoscat et rex exercitui necessarias emi faciat ubi de illis inueni et maius forum, et ipsas habere praevideat ante tempus; quoniam magnum auantagium hic consistit»; il secondo «qui res emptas custodiat et conseruet»; *De fine*, p. 284.

⁷³ «[Raimondo] rogat ... quod aliqui subtiles mercatores, qui uadunt ad terras Saracenorum, cum Saracenis disputent cum eodem»; *QLSMB*, p. 192; il testo di una seconda versione riportato dagli editori del *QLSMB* reca questa lezione: «Rogamus praeter aliquos subtiles mercatores, qui uadunt in Barberiam, Alexandriam et alibi Saracenos pro mercibus comparandis, quatenus de thematibus praedicti libri cum ipsi debeant dimicare», *ibid.*, p. 193.

– quale *opus publicum* – deve sottrarre al controllo Saraceno, consegnandolo in sicure e affidabili mani cristiane.

È in questa direzione che Llull ribadisce più volte che lo spazio degli *infideles* va distrutto anche per costruire un mercato saldamente controllato e gestito dai mercanti cristiani.

Già nel *Tractatus de modo convertendi infideles* emerge esplicitamente la necessità di una crociata come mezzo per l'affermazione egemonica del commercio cristiano nel Mediterraneo, mettendo in campo un'azione di contrasto anche militare con i *mercatores* saraceni.⁷⁴ Un piano operativo che, nel *Quæ lex sit magis bona*, ha una sua valenza politica specifica se si ricordi che questo testo non è indirizzato al Papa, ma a Sancio re di Maiorca. Viene così prefigurato un progetto di mobilitazione crociata in cui Corona e *mercatores* possono svolgere un ruolo specifico, ma convergente.

È evidente infatti che quest'opera dell'autore maiorchino, a partire dal suo interlocutore di riferimento, si comprende pienamente se si inserisce la sua presunta singolarità nel quadro della più generale concezione crociatistica lulliana fondata su quella natura di *publica utilitas* dell'impresa, di controllo egemonico sui traffici marittimi, sulla necessità di coinvolgere nel *passagium*, ed in modo non secondario, gli stessi sovrani aragonesi. Si può quindi affermare che la *fidelitas* dei mercanti, proposta e rafforzata dai contenuti di quest'opera, può essere misurata anche con il metro della fedeltà e dell'affidabilità che ciascuno di essi saprà dimostrare in questa specifica operazione di «*conversio*» e di controllo dei territori degli *infideles*.

È in questo ambito che assume una logica precisa l'apparente estraneità della *VII ordinatio* presente in uno dei più precoci trattati crociatistici lulliani, la *Petitio Raymundi*, dedicata a regolamentare la pratica del credito tra cristiani, unica pratica professionale dei laici ad essere presa in considerazione in quest'opera. In quel testo ai «veri mercanti» sono contrapposti i mercanti cristiani manifestamente usurari i quali sono espulsi dalla comunità dei legittimi contrattanti attraverso un triplice ordine di provvedimenti che sanciscono innanzitutto la loro pubblica inaffidabilità. Ad essi, anche sulla scorta dei dettati canonistici e conciliari, non viene solamente inibita la possibilità di fare testamento, ma, assieme alla scomunica, viene tolto qualsiasi valore alla loro parola giurata.⁷⁵

⁷⁴ *TMCI*, p. 337.

⁷⁵ «... Usura mala est et maxime in christiano, ex quo sequitur, quod bonum esset, quod dominus papa et reverendi domini cardinales et etiam prelati ordinarent quod christianus usurarius non potest facere testamentum nec sacramento eius crederetur et quod sit omnino excommunicatus in curia. Per talem ordinationem plures hominem venirent ad paradisum qui vadunt ad infernum et multi sunt usurarii mali qui essent veri mercatores et numquam falsi ...»; R. Lull, «Petitio Raymundi in concilio generali ad acquirendum terram sanctam», ed. H. Wieruszowski, «Ramon Lull et l'idée de la Cité de Dieu», *Miscel·lània Lul·liana* (Barcelona, 1935), pp. 420-425, qui p. 423.

Se la *VII ordinatio* conferma la centralità di questa professione per l'impresa crociata, lullianamente intesa, non si dovrà nemmeno sottovalutare il fatto che essa non contenga alcun riferimento esplicito al *passagium*. Questo dato, sia a voler considerarlo in sé sia connettendolo ai numerosi passi che richiamano l'*utilitas publica* e la funzione della crociata come ripristino del *bonum statum*, dimostra con chiarezza come, sin da questo testo-capostipite della riflessione sulla *recuperatio*, il Maiorchino intenda proporre un progetto di organizzazione comunitaria che può e deve essere realizzato ad ogni latitudine, ma a partire da quei territori già cristiani nei quali egli ritiene necessario rafforzare un sistema di valori e di prassi della fedeltà e della pubblica affidabilità indispensabili alla coesione ed alla possibilità di affermazione di quei domini.

È in questa densa presenza della figura e del ruolo del mercante – mediatore avveduto di interessi, di merci e di moneta, ma anche consapevole soggetto della costruzione comunitaria di e tra *fideles* – la chiave esplicativa che rende ragione della ripetuta equiparazione tra la funzione mediatrice di Cristo e la funzione mediatrice del mercante, ma anche più specificatamente dell'intermediario d'affari, presenti nei testi dell'arte e dell'etica lulliana. Penso in particolare al capitolo 280 dei *Proverbis de Ramon* e ai numerosi luoghi del *Llibre de Contemplació*.

Tale equiparazione, più che fonte di stupefazione, va considerata funzionale e fondativa dell'etica politica e della concezione comunitaria lulliane, proprio quando giunge al suo più alto livello, ovvero allorché identifica nelle modalità e nel significato profondo della passione di Cristo i criteri per la legittimazione e la funzione del mercante veramente cristiano all'interno delle comunità aragonesi:

«*Ah Deus amoros, excellent sobre totes altès, noble sobre tots honraments!*
A vos, *Sènyer*, sien donades glories e laors, qui avets donada art e ofici de mercadería en los homens; car nos veem, *Sènyer*, quels mercaders que an ofici de camiar les coses vils per les bones, e veem que porten en les terres aquelles mercaderies que y son necessaries, les quals venen a carestía. Nos veem, *Sènyer*, que los mercaders an saviea e conexensa de guanyar en les pells e en los cuyrs de les besties. On qui savi mercader era en la gloriosa pell vostra, la qual fo esquinsada e trencada e nafrada en la sancta creu, en aquella poría apercebre gran guany e gran profit. Encara veem que los mercaders conexen en les terres estranyes los guanys que farán en les mercaderies ... Qui es bon mercader, daquestes mercederies corporals, en aquelles coses que compra e que ven sab guanyar e fer de son prou ... On qui en vos, *Sènyer*, volía esser mercader, comprant e venent poría guanyar en vos, si sí metex donava e venía per vos ... Nos veem, *Sènyer*, que los mercaders fan cabalers que trameten guanyar per lo

mon; e veem que aquelles cabalers donen lo ter ol quart de tot so que guaanyen. On, beneyt siats vos, *Sènyer Deus*, qui sots lo nostre cabal, del qual cabal donats a nos entegre guaany ...».⁷⁶

In questa direzione vanno anche i passi dei paragrafi 28 e 29 del capitolo 116 del III *Llibre de Contemplació*, ove si realizza una fortissima interconnessione tra il lessico del mercato, quello della comunità cristiana e quello della *passio Christi*:

«La vostra sanctetat e la vostra misericordia e la vostra pietat sia *Sènyer Deus*, amada e loada; car en negun obrador ni en negun alfondec ni en neguna fira ni en neguna plassa ni en negun loc no pot hom atrobar, *Sènyer*, tanta bona mercadería a comprar ne a vendre, com fa en la figura de la santa creu preciosa; car aquella es obrador e plassa e mercat on se troben a comprar e a vendre totes gracies e totes benahuiranses et totes glories. Qui vol comprar a bon mercat, venga, *Sènyer*, denant lo vostre gloriós altar, e quart sus alt en la santa creu on penja la vostra figura; car aquí porá aver bon mercat ...».⁷⁷

A ben rileggere i passaggi lulliani che se ne occupano si può allora affermare che la figura pubblica e comunitaria del mercante avveduto, consapevole del proprio ruolo e della propria *dignitas*, è pienamente partecipe di quell'antropologia «artistica» del Beato esemplarmente decodificata da Villalba Varneda quando sottolinea come l'uomo-individuo di Lull sia autentico co-creatore del mondo e, in quanto soggetto, impegnato a contribuire al miglioramento dell'uomo universale, «conscient de la seva condició participativa en la dinàmica de la creació».⁷⁸

Ma si torni a riflettere conclusivamente sulla nozione politica e pubblicistica del *passagium* contro gli *infideles*.

I testi crociatistici lulliani, così come le opere di Vilanova, risultano perfettamente compatibili con un disegno di rafforzamento e di penetrazione mediterranea dei sovrani aragonesi. E, per questo scopo, essi dimostrano una notevole duttilità nella proposta degli strumenti da attivare, volti comunque all'affermazione di quell'egemonia dei *fideles* che viene fatta valere sia all'interno che all'esterno dello spazio cristiano.

In molti progetti lulliani di *recuperatio*, in effetti, l'obiettivo della «liberazione» del S. Sepolcro è quantomeno equiparato alla necessità di procedere ad

⁷⁶ *Llibre de Contemplació en Déu*, ORL IV, cap. 116, pp. 82-83.

⁷⁷ *Llibre de Contemplació en Déu*, III, pp. 88-89.

⁷⁸ P. Villalba Varneda, «L'hom com a artista en l'*Arbor Scientiae*», *Què és l'home?*, pp. 129-158, qui p. 158. Ho affrontato questi temi con maggior ampiezza in P. Evangelisti, *I Francescani e la costruzione di uno Stato. Linguaggi politici, valori identitari, progetti di governo in area catalano aragonesa* (Padova, 2006), pp. 30-52 e pp. 71-146.

una riconquista secondo le direttrici ovest, sud ed est del Mediterraneo, essendo posti in primo piano gli obiettivi strategici del «regno» di Granada e delle città della costa meridionale mediterranea, condividendo con ciò una chiave di lettura e di impegno diretto nelle crociate che si salderà con le attività di promozione e sostegno messe in campo, alla fine del XIV secolo, da due frati Minori di assoluto rilievo politico come Francesc Eiximenis e Joan Eixemeno operanti nel medesimo quadrante geo-politico.

Lo stesso Vilanova affianca alla sua attività politico-diplomatica in questa direzione⁷⁹ una produzione di opere nelle quali definisce e legittima la funzione regale aragonese proprio come attività di lotta e di controllo sugli *infideles*. Arnau sostiene la necessità che Giacomo II e Federico III debbano far in modo che il «sepulcre de nostre seynor Jesuchrist sia restituit a christians, e la secta de Mahumet sia anulada».⁸⁰ Questo impegno politico e militare è considerato parte integrante di quella cristomimesi regale che, insieme alla promozione della «veritat evangelical», costituisce l'apice della realizzazione ortopratica cristiana per i due re.⁸¹ Se nelle stesse pagine del *Raonament* egli ne fa un legame esplicito con i progetti politico-legislativi e diplomatici ai quali egli stesso lavora – esaltando come parte integrante del progetto crociato il fatto che «lo rey d'Aragó s'és més en camí, ab ses gents, per anar en lo regne de Granada, ab propòsit de no tornar atràs entrò que la blasfèmia de nostre senyor Jesuchrist sie estirpada de les parts occidentals»⁸² – nella famosa *Interpretatio* vilanoviana del sogno di Giacomo II, e nelle due lettere che Giacomo e Federico scrivono in seguito a quell'esegesi, la saldatura emerge con altrettanta nettezza. L'adesione alla regola evangelica che Arnau viene constatando nelle parole dei due regnanti

⁷⁹ Si veda ad esempio H. Finke, *Acta Aragonensia* (Leipzig-Berlin, 1908, rist. 1966), II, pp. 701-2 per le trattative condotte da Arnau volte al recupero per Federico III del titolo di re di Gerusalemme, in quanto *leader* di un progetto di riforma e di rinnovata egemonia cristiana in un contesto geo-politico specifico. Che la volontà di Arnau – espressa anche attraverso un linguaggio profetico ed apocalittico – sia quella di una riconquista politico militare della Terra Santa appare evidente da una sua affermazione del 1297 «tenebit secure populus fidelis possessionem terrene Jerusalem» in H. Finke, *Aus den Tagen Bonifaz VIII*. (Münster, 1902), p. CLI, un'affermazione ribadita in questo orizzonte escatologico pragmatico anche dal francescano Ugo de Novocastro nel 1319 (v. il suo *Tractatus de victoria Christi contra antichristum*, Nürenberg, 1471, 2, 13). E' quindi un fatto che l'attività di «politica internazionale» di Vilanova coincida con il quadrante geo-politico di interesse espansivo e di consolidamento della Corona aragonese, testimoniato proprio dai suoi impegni per la crociata e dall'attenzione con cui segue il tentativo di spostare il titolo di re di Gerusalemme dalla Corona d'Angiò a quella aragonese e specificamente a quella di Sicilia.

⁸⁰ Arnau de Vilanova, *Raonament d'Avinyó*, p. 218.

⁸¹ Arnau de Vilanova, *Raonament d'Avinyó*, p. 218-19; la *cristiformitas* proposta ai regnanti in una dimensione in cui la forza pedagogica evangelica è centrale emerge in tutta evidenza anche nell'*Interpretatio*, edita da M. Menéndez Pelayo, *Historia de los Heterodoxos Españoles* (ed. facsimile Madrid, 1992), III, pp. 232-254, qui p. 244.

⁸² Arnau de Vilanova, *Raonament d'Avinyó*, p. 220.

contenuta nel testo letto nel 1309⁸³ viene immediatamente tradotta nelle due lettere dei sovrani con la piena assunzione in proprio di un progetto militare e politico contro gli *infideles* che deve colpirli, dalle terre ancora islamiche della penisola iberica sino a quelle della Terra Santa. Per parte sua Giacomo II, nella mischia con cui aderisce alla proposta di riforma evangelica espostagli dal fratello Federico, affermerà la convinzione di dover agire in quella direzione poiché altrimenti i due re si macchierebbero del peccato di blasfemia contro il valore ed il nome del popolo cristiano e nella consapevolezza che «Dio li avesse chiamati a sottomettere e a ridurre la setta di Maometto ... e a ridurre e a radicare i Saraceni viventi in ogni altra parte della Spagna».⁸⁴

4. La conquista dell'*infidelis*, una strategia calibrata nelle mani degli *affini di Cristo*

La base teorica che sostiene e motiva l'impegno alla *recuperatio*, non si fonda solo su precise motivazioni di ordine politico, ma è la naturale conseguenza di quella adesione alla concezione egemonica della *fides* cristiana proposta dai due *viri evangelici*. Una frase di Llull, presente nel testo che scrive per la formazione dei *subtiles* mercanti-predicatori è in questo senso dirimente:

«Abbiamo dimostrato in ogni modo, seguendo le regole dell'arte e per ragioni necessarie che la legge dei cristiani è migliore, più grande e più vera di qualsiasi altra legge. Perciò in tutto il mondo non vi deve essere che un popolo, quello cristiano».⁸⁵

Un'affermazione ed una progettualità egemonica che non ammettono alcuna attenuazione e non lasciano spazio a nessun disegno di società «pluriconfessionale». Tutti coloro che non si convertiranno mediante la *disputatio* o la libera

⁸³ «Tunc respondit rex: postquam Deus per vestra verba [l'interlocutore è Arnau stesso] tan clare nos illustravit firmiter proponimus vivere in Statu nostro secundum regulam evangelii, et exponere nos morti pro gloria salvatori et cunctos volentes in observancia veritatis evangelice vivere diligenter, fovere ac sustentare, nec non protegere paterna custodia ... circa cultum evangelii observare et substantiam illius insinuationis quam vultis facere regi Aragonum fratri vestro et faciemus ambo juxta seriem vestri vulgaris in latinum converti», Arnau de Vilanova, *Interpretatio*, pp. 253-54.

⁸⁴ «quod exterminemur populi illius virtutem sanctissimi nominis blasphemantes ... Deus ... vocavit ad ... depressionem sectæ Mahometicæ ... ad depressionem et eradicationem Sarrazenorum foedite nationis in ceterioris Hispaniæ partibus existentibus». La lettera con cui Federico III traduce l'*Interpretatio* araldiana e la risposta del fratello Giacomo si leggono in M. Menéndez Pelayo, *Historia de los Heterodoxos Españoles*, III, pp. 254-260. In questo contesto è interessante rilevare come torni con forza la auto-denominazione dei *fideles* del regno e dei due sovrani come «amici di Cristo».

⁸⁵ «Probauimus omnino artificialiter et de necessitate, quod lex christianorum est melior, maior et uerior alia cuncta lege. Idcirco non debet esse in toto mundo nisi unus populus christianus»; *QLSMB*, p. 191.

volontà, dice Llull nello stesso capitolo, saranno convertiti coattamente per mezzo dei principi cristiani o con la forza delle armi.⁸⁶

Siamo in presenza di una asserzione rilevante e significativa poichè non isolata nel panorama testuale lulliano. Tale statuizione è in effetti reiterata e formulata non solo all'interno dei progetti di *recuperatio* presentati al papa, ma anche in testi come questi che hanno per interlocutori i principi cristiani e per destinatario privilegiato il re di Maiorca. Mentre è evidente che l'adesione ad una necessitata concezione di supremazia o di egemonia dominativa è già riscontrabile in Llull in opere assai diverse, ma solo tipologicamente lontane dai trattati di *recuperatio*: il *Llibre de contemplació en Déu*, dei primi anni '70;⁸⁷ il *Llibre d'Evast e Blanquerna*,⁸⁸ il *Llibre de l'orde de cavalleria*⁸⁹ e l'*Ars iuris*, scritta tra il 1275 ed il 1281, dove si afferma che «se gli infedeli si rifiutano di ascoltare la predicazione da parte dei cattolici, allora l'imperatore è obbligato a combattere contro di essi».⁹⁰

⁸⁶ «...per principes christianorum, aut exercitus armis munitos compellantur»; *QLSMB*, p. 193, cf. anche *De fine*, p. 251, p. 255.

⁸⁷ Un testo databile al triennio 1271-73 dove si afferma che la Terra Santa dovrebbe essere conquistata dalla predicazione «mills que per forsa darmes», *Liber de Contemplació en Déu*, pp. 58-59.

⁸⁸ R. Llull, *Llibre d'Evast e Blanquerna*, ed. M.J. Gallofrè, introd. di L. Badia (Barcelona, 19985), p. 224 e p. 172.

⁸⁹ R. Llull, *Llibre de l'orde de cavalleria*, ed. Albert Soler i Llopart, «Els Nostres Clàssics» A 127 (Barcelona, 1988), p.173, ad esempio, dove si afferma il pieno diritto all'uso militare per la riconquista e la *conversio*. In questo quadro cavalieri e *clerici* sono messi sullo stesso piano non solo perché entrambi promuovono l'espansione dell'unica fede possibile, ma anche perché condividono il medesimo valore di *caritas*, cf. anche, *ibid.*, pp. 207-08; a p. 201 l'immagine della *passio Christi* diviene qui metafora legittimante ed indicazione crismimetica dell'azione militare contro gli Infedeli. Quanto alla datazione di quest'opera gli studi più recenti hanno stabilito un arco cronologico che va dal 1274 al 1276, v. introduzione del *Llibre*, p. 10.

⁹⁰ «si infideles sunt rebelles audire predicationem et ostensionem fidei a catholicis tunc imperator tenetur impugnare ipsos». Per la citazione e la datazione dell'opera v. B. Kedar, *Crociata e missione* (Roma, 1991) (tit. orig. *Crusade and Mission European Approaches toward the Muslims*, Princeton University Press 1984), pp. 281-284, che pubblica un'edizione di prova sulla scorta di tre mss. Clm. 10514, Clm. 10534, Clm. 10538; gli altri due trattati giuridici, l'*Ars de iure* e l'*Ars brevis de inventione iuris* sono databili rispettivamente al 1303-1304 e al gennaio 1308; cf. J. Gayà Esterlich, introduzione a *Ars de ivre*, *ROL XX*, p. 121 e A. Madre, introduzione a *Ars brevis, quæ est de inventione ivris*, *ROL XII*, p. 259. La concezione egemonico-militare qui espressa da Llull viene ribadita in quell'ulteriore trattato crociatistico che è la *Peticció a Celestino V*, v. R. Llull, *Peticció de Ramon al papa Celestí V per a la conversió dels infidels*, pp. 4-35 ed in un testo dedicato alla pedagogia dei consacrati: il *Liber Clericorum*, *ROL XXII*, pp. 305-354, v. pp. 353-354. Una concezione egemonica in cui l'affermazione della fede cristiana non viene tuttavia sostenuta da un'azione militare è riscontrabile in R. Llull, *Doctrina pueril*, *NEORL V* (2005), p. 94, pp. 127-128, pp. 223-224, pp. 228-229, e nello stesso *Llibre d'Evast*, che teorizza la necessità dello scontro armato, si vedano in particolare pp. 130-131, p. 173, pp. 217-222, p. 241, p. 244, pp. 263-265; su questi aspetti utili anche le considerazioni di A. Forey, «The Military orders and the conversion of Muslims in the twelfth and thirteenth centuries», *Journal of Medieval History* 28 (2003), pp. 1-22, in part. pp. 19-20.

Tuttavia l'abilità, la finezza intellettuale e la sensibilità lulliane – così come accade in altri progetti crociatistici francescani a partire da Fidenzio da Padova, sino a giungere a Lucas de Gaitàn o alla crociata inverata e condotta in prima persona da un Minore di vaglia come Giovanni da Capestrano nel xv s. – impediscono al Maiorchino di attestarsi su posizioni di inutile rigidità formale di tipo meramente ideologico o «muscolare». Anche perché l'attività bellica è considerata uno strumento legittimo ed attivabile nelle mani dei cristiani, non il modello idealizzato di azione.

Llull dimostra infatti una straordinaria attenzione e duttilità rispetto ai mezzi da impiegare per realizzare queste «conversioni» perché il suo obiettivo finale è quello di un allargamento e di un potenziamento della comunità che sia il più ampio possibile. Accanto all'imposizione di predicazioni coatte⁹¹ egli si preoccupa, come Vilanova, di predisporre una rete di misure a favore degli *infideles* che decidono di diventare cristiani. Una preoccupazione che emerge anche in testi come il *Llibre d'Evast* e la *Doctrina Pueril*, dove Llull si mostra consapevole del fatto che la perdita dei propri beni per l'ebreo che esce dalla comunità, e il disprezzo o la non equiparazione agli altri cristiani per il saraceno convertito, costituiscono elementi determinanti di una resistenza degli *infideles* alla *conversio*. Di qui le proposte per adottare alcune misure fiscali o quella di istituire un procuratore cristiano che gestisca un cespite a favore degli ebrei convertiti.⁹² Negli stessi trattati sulla *recuperatio* gli strumenti della predicazione e della conversione forzata vengono affiancati e supportati da un'attenzione tutta politica volta ad assicurare forme di tutela per gli ebrei tenuti altrimenti alla *restitutio* degli interessi sui contratti stipulati con i *fideles*:

«Molti ebrei si convertirebbero al cristianesimo ma temono di ridursi in povertà, essendo obbligati a restituire ciò che hanno guadagnato con le loro attività usuarie. Ma a questo fatto si può rimediare, a partire dalla considerazione che *la legge non è di per sé vincolante ... [e che] tutti i beni*, sia mobili che immobili, *appartengono a Dio*; infatti essi debbono essere usati a suo maggior onore e messi al suo sommo servizio, ma *debbono anche essere impiegati per la salvezza dei popoli di questo mondo*».⁹³

⁹¹ Oltre a quanto segnalato nella nota precedente, v. *De fine*, p. 259, *Llibre d'Evast*, p. 238; LATS (K), p. 122; una forma di conversione coatta e di sequestro dei beni degli ebrei è in *TMCI*, p. 343. L'espulsione degli ebrei e programmi di predicazione coatta sono contenuti nei progetti del *LATS (K)*, p. 122 e in *Petitio*, p. 423. L'attivazione di programmi di predicazione coatta, come per ebrei ed islamici, nei confronti di eretici e tartari si può leggere ad esempio in *LATS (K)*, pp. 122-125 e in *De fine*, pp. 265-269.

⁹² V. R. Lull, *Doctrina pueril*, pp. 154-155; Id., *Llibre d'Evast*, p. 200.

⁹³ «Multi Iudei se facerent christianos; sed timent paupertatem in restitutione, quam habent facere per usuras, sed ad hoc est remedium dandum tale: *Nam legem non habet necessitas ... Et quia omnia bona, tam mobilia quam immobilia, sunt a Deo*, ideo reducenda sunt ad summum seruitium et honorem, et ad salutem gentium huius mundi»; *De fine*, p. 259, corsivi nostri, ma si veda anche LATS (K).

Per parte sua Vilanova ritiene fondamentale realizzare una rete di misure di integrazione per gli *infideles* che entrano nella comunità cristiana, predisponendo veri e propri centri di aiuto ed ospedali così come si può leggere nei suoi testi di riforma evangelica e di pedagogia politica destinati alle corti aragonesi.

Nell'attivazione di questi strumenti giuridico-economici – così come nella progettualità politica complessiva di Llull e Arnau - si può quindi cogliere un preciso disegno dei due esponenti «catalani»: l'innescò di un circuito di disciplinamento e di contropartite economico-sociali per la fidelizzazione che è un portato non secondario e fortemente politico dell'iniziativa «missionaria» ed omiletica condotta nelle sinagoge, nelle moschee e fuori di esse.

Paolo EVANGELISTI

ABSTRACT

In medieval exegesis, the Biblical injunction to «love your neighbor as you would yourself» shifts from a universalist interpretation to one which is eminently political and concerned with identity. This kind of delimitation of the concept of affinity has a testing ground in Arnau de Vilanova's position concerning the status of *infideles* and the manner in which they are confronted by friends of Christ, the *viri evangelici*, backbone of the political community to be formed in the Crown of Aragon. In this domain, Vilanova's language and positions coincide with those of Llull, who uses the notion of Evangelical proximity to affirm the superiority of the Christian community over that of non-believers, a position given theoretical expression in a text directed to merchant-*fideles*, considered as the most effective preachers of the *veritas christiana*. Llull thus concentrates his attention on the building of a community of *homines subtiles* called upon for their «better and greater predisposition for understanding» non-believers in their midst. In a ductile use of more than just military instruments for the «conversion» and «domination» of those «not in agreement», lies the precise plan of the two «Catalans», a plan which initiates a circuit of discipline alongside economic and social compensation for their conversion, and which imparts a highly political flavor to their «missionary» and homiletic initiative.

Els escrits de Llorenç Pérez: la Causa lul·liana i la Causa pia lul·liana

Aquesta nota correspon, en bona part, a les paraules que vaig pronunciar en la presentació del llibre de Llorenç Pérez *Els fons manuscrits lul·lians de Mallorca* («Col·lecció Blaquerna» 4, Barcelona – Palma de Mallorca, 2004) i que tenien la intenció de determinar els escrits lul·lians bàsics de Llorenç i d'aclarir els conceptes de «Causa lul·liana» i «Causa pia lul·liana».

Alguns autors, molts de lul·listes inclosos, confonen Causa lul·liana i Causa pia lul·liana. Potser una via important de la confusió (essent com és una eina de consulta reiterada) prové de la *Bibliographia Lulliana* de Brummer, que en l'apartat IVB, sota el títol de «Causa Lul·liana», inclou bibliografia d'ambdós aspectes, dos conceptes que en el decurs de les seves investigacions Llorenç va procurar sempre diferenciar perfectament. Santanach, en fer la ressenya del llibre esmentat de Llorenç a *Studia Lulliana* (veg. SL 44, pp. 202-203), incorre en la mateixa confusió.

La investigació sobre els fons manuscrits lul·lians no és una recerca dirigida a descobrir ni l'estructura ni la història de la Causa pia lul·liana, sinó l'estudi orientat a determinar, classificar i analitzar els documents lligats i referits a la Causa lul·liana. La diferència entre ambdós conceptes porta Llorenç, d'una part, a escriure la seva tesi doctoral sobre la *Intervención de la santa Sede en la Causa Luliana* (1961, obra encara inèdita en el seu conjunt), i, de l'altra, a publicar anys després un treball sobre *Los jurados de Mallorca y la institución de la Causa pia luliana* (1970) i un estudi sobre *La Causa Pia Lul·liana. Resum històric* (1991), estudi que ja el 1958 havia promès en una nota del llibre presentat, quan indicava: «Dejamos para más adelante hacer una historia completa de esta Junta».

Si llegim atentament el pròleg del llibre esmentat, ens adonam que Llorenç, en el començament de la investigació sobre els fons manuscrits lul·lians, ja va deixar prou aclarida la diferència. Referint-se al Col·legi de sant Isidor de Roma com un dels arxius de documents lul·lians escriu: «San Isidoro y, durante algún

tiempo el convento de Ara coeli fueron habitualmente la residencia donde se hospedaban los postuladores de la *Causa del Beato*, quienes subvencionados por el gobierno de Mallorca primero, y después por la *Causa Pía Luliana*, iban a la Ciudad eterna para defender la ortodoxia doctrinal de Ramón Lull y llevar a cabo el proceso de beatificación». Però, a més a més, sense sortir del llibre advertirem que en la introducció Llorenç reflexiona sobre les incidències relacionades amb la Causa lul·liana. En canvi, en el començament dels catàlegs fa un breu resum de la història de la Causa pia lul·liana.

Quina és, doncs, la diferència entre ambdós conceptes? La Causa lul·liana és el conjunt de processos canònics necessaris per tirar endavant la beatificació de Ramon Lull. Aqueixa beatificació fou sempre aturada en la Congregació del sant Ofici, impeding que mai no arribés a la Sagrada Congregació de Ritus. El motiu d'aqueixa barrera era el dubte que tenien a Roma sobre l'ortodòxia de la doctrina lul·liana i l'acusació d'heretge feta contra Lull. La situació es va complicar quan en el segle XVIII el papa Benet XIV exigí, com a condició *sine qua non*, que l'inici del procés de beatificació havia d'estar precedit de l'examen i censura de totes les obres lul·lianes.

En realitat i en rigor, podem afirmar que mai no hi va haver Causa lul·liana a Roma. Aqueixa es va reduir a una lluita constant per introduir-la en les Congregacions pertinents i a una sèrie de processos parcials i diocesans.

La Causa pia lul·liana, en canvi, és la comissió creada el juny de 1610 pel Gran i General Consell de Mallorca amb la finalitat de cercar i conservar la documentació relativa al culte i a la causa de beatificació de Ramon Lull. Era, com diu un document de l'època, una junta de jurats que «en nom del dit Regne [de Mallorca] puguem, com dit és, inquirir y cercar totes y qualsevols scriptures fahents per la santetat, vida i miracles de lo dit doctor Lull». Aquesta comissió, formada pels jurats del regne, constava de catorze vocals o protectors. A partir del segle XVIII, i amb motiu del Decret de Nova Planta, la comissió va dependre de l'Ajuntament de Palma i els catorze vocals foren regidors de la ciutat i sacerdots, principalment canonges, fins que a final de segle les autoritats municipals se'n varen desentendre. Posteriorment hi ha hagut alguns intents de nova reorganització. Un fou l'any 1845; però la Causa pia durà només fins a final del segle. Durant el bisbat del Dr. Miralles (1930-1947) hi hagué un nou ressorgiment i, més recentment, al voltant de 1990, Llorenç Pérez aconseguí vivificar-la.

Avui, pràcticament, la Causa pia lul·liana és un conjunt de fons manuscrits, dipositats a l'arxiu del bisbat de Mallorca i catalogats per Llorenç Pérez, tal com apareix a l'inventari que inclou el llibre presentat. També hi podem afegir un *Informe sobre la inmemorialidad del culto y consideración de santidad tributados a Ramon Lull*. L'informe, elaborat l'any 1993 per una sèrie d'experts designats per la junta de la Causa pia lul·liana, consta d'una introducció i de cinc

capítols sobre el culte al beat, els processos lul·lians i dictàmens sobre les despulles, la literatura lul·lística, la compilació històrica sobre les virtuts del doctor il·luminat. L'original de l'informe no sé on ha anat a parar; però, jo, atès que vaig ser el president de la comissió redactora, tinc una còpia que cedeixo des d'ara a la Biblioteca March.

En definitiva, Llorenç Pérez va establir un tríptic d'investigació que, a partir de la redacció dels catàlegs dels fons lul·lians, explicava la Causa lul·liana i la Causa pia lul·liana. A mesura que Llorenç enllestia els catàlegs dels fons manuscrits lul·lians, descobria un bon gruix d'obres lul·lianes, una bona quantitat de manuscrits de llibres d'autors lul·listes i antilul·listes, un bon grapat de documents que fan referència al lul·lisme. A mesura que anava construint els catàlegs, descobria també una llarga nòmina de personatges, la majoria dels quals varen intervenir directament o indirectament en la Causa lul·liana. L'activitat d'aquests personatges, i fins i tot una breu biografia d'alguns d'ells, són estudiades en el text i en les notes de la tesi doctoral.

Però també, a mesura que Llorenç portava endavant tota aqueixa investigació, va redactar un altre treball titulat *Un autor en un libro: Raimundo Lulio. Estudio y antología*. Datam aquest mecanoscrit, no citat en les bibliografies perquè me'l va regalar i jo mai no n'havia parlat, entre 1963-64, atès que la bibliografia més moderna que cita pertany a l'any 1963. Ara he donat el mecanoscrit a la Biblioteca March. Potser l'autor ja havia arribat a un acord amb un editor, car en la portadella de l'exemplar hi figura l'editorial «Compañía Bibliográfica Española, S. A., Madrid».

L'obra, que consta de més de 172 folis (n'hi ha alguns que repeteixen la numeració) mecanografiats a doble espai, tracta de l'època, de la biografia, de la formació literària i filosòfica de Llull, així com també dels principals temes doctrinals lul·lians. Inclou, a més a més, una antologia de textos lul·lians i un florilegi crític de textos sobre Llull. La influència dels fons manuscrits apareix en la bibliografia del llibre. Així, en parlar de l'*opus luliano* tracta dels catàlegs i dels fons manuscrits de Llull, mentre que en referir-se a les obres del beat cita col·leccions d'obres i presenta un catàleg d'escrits lul·lians classificats per temes, amb indicació de les edicions i dels manuscrits. En redactar la *bibliografía especial* relaciona les obres bàsiques, els repertoris bibliogràfics, els fons manuscrits i una bibliografia general classificada per temes.

En aquest llibre Llorenç subratlla la forta relació existent entre la Causa lul·liana i els fons lul·lians, relació que va tenir el seu moment àlgid en l'actuació de Benet XIV. Escriu Llorenç: «Al no haber podido probar su martirio, Llull tenía que escalar la santidad por su vida y sus obras. Al no poder atacar aquella, los antilulistas pretendieron desde Nicolás Eymerich († 1399) conseguir de la Santa Sede una condena oficial de la doctrina. Roma, para evitar malquistarse

con el Gobierno español y con las autoridades mallorquinas, nunca quiso condenar el lulismo, pero tampoco dio muestra alguna de querer aprobar el culto. Desde fines del xvi permitió o mejor dicho toleró el culto que se daba en la isla mallorquina para evitar males superiores, según manifestó en cierta ocasión Benedicto XIV» (foli 82^a). Per això «Benedicto XIV, que no admitió que el proceso [...] fuera introducido en la Sagrada Congregación de Ritos [...], exigía que los escritos lulianos, manuscritos e impresos, fueran revisados para saber si eran ortodoxos» (foli 46).

Aqueixa decisió papal trobà els lul·listes del segle XVIII amb les mans buides; per tal motiu potenciaren la recopilació de documents (Causa pia lul·liana), establiren els llocs on es conservaven els fons lul·lians (foli 47), revisaren els catàlegs existents i en redactaren de nous (folis 47-48).

En definitiva, doncs, excepte alguns articles aïllats, l'obra lul·liana de Llorenç Pérez es va gestar des de la segona meitat dels anys cinquanta a la primera meitat dels seixanta, i des del primer moment deixa prou clara la diferència entre Causa lul·liana i Causa pia lul·liana.

Sebastià TRIAS MERCANT

ABSTRACT

The author, following previous studies by Llorenç Pérez, brings out the distinction between the Causa Lul·liana (the set of canonical actions directed towards the beatification of Ramon Llull) and the Causa Pia Lul·liana (the commission created in 1610 to find and preserve documentation relating to the cult and to the cause of the beatification of Ramon Llull).

Recomposició d'un antic còdex lul·lià¹

La Biblioteca Pública de Palma, en el seu gran fons de manuscrits lul·lians, custodia un valuós còdex, de 160 folis de pergamí, que conté exclusivament el *Llibre de santa Maria*; es tracta del manuscrit que duu la signatura 1002 (a partir d'ara l'anomenaré P) i és l'única còpia medieval completa del text català de l'obra. Tanmateix, al verso del darrer foli d'aquest volum s'hi pot llegir una rúbrica, ja sense text que la segueixi, que diu: «Comencen les hores de sancta maria verge gloriosa compostes per Ramon»; i, encara, restes d'un reclam, també en vermell: «A hon[...]». És evident, doncs, que el *Llibre de santa Maria* era seguit per les *Hores de santa Maria*, que en una data indeterminada van ser separades del còdex.

A la Biblioteca Apostòlica Vaticana, amb la rúbrica Ottob. lat. 542 (a partir d'ara l'anomenaré V), es conserva un volum de 89 folis de pergamí, en què, al foli 3, comencen les *Hores de santa Maria*, sense rúbrica inicial, i amb el text «A honor del senyor major...». El còdex transmet altres obres, totes en català; la seva composició completa és:

- 3-30v, *Hores de santa Maria*
- 30v-44, *Hores de nostra Dona*
- 44v-52, *Plant de nostra dona santa Maria*
- 52v-74v, *D'oració*
- 74v-90, *Desconhort*
- 90r-v, *Cent noms de Déu* (només les rúbriques)
- 91, *Del concili* (versos 48-72)

¹ Aquest treball forma part del projecte de recerca coordinat CODITECAM: Lluï (HUM 2005-07480-CO3-00), finançat pel Ministerio de Educación y Ciencia, que es desenvolupa al Departament de Filologia Catalana de la Universitat de Barcelona. També s'inscriu en el marc dels treballs del Grup de Recerca Consolidat «Cultura i Literatura a la Baixa Edat Mitjana» (SGR 2005-00346), del DURSI de la Generalitat de Catalunya.

La continuïtat evident entre el final de P i l'inici de V fa sospitar que ambdós havien format una unitat, que reunia el total de vuit obres. Contrastem, en el següent quadre, les dades materials d'un i altre manuscrit:

	suport material	dimensions folis	quaderns	escriptura	dimensions caixa	nombre línies
P	160 folis pergamí	164 x 115 mm.	20 de 4 + 4	ratlla tirada	115 x 84 mm	26-27
V	89 folis pergamí	170 x 122 / 124 mm.	12 de 4 + 4	ratlla tirada	118 x 80 mm	27

Les coincidències són notables, amb dues excepcions. Una, les dimensions materials, que són poc significatives ja que poden haver estat modificades per les enquadernacions successives a la descomposició del volum. L'altra, les dimensions de la caixa, que varien lleugerament entre un i altre; aquesta variació es podria explicar si tenim en compte que el *Llibre de santa Maria* transmès a P ocupa 160 folis (gairebé el doble que tot V) i tindria, per tant, una entitat pròpia en el moment de còpia del volum, enfront de les obres copiades a la segona part (l'actual V), que són totes breus.

D'altra banda, segons el meu parer, ambdós manuscrits són copiats per una mateixa mà textual, de mòdul mitjà-petit, irregular en les seves dimensions, amb una factura de vegades força arrodonida però d'altres força angular i, en aquest darrer cas, prou contrastada.² Crec, doncs, que, prenent en consideració el conjunt dels indicis aportats, no hi pot haver dubte que P i V havien format un únic volum (l'anomenaré a partir d'ara PV).

La composició de PV és del tot miscel·lània; els títols que aplega tenen en comú el fet de ser de tema marià o d'haver estat escrits en vers. Transmet, en primer lloc, les quatre principals obres marianes de la producció de Llull: el *Llibre de santa Maria* és datable entre 1290 i 1292 (*ROL XXVIII*: 23); les *Hores de nostra Dona*, que és una obra en vers, i les *Hores de santa Maria*, que en són una paràfrasi lliure en prosa, són amb tota probabilitat posteriors a la primera però de data imprecisa i el *Plant de nostra dona santa Maria* té una datació encara més problemàtica (*ORL XIX*: xxxii-xxxviii i *ROL XXVIII*: 245 i 251).

² Obrador (1932: 12) caracteritzava així la lletra de P: «[...] compuesto de 160 folios útiles, de pergamino [...] escritos de letra gótica, probablemente de una sola mano, aunque en ciertas páginas más ancha, gruesa y holgada, en otras más metida [...]».

El *D'oració*, que és la darrera part de l'obra doctrinal en vers *Medicina de peccat* (tot i que té una tradició manuscrita pròpia), està datat el juliol de 1300. El poema narratiu *Desconhort* té la data probable de 1295 (Bonner, 1980: 82-83). Els *Cent noms de Déu* són una altra obra en vers de cap a 1292 (Hughes, 2001), però en aquest cas són només presents per les rúbriques. Finalment, el poema de circumstàncies *Del concili* és de 1311, tanmateix la mateixa mà que transcriu la resta del volum n'ha copiat tan sols uns pocs versos en un full escadusser, sense que sigui evident el sentit de la tria que ha fet.

El caràcter miscel·lani del recull, amb obres que pertanyen a moments diversos de la producció del beat, distingeix PV dels còdexs lul·lians més antics, que es caracteritzen per la transmissió d'obres de redacció molt pròxima (Rubió, 1928: 182). Els còdexs que podem relacionar directament o indirectament amb el mateix Lull i els seus plans de difusió tenen com a característiques formals més rellevants l'escriptura sobre pergamí, a doble columna, amb lletra textual i utilitzant les inicials filigranades i les extensions en *bande d'I* com a elements de decoració i de jerarquització del text (Soler, 2006). D'aquest model, PV en conserva el pergamí i la lletra textual, però se n'allunya per l'escriptura a ratlla tirada³ i, aspecte aquest que em sembla més significatiu, per la filigrana de les seves caplletres.

En efecte, la filigrana que decora les inicials de PV té un aspecte fantasiós, s'estén pels marges amb diversos braços i dóna com a resultat una forma arrodonida al conjunt de la lletra, mentre que la filigrana de les inicials dels manuscrits de primera generació tendeix a circumscriure's als espais interiors de la lletra i presenta extensions que subratllen el caràcter verticalitzant de la lletra i de la columna en què s'inscriu;⁴ a les làmines I i II es pot comprovar la diferència formal de la decoració filigranada d'un manuscrit lul·lià de la primera generació

³ La còpia a ratlla tirada de PV podria explicar-se per les seves dimensions materials reduïdes. El còdex A 5 Sup. de la Biblioteca Ambrosiana de Milà, que transmet la *Disputatio quinque hominum sapientium*, és sens dubte un manuscrit dels primers temps i és escrit a ratlla tirada; les seves dimensions són 160 x 110 mm (caixa 115 x 75 mm). Tanmateix, a la mateixa biblioteca, el manuscrit E 4. Sup., que transmet la *Doctrina pueril* i és, com l'anterior, de la primera generació, malgrat les seves dimensions també petites (185 x 127 mm; caixa 130/145 x 45/50 mm) és escrit a doble columna (amb 5 mm a l'intercolumni).

⁴ Les inicials filigranades dels manuscrits lul·lians més antics van acompanyades molt sovint d'extensions en *bande d'I* («La bande d'I consiste en une ligne de couleur rouge ou bleu partant de la lettre, longeant la réglure verticale, et doublée d'une succession de traits pointus, alternativement rouge et bleu, évoquant la forme de la lettre I.» Stirnemann, 1990, 59 n. 1). No trobem cap d'aquesta mena de prolongacions a PV. D'altra banda, Galmés (*ORL XX*: 299) va descriure així la decoració de les inicials de V: «[...] caplletres policromes profusament historiades, els perfils de les quals, nets i fins, se despleguen en sanefa qui ocupa gairebé tot el marge esquerre respectiu. Són especialment opulentes les capitals, on la sanefa àdhuc invadeix tot el marge superior».

(el Clm 10504 copiat per Guillem Pagès pels volts de l'any 1300) i la del còdex PV.⁵

Així, doncs, PV representa una evolució a partir d'aquest format primitiu dels còdexs lul·lians. Galmés (*ORL X*: xiii) va datar P «de finals del segle XIV» i del mateix parer és el catàleg de Garcia, Hillgarth i Pérez (1965: 23).

Al primer foli de guarda de P s'hi troba, encara que molt esborrat, un ex-libris d'Antoni Serra (àlies Seguí), prevere, doctor en teologia i mestre de l'Estudi General Lul·lià a la primera meitat del segle XVI; i al primer foli també de les guardes de V n'hi ha un d'Antoni Bellver, canonge penitencier de la Seu de Mallorca, mort el 1585 i segons els germans Carreras Artau (1939-1943: II, 259) deixeble i successor de Serra a l'Estudi General. És probable que el segon heretés el còdex del primer.⁶

Albert SOLER

Universitat de Barcelona

Apèndix. Descripcions dels volums

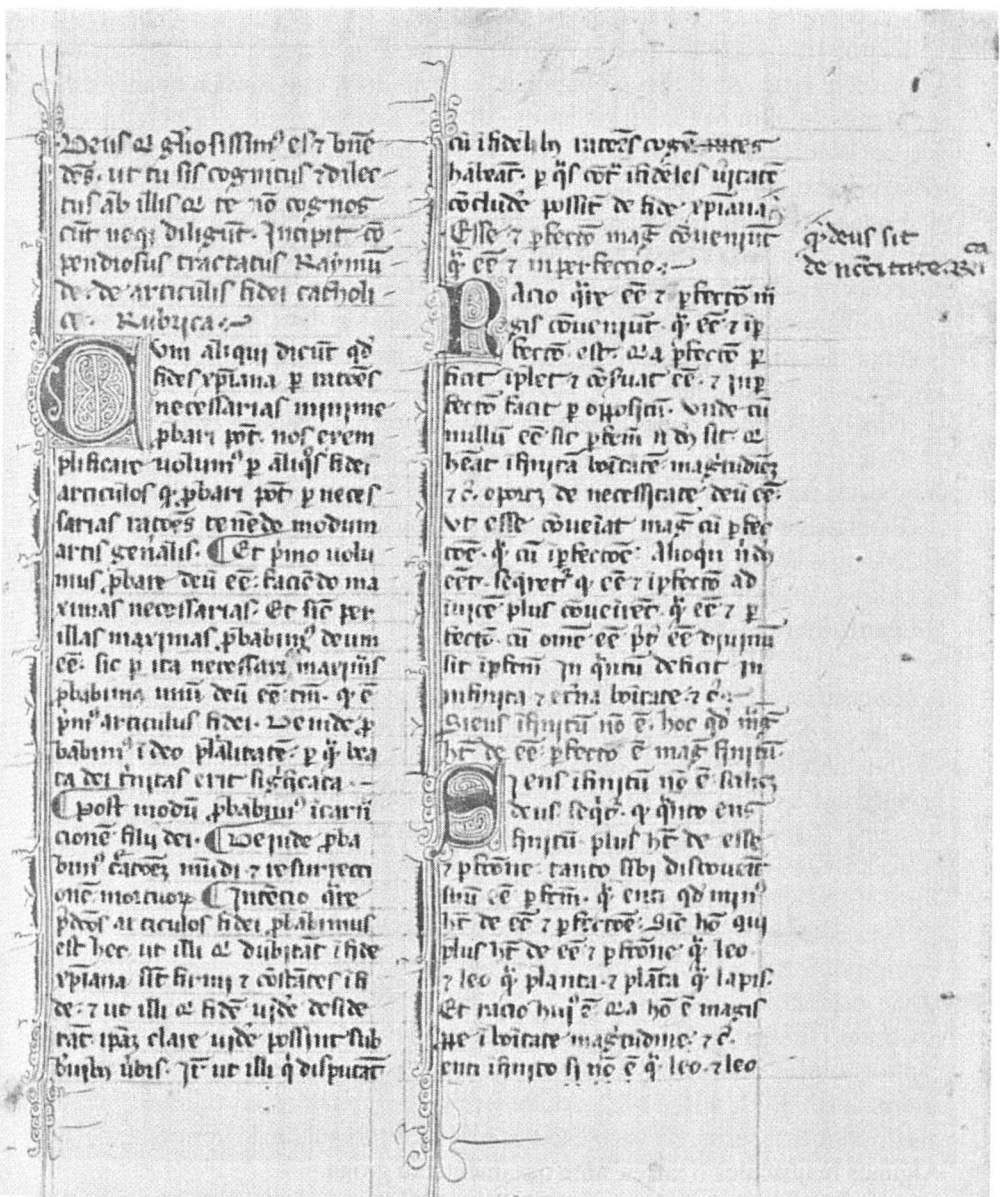
1. *Manuscrit 1002 de la Biblioteca Pública de Palma (P)*

IV + 160 folis de pergamí, de 164 x 115 mm. 20 quaderns de 4 + 4. Reclams.

Una sola mà, lletra textual, de mòdul mitjà-petit però que varia força en les dimensions. Escripció a ratlla tirada, en una caixa de 115 x 84 mm, amb 26-27

⁵ Vegeu també a *ORL X* una reproducció d'un foli de P, en què es pot veure la morfologia de la filigrana. L'únic estudi que conec de l'evolució del *décor filigrané* en els còdexs medievals és Stirnemann 1990, que s'atura tot just a començament del segle XIV. Pel que he pogut observar es produeix una evolució des d'un model sobri i verticalitzant de filigrana al segle XIII i a començament del XIV, cap a un model de filigrana fantasiós, que s'expandeix des de la lletra cap als marges en totes direccions i dóna un aspecte arrodonit a la caplletra a la qual s'aplica, que apareixeria a mitjan segle XIV i que perdura al XV. És clar que aquesta constatació requereix un estudi aprofundit.

⁶ Pérez (1961: 17) identifica el manuscrit V en la referència «6. Liber himnorum. in 4º» en un document enviat des de Mallorca a Roma el 1591 que relaciona una llista de còdexs lliurats a la cúria pontifícia. L'inventari de Rafael Barceló de la biblioteca lul·liana del convent de Sant Francesc, acabat el 4 de juny de 1715, registra al núm. 98: «Liber de sancta Maria et omnino idem cum libro De laudibus Beatae Virginis Mariae aliter Ars intentionum» i precisa «Manuscriptum in octavo pergamineo, caractere antiquo, idioma lemovicensi» (Gotton, 1923). Es tracta d'una referència al volum P (que, d'altra banda, al foli 160v conté un ex-libris de la biblioteca de Sant Francesc), ja separat de V: «Liber de laudibus beatae Virginis Mariae» és un dels títols més freqüents del *Llibre de santa Maria*; «Ars intentionum» és un dels títols que rep el *Llibre de santa Maria*, des de l'edició que en va fer Jacques Lefèvre d'Étaples el 1499 i que va titular: «Liber de laudibus beatissimae virginis Mariae: qui et ars intentionum appellari potest»; al catàleg de 1715, Barceló ja havia registrat prèviament dues vegades el *Llibre de santa Maria* amb el títol de *De laudibus Virginis Marie* i per això és lògic que ara volgués especificar que el *Liber de sancta Maria* és el mateix que aquell que havia anomenat abans *De laudibus*...



Làmina 1. Reproducció del foli 1r del manuscrit Clm 10504 de la Bayerische Staatsbibliothek.

línies per pàgina. Caplletres alternant en blau o vermell amb decoració afiligranada. Calderons en blau o vermell, alternant. Títols en rúbrica. Foliació antiga tallada pel relligador; foliació moderna en tinta.

El foli 1r, enfosquit i força esborrat, contrasta molt amb el foli IV, que està en perfecte estat. Amb tota probabilitat, els folis I-IV, que formen quadern, van ser afegits (d'altra banda, el ratllat de caixa d'escriptura que s'hi observa tampoc no és el que segueix després). Al foli IVv hom hi va copiar (s. XVII o XVIII) el mateix text del foli 1r perquè ja era de lectura deficient.

Enquadernació malmesa, en pergamí, no original; afegeix una guarda anterior i una altra de posterior en paper. Llom: «R.3.23. B. Lullus de Sta. Maria». A la coberta: «De la Llibreria del Convent de St. Francesch de Palma».

Foli I, molt esborrat: «Est Anthonij serra als. saguj» i a sota, potser de la mateixa mà, «Liber de laudibus beate virginis marie cum horis et alijs» a sota «Nº 152» (s. XVI).

Foli 1 i 160v: «És de la llibreria de St. Francesch de Palma» (s. XVIII).

Foli 160v, rúbrica: «Comencen les hores de sancta maria verge gloriosa compostes per Ramon» i restes del reclam, també en vermell: «A hon[...]».

És el volum 98 de l'inventari de la Biblioteca de Sant Francesc (Gottron, 1923).

Altres descripcions: *ORL X*, xiii-xiv. Obrador, 1932: núm. xxviii. García, Hillgarth, Pérez, 1965: núm. 7.

2. *Manuscrit Ottob. Lat. 542 de la Biblioteca Apostòlica Vaticana (V)*⁷

II + 89 folis de pergamí, de 170 x 122/124 mm. 12 plec de 4 + 4, llevat del primer, que és de 1 + 1 (guardes), i el darrer que té afegit un foli despariat. Reclams. Restes de signatures al marge inferior del recto dels folis 35-38: «a c i», «a c ii», «a c iii» i «a c iiij», escrita amb tinta vermella; també visible al foli 70.

Una sola mà de mòdul mitjà-petit (cap al final del volum és més petit). Escriptura a ratlla tirada en una caixa de 118 x 80 mm; 27 línies per pàgina. S'han marcat amb carbonet els marges de la caixa de les pàgines i la pauta de les línies. Inicials afiligranades al començament de les diverses obres i dels capítols blaves i vermelles i amb ornamentacions igualment blaves i vermelles alternant (ff. 3, 31, 40v, 52v...). Alguns íncipits, com també els títols de determinats apartats, escrits en vermell. Calderons alternadament vermells i blaus. Algunes majúscules o xifres, amb ornamentació groga.

⁷ Agraïxo a l'amic Joan Santanach la seva col·laboració en la descripció d'aquest volum.

Colt longamēt consira lo rey en aq̄stes
 coles e tant consira tro q̄ conech q̄ rey q̄ esta
 en p̄ccat mortal esta sens entencio te copo
 es rey e ula ed a rey sens entencio tota
 rey p̄ q̄ lo rey ahira sor. peccat e pres
 tençia ol' p̄ccat e p̄ton al rey q̄ te samana
 portali bona uolentat pentencio q̄ pogues
 hau en son officia entencio te jutjar p̄tonar e
 tonar e regnar . . .

De beutat

Dmana lerm̄ta a lausoz si sabia
 q̄ era beutat. Respos lausoz eoy
 que beutat es aquella cosa que
 tona alegrança ueent op̄nt
 ymaginant e mēbrant entēnēt e amant
 e car en m̄a ton̄ ha beutat uolem loar m̄a
 tona dir lausoz segōs esta manera **E**n
 m̄a tona coue q̄ haia beutat corporal en tan gran
 granea q̄ respona ala beutat te son fill q̄ es
 beutat mes gran q̄ neguna altra beutat cre
 ada car pus q̄ les beutats corporals d̄ m̄e sef̄or
 ih̄u est sobre monten totes altres beutats cor
 porals e aq̄lles beutats cōcele lo fill d̄ teu en
 m̄a tona e te m̄a ton̄ coue q̄ les beutats de
 m̄a tona sobremonten totes altres beutats
 en an̄ q̄ sa color sia mes lilla e mes plaent

Làmina 2. Reproducció dels folis 73v del manuscrit 1002 de la Biblioteca Pública de Mallorca.

Numeració moderna, escrita amb llapis i xifres aràbigues, a l'angle inferior dret del recto dels folis, que inclou les dues guardes originals en blanc. A l'angle superior dret del recto d'alguns folis hi ha també, de forma esporàdica, una numeració anterior, amb tinta i xifres aràbigues («1» a l'actual f. 3; «28» a l'actual f. 31; «88» a l'actual f. 90; també hi ha un «73» amb llapis, modern, al f. 75).

Enquadernació antiga amb cuir repussat, en força mal estat; restes de dues betes per tancar el volum, ara segades. Al llom, amb dos nervis, hi ha una etiqueta molt gastada a l'espai centrat on es pot llegir «Doctrina [...]»; al requadre superior l'etiqueta de la Vaticana amb la signatura, també en força mal estat. A l'interior de la coberta es van aprofitar dos fragments de paper amb un text escrit en llatí; enganxat sobre aquest paper de la coberta davantera, una altra etiqueta de la biblioteca amb la signatura. Actualment s'ha protegit la coberta amb un embolcall de paper gruixut, al llom del qual hi ha de nou l'etiqueta de la Vaticana amb la signatura.

Als folis 5v-7 un corrector ha restituït, escrivint-los al marge inferior, diversos passatges omesos de les Hores de nostra Dona.

A la primera guarda davantera (actual f. 1) hi ha l'ex-libris «est beluerij», juntament les signatures antigues «R. XII» i «Cod. 25», ara ratllades, i l'actual «Cod. Ottob. 542».

Altres descripcions del volum: *ORL XX*: 298-299. Pérez, 1961: núm. 48.

Bibliografia citada

- BONNER, Anthony (1980), «Notes de bibliografia i cronologia lul·lianes», *EL* 24, pp. 71-86.
- CARRERAS ARTAU, Tomás i Joaquín (1939-1943), *Historia de la filosofía española. Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV*, 2 vols. (Madrid, 1939-43).
- GARCÍA, Jesús, HILLGARTH, J. N., PÉREZ, LORENZO (1965), *Manuscritos lulianos de la Biblioteca Pública de Palma* (Barcelona - Palma: Biblioteca Balmes - Biblioteca Pública de Palma).
- GOTTRON, Adam (1923), «El catàleg de la biblioteca lul·liana del Convent dels Franciscans de Mallorca», *Butlletí de la Biblioteca de Catalunya* 6, pp. 146-224.
- HUGHES, Robert (2001), «Deification/Hominification and the Doctrine of Intentions: Internal Christological Evidence for Re-dating Cent noms de Déu», *SL* 41, pp. 111-115.
- OBRAJADOR, Mateu (1932), «Notes per a un catàleg d'alguns còdexs lul·lians de les biblioteques de Palma de Mallorca», *Estudis Universitaris Catalans* 17, pp. 166-183.

- PÉREZ, Lorenzo (1961), *Los fondos lulianos existentes en las bibliotecas de Roma*, «Publicaciones del Instituto de Estudios Eclesiásticos en Roma» Subsidia 3 (Roma).
- RUBIÓ, Jordi (1928), «Notes sobre la transmissió manuscrita de l'opus lul·lià», dins *id.*, *Ramon Lull i el lul·lisme*, «Obres de Jordi Rubió i Balaguer» II (Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1985), pp. 167-190.
- SOLER, Albert (2006), «Estudi històric i codicològic dels manuscrits lul·lians copiats per Guillem Pagès (ca. 1274-1301)», dins *ATCA* 25, 229-256.
- STIRNEMANN, Patricia (1990), «Fils de la vierge. L'initiale à filigranes parisienne: 1140-1314», *Revue de l'Art* 90, pp. 58-73.

ABSTRACT

This article shows that the manuscripts 1002 of the Biblioteca Pública de Mallorca and Ottob. lat. 542 de la Bibliotheca Apostolica Vaticana originally formed a single volume. This volume is a miscellany of works which have in common the facts of being Marian in subject or of being written in verse. The formal characteristics of the manuscript show a certain evolution with respect to the earliest models of Lullian codices. It should be dated in the second half of the fourteenth century.

BIBLIOGRAFIA LUL·LÍSTICA

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

1) Llull, Ramon, *Arte breve*, trad. Josep E. Rubio, «Colección de pensamiento medieval y renacentista» 59 (Pamplona: Eunsa [Ediciones Universidad de Navarra S.A.], 2004), 127 pp.

Conté una traducció castellana de:

Art breu (III.77).

Ressenyat a continuació.

2) Llull, Ramon, *Cant de Ramon. Lo desconhort*, ed. Gabriel Ensenyat Pujol; il. Pere Capellà Simó (Muro, Balears: Ensiola, 2005), 75 pp.

Edició divulgativa en català modern de:

Cant de Ramon (III.43.bis).

Desconhort (III.22).

3) Llull, Ramon, *Das Buch über die heilige Maria. Libre de sancta Maria. Katalanisch-deutsch*, ed. Fernando Domínguez Reboiras; trad. Elisenda Padrós Wolff; intr. Fernando Domínguez Reboiras i Blanca Garí, «Mystik in Geschichte und Gegenwart. Abteilung I, Christliche Mystik» 19 (Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog, 2005), XLVII + 379 pp.

Conté una edició catalana i traducció alemanya de:

Llibre de santa Maria (III.7).

Ressenyat a continuació.

4) Llull, Ramon, *Doctrina pueril*, ed. Joan Santanach i Suñol, «Nova Edició de les Obres de Ramon Llull» VII (Palma de Mallorca: Patronat Ramon Llull, 2005), cxii + 305 pp.

Conté una edició crítica de:

Doctrina pueril (II.A.6).

Ressenyat a continuació.

5) Llull, Ramon, *El libro de las bestias*, «Arrayán» (Madrid: Sufi, 1997), pp. 152.

Traducció al castellà i reproducció del text català de *Libre de meravelles*, ed. Salvador Galmés, ENC (Barcelona: Barcino, 1931-34).

6) Llull, Ramon, *Libro de amigo y amado = Llibre d'amic i amat*, «Arrayán» (Madrid: Sufi, 2001), 204 pp.

Traducció al castellà i reproducció del text català de *Llibre d'amic e amat. Llibre d'Ave Maria*, ed. Marçal Olivar; intr. Salvador Galmés, ENC (Barcelona: Barcino, 1927).

7) Llull, Ramon, *Llibre de contemplació en Déu*, ed. Gabriel Ensenyat Pujol (Palma: Diari de Balears, 2005), 155 pp.

Conté una selecció bastant extensa d'extractes del:

Llibre de contemplació en Déu (I.2).

Precedida d'una introducció i una cronologia.

8) Llull, Ramon, *Llibre de les bèsties*, ed. Ferran Gadea i Xavier Vernetta, «Les Eines» 19 (Barcelona: Proa, 2005).

Edició del text original acarada amb versió al català modern del:

Llibre de les bèsties (II.B.15a).

9) Llull, Ramon, *Raimundi Lulli Opera Latina, Tomus XXIX, 46-48, Ars amatiua boni et Quaestiones quas quaesivit quidam frater minor*, ed. Marta M.M. Romano i Francesco Santi, «Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis» CLXXXIII (Turnhout: Brepols, 2004), xxix + 518 pp.

Conté edicions crítiques dels textos llatins de:

Ars amativa boni (III.2), pp. 1-432.

Quaestiones quas quæesivit quidam frater minor (III.6), pp. 439-500.

Ressenyat a continuació.

10) Llull, Ramon, *Raimundi Lulli Opera Latina, Tomus XXX, 97-100, in Cypro, Alleas in Cilicia deque transmarinis veniente annis MCCCII-MCCCIII compilata*, ed. Jaume Medina, «Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis» CLXXXIV (Turnhout: Brepols, 2005), xli + 244 pp.

Conté edicions crítiques dels textos llatins de:

Rhetorica nova (III.50), pp. 1-77.

Liber de natura (III.51), pp. 79-137.

Liber quid debet homo credere de Deo (III.52), pp. 139-173.

Liber de mille proverbiiis (III.53), pp. 175-232.

Ressenyat a continuació.

11) Lull, Ramon, *Vida coetània*, ed. Gabriel Ensenyat Pujol (Illes Balears: Ensiola, 2004), 87 pp.

Conté una versió catalana moderna de:

Vida coetània (IV.47).

Amb introducció, notes explicatives, i il·lustracions del *Breviculum* de Thomas Le Myésier.

12) Lull, Ramón, *Kniha o pñteli a miláčku*, trad. Sigismund Bouška; contr. Jan Kučera (Praga: Malvern, 2004), 166 pp.

Edició de la traducció txeca del:

Llibre d'amic e amat (II.A.19e).

Feta a princip del s. XX, seguida d'un llarg (100 pàgines) estudi del traductor, amb un epíleg de Jan K. sobre Bouška.

13) Perarnau i Espelt, Josep, *Ramon Lull i la seva teologia de la Immaculada Concepció*, pres. Jordi Gayà Estelrich, «Publicacions del Centre d'Estudis Teològics de Mallorca» 39 (Mallorca, 2005), 46 pp.

Conté un fragment de les:

Qüestions sobre les Sentències (III.31), pp. 28-30.

Ressenyat a continuació.

II. Estudis lul·lístics

14) *(Re)lectura de Ramon Lull. Catàleg de l'exposició de còmics*, pres. Francesca Lladó Pol; intr. Maria Isabel Ripoll Perelló; disseny Jaume Falconer (Palma: Universitat de les Illes Balears, 2004).

Les miniatures del *Breviculum* acompanyades de dotze reinterpretacions per artistes moderns a fi d'apropar Lull als lectors joves.

15) Akasoy, Anna A., «Zur Toleranz gegenüber dem Islam bei Lullus und Cusanus», *Ramon Lull und Nikolaus von Kues: eine Begegnung im Zeichen der Toleranz. Raimondo Lullo et Niccolò Cusano: un incontro nel segno della tolleranza*, ed. Ermenegildo Bidese, Alexander Fidora i Paul Renner, «Instrumenta Patristica et Mediaevalia. Subsidia Lulliana» 2 (Turnhout: Brepols, 2005), pp. 105-124.

Ressenyat a continuació.

16) Albrecht, Roberta, *The Virgin Mary as Alchemical and Lullian Reference in Donne* (Selinsgrova: Susquehanna University Press, 2005), 259 pp.

Ressenyat a continuació.

17) Alvarenga, Kassandra Duarte i Ricardo da Costa, «A estrutura do *Livro da alma racional* de Ramon Llull e alguns aspectos sobre o tempo e suas funções mentais», *V Encontro Internacional de Estudos Medievais, 1 a 4 julho de 2003, Anais* (Salvador: Associação Brasileira de Estudos Medievais, 2005), pp. 209-213.

Resum del *Llibre d'ànima racional* (III.25).

18) Amengual i Bunyola, Guillem Alexandre, «Una versió siscentista mallorquina del *Llibre d'amic e amat*», *Actes de les Jornades Internacionals Lul·lianes. Ramon Llull al s. XXI. Palma, 1, 2 i 3 d'abril de 2004*, ed. Maria Isabel Ripoll Perelló, «Col·lecció Blaquerna» 5 (Palma/Barcelona: Universitat de les Illes Balears / Universitat de Barcelona, 2005), pp. 199-215.

Ressenyat a continuació.

19) Armangué i Herrero, Joan, «Ramon Llull a la Biblioteca Universitària de Càller», *Frate Francesco* 68 (2002), pp. 377-380.

Traces del lul·lisme a Sardenya a través d'un recorregut sumari pels manuscrits i per les edicions conservades a la Biblioteca Universitària de Càller.

20) Arnaldus de Villanova, *Introductio in librum De semine scripturarum. Allocutio super significacione nominis tetragrammaton*, ed. Josep Perarnau i Espelt, «Opera Theologica Omnia» III (Barcelona: Institut d'Estudis Catalans - Facultat de Teologia de Catalunya - Scuola Superiore di Studi Medievali e Francescani, 2004), 212 pp.

Ressenyat a continuació.

21) Arnau de Vilanova, *Translatio libri Albuzale de medicinis simplicibus*, ed. José Martínez Gázquez, Michael R. McVaugh, Ana Labarta i Lluís Cifuentes; intr. Ana Labarta, José Martínez Gázquez, Michael R. McVaugh, Danielle Jacquart i Lluís Cifuentes, «Opera Medica Omnia» XVII (Barcelona: Fundació Noguera-Universitat de Barcelona, 2004), 625 pp.

Ressenyat a continuació.

22) Ausejo, Elena, «La cuestión de la obra científico-matemática de Ramón Llull», *Actas del VIII Congreso de la Sociedad Española de Historia de las Ciencias y de las Técnicas*, ed. Javier Escribano Benito, Luís Español González i M^a Ángeles Martínez García (Logroño: Universidad de La Rioja, 2004), pp. 21-33.

Ressenyat a continuació.

23) Badia, Lola, «Cavalleria, rondalles i filosofia natural al capítol 29 del *Fèlix*», *La cultura catalana en projecció de futur. Homenatge a Josep Massot i Muntaner*, ed. Germà Colón, Tomàs Martínez Romero i Maria Pilar Perea (Castelló de la Plana, 2004), pp. 55-72.

Ressenyat a continuació.

24) Badia, Lola, «Generació o luxúria. Què diu Ramon Llull sobre el sexe», *Actes de les Jornades Internacionals Lul·lianes. Ramon Llull al s. XXI. Palma, 1, 2 i 3 d'abril de 2004*, ed. Maria Isabel Ripoll Perelló, «Col·lecció Blaquerna» 5 (Palma/Barcelona: Universitat de les Illes Balears / Universitat de Barcelona, 2005), pp. 13-45.

Ressenyat a continuació sota el número 18.

25) Badia, Lola, «La ciència a l'obra de Ramon Llull», *La Ciència en la Història dels Països Catalans*, ed. Joan Vernet i Ramon Parés, I. Dels àrabs al renaixement (Barcelona-València: Institut d'Estudis Catalans, Universitat de València, 2004), pp. 403-442.

Ressenyat a continuació.

26) Báez-Rubí, Linda, «La herència de la *Ars lulliana* contemplativa en el orbe cultural de la evangelització franciscana: Fray Juan de Zumárraga y la vía de los beneficios en tierras de la nueva España», *Antoniano* 80 (2005), pp. 533-562.

Ressenyat a continuació.

27) Baldacchini, Lorenzo, «Le edizioni di Lullo e Cusano nel primo secolo della stampa e un dialogo di Giovanni Bracesco», *Ramon Lull und Nikolaus von Kues: eine Begegnung im Zeichen der Toleranz. Raimondo Lullo et Niccolò Cusano: un incontro nel segno della tolleranza*, ed. Ermenegildo Bidese, Alexander Fidora i Paul Renner, «Instrumenta Patristica et Mediaevalia. Subsidia Lulliana» 2 (Turnhout: Brepols, 2005), pp. 247-260.

Ressenyat a continuació.

28) Barceló Crespí, Maria, «Romia Rovira i Genovard (1422?-1460?) i l'entorn familiar», *Memòries de la Reial Acadèmia Mallorquina d'Estudis Genealògics, Heràldics i Històrics* 14 (Palma, 2004), pp. 25-38.

Ressenyat a continuació.

29) Barceló i Crespí, Maria, «El testament de dos humanistes: Gabriel Mora i Gregori Genovard», *BSAL* 58 (2002), pp. 281-289.

Breu semblança biogràfica dels dos personatges i transcripció del testament. Genovart llega un *Blaquerna* i totes les seves obres llatines de Lull (sense especificar) a la capella de Cura (Randa).

30) Barthélemy, Pascale, «Les liens entre alchimie et médecine. L'exemple de Guillaume Sedacer», *Alchimia e medicina nel Medioevo*, ed. Chiara Crisciani i Agostino Paravicini Bagliani, «Micrologus' Library» 9 (Florència: SISMELE - Edizioni del Galluzzo, 2003), pp. 109-134.

Ressenyat a continuació.

31) Bassegoda i Nonell, Joan, «Salvador Dalí i la ciència», *Memorias de la Real Academia de Ciencias y Artes de Barcelona* 61, núm. 10 (2005), pp. 10-15.

Dalí s'interessa per la ciència lul·liana a través de dues publicacions: Juan de Herrera, *Tratado del cuerpo cúbico* i *El libro de la «Nova geometria» de Ramon Lull*, ed. Millás Vallicrosa.

32) Batllori, Miquel, *Il Lullismo in Italia. Tentativo di sintesi*, ed. Francesco Santi i Michela Pereira; trad. Francisco José Díaz Marcilla, «Medioevo» 8 (Roma: Scuola Superiore di Studi Medievali e Francescani, 2004), 208 pp.

Ressenyat a continuació.

33) Bonillo Hoyos, Xavier, «L'estructura dels llibres del Paradís i de l'Infern al Fèlix de Ramon Lull», *Actes de les Jornades Internacionals Lul·lianes. Ramon Lull al s. XXI. Palma, 1, 2 i 3 d'abril de 2004*, ed. Maria Isabel Ripoll Perelló, «Col·lecció Blaquerna» 5 (Palma/Barcelona: Universitat de les Illes Balears / Universitat de Barcelona, 2005), pp. 217-233.

Ressenyat a continuació sota el número 18.

34) Bonner, Anthony, «El lul·lisme del P. Miquel Batllori», *Estudis Baleàrics* 76/77 (2003 juny/2004 gener), pp. 145-8.

Breu repàs de la bibliografia lul·lística del P. Batllori.

35) Bonner, Anthony, «Reducere auctoritates ad necessarias rationes», *Actes de les Jornades Internacionals Lul·lianes. Ramon Lull al s. XXI. Palma, 1, 2 i 3 d'abril de 2004*, ed. Maria Isabel Ripoll Perelló, «Col·lecció Blaquerna» 5 (Palma/Barcelona: Universitat de les Illes Balears / Universitat de Barcelona, 2005), pp. 47-73.

Ressenyat a continuació sota el número 18.

36) Bordoy Fernández, Antoni, «Variacions entorn del concepte lul·lià de “matèria”», *Actes de les Jornades Internacionals Lul·lianes. Ramon Llull al s. XXI. Palma, 1, 2 i 3 d'abril de 2004*, ed. Maria Isabel Ripoll Perelló, «Col·lecció Blaquerna» 5 (Palma/Barcelona: Universitat de les Illes Balears / Universitat de Barcelona, 2005), pp. 235-258.

Ressenyat a continuació sota el número 18.

37) Botinas i Montero, Elena, Julia Cabaleiro i Manzanedo i Maria dels Àngels Duran i Vinyeta, *Les beguines: la Raó il·luminada per Amor*, pr. Teresa Vinyoles i Vidal, «Scripta et documenta» 63 (Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2002), 186 pp.

Ressenyat a continuació.

38) Brown, Stuart, «Monadology and the Reception of Bruno in the Young Leibniz», *Giordano Bruno: philosopher of the Renaissance*, ed. Hilary Gatti (Aldershot: Ashgate, 2002), pp. 381-403.

Ressenyat a continuació.

39) Calvet, Antoine, «À la recherche de la médecine universelle. Questions sur l'élixir et la thériaque au 14e siècle», *Alchimia e medicina nel Medioevo*, ed. Chiara Crisciani i Agostino Paravicini Bagliani, «Micrologus' Library» 9 (Florència: SISMEL - Edizioni del Galluzzo, 2003), pp. 177-216.

Ressenyat a continuació.

40) Cambi, Maurizio, «“Difficilia enodabo, confusa distinguam, abdita aperiam, obscura elucidabo”. Chiarificazione e potenziamento dell'“Ars Raymundi” nel *De lampade combinatoria lulliana* di Giordano Bruno», *La mente di Giordano Bruno*, ed. Fabrizio Meroi; intr. Michele Ciliberto (Florència: Olschki, 2004), pp. 369-395.

Ressenyat a continuació sota el núm. 38.

41) Cawsey, Suzanne F., *Kingship and Propaganda: Royal Eloquence and the Crown of Aragon c. 1200-1450* «Oxford Historical Monographs» (Oxford: Oxford University Press, 2002), 184 pp; Llull, 25-28.

Ressenyat a continuació.

42) Chimento, Francesca, «Alcune riflessioni sul *Libre de meravelles* di Raimondo Lullo», *Contrarietas saggi sui saperi medievali*, ed. Alessandro Musco, «Machina Philosophorum» 5 (Palermo: Officina di Studi Medievali, 2002), pp. 23-29.

Ressenyat a continuació.

43) Chimento, Francesca, *Il Libro di Dio nel Libro de meravelles: Ramon Llull e la teologia «artística»*. (Tesi di Laurea, Palerm: Università degli Studi di Palermo, 2002), 189 pp.

Tesi de llicenciatura que conté la primera traducció a l'italià contemporani de la part del *Fèlix* presa en consideració. La traducció va acompanyada d'una guia de lectura del text, d'un capítol introductorí sobre la qüestió ètica en el *Fèlix* i d'un apèndix bio-bibliogràfic.

44) Cifuentes, Lluís, «Université et vernacularisation au bas Moyen Âge: Montpellier et les traductions catalanes médiévales de traités de médecine», *L'Université de Médecine de Montpellier et son rayonnement (XIIIe-XVe siècles). Actes du colloque international de Montpellier, organisé par les Centre historique de recherches et d'études médiévales sur la Méditerranée occidentale, 2001*, ed. Daniel Le Blévec (Turnhout: Brepols, 2004), pp. 273-290.

Ressenyat a continuació.

45) Classen, Albrecht, «Toleranz im späten 13. Jahrhundert, mit besonderer Berücksichtigung von Jans von Wien und Ramon Llull», *Medaevistik* 17 (2004), pp. 25-55.

Ressenyat a continuació.

46) Clucas, Stephen, «“Illa est mater, haec vero filia”: reformed Lullism in Bruno's later works», *Giordano Bruno in Wittenberg, 1586-1588. Aristoteles, Raimundus Lullus, Astronomie*, ed. Thomas Leinkauf, «Bruniana & Campanelliana» 6 (Pisa-Roma: Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, 2004), pp. 59-69.

Ressenyat a continuació sota el núm. 38.

47) Corcó, Josep, «L'antropologia de l'escolar catòlic arnaldià», *Què és l'home?: reflexions antropològiques a la Corona d'Aragó durant l'Edat Mitjana*, ed. Josep Corcó, Alexander Fidora, Josep Olives Puig i Jordi Pardo Pastor, «Col·lecció Athenea» (Cabrils [Barcelona]: Prohom Edicions, 2004), pp. 53-71.

Ressenyat a continuació.

48) Coseriu, Eugenio, *Geschichte der Sprachphilosophie von den Anfängen bis Rousseau*, ed. Jörn Albrecht; pr. Jürgen Trabant (Tubinga: A. Francke Verlag, 2003), pp. 410.

A partir de la p. 186 parla del projecte lul·lià d'una llengua universal, que presenta sintèticament a les pp. 188-189 d'acord amb la interpretació d'Umber-to Eco. No cita cap referència primària.

49) Costa, Ricardo da, «A educação na Idade Média. A busca da sabedoria como caminho para a felicidade: Al-Farabi e Ramon Llull (séculos X-XIII)», *Dimensões* 15 (2003), pp. 99-115.

Sobre el tractament de l'educació com a forma de coneixement i d'adquisició de la felicitat en l'obra d'Al-Farabi i Ramon Llull.

50) Costa, Ricardo da, «A noção de *pecado* e os *sete pecados capitais* no *Livro das Maravilhas* (1288-1289) de Ramon Llull», *Relações de poder, educação e cultura na antigüidade e idade média. Estudos em homenagem ao professor Daniel Valle Ribeiro*, ed. Ruy de Oliveira Andrade Filho (Santana de Parnaíba, Brasil: Editora Solis, 2005), pp. 425-432.

Comentari sobre la definició i el tractament narratiu dels set pecats capitals al *Fèlix*.

51) Costa, Ricardo da, *Las Definiciones de las Siete Artes Liberales y Mecánicas en la Obra de Ramón Llull* «Notandum Libro» 7 (São Paulo/O Porto: Centro de Estudos Medievais/Universidade do Porto, 2005), 114 pp.

Repàs de les definicions i classificacions de les disciplines del trivi i el quadrivi al *Llibre de contemplació*, la *Doctrina pueril* i l'*Arbre de ciència*.

52) Crisciani, Chiara, «*Artefici sensati: experientia* e *sensi* in alchimia e chirurgia», *Alchimia e medicina nel Medioevo*, ed. Chiara Crisciani i Agostino Paravicini Bagliani, «Micrologus' Library» 9 (Florència: SISMEL - Edizioni del Galluzzo, 2003), pp. 135-160.

Ressenyat a continuació.

53) Crisciani, Chiara, «Il farmaco d'oro. Alcuni testi tra i secoli XIV e XV», *Alchimia e medicina nel Medioevo*, ed. Chiara Crisciani i Agostino Paravicini Bagliani, «Micrologus' Library» 9 (Florència: SISMEL - Edizioni del Galluzzo, 2003), pp. 217-246.

Ressenyat a continuació.

54) Cruz Palma, Óscar de la, «Alcuni argomenti della polemica antiislamica in Raimondo Lullo e Niccolò Cusano», *Ramon Llull und Nikolaus von Kues: eine Begegnung im Zeichen der Toleranz. Raimondo Lullo et Niccolò Cusano: un incontro nel segno della tolleranza*, ed. Ermenegildo Bidese, Alexander Fidora i Paul Renner, «Instrumenta Patristica et Mediaevalia. Subsidia Lulliana» 2 (Turnhout: Brepols, 2005), pp. 25-40.

Ressenyat a continuació sota el núm. 15.

55) Cruz Palma, Óscar de la, «La información de Ramon Llull sobre *los otros*», *Què és l'home?: reflexions antropològiques a la Corona d'Aragó durant l'Edat Mitjana*, ed. Josep Corcó, Alexander Fidora, Josep Olives Puig i Jordi Pardo Pastor, «Col·lecció Athenea» (Cabrils [Barcelona]: Prohom Edicions, 2004), pp. 179-201.

Ressenyat a continuació sota el número 47.

56) Cruz Palma, Óscar de la, «Taula rodona “Ramon Llull i la Mediterrània. Treballs en curs sobre Ramon Llull”», *Faventia* 26 (2004), pp. 115-9.

Crònica d'una taula rodona del 14 de maig de 2004 a la Universitat Autònoma de Barcelona, en la qual el prof. Musco de Palerm va proposar reunions italianes, es va perfilar una *Introduction to the study of Ramon Llull* escrita per un grup d'especialistes, i una sèrie d'editors de la ROL explicaren les característiques de les seves darreres edicions.

57) Cuscó i Clarassó, Joan, *Els beguins: l'heretgia a la Catalunya medieval* «Scripta et documenta» 70 (Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2005), 110 pp.; Llull, 71-81.

Ressenyat a continuació sota el número 37.

58) Daiber, Hans, «Ramundus Lullus' Dispute with Homer Saracenus in the year 1307. An inquiry into their theological positions», *Actes de les Jornades Internacionals Lul·lianes. Ramon Llull al s. xxi. Palma, 1, 2 i 3 d'abril de 2004*, ed. Maria Isabel Ripoll Perelló, «Col·lecció Blaquerna» 5 (Palma/Barcelona: Universitat de les Illes Balears / Universitat de Barcelona, 2005), pp. 259-264.

Ressenyat a continuació sota el número 18.

59) Díaz Marcilla, Francisco José, «I “lullismi”: ambiti tematici d'interesse a confronto», *Ramon Llull und Nikolaus von Kues: eine Begegnung im Zeichen der Toleranz. Raimondo Lullo et Niccolò Cusano: un incontro nel segno della tolleranza*, ed. Ermenegildo Bidese, Alexander Fidora i Paul Renner, «Instrumenta Patristica et Mediaevalia. Subsidia Lulliana» 2 (Turnhout: Brepols, 2005), pp. 229-245.

Ressenyat a continuació sota el núm. 15.

60) Dionísio, João, «Literatura franciscana no Leal Conselheiro, de D. Duarte.», *Lusitania Sacra: Revista do Centro de Estudos de História Religiosa, Universidade Católica Portuguesa* ser. 2, 13-14 (2002), pp. 491-515.

Identifica el *Dieta Salutis* de Guillem de Lanícia, el *Liber Sententiarum* de Pere Llombard, el *Liber Disputationis Raimundi Christiani et Homeri Saraceni*

de Ramon Llull, i el *Viridarium principum* d'Andrea de Pace com a fonts de la part quarta del *Leal Conselheiro*, que tracta dels vicis i les virtuts.

61) Domínguez, Fernando, «El discurso luliano *de homine* en el contexto antropológico coetáneo», *Què és l'home?: reflexions antropològiques a la Corona d'Aragó durant l'Edat Mitjana*, ed. Josep Corcó, Alexander Fidora, Josep Olives Puig i Jordi Pardo Pastor, «Col·lecció Athenea» (Cabrilis [Barcelona]: Prohom Edicions, 2004), pp. 101-127.

Ressenyat a continuació sota el número 47.

62) Enders, Markus, «Die Philosophie der Religionen bei Lullus und Cusanus: Gemeinsamkeiten und Differenzen», *Ramon Lull und Nikolaus von Kues: eine Begegnung im Zeichen der Toleranz. Raimondo Lullo et Niccolò Cusano: un incontro nel segno della tolleranza*, ed. Ermenegildo Bidese, Alexander Fidora i Paul Renner, «Instrumenta Patristica et Mediaevalia. Subsidia Lulliana» 2 (Turnhout: Brepols, 2005), pp. 41-81.

Ressenyat a continuació sota el núm. 15.

63) Ensenyat Pujol, Gabriel, «La qüestió de la cavalleria (i algunes altres) en la idea de croada de Ramon Llull», *Actes de les Jornades Internacionals Lul·lianes. Ramon Llull al s. XXI. Palma, 1, 2 i 3 d'abril de 2004*, ed. Maria Isabel Ripoll Perelló, «Col·lecció Blaquerna» 5 (Palma/Barcelona: Universitat de les Illes Balears / Universitat de Barcelona, 2005), pp. 265-280.

Ressenyat a continuació sota el número 18.

64) Esponera Cerdán, Alfonso, «Los dominicos, sor Ania y la causa lulista en Mallorca en la segunda mitad del siglo XVIII», *Escritos del Vedat* 34 (2004), pp. 245-273.

L'antilul·lisme dels dominics mallorquins dels anys 1750-1760 no fou del tot sense fisures, com mostra la publicació d'una edició de l'obra de sor Aina (l'error d'«Ania» alterna amb el correcte «Aina» al llarg de l'article) publicada al final de la dècada.

65) Evangelisti, Paolo, «La *caritas* cristomimetica francescana come strumento di costruzione della credibilità politico-economica (XIII-XV secolo)», *Politiche del credito. Investimento, consumo, solidarietà. Atti del convegno Internazionale Cassa di Risparmio di Asti «Collana del Centro Studi sui Lombardi, 5»* (Asti, 2003), pp. 84-112.

Utilitza materials lul·lians per investigar la difusió d'idees de política econòmica d'origen franciscà, que documenta també en Eiximenis.

66) Federici Vescovini, Graziella, «La trasformazione dei correlativi di Lullo nella dottrina della coincidenza degli opposti di Cusano», *Ramon Lull und Nikolaus von Kues: eine Begegnung im Zeichen der Toleranz. Raimondo Lullo et Niccolò Cusano: un incontro nel segno della tolleranza*, ed. Ermenegildo Bidese, Alexander Fidora i Paul Renner, «Instrumenta Patristica et Mediaevalia. Subsidia Lulliana» 2 (Turnhout: Brepols, 2005), pp. 139-154.

Ressenyat a continuació sota el núm. 15.

67) Fidora, Alexander, «Antropologia i teologia al *Liber creaturarum* de Ramon Sibiuda i la seva influència en Leibniz», *Què és l'home?: reflexions antropològiques a la Corona d'Aragó durant l'Edat Mitjana*, ed. Josep Corcó, Alexander Fidora, Josep Olives Puig i Jordi Pardo Pastor, «Col·lecció Athenea» (Cabrils [Barcelona]: Prohom Edicions, 2004), pp. 203-226.

Ressenyat a continuació sota el número 47.

68) Fidora, Alexander, «Lullus-Handschriften im Tiroler Kloster St. Georgenberg, Fiecht», *Ramon Lull und Nikolaus von Kues: eine Begegnung im Zeichen der Toleranz. Raimondo Lullo et Niccolò Cusano: un incontro nel segno della tolleranza*, ed. Ermenegildo Bidese, Alexander Fidora i Paul Renner, «Instrumenta Patristica et Mediaevalia. Subsidia Lulliana» 2 (Turnhout: Brepols, 2005), pp. 287-293.

Ressenyat a continuació sota el núm. 15.

69) Gatti, Hilary, *Giordano Bruno and Renaissance Science* (Ithaca i Londres: Cornell University Press, 1999), x + 257 pp.

Ressenyat a continuació sota el núm. 38.

70) Gili, Phillida, «Pop-ups, Peepshows & Paper Engineering», *The Private Library «Fifth Series»* 4,1 (2001), pp. 11-33.

Cita Llull com el primer a publicar textos amb rodes afegides a la pàgina, aferrades al centre amb una corda. Cf. Lindberg, «Mobiles in Books. Volvelles, inserts, pyramids, divinations, and children's games» publicat en la mateixa revista, «Third Series» 2 (1979), pp. 49-82.

71) Goytisoló, Juan, «La rosa nàutica», *El País «Quadern»* (2004, 9 de desembre), pp. 5-6.

Conferència llegida per l'autor el 2 de desembre de 2004 a la Fira Internacional del Llibre de Guadalajara (Mèxic).

72) Hägele, Günter i Friedrich Pukelsheim, «Die Wahlsysteme des Nicolaus Cusanus», *Sitzungsberichte, Bayerische Akademie der Wissenschaften, Mathematisch-Naturwissenschaftliche Klasse* Jahrgang 2001-2003 (Munic: C.H. Beck, 2004), pp. 103-144.

Ressenyat a continuació.

73) Hames, Harvey J., «The Jewish Ramon Llull: Missionary, Mystic, Magician, Doctor and Alchemist», *Actes de les Jornades Internacionals Lul·lianes. Ramon Llull al s. XXI. Palma, 1, 2 i 3 d'abril de 2004*, ed. Maria Isabel Ripoll Perelló, «Col·lecció Blaquerna» 5 (Palma/Barcelona: Universitat de les Illes Balears / Universitat de Barcelona, 2005), pp. 77-106.

Ressenyat a continuació sota el número 18.

74) Hillgarth, Jocelyn, «El Padre Miquel Batllori i Munné», *Estudis Baleàrics* 76/77 (2003 juny/2004 gener), pp. 21-23.

Una avaluació de l'aportació del P. Batllori en diversos terrenys de la investigació històrica.

75) Hughes, Robert, «Ramon Llull's use of the term "Deification" and its cognates in the context of Latin- and Eastern-Christian views of salvation», *Actes de les Jornades Internacionals Lul·lianes. Ramon Llull al s. XXI. Palma, 1, 2 i 3 d'abril de 2004*, ed. Maria Isabel Ripoll Perelló, «Col·lecció Blaquerna» 5 (Palma/Barcelona: Universitat de les Illes Balears / Universitat de Barcelona, 2005), pp. 281-296.

Ressenyat a continuació sota el número 18.

76) *Inventario general de manuscritos de la Biblioteca Nacional. XV* (10.201 a 11.000) (Madrid: Biblioteca Nacional, 2001), pp. 589.

Inclou la descripció d'un únic volum lul·lià, el ms. 10818/22, procedent del fons del Duque de Osuna, en el qual es conserva un «Breve de Benedicto XIV a Luis Valenti, promotor de la fe, en el que trata de la beatificación de Raymundo Lulio y de puntos de mucha erudición y mui curiosos / traducido del italiano por Don Alfonso de Haro», datat a «Castri Gandulphi, día [sic] 16 junii 1751, Pontificatus nostri anno undecimo».

77) Jaulent, Esteve, «Antropologia lul·liana», *Què és l'home?: reflexions antropològiques a la Corona d'Aragó durant l'Edat Mitjana*, ed. Josep Corcó, Alexander Fidora, Josep Olives Puig i Jordi Pardo Pastor, «Col·lecció Athenea» (Cabrils [Barcelona]: Prohom Edicions, 2004), pp. 159-178.

Ressenyat a continuació sota el número 47.

78) Joyce Mapelli, Francesca, «Gerson's *Tractatus super doctrinam Raymundi Lulli*. A classic example of misreading and misunderstanding», *Fratre Francesco* 68 (2002), pp. 353-363.

Ressenyat a continuació.

79) Judycka, Joanna, «Raimundus Phantasticus. życie i twórczość Rajmunda Lulla.», *Acta Mediaevalia* 15 (2002), pp. 73-90.

Ressenyat a continuació.

80) Jular, Cristina, *Sabios cristianos medievales: nombrar, ordenar, predicar. Isidoro, Alfonso X, Llull* (Madrid: Nivola, 2003).

Ressenyat a continuació.

81) Kaplan, Yosef, «Innovation and humor in three of El Conde Lucanor's most amusing exemplos: a Freudian approach», *Hispanófila: Literaturaensayos* 123 (1998), pp. 1-15.

Don Juan Manuel empra l'humor com a eina didàctica, tàctica a la qual l'autor aplica la teoria freudiana de l'humor per explicar la seva efectivitat psicològica. Fa referència al *Llibre de meravelles*.

82) Kurt, Franz, «Das Vermächtnis des Dr. theol. Franz Philipp Wolff aus dem Jahr 1730», *Alt-Offenbach. Blätter des Offenbacher Geschichtsvereins* Neue Folge 21 (1989; 12-15).

Ressenyat a continuació.

83) *La Ciència en la Història dels Països Catalans*, ed. Joan Vernet i Ramon Parés, I. Dels àrabs al renaixement (Barcelona-València: Institut d'Estudis Catalans, Universitat de València, 2004), 629 pp.; Llull 403-442.

Capítol 3. «L'ús del català en els textos científics durant la baixa edat mitjana i el primer renaixement», a cura de Lluís Cifuentes, pp. 327-361. Capítol 6. «La ciència a l'obra de Ramon Llull», a cura de Lola Badia, pp. 403-442. Capítol 7. «Arnau de Vilanova», a cura de Michael R. McVaugh, pp. 443-453. Capítol 8. «Per a una història de l'alquímia a la Catalunya medieval», a cura de M. Pereira, pp. 455-482.

84) Leinkauf, Thomas, «Der Lullismus, Kircher», *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie des 17. Jahrhunderts. Band 4/1. Das Heile Römische Reich, Deutscher Nation, Nord- und Ostmitteleuropa*, ed. Helmut Holzhey i Wilhelm Schmidt-Biggemann; col. Vilem Murdoch (Basilea: Schwabe Verlag, 2001), pp. 235-290.

Ressenyat a continuació.

85) Lilao Franca, Óscar i Carmen Castrillo González, *Catálogo de manuscritos de la Biblioteca Universitaria de Salamanca II. Manuscritos 1680-2777* (Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2002), pp. 1458.

Breu descripció dels manuscrits 1870, 1875, 2108, 2311, 2465 i 2577, que contenen obres lul·lianes o atribuïdes.

86) Lohr, Charles, «Aristotelian “Scientia”, the “Artes”, and the Medieval Metamorphoses of Both», *Philosophia Vitam Alere. Prace dedykowane księdzu profesorowi Romanowi Darowskiemu SJ dicata*, ed. Stanisław Ziemiński (Cracòvia: Ignatianum-WAM, 2005), pp. 403-412.

Situació de l’Ars lulliana en el complex panorama de les relacions entre ‘scientia’ i ‘ars’ de la tradició aristotèlica. Referència a Arnau de Vilanova.

87) Lohr, Charles, «Ars, Scientia und “Chaos” nach Ramon Lull und Nikolaus von Kues», *Nikolaus von Kues - Vordenker moderner Naturwissenschaft?* (Regensburg: S. Roderer-Verlag, 2003), pp. 55-70.

Ressenyat a continuació.

88) Lohr, Charles H., «Aristotelian “Scientia”, the “Artes”, and English Philosophy in the 14th Century», *Erkenntnis und Wissenschaft. Probleme der Epistemologie in der Philosophie des Mittelalters / Knowledge and Science. Problems of Epistemology in Medieval Philosophy*, ed. Matthias Lutz-Bachmann, Alexander Fidora i Pia Antolic, «Wissenskultur und Gesellschaftlicher Wandel» 10 (Berlin: Akademie Verlag, 2004), pp. 265-273.

Ressenyat a continuació.

89) Lohr, Charles, «Chaos nach Ramon Lull und Nikolaus von Kues», *Ramon Lull und Nikolaus von Kues: eine Begegnung im Zeichen der Toleranz. Raimondo Lullo et Niccolò Cusano: un incontro nel segno della tolleranza*, ed. Ermenegildo Bidese, Alexander Fidora i Paul Renner, «Instrumenta Patristica et Mediaevalia. Subsidia Lulliana» 2 (Turnhout: Brepols, 2005), pp. 125-138.

Ressenyat a continuació sota el núm. 15.

90) Lohr, Charles, «Mathematics and the Divine: Ramon Lull», *Mathematics and the Divine: A Historical Study*, ed. T. Koetzier i L. Bergmans (Amsterdam: Elsevier B.V., 2005), pp. 215-228.

Ressenyat a continuació.

91) López Pérez, Miguel, «Algunos rasgos sobre la relación entre lulismo y pseudolulismo en la Edad Moderna», *Dynamis* 22 (2002), pp. 327-350.

Anàlisi d'alguns aspectes de la figura de Ramon Llull que van ser objecte de controvèrsia durant el segle XVI, especialment centrada en la imatge de Llull com a alquimista.

92) Lucas, John, «Tempting Fate: The Case against Astrology and the Catalan Response», *Catalan Review* 17.2 (2003), pp. 123-139; Llull 130-2.

Ressenyat a continuació.

93) Macedo, José Rivair, «Os filhos de Cam: a África e o saber enciclopédico medieval», *Revista da Associação Brasileira de Estudos Medievais* 3 (2001), pp. 101-132.

Repassa els coneixements sobre Àfrica que es tenien a Europa, especialment a la Península Ibèrica, des dels escrits d'Isidor de Sevilla fins a les descripcions d'Etiòpia a tractats com el d'Orto de Esposo, tot remarcant el predomini de la idea bíblica que Àfrica havia estat poblada pels fills de Cam, i l'associació d'Àfrica amb els moros i l'Islam, però també indicant les primeres observacions directes sobre les poblacions negres no islàmiques africanes als escrits de Ramon Llull.

94) Matteoli, Marco, «Principio di mediazione e posizioni antigerarchiche in Raimondo Lullo e Giordano Bruno», *La mente di Giordano Bruno*, ed. Fabrizio Meroi; intr. Michele Ciliberto (Florència: Olschki, 2004), pp. 397-408.

Ressenyat a continuació sota el núm. 38.

95) Mensa i Valls, Jaume, «Arnau de Vilanova i els beguins: fonaments antropològics del "ver cretisme"», *Què és l'home?: reflexions antropològiques a la Corona d'Aragó durant l'Edat Mitjana*, ed. Josep Corcó, Alexander Fidora, Josep Olives Puig i Jordi Pardo Pastor, «Col·lecció Athenea» (Cabrils [Barcelona]: Prohom Edicions, 2004), pp. 73-99.

Ressenyat a continuació sota el número 47.

96) Miethke, Jürgen, «Practical intentions of scholasticism: the example of political theory», *Universities and Schooling in Medieval Society* «Education and Society in the Middle Ages and Renaissance» 10 (Leiden: Brill, 2000), pp. 211-228.

Tracta la vida i obres de Ramon Llull, Guillem d'Ockham i Lupold von Bebenburg com a exemples pràctics de teories polítiques.

97) Minervini, Vincenzo, «J. Martorell fra R. Llull e L. Manfredi: incontri, interferenze, traduzioni», *La lingua del mercoledì. La tecnica, il manuale, la lingua* V (Bari, 2003), pp. 51-60.

Estudi de la relació del *Tirant* amb el *Llibre de l'orde de cavalleria* de Llull i el *Libro del caballero et del escudero* de don Juan Manuel.

98) Moll Marquès, Aina, *Els treballs lul·lístics de Francesc de Borja Moll* «Publicacions del Centre d'Estudis Teològics de Mallorca» 38 (Mallorca, 2004), 30 pp.

Conferència amb motiu de la festivitat del beat Ramon de l'any 2003. Breu resum dels diferents treballs que Moll realitzà sobre Llull en tres camps: 1) difusió de l'obra lul·liana; 2) edició de textos i 3) estudis lingüístics.

99) Muzzi, Sara, «Raimondo Lullo: un'esperienza, un tentativo di dialogo tra Cristianesimo e Islam», *Frate Francesco* 67 (2001), pp. 125-160.

L'autora fa una panoràmica de la vida del beat Ramon, privilegiant el punt de vista de la disputa interreligiosa. La bibliografia que s'utilitza és en gran part franciscana.

100) Muzzi, Sara, «Scuola superiore de Studi Medievali e Francescani. III Incontro del Centro Italiano di Lullismo (E. W. Platzeck)», *Antoniano* 79 (2004), pp. 601-4.

Crònica de l'encontre.

101) Needham, Paul, «Counting Incunables: The IISTC CD-ROM», *Huntington Library Quarterly* 61 (1999-2000), pp. 456-529.

Un llarg «review article» que després d'una breu història dels anteriors catàlegs d'incunables, destacant els de Panzer (1788-1805), de Hain (1826-1836), i la gran obra col·lectiva començada a principi del s. xx i encara en curs de publicació, el *Gesamtkatalog der Wiegendrucke* (GW), dóna una ressenya detallada de *The Illustrated Incunabula Short-Title Catalogue on CD-ROM*.

102) Nunes, Danielle Werneck i Ricardo da Costa, «As concepções medievais e lulianas da alma e suas potências no *Livro da alma racional* (1296)», *V Encontro Internacional de Estudos Medievais, 1 a 4 julho de 2003, Anais* (Salvador: Associação Brasileira de Estudos Medievais, 2005), pp. 412-5.

Breu contextualització històrica del concepte de potència de l'ànima des d'Aristòtil a Tomàs d'Aquino, amb una anàlisi posterior del *Llibre d'ànima racional* des d'aquest punt de vista i de les reflexions lul·lianes sobre la immortalitat de l'ànima, de les seves parts actives i passives i de la distinció entre hàbit i substància.

103) Pardo Pastor, Jordi, «Anticristo y teología en Arnau de Vilanova: una interpretación a raíz de la *Lliçó de Narbona*», *La Corónica* 32.2 (2004), pp. 85-99.

Exposició de les relacions de les teories de l'Anticrist arnaldianes amb els joaquimites i franciscans espirituals i algunes referències a les descripcions lul·lianes d'aquesta figura a la *Doctrina pueril*.

104) Pardo Pastor, Jordi, «Diálogo interreligioso en la Edad Media hispánica. Consideraciones históricas a partir del Concilio Vaticano II», *Estudios Eclesiásticos* 79 (2004), pp. 217-260.

En la part final sobre Llull, assenyala com, en contrast amb els textos condemnatoris de Ramon de Penyafort i Alfons X, amb Llull «nace un sistema apologético que va al encuentro de un justo medio entre judaísmo, cristianismo e Islam.»

105) Pardo Pastor, Jordi, «Filosofía y teología en Ramón Llull: la *Demonstratio per aequiparantiam*», *Revista Española de Filosofía Medieval* 9 (2002), pp. 265-274.

Descripció del pensament lul·lià a partir del seu particular mode demostratiu i de la seva voluntat d'harmonitzar fe i raó, que hauria estat inspirada per la teologia franciscana i per la personalitat de Ramon de Penyafort.

106) Pardo Pastor, Jordi, «Les *auctoritates* bíblicas en Ramon Llull: etapa 1304-1311», *Revista Española de Filosofía Medieval* 11 (2004), pp. 167-179.

Un estudi de les citacions bíbliques lul·lianes, remarcant el fet que experimenten un augment notable en l'etapa ternària, precisament quan Llull entra en el domini de la predicació.

107) Pardo Pastor, Jordi, «Ramon Llull y el *ars conuertendi*: antropologia, apologética, diálogo y hermenéutica», *Estudios Eclesiásticos* 80 (2005).

Interpretació del proselitisme lul·lià des del punt de vista antropològic. En aquest sentit, l'antropologia lul·liana es fonamentaria en la idea de Déu com a creador. Des d'aquesta perspectiva, la demostració de la Trinitat suposaria un intent d'acostar la teologia a l'antropologia, ja que apropiaria els homes al procés de l'encarnació.

108) Pardo Pastor, Jordi, «Sant Ramon de Penyafort *aduersus Iudaeos*. Reflexions sobre l'ecumenisme a l'Edat Mitjana», *Què és l'home?: reflexions antropològiques a la Corona d'Aragó durant l'Edat Mitjana*, ed. Josep Corcó, Alexander Fidora, Josep Olives Puig i Jordi Pardo Pastor, «Col·lecció Athenea» (Cabriels [Barcelona]: Prohom Edicions, 2004), pp. 35-52.

Ressenyat a continuació sota el número 47.

109) Pardo Pastor, Jordi, «“Nisi crederitis, non intelligetis” (Is. 7,9) en la interpretació de Ramon Llull», *Patristica et Mediaevalia* 25 (2004), pp. 77-88.

Després d'un repàs de l'ús del text en els escrits patrístics, mostra com Llull l'empra per definir la relació entre fe i raó.

110) Perarnau i Espelt, Josep, «“Habent sua fata libelli”. Sull'attribuzione ad Arnaldo da Villanova del *Tractatus quidam in quo respondetur obiectionibus quae fiebant contra tractatum Arnaldi De adventu antichristi*», *Archivium Franciscanum Historicum* 98 (2005), pp. 815-820.

L'autor aporta una altra prova contra l'atribució a Arnau de Vilanova del *Tractatus quidam in quo respondetur obiectionibus quae fiebant contra tractatum Arnaldi «De adventu atichristi*»: la data (1288) de composició del *De adventu antichristi* que dóna el *Tractatus* es contradiu amb la que dóna el mateix Arnau al seu llibre (1297 per a la primera part; i 1300 per a la segona).

111) Pereira, Michela, «L'alchimista come medico perfetto nel *Testamento pseudolulliano*», *Alchimia e medicina nel Medioevo*, ed. Chiara Crisciani i Agostino Paravicini Bagliani, «Micrologus' Library» 9 (Florència: SISMELE - Edizioni del Galluzzo, 2003), pp. 77-108.

Ressenyat a continuació.

112) Pereira, Michela, «Testi alchemici pseudolulliani nei manoscritti del Cusano», *Ramon Llull und Nikolaus von Kues: eine Begegnung im Zeichen der Toleranz. Raimondo Lullo et Niccolò Cusano: un incontro nel segno della tolleranza*, ed. Ermenegildo Bidese, Alexander Fidora i Paul Renner, «Instrumenta Patristica et Mediaevalia. Subsidia Lulliana» 2 (Turnhout: Brepols, 2005), pp. 205-228.

Ressenyat a continuació sota el núm. 15.

113) Petit, Leonci, «Conèixer en Ramon Llull», *Ars Brevis* 10 (2004), pp. 201-225.

La concepció lul·liana de Déu, tal com es troba formulada en el *Llibre de contemplació*

114) Pistolesi, Elena, «Ramon Llull, la geometria i les quadratures del cercle», *Actes de les Jornades Internacionals Lul·lianes. Ramon Llull al s. XXI. Palma, 1, 2 i 3 d'abril de 2004*, ed. Maria Isabel Ripoll Perelló, «Col·lecció Blaquerna» 5 (Palma/Barcelona: Universitat de les Illes Balears / Universitat de Barcelona, 2005), pp. 107-144.

Ressenyat a continuació sota el número 18.

115) Pomaro, Gabriella, «“Licet ipse fuerit, qui fecit omnia”: il Cusano e gli autografi lulliani», *Ramon Lull und Nikolaus von Kues: eine Begegnung im Zeichen der Toleranz. Raimondo Lullo et Niccolò Cusano: un incontro nel segno della tolleranza*, ed. Ermenegildo Bidese, Alexander Fidora i Paul Renner, «Instrumenta Patristica et Mediaevalia. Subsidia Lulliana» 2 (Turnhout: Brepols, 2005), pp. 175-204.

Ressenyat a continuació sota el núm. 15.

116) Portalupi, Enzo, «Spirituales et animales philosophiae: remarques sur le concept de la philosophie aux XIII^e-XIII^e siècles», *Was ist Philosophie im Mittelalter? Qu'est-ce que la philosophie au Moyen Age? What is Philosophy in the Middle Ages? Akten des X. Internationalen Kongresses für mittelalterliche Philosophie der Société Internationale pour l'Etude de la Philosophie Médiév.*, ed. Jan A. Aertsen i Andreas Speer, «Miscellanea Mediaevalia» 26 (Berlin: de Gruyter, 1998), pp. 482-489.

Examina l'ús del terme «filosofia» als escrits de Sigebert de Gembloux, Bernard de Clairvaux, Rupert von Deutz, Hug de Sant Victor, Guillem de Saint-Thierry, Pere el Venerable, Joan de Salisbury, Tomàs de Cclano, Robert Grosseteste, Bonaventura, Ramon Llull i Pere Abelard.

117) Puig i Oliver, Jaume de, «Ramon Sibiuda, lector de Bernat Metge?», *Què és l'home?: reflexions antropològiques a la Corona d'Aragó durant l'Edat Mitjana*, ed. Josep Corcó, Alexander Fidora, Josep Olives Puig i Jordi Pardo Pastor, «Col·lecció Athenea» (Cabrls [Barcelona]: Prohom Edicions, 2004), pp. 227-252.

Ressenyat a continuació sota el número 47.

118) Puigpelat, Francesc, *L'últim hivern de Ramon Llull* (Barcelona: Edicions Proa, 2004), 248 pp.

Ressenyat a continuació.

119) Reinhardt, Klaus, «Die Lull-Handschriften in der Bibliothek des Nikolaus von Kues: Ein Forschungsbericht», *Ramon Lull und Nikolaus von Kues: eine Begegnung im Zeichen der Toleranz. Raimondo Lullo et Niccolò Cusano: un incontro nel segno della tolleranza*, ed. Ermenegildo Bidese, Alexander Fidora i Paul Renner, «Instrumenta Patristica et Mediaevalia. Subsidia Lulliana» 2 (Turnhout: Brepols, 2005), pp. 1-23.

Ressenyat a continuació sota el núm. 15.

120) Ribera Llopis, Juan M., «“Si miràveu més luny, veuríeu una isla...”, sugiere Ovidio en lengua de Francesc Alegre: hombres que miran y parajes

mirados en la literatura medieval», *Cuadernos del CEMYR: Centro de Estudios Medievales y Renacentistas, Universidad de La Laguna* 7 (1999), pp. 11-24.

En un número dedicat al paisatge i la natura a l'Edat Mitjana, aquest article parla de descripcions paisatgístiques i imatges en la literatura i la mentalitat que reflecteixen. Fa referència al *Llibre del gentil* de Llull.

121) Riedenauer, Markus, «Die Bewältigung religiöser Differenz bei Raimundus Lullus und Nikolaus Cusanus», *Ramon Lull und Nikolaus von Kues: eine Begegnung im Zeichen der Toleranz. Raimondo Lullo et Niccolò Cusano: un incontro nel segno della tolleranza*, ed. Ermenegildo Bidese, Alexander Fidora i Paul Renner, «Instrumenta Patristica et Mediaevalia. Subsidia Lulliana» 2 (Turnhout: Brepols, 2005), pp. 83-103.

Ressenyat a continuació sota el núm. 15.

122) Ripoll Perelló, Maria Isabel, «Els estudis lul·lístics a l'inici del s. XXI o la pervivència de Ramon Llull en la cultura europea», *Lluc* 841 (2004, set.-oct.).

Comentari sobre centres de recerca i línies d'investigació lul·lístiques als inicis del s. XXI.

123) Romano, Marta M.M., «La manifestazione della trinità nel *De visione Dei* di Cusano: tracce di Lullo letterali e non», *Ramon Lull und Nikolaus von Kues: eine Begegnung im Zeichen der Toleranz. Raimondo Lullo et Niccolò Cusano: un incontro nel segno della tolleranza*, ed. Ermenegildo Bidese, Alexander Fidora i Paul Renner, «Instrumenta Patristica et Mediaevalia. Subsidia Lulliana» 2 (Turnhout: Brepols, 2005), pp. 155-174.

Ressenyat a continuació sota el núm. 15.

124) Romano, Marta M.M., «“Valde delectabilia fuerunt amico verba sui amati”. La mística nell'*Ars amativa* di Raimondo Lullo», *Studi Medievali* XLV,2 (2004), pp. 751-770.

Ressenyat a continuació.

125) Rosselló Horrach, Sebastià, *Vida Glosada del Beat Ramon Llull* (Palma: Ajuntament, 2004), 25 pp.

Glossa en vers de la vida del beat Ramon (quaranta-cinc estrofes, majoritàriament quartetes), centrada en els aspectes que subratllen les seves virtuts apostòliques. Cita un seguit de versos del *Llibre d'amic e amat*.

126) Rotzetter, Anton, «Francis of Assisi. A bridge to Islam.», *Concilium* 2 (1999), pp. 107-115.

Parla del possible efecte de l'encontre de Francesc d'Assís amb l'Islam després de la seva missió al Sultan Malik al-Kamil, i de l'actitud de teòlegs franciscans posteriors, com per exemple Roger Bacon i Ramon Llull, vers el tema de la conversió.

127) Rubio Albarracín, Josep Enric, «L'ànima recorda i entén que les havia recordades i enteses en el *Llibre de contemplació*: raons necessàries a propòsit de la Trinitat en l'*Ars compendiosa inveniendi veritatem*», *Actes de les Jornades Internacionals Lul·lianes. Ramon Llull al s. XXI. Palma, 1, 2 i 3 d'abril de 2004*, ed. Maria Isabel Ripoll Perelló, «Col·lecció Blaquerna» 5 (Palma/Barcelona: Universitat de les Illes Balears / Universitat de Barcelona, 2005), pp. 145-166.

Ressenyat a continuació sota el número 18.

128) Ruiz Simon, Josep Maria, *A arte de Raimundo Lúlio e a teoria escolástica da ciência*, trad. Fernando Salles (Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência «Raimundo Lúlio», 2005).

Traducció portuguesa del llibre del mateix autor, *L'Art de Ramon Llull i la teoria escolàstica de la ciència*.

129) Ruiz Simon, Josep Maria, «La transformació del pensament de Ramon Llull durant les obres de transició cap a l'etapa ternària», *Actes de les Jornades Internacionals Lul·lianes. Ramon Llull al s. XXI. Palma, 1, 2 i 3 d'abril de 2004*, ed. Maria Isabel Ripoll Perelló, «Col·lecció Blaquerna» 5 (Palma/Barcelona: Universitat de les Illes Balears / Universitat de Barcelona, 2005), pp. 167-196.

Ressenyat a continuació sota el número 18.

130) Sánchez i Ferré, Pere, «Ramon Llull i l'alquímia», *L'Avenç* 238 (1999), pp. 13-20.

Partint d'una enraonada defensa del caràcter unitari i integrador del saber a l'època premoderna, i en la línia del que s'ha fet recentment amb Arnau de Vilanova i la seva obra original, l'autor cerca claus a l'obra autèntica de Ramon Llull (en la qual fa notar que *no* emet una condemna real de l'alquímia) que permetin entendre la figura d'uns seguidors –uns lul·listes– que entronquin l'obra autèntica amb el corpus alquímic apòcrif.

131) Santanach i Suñol, Joan, «De traduccions lul·lianes i edicions incunables: a propòsit de *Le trésor des humains*», *Randa. Homenatge a Miquel Batllori* / 6 53 (2004), pp. 5-16.

Reconstrucció de la troballa i descripció de dos incunables de la traducció francesa de la *Doctrina pueril* publicats l'any 1482, sense el nom de l'autor i amb el títol de *Le trésor des humains*.

132) Santanach i Suñol, Joan, «Dos exemples de Ramon Llull inclosos en un recull de miracles», *Randa. Homenatge a Jordi Carbonell / 1 55* (2005), pp. 7-13.

Ressenyat a continuació.

133) Santanach i Suñol, Joan, «Manuscrits, còpies i traduccions. Ramon Llull i la transmissió de la *Doctrina pueril*», *Actes de les Jornades Internacionals Lul·lianes. Ramon Llull al s. XXI. Palma, 1, 2 i 3 d'abril de 2004*, ed. Maria Isabel Ripoll Perelló, «Col·lecció Blaquerna» 5 (Palma/Barcelona: Universitat de les Illes Balears / Universitat de Barcelona, 2005), pp. 297-324.

Ressenyat a continuació sota el número 18.

134) Santanach, Joan, «Ramon Llull desconhortat?», *El Punt* (2005, 21 juliol), pp. 45.

Breu notícia sobre *Lo desconhort*.

135) Santandreu, Pere, «L'obra completa de Salvador Galmés», *Llengua & Literatura* 13 (2002), pp. 408-411.

Ressenya dels cinc volums d'obres completes de Mn. Salvador Galmés.

136) Santos Noya, Manuel, «Alberto Magno y la teología española medieval: la relación entre filosofía y teología según Alberto Magno, Raimundo Martí y Raimundo Llull», *España y el «Sacro Imperio»: Procesos de cambios, influencias y acciones recíprocas en la época de la «europeización» (siglos XI-XIII). «Historia y sociedad» 97* (Valladolid: Universidad de Valladolid, Secretariado de Publicaciones e Intercambio Editorial, 2002), pp. 129-149.

Ressenyat a continuació.

137) Sawicka, Anna, «Polacs i polonesos. Traducció literària català-polonès i polonès-català», *Quaderns. Revista de traducció* 11 (2004), pp. 11-27.

Consideracions sobre traduccions entre les dues llengües, amb bibliografia en dos apartats, un sobre literatura catalana en polonès i l'altre sobre literatura polonesa en català.

138) Schmieder, Felicitas, «Enemy, obstacle, ally? The Greek in Western crusade proposals (1274-1311)», *The Man of Many Devices Who Wandered Full Many Ways... Festschrift in Honor of János M. Bak*, ed. Balász Nagy i Marcell Sebök (Budapest: CEU Press, 1999), pp. 357-371.

Arran de l'increment de contactes entre Christians llatins i grecs, més evidents esdevingueren les diferències entre ells, i amb les missions dels ordres

mendicants hom va trobar que era molt més difícil convèncer un «cismàtic» que no un idòlatre o fins i tot un musulmà. Als ss. XIII-XIV la consciència de diferències religioses va prendre importància en les explicacions occidentals de la mala conducta dels grecs en les relacions polítiques, i de la seva posició en la croada. En aquest context l'autor tracta el *Quomodo Terra Sancta recuperari potest* de Lull.

139) Sevilla Marcos, José María, «La demostració “per aequiparantiam” de Ramon Lull y el “poder de lo real” de Xavier Zubiri», *Actes de les Jornades Internacionals Lul·lianes. Ramon Lull al s. XXI. Palma, 1, 2 i 3 d'abril de 2004*, ed. Maria Isabel Ripoll Perelló, «Col·lecció Blaquerna» 5 (Palma/Barcelona: Universitat de les Illes Balears / Universitat de Barcelona, 2005), pp. 325-8.

Ressenyat a continuació sota el número 18.

140) Sevilla Ribas, Antonio, «Ramon Lull: *Blaquerna*. Variaciones y similitudes entre el libro, y como discurso cinematográfico», *Actes de les Jornades Internacionals Lul·lianes. Ramon Lull al s. XXI. Palma, 1, 2 i 3 d'abril de 2004*, ed. Maria Isabel Ripoll Perelló, «Col·lecció Blaquerna» 5 (Palma/Barcelona: Universitat de les Illes Balears / Universitat de Barcelona, 2005), pp. 329-334.

Ressenyat a continuació sota el número 18.

141) Sevilla Ribas, José, «El órgano visual según Ramon Lull. Una concepción trinitaria», *Actes de les Jornades Internacionals Lul·lianes. Ramon Lull al s. XXI. Palma, 1, 2 i 3 d'abril de 2004*, ed. Maria Isabel Ripoll Perelló, «Col·lecció Blaquerna» 5 (Palma/Barcelona: Universitat de les Illes Balears / Universitat de Barcelona, 2005), pp. 335-8.

Ressenyat a continuació sota el número 18.

142) Sidera i Casas, Jordi, «Origen i evolució del concepte de caos en Ramon Lull», *Actes de les Jornades Internacionals Lul·lianes. Ramon Lull al s. XXI. Palma, 1, 2 i 3 d'abril de 2004*, ed. Maria Isabel Ripoll Perelló, «Col·lecció Blaquerna» 5 (Palma/Barcelona: Universitat de les Illes Balears / Universitat de Barcelona, 2005), pp. 339-345.

Ressenyat a continuació sota el número 18.

143) Soler i Llopart, Albert, «Difondre i conservar la pròpia obra: Ramon Lull i el manuscrit lat. Paris. 3348A», *Randa. Homenatge a Miquel Batllori / 7* 54 (2005), pp. 5-29.

Ressenyat a continuació.

144) Spang, Michael, «Kombinatorik und Metaphysik zum Lullismus in Brunos Wittenberger Schriften», *Giordano Bruno in Wittenberg, 1586-1588. Aristoteles, Raimundus Lullus, Astronomie*, ed. Thomas Leinkauf, «Bruniana & Campanelliana» 6 (Pisa-Roma: Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, 2004), pp. 71-82.

Ressenyat a continuació sota el núm. 38.

145) Taylor, Julie, *Muslims in medieval Italy: the colony at Lucera* (Lanham, Md.: Lexington Books, 2003).

Ressenyat a continuació.

146) Tenge-Wolf, Viola, «Nikolaus Pol und die Lull-Handschriften der Stiftsbibliothek San Candido/Innichen», *Ramon Lull und Nikolaus von Kues: eine Begegnung im Zeichen der Toleranz. Raimondo Lullo et Niccolò Cusano: un incontro nel segno della tolleranza*, ed. Ermenegildo Bidese, Alexander Fidora i Paul Renner, «Instrumenta Patristica et Mediaevalia. Subsidia Lulliana» 2 (Turnhout: Brepols, 2005), pp. 261-286.

Ressenyat a continuació sota el núm. 15.

147) Tessari, Alessandro, «Considerazioni sull'Ars di Ramon Llull e la *Mathesis Universalis* di René Descartes», *Janus. Quaderni del Circolo Glossematico*, ed. Romeo Galassi i Beatrice Morandina, «Lingua e Pensiero» (Padova: Il Poligrafo, 2004), pp. 199-220.

Ressenyat a continuació.

148) Tessari, Alessandro, «Cosmogonia, cosmologia e cosmografia nel catalano Ramon Llull (1235-1315)», *Origini. Le origini dell'Universo secondo gli antichi, nella filosofia moderna, nell'astrofisica contemporanea e nella visione religiosa. Atti dei Seminari tenuti dal 20 marzo al 16 maggio 2002*, ed. Alessandro Omizzolo, «Università degli Studi di Padova. Centro Interdipartimentale per gli Studi Cosmologici» Studi, I (Padova: S.a.r.g.o.n Editrice e Libreria, 2002), pp. 19-33.

A pesar del famós judici negatiu de Descartes, el seu mètode era bastant deutor amb l'Art lul·liana.

149) Tessari, Alessandro, «Identità-alterità in Ramon Llull», *Xenos. Filosofia dello straniero*, ed. Umberto Curi i Bruna Giacomini, «Paradosso. Annuario di filosofia» (Padova: Il Poligrafo, 2002), pp. 331-342.

Presentació de la figura de Llull des del punt de vista de la identitat històrica i de l'alteritat que significa la seva proposta d'un saber mecanitzable.

150) Tessari, Alessandro, «L'Arte della memoria in Ramon Llull, trovatore, tra mistica e computazione», *Memoria. Poetica, retorica e filologia della memoria. Atti del XXX Convegno Interuniversitario di Bressanone (18-21 luglio 2002)*, ed. Gianfelice Peron, Zeno Verlato i Francesco Zambon (Trento: Dipartimento di Scienze Filologiche e Storiche, 2004), pp. 75-94.

L'art de la memòria en Llull trenca amb la tradició, que veu com un magatzem de dades, perquè la presenta com «un procediment de producció virtualment il·limitat» (p. 82). Interpretació *sui generis* de les figures de l'Art en relació a les funcions de la memòria.

151) Trias Mercant, Sebastià, «Un nou manuscrit lul·lista i un nou argument a favor de Llull», *Actes de les Jornades Internacionals Lul·lianes. Ramon Llull al s. XXI. Palma, 1, 2 i 3 d'abril de 2004*, ed. Maria Isabel Ripoll Perelló, «Col·lecció Blaquerna» 5 (Palma/Barcelona: Universitat de les Illes Balears / Universitat de Barcelona, 2005), pp. 347-358.

Ressenyat a continuació sota el número 18.

152) Vega, Amador, «Die religiöse Imagination bei Ramon Llull. Elemente für eine Theorie des kontemplativen Gebets», *Deutsche Mystik im abendländischen Zusammenhang. Kolloquium Kloster Fischingen* (Tübingen, Max Niemeyer, 2000), pp. 749-772.

Ressenyat a continuació.

153) Vega, Amador, «La imaginació religiosa en Ramon Llull», *Passió, meditació i contemplació: sis assaigs sobre el nihilisme religiós* (Barcelona, Empúries, 1999), pp. 84-111.

Ressenyat a continuació.

154) Vega, Amador, «La imaginación religiosa en Ramon Llull: una teoría de la oración contemplativa», *Zen, mística y abstracción: ensayos sobre el nihilismo religioso* (Madrid, Trotta, 2002), pp. 65-84.

Ressenyat a continuació.

155) Villalba i Varneda, Pere, «L'home com a artista en l'*Arbor scientiae*», *Què és l'home?: reflexions antropològiques a la Corona d'Aragó durant l'Edat Mitjana*, ed. Josep Corcó, Alexander Fidora, Josep Olives Puig i Jordi Pardo Pastor, «Col·lecció Athenea» (Cabriels [Barcelona]: Prohom Edicions, 2004), pp. 129-158.

Ressenyat a continuació sota el número 47.

156) Wittlin, Curt J., «Charles de Bovelles davant dos models de vida santa i solitària: Nicolau de Flüe (1503) i Ramon Llull (1511)», *Randa* «Homenatge a Miquel Batllori 3» 50 (2003), pp. 61-76.

Ressenyat a continuació.

III. Tesis i tesines

157) Casarella, Peter Joseph, *Nicholas Of Cusa's Theology Of The Word (Cusanus)* (Tesi doctoral, Yale University, 1993), 217 pp.

This dissertation examines the *Verbum* speculation of Cardinal Nicholas of Cusa (1401-1464). It attempts to redress the balance between studies of the concept language in the Renaissance which ignore theological issues and treatments of the Word in late medieval theology which pay scant attention to the non-theological function of the analogy of language. The third part traces the development of the concept language in Cusanus' works from 1430 to 1464. The origins of this development in Plato's *Seventh Letter*, Ramon Llull, and late medieval nominalism are considered.

158) Masonen, Pekka Juhani, *The Negroland revisited: Discovery and invention of the Sudanese Middle Ages (Ghana, Mali)* (Tesi doctoral, Tampereen Yliopisto [Finlàndia], 2000), 599 pp.

This volume examines the development of African historiography in Europe with special emphasis on literature describing the ancient West African empires of Ghana, Mali, and Songhay, during the Sudanese Middle Ages as the period of their flourishing (c.600-1600 AD) is often called. Chronologically this volume begins with the introduction of some relevant medieval writers, such as Ramon Llull and the anonymous author of *Book of the Knowledge*, and proceeds through the chronicles of the fifteenth-century Portuguese discoveries to the age of high imperialism.

159) Nowviskie, Bethany Paige, *Speculative computing: Instruments for interpretive scholarship* (Tesi doctoral, University of Virginia, 2004), 329 pp.

This dissertation uses Llull's *Ars Magna* to introduce the relationships of algorithm, ars combinatoria, aesthetic provocation, diagrammatic reasoning, and ludic practice to the work of humanities scholarship and then presents two major case studies in the design of digital instruments and environments that open themselves to performance and intervention on the part of interpretive agents.

160) Randall, Jeanie Page, *The Code Books: Chivalric Tragedy in Malory's Le Morte d'Arthur (Sir Thomas Malory, Morte d'Arthur, Christine de Pisan, Ramon Lull, Sir Gilbert of the Hays)* (Tesi doctoral, University of Georgia, 1997), 199 pp.

Detailed summaries of the works of Lull, Christine, and Hays and a close examination of their impact on *Le Morte* indicate that Malory's sense of tragedy is definitely shaped by his understanding of the code of chivalry and the importance of knightly fellowship on the characters in the legend. These code books indicate a clear and convincing parallel to Malory's 'chivalric' tragedy.

161) Sanín Paz, Carolina, *On 13th century Spanish narrative: The collections of framed stories* (Tesi doctoral, Yale University, 2002), pp. 226.

This dissertation focuses on *Calila e Dimna, Sendebār*, and the Catalan *Libre de meravelles* (1289) of Ramon Llull. In these texts, in which animals (and even plants and minerals) can talk about man and teach him, the whole of creation becomes meaningful in correspondence with the medieval conception of the human being as microcosm.

RESSENYES

I. Edicions

1) Llull, *Arte breve*, trad. Rubio

Traduir i anotar l'*Ars brevis* és una excel·lent manera de facilitar l'entrada al nucli central del pensament de Llull a través d'un text manejable, si més no des del punt de vista de l'extensió: Llull ja el va escriure amb aquesta finalitat. La versió espanyola, a cura de Josep Enric Rubio, se suma ara a les que ja tenim en català, anglès, alemany, italià i francès (pp. 55-59) i compleix amb solvència la finalitat que es proposa. La introducció consta de 58 pp., les primeres de les quals presenten la figura intel·lectual i espiritual de Llull a partir de la *Vida coetània*. Seguidament s'esbossa la fonamentació externa i interna de l'Art, amb remissions a treballs de Bonner, Pring-Mill, Domínguez i Ruiz Simon. Entre les pp. 25 i 40 s'exposen els mecanismes de funcionament de les Arts primitives, que és el terreny en què ha treballat l'autor (vegeu el seu llibre *Les bases del pensament de Ramon Llull*), amb una explicació extensa del contingut i la funció de les figures i també de les regles metodològiques explicades als «mous» o modes i de les qüestions. La descripció de l'*Ars brevis* (pp. 43-55) va precedida d'unes notes sobre els canvis introduïts en el sistema a partir de 1290 i consisteix en una introducció a cada una de les tretze seccions en què Llull divideix el llibre; l'autor destaca les apreciacions d'Eusebi Colomer sobre la importància del model epistemològic lul·lià en relació amb la lògica moderna. A les pp. 58-61 es reporten algunes figures de l'*Ars demonstrativa* procedents de la maguntina; la bibliografia recull molt escaridament tan sols els autors citats.

La traducció no porta l'original acarat, però va compendiada amb les figures corresponents (a la p. 62 es pot consultar l'alfabet de l'*Ars brevis*) i amb bastants notes en què es donen aclariments sobre la versió, s'especifiquen problemes terminològics, es desfan dubtes interpretatius, es crida l'atenció sobre determinats mecanismes de funcionament i se cita la bibliografia específica

quan n'hi ha l'ocasió (vegeu, per exemple, els punts doctrinals de les definicions i de les demostracions lul·lianes a les pp. 109-111).

L. Badia

3) Llull, *Das Buch über die heilige Maria. Libre de sancta Maria. Katalanisch-deutsch*, trad. Padrós Wolff, intr. Domínguez i Garí

Aquesta traducció a l'alemany del *Llibre de santa Maria* és un autèntic luxe bibliogràfic, que prova el prestigi de Llull entre els editors germànics fruit de la tasca constant i constructiva del Raimundus Lullus Institut de Freiburg; en el nostre cas el mèrit és del responsable del volum, Fernando Domínguez Reboiras.

Les 379 pp. del text bilingüe van precedides d'un pròleg introductori de 47 pp. signat pel mateix Domínguez i per Blanca Garí (editora de la versió llatina del *Llibre de santa Maria* al *ROL XXVIII*), que s'ofereix alhora com una introducció a Llull i una visió de conjunt de la seva literatura mariana. El primer apartat, pp. 1-xx, descriu les circumstàncies històriques del regne «occitanobaleàric» separat dels temps de Llull, amb especial èmfasi en la presència de musulmans i jueus i amb referències al primer viatge de Llull a París dels anys 1287-1289. En canvi, el segon apartat, pp. xx-xxvii, enfoca l'Art de Llull sobretot des de la seva dimensió apologètica i cognoscitiva, centrada en les coordenades de la Figura A i en la seva projecció dinàmica en l'estructura del món. El tercer apartat, pp. xxvii-xxxv, situa Maria en el cosmos lul·lià, com la conseqüència racional de la Trinitat i l'Encarnació. Maria és el lloc escollit on la divinitat i la humanitat entren en contacte i el seu poder és major vist des de la dimensió maternal que de recreadora de la humanitat (com Llull explica al capítol 2, sobre la grandesa o magnitud).

L'apartat quart, pp. xxxv-xl, pren en consideració l'extraordinari capítol 30 del *Llibre de santa Maria*, el qual glossa el concepte d'«alba» aplicat a la Mare de Déu, i, amb el suport de citacions procedents del *Fèlix* i de l'*Arbre de Ciència*, treballa la noció de llum en relació amb la dimensió metafísica i mística de Maria. Hom crida l'atenció sobre el fet que en determinats ambients al segle XIV la Mare de Déu esdevé el prototipus de l'ànima del món i el centre d'un complex sistema de símbols de valor espiritual, però no es tenen presents ni el filó de l'alba trobadoresca ni la poesia mariana coetània, de què és expressió la famosa *Alba* de Cerverí de Girona. El sisè apartat, pp. xl-xlvi, analitza l'estil del *Llibre de santa Maria*, construït com una forma menor de l'Art, apta per respondre qüestions sobre nostra Dona, per aprendre a lloar-la i per dirigir-li oracions. Es tracta d'una de les darreres obres lul·lianes de gran envergadura escrita en llen-

gua vulgar, just en el moment en què, tornat de París a Montpeller, la «feblesa de l'enteniment humà» empenyia Ramon a reformar de dalt a baix el seu sistema. L'Art al *Llibre de santa Maria* cal posar-lo en relació amb les formulacions de l'*Arbor philosophiae desideratae* i de l'*Ars amativa*. El darrer apartat de la introducció, pp. XLXVI-XLVII, dóna raó de la transmissió i de les edicions, entre les quals destaca la llatina de París, 1499, obra de Jacques Lefèvre d'Étaples.

La traducció alemanya d'Elisenda Padrós Wolff no porta cap compendi de notes i està més aviat destinada a la lectura gaudiosa d'un text sobre l'amor a Maria: no en va el volum forma part de la sèrie «Mystik in Geschichte und Gegenwart. Abteilung I, Christliche Mystik». Pel que fa al text català, hom ha reproduït l'edició de Galmés, al volum X de les *ORL* de 1915. Malgrat el que es diu a la p. VIII, el text no ha estat sotmès a l'«offizielle Orthographie des heutigen Katalanisch»; hom s'ha limitat a substituir el mig espai de les *ORL* amb apòstrofs i punts volats i ha accentuat a la moderna. La regularitat gràfica (relativa, però lloable) del text continua essent mèrit de l'eficient copista anònim del ms.1002 de la Biblioteca Provincial de Palma de Mallorca, que Déu tingui en la seva glòria.

L. Badia

4) Lull, *Doctrina pueril*, ed. Joan Santanach

Santanach ha il merito di averci dato la possibilità, finalmente, di confrontarci con un'ottima edizione critica di uno dei testi più conosciuti e più citati di Raimondo Lullo, del quale si sentiva la mancanza, considerata la fioritura di studi lulliani degli ultimi decenni. Per la prima volta, l'edizione viene fatta affrontando coraggiosamente e rigorosamente tutta la tradizione manoscritta, sia catalana che nelle altre lingue in cui il testo è stato tramandato: spagnolo, francese, latino, occitano e prendendo in considerazione anche le prime edizioni a stampa in catalano, spagnolo e francese.

Appartenendo la *Doctrina pueril* alla prima produzione di Lullo, è stata tramandata anonima e solo un paio tra la ventina di manoscritti medievali conservati la attribuiscono esplicitamente al suo autore legittimo. Ciò pone il problema di stabilire, innanzi tutto, oltre che l'autenticità dell'attribuzione, il luogo e il tempo della redazione del testo. Operazioni che Santanach esegue basandosi su criteri di intertestualità interna ed esterna. Tutti gli indizi riguardo alla datazione situano il testo tra il 1274, anno di composizione dell'*Art abreuçada d'atobar veritat* alla quale l'opera fa riferimento in più di un punto, e, lamentando l'autore la mancanza di scuole di lingue per i monaci missionari, al più tardi, il 17 ottobre del 1276, data della bolla papale di fondazione del famoso ma effimero esperimento di Miramar.

La *Doctrina pueril* è uno dei testi più completi e strutturati che si siano prodotti durante il medioevo destinati alla formazione culturale di laici. La sua relativa facilità di lettura e la sua completezza ne hanno decretato il successo di pubblico, che si manifesta nell'abbondanza di manoscritti rinvenuti. Nel redigerla, Lullo fa uso di schemi e contenuti che fino a quel momento erano stati patrimonio esclusivo del clero. Adottare la formula del padre che si rivolge al figlio per ammaestrarlo permette a Raimondo di esporre la sua vasta e poliedrica materia in modo semplice e di facile comprensione anche per il lettore culturalmente più sprovveduto.

Il testo fa parte del gruppo di opere che appartengono a quella che già A. Bonner ha definito «epoca di preoccupazioni sociali», in cui prevale l'intento, se non direttamente di riforma della cristianità, di indottrinamento religioso degli strati meno acculturati della società. Ciò spiega la struttura dell'opera che, infatti, presenta i primi due terzi dedicati all'istruzione religiosa di base e una terza parte contenente informazioni su una gran quantità di temi diversi. La scelta del destinatario impone a Lullo di non fare praticamente alcun riferimento all'uso della ragione come mezzo per comprendere la fede né alle famose ragioni necessarie ma, invece, alla necessità di credere per fede ciò che non si può comprendere. In questa opera, dunque, si privilegia decisamente il ruolo della volontà e della memoria, a discapito dell'intelletto: «gli articoli (della fede, n.d.r.) sono credere e amare vere cose e meravigliose di Dio» (I, 1).

Il riferimento ad Aristotele rende la *Doctrina pueril* un caso particolare all'interno del corpus lulliano, da momento che il beato tende a limitare la presenza di quegli elementi che abitualmente caratterizzano la sua dottrina per dare versioni dei temi trattati che concordino con le correnti accademiche e di pensiero imperanti al tempo. Nel capitolo 77, sulla scienza delle nature, per esempio, troviamo un'approssimazione alla disciplina desumibile da presupposti aristotelici e scolastici generalmente accettati e non affiorano posizioni lulliane sviluppate in opere destinate ad un pubblico con una formazione superiore.

I primi sessantasette capitoli sono organizzati a partire da raggruppamenti di concetti teologici fondamentali, che spesso già contavano su una tradizione catechetica di un certo rilievo. Accanto agli articoli della fede e ai dieci comandamenti, si trovano insieme di concetti che provengono dall'ambito della speculazione teologica. È il caso dell'impostazione che stabilisce relazioni sistematiche tra i doni dello Spirito Santo, le beatitudini o i vizi e le virtù, che già era stata diffusa da Ugo di San Vittore e dagli altri teologi che ne avevano adottato la formula. Lullo, comunque, sebbene parta da una tradizione già esistente, organizza il materiale catechetico in una forma piuttosto particolare. Se da Ugo di San Vittore in poi gli autori tendevano a presentare con poche varianti i diversi gruppi di concetti in modo per così dire sequenziale, secondo tappe che

avrebbero condotto l'anima alla salvezza, nel trattato lulliano l'ordine, sebbene siano implicite le funzioni di ciascun elemento, si trova alquanto modificato. L'opera inizia con le serie di capitoli dedicati ai quattordici articoli della fede (capp. 1-12) e ai dieci comandamenti (capp. 13-22) e continua con i paragrafi sui sette sacramenti (capp. 23-29), le nozioni fondamentali, dunque, per chiunque si voglia definire cristiano. Nei capitoli successivi si raccolgono materiali di ascendenza vittorina, i doni dello Spirito Santo e le beatitudini (capp. 30-36 e 37-44), seguiti da diversi capitoli dedicati ai sette giubili della Vergine (capp. 45-51), di tradizione catechetica nulla. I gruppi di vizi e virtù appaiono, in ordine non abituale, alla fine della parte strettamente catechetica dell'opera: prima le virtù (capp. 52-59) e dopo i vizi (capp. 60-67). Alla fine di ciascuna delle due ultime serie, inoltre, Lullo aggiunge un capitolo che enfatizza il risultato del predominio dell'uno o dell'altro dei due settenari opposti, cioè vi si mette in rilievo come la salvezza o la dannazione eterna dell'anima dipendano dal comportamento adottato durante la permanenza terrena.

A partire dal capitolo 68, il contenuto dell'opera si diversifica, sebbene non scompaia il riferimento alla religione e alla morale, mantenendosi il carattere di testo per la formazione di base. Come una sorta di transizione dalla parte più strettamente religiosa a questioni di ordine più generale, Lullo pone cinque capitoli che trattano delle tre religioni del libro, della legge di natura e dei gentili, tra i quali si includono, curiosamente, gli ortodossi greci. Il trattamento che si riserva a giudaismo e islam è piuttosto diverso e decisamente più intransigente rispetto al *Libro del gentile e dei tre saggi*, com'è logico aspettarsi in un testo che si propone di formare buoni e consapevoli cristiani, che non abbiano dubbi su quale sia la religione da preferire. A seguire, troviamo l'ultimo gruppo di capitoli, che vogliono riassumere le nozioni di base del *trivium* e del *quadrivium* propedeutiche per l'università, al quale si aggiunge un paragrafo sulle arti meccaniche che, sebbene non contemplate dal sistema di studi medievale, offrono al lettore un ampio ventaglio delle forme di vita urbana del tempo.

La visione panoramica dell'orizzonte del sapere medievale si completa con gli ultimi capitoli, che descrivono la figura e le funzioni del principe, il clero, la religione, le diverse forme di vita che si possono scegliere e la conversione degli infedeli (capp. 80-83). Questi quattro capitoli costituiscono il passaggio all'ultimo grande raggruppamento di capitoli che trattano tutte quelle questioni, altrettanto basilari, che Lullo non aveva trovato modo di includere nelle sezioni precedenti. Ciò non significa, però, che nell'organizzazione del materiale non ci sia coerenza tematica. Vi si tratta, tra le altre cose, della preghiera, dell'anima, di vita e morte, della tentazione, degli elementi, fino al fato e la sorte. Per quanto riguarda gli ultimi cinque capitoli, i primi tre trattano temi che potremmo definire storici, come la venuta dell'Anticristo (cap. 96), le sette età del mondo (cap.

97) e gli angeli (cap. 98), che fa riferimento, però, anche ai demoni. In questo modo si introducono i due capitoli che concludono l'opera e che riguardano l'inferno e la gloria del paradiso. La collocazione alla fine del libro di questi due temi stabilisce un parallelismo speculare con i due capitoli che chiudono la serie delle virtù e dei vizi, cioè quello della salvezza e quello della dannazione dell'anima. Questa scelta strutturale non solo evidenzia la coerenza del testo nelle sue due parti, chiaramente complementari, ma favorisce anche l'impatto psicologico sul lettore rispetto ai due possibili destini della sua anima, messi in relazione con le scelte comportamentali durante la vita terrena.

L'edizione di Santanach contiene anche una sezione nella quale l'autore procede ad una ricostruzione accurata della storia della tradizione del testo, affrontando tutte le problematiche relative ad un caso complesso qual è quello della *Doctrina pueril*, che comprende manoscritti antichi anche in altre lingue. Si discute la datazione dei testimoni, il loro reciproco rapporto, il percorso di ognuno e il problema della lingua originale, dal momento che una certa tradizione di studi aveva sostenuto che Lullo avesse concepito il testo in lingua d'oc. Si tengono in conto tanto le indicazioni che vengono da un accurato esame dei testimoni, quanto quelle che derivano dal percorso delle varie fortune della circolazione di idee e testi lulliani durante il medioevo, in relazione, naturalmente, alle vicende derivate dall'eccessivo zelo inquisitoriale di Eimeric.

Meritoriamente, Santanach non disdegna di occuparsi anche dei lettori e dei testimoni moderni dell'opera, tracciandone la storia fino alle edizioni più recenti. Procede, poi, alla descrizione minuziosa di tutti i testimoni, prendendo in considerazione anche la tradizione frammentaria che, fino a questo momento, era stata ignorata dai precedenti editori. Attraverso un'esposizione puntuale e particolareggiata, con riferimenti continui ai testi, dei criteri che hanno informato il lavoro di ricerca, Santanach procede ad una ricostruzione attendibile dello *stemma codicum* e giustifica la scelta del manoscritto base di questa nuova edizione. I criteri utilizzati per la stesura dell'apparato critico si rifanno fedelmente a quelli stabiliti per le edizioni *NEORL*, inserendo compiutamente questo lavoro nella prestigiosa collana.

Francesca Chimento

- 9) Lull, *ROL XXIX: Ars amatiua boni et Quaestiones quas quaesivit quidam frater minor*, ed. Marta Romano i Francesco Santi

La primera part de la introducció, sobre la gènesi i difusió de l'obra, estableix la relació d'aquest escrit amb els propòsits generals de l'activitat de Ramon Lull, amb una intenció primordialment missionera («destinació inter-

cultural», 8), sense impedir que els destinataris poguessin trobar-se en un àmbit més universal. L'interès amb què Llull segueix la còpia dels seus escrits i les seves estratègies en «treure el producte al mercat» (19), ho demostren. L'*Ars amatiua*, testimoniada la seva autenticitat de forma constant pels catàlegs lul·lians, fa acte de presència en les antologies lul·lianes de Tomàs Le Myèsier i fou un dels escrits més citats per l'inquisidor Nicolau Eimeric.

El segon capítol de la introducció comenta l'estructura i els continguts de l'obra. La seva peculiaritat, s'assenyala, rau «en la conjugació de l'estil expositiu i complex de l'ars lul·liana amb els subtils continguts místics», cosa que més tard l'autora titla com «estil mixt de la mística lul·liana». Evidentment, la base d'aquestes arranca del recurs a les figures i el mètode argumentatiu de l'Art. Tot plegat, afirma Romano, mena a un aspecte que «suposa tal volta l'aportació més original de Llull al pensament religiós i místic del seu temps: els continguts antropològics i teològics que repunten en les situacions narratives, constitueixen de fet una proposta d'unió entre Déu i l'home que farà deixar al marge l'exaltació del subjecte». Per recolzar aquesta afirmació, se fa a continuació una exposició àmplia del «Déu de la mística lul·liana» i, més àmplia encara, de l'antropologia.

La introducció acaba amb un tercer capítol on s'estudia la transmissió del text de l'*Ars amatiua*. Romano dóna per confirmat el fet que la versió catalana precedí a la traducció llatina, com, per altra banda, Llull mateix indicà clarament en els pròlegs respectius, apuntant, a més, el propòsit de traduir-la a l'àrab. Romano fa alguns comentaris a partir de la comparació de passatges en les dues versions, dedicant especialment esment a les «invencions lexicals» originades arran de l'esquema dels correlatius. La proposta d'un stemma de relació entre els diversos manuscrits, així com algunes indicacions sobre la constitució del text editat, clouen la introducció.

El text ara editat ens facilita l'accés a una obra ja publicada en anterioritat, tant en l'edició crítica del text català com en la versió llatina que Salzinger va incloure en la seva col·lecció. Se tracta d'una obra que ocupa un lloc important en el projecte global del sistema lul·lià. En efecte, des del principi, la proposta de l'Art inclou un vessant ètic determinant, en tant que mitjà per la reforma moral de l'home, és a dir, pel correcte exercici de les seves potències espirituals. Reconduir l'exercici d'aquestes potències a l'estructura derivada de la seva pròpia naturalesa, serà garantir la consecució del seu fi, és a dir, conèixer, estimar i servir Déu. L'Art, en definitiva, amb la seva metodologia de passar de l'universal al particular, no fa altra cosa que demostrar-se l'instrument més segur per arribar al coneixement de totes les coses en la seva naturalesa dinàmica. En conseqüència, en repetides ocasions, Ramon Llull se refereix al seu programa de voler escriure tres obres on l'Art fos aplicada a cada una de les tres potències, és

a dir, a l'obrar de cada una. En el pròleg d'*Ars amatiua* ens assegura que procedirà ara a l'estudi d'*amantia*, l'obra de la voluntat, de la mateixa manera que en *Ars inuentiua* s'estudià *scientia*, l'obra de l'enteniment. Esmentem que el tercer membre d'aquest programa, una obra dedicada a la memòria, se mantingué com un *desideratum* que no arribà mai a port.

Aquesta obertura que fa Ramon Llull és rellevant per a la lectura de l'obra. No hauríem de considerar que aquesta és una aplicació d'*Ars inuentiua*, sinó que ambdues són aplicació de l'Art. De retruc això ens brindaria l'oportunitat de llegir *Ars inuentiua* com aplicació de l'Art, és a dir, ens convidaria a l'exercici de depurar l'exposició corrent de l'Art de coses que pertanyen a un particular, a l'enteniment.

L'objectiu d'*Ars amatiua*, per tant, no és una simple anàlisi de l'obra de la voluntat, com tampoc el d'*Ars inuentiua* ho és de l'obra de l'enteniment, sinó la preceptiva derivada de l'Art per tal d'assolir el sotmetiment (Llull parla de *ligatio* i *coactio*) de la voluntat al *bonum* (com l'altra obra preceptuava el sotmetiment de l'intel·lecte al *verum*). Un dels conceptes que hi jugarà un paper important serà el de *conditio*, que junt als de *principia*, *regulae* i *definitiones*, servirà per distribuir el text en quatre distincions.

Els principis són presentats amb quatre figures, construïdes segons els paràmetres artístics del cicle de l'*Ars inuentiua*. Les regles, a canvi, representen un estadi peculiar d'aquest tema en l'evolució de l'Art, molt lluny encara del que seran més tard les deu regles. Llull mateix se mostra imprecís sobre la definició de la regla, que descriu com «utile compendium ordinationis principiorum». De l'exposició que en fa després sembla derivar-se que la regla resumeix, en efecte, com és en aquell cas determinat l'ordenació dels principis. És clar, aquesta ordenació (la constitució de l'*ordo* del concret per part dels principis) sorgeix de la pròpia natura dels principis, però la seva concreció pot plasmar-se en esquemes d'utilitat en diferents situacions semblants. Per això, el primer moviment és passar de l'afirmació de la multitud possible de regles, a les devuit que serviran d'exemple. Possiblement, aquesta forma de pensar les regles guarda relació amb els *modi* de les primeres exposicions de l'Art i amb les (cent) *formae*. I podríem pensar, encara, que és aquesta mateixa la noció que suporta la formulació de les deu regles, que guanyen en universalitat, però perden riquesa situacional, la qual cosa provoca la reaparició de les formes en la formulació última de l'Art.

La noció de regla s'introdueix també en l'altre concepte rellevant de l'obra, el de *conditio*, que Llull descriu com «regulatus processus, fundatus super proprietates rerum per se apparentium, naturas rerum significans et earum definitiones» (l'original català és encara més insistent, ja que parla de «procés reglat e ordenat»). No resulta fàcil besllumar a què se refereix l'autor en parlar d'un procés. Podem sospitar que se tracta de les passes que s'han de fer per arribar als

universals corresponents a partir de les propietats del concret. L'exposició que fa Llull no hi ajuda gaire, ja que parteix de complexos universals com a rúbrica d'exemples concrets. Semblaria que el procés esmentat en la definició és precisament allò que destriaria les raons perquè un determinat concret se troba sota una determinada rúbrica, com a condició seva.

Aquestes pinzellades sobre el contingut d'*Ars amatiua*, sense entrar en la meravellosa segona part de la quinta distinció (podríem anomenar-la «segon» *Llibre d'Amic e Amat?*), serviran per suggerir una lectura de l'obra com a moment important en la sistematització de l'Art.

El volum inclou també una obreta fins ara inèdita, les *Quaestiones quas quaesivit quidam frater minor*. En la breu introducció, l'editor Francesco Santi creu possible que les qüestions fossen plantejades efectivament per un framenor, i que en tot cas «representen allò que als ulls de Llull devia ser la problemàtica d'un teòleg franciscà contemporani». El text, per la seva banda, no ofereix cap pista. Les qüestions proposades en gran part se poden trobar espargides per diferents obres lul·lianes i les respostes s'atenen a l'esquematisme de les solucions «per cameras». De totes maneres, com és comú a tots els escrits de Llull, s'hi poden trobar passatges que vénen a arrodonir temes concrets.

El volum, en resum, ens apropa dos textos que, un per la seva importància substancial i l'altre per la seva novetat, són de lectura obligada.

J. Gayà

10) Llull, *ROL XXX: Rhetorica nova, Liber de natura*, et al., ed. Jaume Medina

Aquest volum, rigorós com tots els de les *ROL*, conté quatre obres diverses. Diversa és també la significació d'aquests textos en el coneixement del corpus lul·lià. Comptem ara amb la primera edició crítica de la *Rhetorica noua*, és a dir, la versió llatina (1303) d'un original català perdut; es tracta d'un text ja editat modernament per Mark D. Johnston i prou estudiat. Es presenta després el *Liber de natura*, obra conservada només en llatí i d'un valor considerable en tant que monografia sobre un concepte important en el pensament lul·lià; el text més assequible era un facsímil (Frankfurt, 1971-72) del segon volum de les *Opera parva* (Palma de Mallorca, 1744-46), i és d'esperar que la novetat impulsi un estudi extens, com el que prometia Robert Pring-Mill en analitzar l'estructura de l'obra.¹ Segueixen les edicions del *Liber quid debet homo credere de Deo* i el

¹ "L'estructura del *Liber de Natura* del beat Ramon Llull" (1966), dins *Estudis sobre Ramon Llull (1956-1978)*, Lola Badia i Albert Soler eds. (Barcelona: Curial i Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1991), pp. 203-210 (p. 204, n. 8).

Liber de mille prouerbiis, versions llatines d'obres ja ben conegudes en els respectius originals en català (*NEORL* III; *ORL* XIV i *OE*, I).

Des del punt de vista textual, el protagonisme correspon al *Liber de natura*: l'edició de les dues redaccions, resultat de la col·lació de vint-i-tres manuscrits, és un guany molt notable (pp. 87-97). L'establiment de la *Rhetorica noua*, preservada en sis còdexs, és fruit d'una col·lació més completa que la de Johnston, de la qual no difereix substancialment (p. 17); en una secció (II.7 «De pulchris prouerbiis») s'hauria d'haver tingut en compte la supervivència d'aquests proverbis als *Proverbis d'ensenyament* de 1309 (*ORL* XIV): p.e. a la llum de *veí* en rima amb *matí*, sembla millor *vicinus* (ed. Johnston) que no pas *vitium* (p. 51, r. 700). Les dues obres restants són versions llatines de valor molt inferior (s'han esmenat amb conjectures a partir del català i, en el segon cas, d'una traducció llatina setcentista); serveixen, sobretot, per confirmar textualment la precedència de la redacció catalana i per documentar exemples abundants de catalanismes (són dades interessants per anar penetrant en l'entorn dels transmissors de l'obra lul·liana). En aquest context, Medina formula la hipòtesi que també el *Liber de natura* s'hauria redactat primer en català: per això ens n'han pervingut dues redaccions llatines (p. 97).

El caràcter miscel·lani del volum (a diferència de *ROL* XV, per exemple) no permet introduccions innovadores sobre quatre peces tan diferents: se'n ressenya l'argument d'acord amb la bibliografia contrastada. És encara més lògic que sigui així en la monografia sobre *natura* (que demana, com s'ha dit, un expert en filosofia lul·liana que continuï la feina de Pring-Mill) i en el *Liber quid debet homo credere de Deo* (ja editat en català per Jordi Gayà). En el cas de la *Rhetorica nova*, tal vegada no s'aprofiten prou alguns suggeriments de Mark D. Johnston sobre les fonts pròpiament retòriques. L'obra sens dubte forma part d'un projecte previ de renovació de les *artes* escolars; potser no és tan segur, però, que la retòrica s'orienti a la predicació, com s'ha afirmat des de Rubió: l'*Aplicació de l'Art general* (*ORL* XIV), immediatament anterior, permet confirmar que *sermo* no vol dir 'sermó, prèdica', sinó senzillament 'discurs, composició de paraules'. Un altre detall que convé advertir es dóna quan Llull aplica les deu qüestions: tant a la *Rhetorica noua* com al *Liber de natura* omet *utrum* (B) i, conservant el nou ternari, desplega els dos valors de K (modalitat i instrumentalitat).²

La unitat del volum és cronològica: el lector hi troba reunida la producció lul·liana fruit del viatge pel Mediterrani oriental, tal com recull l'editor d'acord amb un assaig de Jordi Gayà (*SL* 37, 1997, 25-78). Com és sabut, Llull va

² En el segon cas, ho comenta agudament Pring-Mill, "L'estructura", pp. 205-206.

emprendre el viatge (probablement després del març de 1301) confiant en l'èxit d'una ofensiva dels tàrtars contra els mamelucs. Un cop arribat a Xipre, i decebuda l'expectativa inicial, va fer de la necessitat virtut: va intentar obtenir permís per predicar als cristians xipriotes i després va passar a Armènia. La *Retòrica nova* es data el setembre de 1301 a Buffavento, en un monestir no gaire distant de Nicòsia. El desembre Llull va completar el *Liber de natura* a Famagusta. Amb un mes en va tenir prou per redactar el breu *Llibre què deu hom creure de Déu*, enllestit el gener de 1302 al port armeni d'Aias, prop de Tars. Els *Mil proverbis*, finalment, els va confegir en el viatge de tornada (1302). Aquesta cronologia ens parla del pragmatisme de Llull. Es diria que la *Retòrica nova* (perduda) la va escriure per aprofitar d'entrada el temps vacant, contribuint així al projecte de refundar les arts liberals (l'astrologia nova és de 1297 i la geometria nova de 1299; la lògica nova és de 1303); al pròleg afirma que desitjava fer-ho «ex multo tempore».³ Mentrestant, Llull feia gestions amb el rei de Xipre, pensant que podria predicar als cristians orientals. Això explica el *Liber de natura* i el *Llibre què deu hom creure de Déu*, obres molt diferents però connectades per la finalitat de disputa teològica. La primera senta les bases per combatre el monofisisme, com va suggerir el pare Batllori i va substanciar Pring-Mill;⁴ més explícita, la segona replica doctrines dels jacobites (sirians monofisites) i els nestorians (cf. *NEORL* III, p. 77). Es tracta, doncs, de dos opuscles redactats *ad hoc*, aprofitant la situació geogràfica (la doctrina monofisita s'havia estès a Armènia des d'antic). Els *Mil proverbis*, escrits venint d'Ultramar, ens tornen al pur valor del temps: dos mesos de navegació eren un bon espai per al conreu d'una forma com el proverbi.

L'editor emplaça el *Liber de natura* en les coordenades que acabem de recordar. L'obra parteix de sis definicions del concepte; després va responen a les nou qüestions (de *de quo* a *cum quo*). Convé subratllar com Llull s'eleva des de la indagació sobre la natura, exemplificada en un nivell físic («sicut calor ignis», «Idem est de pomario», p. 110), a l'argumentació de la Trinitat (p. 114 i cf. 120-21); com distingeix entre la natura divina i la creada (vegeu de nou la n. 4); o com afirma l'eternitat de Déu i explica la creació a propòsit de *quando* (p. 122). Aquest dimensió teològica limitaria l'interès de l'opuscle si hom esperava un tractat de filosofia natural; no és així si recordem que Llull a la fase ternària presenta una alternativa a la física i la metafísica aristotèliques «basada en la con-

³ Mark D. Johnston, *Ramon Llull's New Rhetoric. Text and Translation of Llull's Rhetorica Nova* (Davis, CA: Hermagoras Press, 1994), p. xviii, va argumentar que l'obra havia d'haver estat concebuda abans del descobriment de l'*affatus*, el sentit del llenguatge exposat el 1294 però mai no esmentat a la *Rhetorica noua*. Elena Pistolesi (*SL* 36, 40-41) neutralitza l'argument en explicar la raó d'aquesta omisió.

⁴ "L'estructura", pp. 207 i 209-210.

fluència de la filosofia natural i la metafísica amb la teologia a partir de la funció natural i ontològica atorgada a les semblances divines». ⁵ El concepte lul·lià de natura encabeix aquesta complexitat. Per això el *Liber* es construeix, de fet, a partir de les dignitats, els subjectes i els correlatius: una «forma interior», en paraules de Pring-Mill, que reflecteix la cosmologia lul·liana. En aquest sentit, el valor de l'obra va molt més enllà de la possible utilitat apologètica.

L'estudi del *Liber quid debet homo credere de Deo* remet al de l'original català, prologat amb tant d'encert com concisió per Jordi Gayà (*NEORL* III, 75-80). Es tracta d'un opuscle elemental però interessant. Llull hi fa compendi de totes les desviacions doctrinals que un cristià hauria de saber contestar. La base és catequètica, però, com va observar Gayà, els articles de la fe es reparteixen en una estructura diferent. Primer, Llull defineix Déu com a ésser perfecte on no hi ha «fretura» de res, amb la intenció de demostrar breument totes les propietats divines: si no fossin tals, es negaria la definició. Aquesta llista de catorze elements incorpora les nou *dignitates* després de cinc altres propietats (substància, unitat, natura, bellesa i llibertat) necessàries per replicar heterodoxos i infidels de tota mena. Tot seguit l'opuscle s'ocupa del que realment interessa: tres llargs capítols sobre la Trinitat, la creació i l'encarnació van responnent a les objeccions en base a les propietats anteriors. A continuació s'exposen breument els set sagraments de l'Església romana. Finalment, es constata que Déu és justícia i misericòrdia. Empès per la circumstància, sembla que Llull va redactar un promptuari per a la polèmica teològica. S'hi replica certament els monofisites jacobites (els qui creien que en Crist encarnat només hi havia una natura) i els nestorians (per als quals les dues natures de Crist responien a dues persones separades), i s'hi esmenta el sarraí que argumenta contra la Trinitat. També s'hi observa, per exemple, la defensa de la creació (contra l'aristotelisme que afirmava l'eternitat del món) i la formulació de la processió de l'Esperit sant (discutida per l'Església oriental); o bé la resposta als qui creuen que Déu és causant del mal (potser pensant en els budistes mongols, suggereix Gayà), i l'atac directe al predestinacionisme (que negava el lliure albir i la gràcia, i explica, doncs, els apartats finals sobre justícia i misericòrdia). Una anotació detallada de les solucions lul·lianes equivaldria a un catàleg de totes les doctrines que, segons l'autor, un cristià informat havia de saber rebatre amb l'Art a la mà, sense gaires tecnicismes.

Gràcies al bon ofici de llatinista de Jaume Medina, els seguidors de les *ROL* podran accedir a un nou fragment del corpus lul·lià. Com s'ha vist, no hi falta interès ni novetat.

Lluís Cabré

⁵ Josep Maria Ruiz Simon, "De la naturalesa com a mescla a l'art de mesclar", *Randa* 19 (1986), pp. 69-99 (p. 93).

13) Perarnau, *Ramon Llull i la seva teologia de la Immaculada Concepció*

Un opuscle que conté una «versió més madura» de la conferència que Josep Perarnau havia pronunciat diverses vegades, entre els anys 2003 i 2004, a ciutats com Assís, Roma, Barcelona i Palma de Mallorca. Aquesta edició li permet apuntalar més i justificar per escrit totes les seves afirmacions orals amb una gran quantitat de notes, altament erudites, que ocupen, estampades en lletra petita, gairebé la meitat de les pàgines de l'opuscle.

Divideix la seva exposició en tres punts o moments:

Primer, la doctrina lul·liana de la *recreació*, visió global de la humanitat salvada molt més profunda i radical d'allò que han ensenyat la gran majoria de teòlegs occidentals i que han denominat o entès com a simple *redempció* (=compra o recompra amb preu). L'obra de la *recreació* a través de Jesucrist, no sols és equiparable sinó superior fins i tot a la inicial i grandiosa obra de la *creació*.

Segon, el correcte plantejament, «potser per primera vegada», que Ramon Llull fa de la qüestió teològica sobre Maria en l'*Arbre de ciència*: «En aquell temps que nostra Dona fou concebuda, fou concebuda en pecat original?»

Tercer, aplicació de la doctrina de la recreació per donar resposta i solució a la pregunta plantejada sobre Maria, establint que sense partir de la innocència total, des de l'inici, tant de Jesús com de la seva mare, «la recreació hauria estat impossible». Però com que la recreació ha estat no sols possible sinó un fet històric, resulta que Maria no va contraure el pecat original.

Perarnau opina que Ramon Llull va afrontar la qüestió de la Immaculada amb «una certa voluntat de provocació», quan formula la pregunta «Vejam si la benaurada Verge va contraure el pecat original» en la qüestió 96 del seu llibre *Disputatio eremitaie et Raimundi super aliquibus dubiis quaestionibus Sententiarum magistri Petri Lombardi*, acabat a París l'any 1298. Planteja la qüestió i la resol amb audàcia. Per tal d'evidenciar-ho més, Perarnau publica sencera en aquest opuscle una «edició crítica» de l'esmentada qüestió 96 del llibre citat, per tornar a posar a l'abast de tothom un text tan intencionat i significatiu.

L'original doctrina immaculatista de Ramon Llull és potser una de les aportacions més remarcables de teòlegs catalans a la teologia universal. Breument Evangelista Vilanova va deixar-ne constància en les pàgines de la seva *Història de la teologia cristiana*.

Hi ha hagut, però, al llarg dels segles, des d'una banda, un agressiu corrent antilul·lià, inspirat en bona part pels adversaris a la doctrina de la Immaculada, i d'una altra ha prosperat un segon corrent, també potent, aquest immaculatista, que exalçava desmesuradament el franciscà Joan Duns Escot per atribuir-li el mèrit d'haver trobat el desllorigador del tema de la Immaculada. Des de perspectives contraposades, tots dos corrents han coincidit a entelar o emboirar la

genial perspicàcia immaculatista de Ramon Lull i han contribuït a senzillament ignorar-la.

Amb aportacions tan serioses com la present de Josep Perarnau cal augurar que algun dia la història i la teologia generals, coincidiran a col·locar en el seu lloc just, finalment, els mèrits objectius de Lull sobre la Immaculada, lluny tant dels antics prejudicis antil·lulians com d'un massa satisfet cofoisme escotista.

Àlvar Maduell

II. Estudis lul·lístics

- 15) Akasoy, «Zur Toleranz gegenüber dem Islam bei Lullus und Cusanus»
 62) Enders, «Die Philosophie der Religionen bei Lullus und Cusanus: Gemeinsamkeiten und Differenzen»
 68) Fidora, «Lullus-Handschriften im Tiroler Kloster St. Georgenberg, Fiecht»
 89) Lohr, «Chaos nach Ramon Lull und Nikolaus von Kues»
 120) Reinhardt, «Die Lull-Handschriften in der Bibliothek des Nikolaus von Kues: Ein Forschungsbericht»
 121) Riedenauer, «Die Bewältigung religiöser Differenz bei Raimundus Lullus und Nikolaus Cusanus»
 146) Tenge-Wolf, «Nikolaus Pol und die Lull-Handschriften der Stiftsbibliothek San Candido/Innichen»

Les contribucions alemanyes al volum de les actes del congrés dedicat a Ramon Lull i Nicolau de Cusa tracten principalment d'aspectes relacionats amb la tradició manuscrita de les obres de tots dos autors (Reinhardt, Tenge-Wolf, Fidora) i de les semblances i les diferències que es poden trobar en els respectius plantejaments al voltant d'un tema central en els dos pensadors, considerat la major influència de Lull sobre el Cusà: el diàleg interreligiós (Enders, Riedenauer, Akasoy). Cal afegir-hi un estudi de Charles Lohr sobre el concepte de *chaos* en Lull i en Nicolau de Cusa.

Pel que fa al diàleg interreligiós, el tema resulta especialment ric i complex des del moment que no es pot abordar sense tractar una sèrie d'aspectes connectats entre si; entre altres les missions o la demostrabilitat racional de la fe. Són qüestions que recorren l'obra d'un i d'altre autor i que, en general, estan convenientment situades en els estudis corresponents. Aquests se centren fonamentalment en l'anàlisi comparativa del pensament de Lull i de Nicolau de Cusa a través de l'estudi del *Llibre del gentil i dels tres savis* del primer i del *De pace fidei* del segon.

Markus Enders comença el seu estudi amb un excel·lent resum de les con-

tribucions més importants a l'estat de la qüestió sobre les semblances i les diferències en la filosofia de la religió dels dos autors. Es tracta d'un recorregut crític per les idees de Ludwig Mohler (qui l'any 1943 va publicar una traducció alemanya del *De pace fidei* amb un estudi pioner dels continguts paral·lels d'aquesta obra amb el *Gentil* lul·lià) i dels principals estudiosos que posteriorment han continuat amb el tractament del tema: Eusebi Colomer i Andreas Euler.⁶ La crítica de l'important treball d'aquest darrer porta a Enders cap a una relectura del *Llibre del gentil* que posa en evidència que, malgrat el seu «final obert», l'autor deixa ben clares les proves racionals que per a qualsevol lector atent (com per al gentil protagonista, encarnació de la «raó objectiva») demostren que la religió cristiana és la vertadera. El text no deixa lloc a dubtes en aquest sentit: tant en les seues objeccions al discurs del jueu i del musulmà (molt ben identificades per Enders) com en el seu silenci aquiescent davant el del cristià, el gentil manifesta la seua opció. Si els savis no volen escoltar-la explícitament al final, és perquè, tal volta, Ramon Llull està manifestant els obstacles que fan difícil l'aconseguitment de la unitat desitjada: el costum heretat, l'orgull identitari, una sèrie de sentiments que, dissortadament, s'imposen al damunt dels dictats de la raó. Les conclusions del treball d'Enders fan esment a aquest aspecte com una de les diferències que la crítica ha destacat a l'hora de comparar els plantejaments de Llull i del Cusà: per al primer no hi ha possibilitat de cedir en cap qüestió que afecte la unitat, mentre que el segon postula una unitat de les creences en la diversitat dels rites –diversitat que permetria superar l'obstacle esmentat sense contradir el reconeixement racional de la superioritat del cristianisme.

Markus Riedenauer torna sobre aquesta qüestió en el seu estudi sobre la superació de les diferències religioses en Llull i en Nicolau de Cusa. Després de la identificació dels problemes que obstaculitzen la unitat de la fe, passa al comentari de les solucions que els dos autors plantegen, sempre segons les propostes del *Gentil* i del *De pace fidei*. Més enllà de les clares coincidències, les diferències poden explicar-se per raons històriques contextuals (la caiguda de Constantinoble viscuda pel Cusà) i, consegüentment, per la dimensió pràctica en la qual s'ha de produir la superació del conflicte religiós, possible per a Nicolau de Cusa mitjançant la recerca de la unitat en la pluralitat de rites.

Anna Akasoy s'enfronta a una qüestió més àmplia i que obliga a tenir en compte el pensament dels autors més enllà de la seua expressió en una única obra: fins a quin punt es pot afirmar que Ramon Llull i Nicolau de Cusa mante-

⁶ COLOMER, E., *Nikolaus von Kues und Ramon Llull. Ihre Begegnung mit den nichtchristlichen Religionen*, Trier, 1995. EULER, W. A., *Unitas et Pax. Religionsvergleich bei Raimundus Lullus und Nikolaus von Kues*, Altenberge, 1990.

nen una postura de tolerància envers l'islam? Acostar-se a una resposta (sempre difícil) implica, primerament, definir amb el màxim de precisió el concepte central. «Tolerància», en un sentit complex que no es limite a la concepció moderna de les relacions interculturals (i que, aplicada als pensadors medievals, conduiria a un anacronisme), implica una sèrie de components que porten a diverses concepcions del terme, com es desprèn de l'anàlisi de Rainer Forst en el seu llibre *Toleranz im Konflikt*.⁷ Anna Akasoy aplica l'anàlisi de Forst al pensament de Ramon Llull i de Nicolau de Cusa. La tolerància té diversos aspectes i és practicada per motius molt diversos; en qualsevol cas, té sempre un límit, més enllà del qual es troba la intolerància, que funciona com l'altra cara de la mateixa moneda. Un dels components de la tolerància és el rebuig d'allò tolerat: tolem el que no ens agrada, no allò amb què som d'acord. L'acceptació d'allò tolerat (l'altre component de la tolerància) és doncs un moviment complementari del rebuig, i pot estar motivat per qüestions pràctiques, ètiques o ideològiques.

Així doncs, la resposta a la qüestió de la tolerància en Llull i en Nicolau de Cusa no pot ser ni unívoca ni definitiva, ja que cal tenir en compte tots els components que hi entren en joc. Akasoy planteja aquests components de manera clara i sistemàtica, i així podem veure que en alguns sentits es pot tenir una actitud tolerant (com ara Nicolau de Cusa en el sentit pràctic, no èticament fonamentat, de la tolerància com a «concepció de coexistència» que evita els conflictes i la violència que els acompanya), i alhora una actitud intolerant en un altre sentit, com ara en el del «concepte de respecte», que veu a l'altre com una persona autònoma amb els mateixos drets que el tolerant (un «altre» autònom que per a Llull és una figura literària més que no pas un ens real). L'enfocament de la qüestió que fa Akasoy permet finalment explicar l'aparent «ambivalència» de Ramon Llull envers l'islam, la qual s'ha de contemplar des de les diferents perspectives que l'exhaustiva anàlisi de les concepcions i dels components de la tolerància es troba en el llibre de Forst, ben aplicat per Anna Akasoy als nostres autors.

Fora ja d'aquesta problemàtica, Charles Lohr s'ocupa del concepte de caos en Ramon Llull i en Nicolau de Cusa. Després d'un resum molt clar de la concepció lul·liana del caos i de com es relaciona, en el context de la ciència aristotèlica, amb la idea de Déu com a «artista» i, en conseqüència, amb la idea del coneixement del món com a objecte de la raó pràctica, es passa al comentari de l'estructura del capítol 8 del segon llibre del *De docta ignorantia* i, especialment, a les raons que fan que la coneguda cita del Cusà del caos com a *possibilitas rerum*, que atribueix a «un dels nostres» (front a les concepcions del caos

⁷ FORST, R., *Toleranz im Konflikt. Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs*, Frankfurt a.M., 2003.

esmentades en el mateix capítol, i atribuïdes als platònics, a Hermes, als estoics i als peripatètics) tinga la seua font en el *Liber Chaos* de Ramon Llull, i no en Sant Agustí amb la mediació de Thierry de Chartres. La tesi, ben argumentada, prova un dels pressupòsits que anima també les altres contribucions ressenyades: el de la influència de Ramon Llull damunt Nicolau de Cusa.

En la part dedicada a la tradició manuscrita, Klaus Reinhardt tracta el tema dels manuscrits lul·lians de la biblioteca de Nicolau de Cusa. Un complet repàs per la història d'aquesta biblioteca i del contingut dels manuscrits lul·lians que inclou porta a la qüestió de l'origen de l'interès del Cusà per l'obra de Llull, una qüestió lligada a la de la provinença dels còdexs. Les conclusions només poden ser provisionals, però bastant clares: Nicolau de Cusa pogué prendre contacte amb les idees i els escrits de Llull durant el seu període d'estudi a Pàdua (1417-1423), però la relació més estreta amb l'obra del mallorquí s'establiria durant l'estada a París l'any 1428. No hi hauria un focus únic des del qual s'irradiaria la influència de Llull sobre el Cusà.

Una problemàtica semblant es tracta en la contribució de Viola Tenge-Wolf, referida però als manuscrits lul·lians de la biblioteca del metge Nicolau Pol. L'estudi completa i corregeix algunes afirmacions reiterades des de l'article de Jordi Rubió i Balaguer dedicat als manuscrits de la Biblioteca d'Innichen, i que van pertànyer al metge (com ara la possible procedència veneciana de Nicolau Pol, de qui ben poc se sabia fins que Max Fisch publicara la seua monografia l'any 1947).⁸ També en aquest cas demostra Tenge-Wolf que els manuscrits no tenen una provinença exclusivament italiana. Especialment interessants són les conclusions de l'exhaustiu estudi del lloc que ocupen en els *stemma* de les edicions de les obres ja publicades a les *ROL*, i que prova, per exemple, que mantenen una certa relació amb els còdexs cusans, per bé que no de filiació directa.

Finalment, Alexander Fidora descriu el contingut de tres manuscrits amb obres lul·lianes i pseudolul·lianes pertanyents al monestir tirolés de St. Georgenberg, tot completant les dades que al respecte havia fornit Wilhelm Baum en un estudi de 1984. El lector de *SL* podrà trobar una versió catalana de l'article de Fidora en el número anterior d'aquesta revista.⁹

J. E. Rubio.

⁸ RUBIÓ, J., «Los códices lulianos de la biblioteca de Innichen (Tirol)», *Revista de filología española* 4 (1917), pp. 303-340 (reimpr. a Id. *Ramon Llull i el lul·lisme*, Barcelona, 1985, pp. 380-429). FISCH, M. H., *Nicolaus Pol Doctor 1494* (New York, 1947).

⁹ FIDORA, A., «Nota sobre els manuscrits lul·lians a l'Abadia St. Georgenberg, Fiecht», *SL* 44 (2004), pp. 89-94.

- 27) Baldacchini, «Le edizioni di Lullo e Cusano nel primo secolo della stampa e un dialogo di Giovanni Bracesco»
- 54) Cruz Palma, «Alcuni argomenti della polemica antiislamica in Raimondo Lullo e Niccolò Cusano»
- 59) Díaz Marcilla, «I «lullismi»: ambiti tematici d'interesse a confronto»
- 66) Federici Vescovini, «La trasformazione dei correlativi di Lullo nella dottrina della coincidenza degli opposti di Cusano»
- 112) Pereira, «Testi alchemici pseudolulliani nei manoscritti del Cusano»
- 115) Pomaro, «“Licet ipse fuerit, qui fecit omnia”: il Cusano e gli autografi lulliani»
- 123) Romano, «La manifestazione della trinità nel *De visione Dei* di Cusano: tracce di Lullo letterali e non»

Les contribucions en llengua italiana d'aquest volum comencen amb el treball sobre història del llibre de Baldacchini. Després de la bibliografia de Rogent-Duran (1927) manquen nous estudis específics sobre impresos antics amb obres de Ramon Llull. Avui dia es disposa de molts repertoris i instruments de consulta que permeten de controlar els diversos exemplars de les edicions i d'introduir correctius a les dades que s'havien anat recollint, de manera que l'article de Baldacchini proposa esmenes i precisions de diversa importància. Com a primícia hi ha la d'una cinc-centina alquímica d'exemplar únic (a la National Library), que ofereix un diàleg fictici entre Ramon i un estudiant, obra de Giovanni Bracesco i publicat en llengua vulgar a Roma pel l'editor Zoppino l'any 1542.

En canvi Óscar de la Cruz se centra en el fet que tant Llull com el Cusà pertanyen a la «segona època» de la història del debat medieval entre cristianisme i islam, posterior a la constitució del *Corpus Toletanum* i a la traducció llatina de l'*Alcorà* de Robert de Ketton; això els situa tots dos en el mateix marc polèmic. El primer, tanmateix, tenia un objectiu eminentment missional, mentre que el segon estava preocupat per les relacions diplomàtiques amb l'imperi otomà. Llull, d'altra banda, coneixia de primera mà l'*Alcorà*, els *Hadith*, la *Contrarietas alfolica* (és a dir el *Liber Telif*), mentre que el Cardenal de Kues tenia accés a aquesta mateixos materials a través de les versions llatines de circulació general.

Per la seva banda, Díaz Marcilla s'interessa per la recopilació de les dades disperses sobre la recepció de les obres de Ramon Llull a Portugal i a Castella. L'operació ofereix un panorama discontinu, en el qual el que destaca més és l'autonomia de cada un dels possible nuclis, sense que hi hagi mai constància de lul·listes castellans o portuguesos en contacte amb ambients italians o alemanys. Els testimonis portuguesos són els més antics i es fa difícil dir, a partir de notí-

cies d'inventari, si hi havia traduccions d'obres a la llengua vulgar local, més enllà de la presència de suggeriments del Beat al *Livro da Corte Imperial*, al *Bosco Deleitoso* i al *Leal Conselhiero*. En canvi, hi ha una versió del *Fèlix* conservada en castellà i indicis d'altres, a banda de la presència de manuscrits de l'Art en biblioteques de Salamanca. Crida l'atenció també que es parli de Llull en ambients cortesans i se'n conservin obres en biblioteques de la noblesa.

Federici Vescovini, traductora del cardenal de Cusa a l'italià, exposa la seva doctrina de la *docta ignorantia* des de la perspectiva de la figura circular amb un triangle inscrit i uns radis explícits, present al *De sigillo aeternitatis* d'Eimericus de Campo. Tot i que l'autora sap que les relacions de mestratge d'aquest darrer sobre el Cardenal de Kues han estat revisades (vegeu l'article de K. Reinhardt, p. 16 i ss.), la figura circular esmentada és l'únic punt de contacte proposat entre el Cusà i Llull, que és presentat com a font indiscutida d'Eimericus de Campo. Com es diu a la conclusió, el Cusà va dur molt endavant les seves especulacions teològiques a partir del suggeriment d'una figura circular que significa la divinitat. Així que el seu pensament es va allunyar de l'etiqueta lul·liana citada al títol del treball, és a dir la noció dels correlatius, que són descrits així: «correlatius absoluts distints i idèntics per conversió» (p. 140 i *passim*). Com que no se cita cap text lul·lià (sic), es fa difícil entendre a què fa referència l'autora concretament. Des de la tesi de Gayà de 1979 és ben fàcil de saber que els correlatius de l'ésser (*tivum, bile, are*) són presents tant en l'ordre diví (on es manifesten en l'operació interna de la Trinitat), com en la creació, sigui en l'esfera espiritual sigui en la material. La ternaritat operativa de l'ésser segons Llull es podria posar en relació amb el que es diu a la p. 53 a propòsit de la manera en què el Cusà tracta del misteri trinitari. S'hi podria posar en relació en el benentès que es tingués clar (vegeu l'article de M. Romano, p. 162 i ss.) que els principis correlatius de l'ésser són un esquema ontològic diferent de la sèrie de les dignitats o virtuts de Déu, les quals sí que es converteixen les unes en les altres en la Figura A de totes les Arts i esdevenen la base de la *demonstratio per aequiparantiam*.

La contribució de Pereira ens planteja algunes qüestions a propòsit de la competència alquímica del Cardenal de Kues, a partir de l'anàlisi d'un alfabet alquímic copiat de mà del Cusà al final del manuscrit Cus. 83. Els materials a disposició per respondre-les són algunes al·lusions a l'estructura i al perfeccionament de la matèria en uns sermons dels anys 1451-1457 (p. 209) i els nou còdexs alquímics que havia tingut a la seva biblioteca (p. 212). Dels manuscrits del Cusà, només el Lobk. 249 de la Biblioteca Universitària de Praga conté obres alquímiques pseudolul·lianes: el *Testamentum*, el *Codicillus* i uns *Aphorismi*. La consideració de les característiques d'aquest manuscrit permet d'entreveure tot de matisos nous en l'entramat de relacions entre les versions romàni-

ques de les primeres dues obres, que el Cusà ja havia vist a París als anys de la seva joventut. Tot i que en les seves notes mostra interès pels aspectes pràctics de l'alquímia, M. Pereira veu el Cardenal de Kues més aviat com un «alquimista de biblioteca» i proposa d'esbrinar si existien practicants de la disciplina en el seu entorn geogràfic a mitjan segle xv.

La competència codicològica de Pomaro la porta a analitzar el caràcter compòsit del manuscrit vaticà Ottob. lat. 405 (vegeu les taules de les pp. 177 i 179-180): és un índex de la complexitat de la compilació de les col·leccions de textos redactats per Llull a Messina als anys 313-1314. Una anàlisi dels continguts del còdex d'extractes lul·lians de la Biblioteca de Kues, número 83, dut a terme a través de materials fotografiats, mostra que el cusà no va poder portar de París tots els textos que el constitueixen, sinó solament un dels seus sexterns i potser un quintern. La presència del *Liber de civitate mundi*, obra de tradició escassíssima, és una clau per esbrinar altres fonts de procedència dels textos del Cus. 83, a les quals l'autora pensa que només es podrà arribar si es tenen en compte totes les obres de la biblioteca del Cardenal de Kues. D'altra banda, la comparació entre dos altres reculls d'obres tardanes de Llull, el muniquès Clm. 10517, i el conservat a la Colombina de Sevilla 7-6-41, relacionats tots dos amb l'escola de Barcelona del segle xv (vegeu els esquemes de les pp. 197-199), mostra que no és factible proposar que un bessó del primer hagués viatjat a Pàdua, des d'on Fantino Dandolo l'hauria fet abastable al cusà. En canvi, crida l'atenció que el manuscrit de Sevilla contingui una còpia del *Llibre de santa Maria*, fet que el relaciona amb l'ambient paduà que en va produir un magnífic manuscrit en *littera antiqua*. La circumstància que cap del dos no contingui el *Liber de civitate mundi* centra l'atenció en l'altre únic testimoni supervivent d'aquesta obreta, el manuscrit I.71 del Col·legi de Sant Isidor de Roma, que resulta ser de procedència valenciana.

Com Federici Vescovini, Romano s'interessa per l'herència lul·liana del cusà i ho fa a través dels extractes lul·lians de dos manuscrits de la Biblioteca de Kues (Cus. 83 i Cus. 85), estudiats per Colomer i per Haubst. Això li permet d'entrar en matèria amb textos a la mà a propòsit dels contactes concrets entre el tractament que rep la Trinitat al *De visione Dei* del Cusà i a diversos textos del beat Ramon. El rerefons augustinà de la metafísica trinitària del Cardenal de Kues revela la seva procedència lul·liana en l'ús del terme *amabilis* (p. 160), com ja va apuntar Colomer. L'autora recull un seguit de textos del cusà que permeten veure l'ús específic i diferent que fa aquest autor del terme «correlatiu». Això permet explorar el *Liber de ente* de Llull (ROL VIII) i el *Liber de convenientia* (MOG IV) i veure com els dos pensadors se situen en una mateixa línia de reflexió; tanmateix, mentre Llull té com a objectiu principal construir una sòlida xarxa conceptual entorn dels tres principis correlatius, el cusà té més tira-

da a l'especulació mística a partir de les tres nocions del *tivus*, *bile* i *are*, amb projecció gramatical.

L. Badia

16) Albrecht, *The Virgin Mary as Alchemical and Lullian Reference in Donne*

Per als estudiosos de Ramon Llull, la idea que el Beat hagués pogut tenir influència en un dels poetes anglesos més grans és intrigant. A més, el fet que John Donne va viure a una època (1572-1631) en què per l'Europa septentrional circulaven lul·lismes de tota mena –genuïns, alquímics i cabalístics–, una tal influència no seria descartable. El meu interès fou encara més esperonat per un detall fascinant descobert per l'autora. A la primera pàgina del seu prefaci ens explica que:

Though many Renaissance readers appropriated Lull's theory of ars combinatoria from secondary sources, we know that Donne himself studied the original. His personal copy of *Duodecim Principia Philosophiae* (1516) bears his pencil markings in the margins, a sign of his careful attention. His knowledge of cabalistic investigative practices, which had also influenced Lull, was supplemented by other pseudo-Lullian sources such as *De auditu kabbalístico*, familiar to all Renaissance Lullists.

Que Donne posseïa aquesta obra i que l'hagués estudiada amb cura és un fet d'interès indubtable. Però l'autora acompanya aquest fet amb asseveracions inquietants. En primer lloc, què fa l'*ars combinatoria* aquí? Els *Duodecim Principia Philosophiae*, o pel seu títol més conegut, *Liber lamentationis Philosophiae*, és una obra de contigut purament filosòfic i teològic, presentada en una forma literària convencional (amb personificacions de Filosofia, Forma, Matèria, etc.), i sense cap rastre de l'*ars combinatoria*.

A més a més, l'autora hi introdueix la Càbala, a través del «*De auditu kabbalístico*, familiar to all Renaissance Lullists». Què té a veure amb Donne? En tot el llibre d'Albrecht no he trobat cap evidència que Donne posseís ni conegués l'obra. I parlar de «cabalistic investigative practices, which had also influenced Lull» és senzillament un desbarat. Així que en un breu paràgraf introductor ha mesclat Donne, Llull, l'*ars combinatoria* i la Càbala en base a suposicions o errors.

L'autora ha tret la informació sobre el fet que el volum de 1516 es trobà a la biblioteca de Donne de Geoffrey Keynes, *A bibliography of Dr. John Donne* (Oxford: Clarendon Press, 1973; 4th ed.), que diu, curiosament (p. 263), que «The great majority of Donne's books are concerned with theological contro-

versy,» que quadra molt millor amb el contingut real de l'obra en qüestió, i hauria pogut constituir un assumpte que valia la pena investigar. Això contrasta amb el fet que l'aspecte més esotèric de Donne, que és el que li interessa a Albrecht, sembla ser gairebé totalment absent de la llista de Keynes.

Com a exemple d'altres divagacions de part de l'autora, a la p. 27 llegim:

In opposition to Dominican concepts of memory (based upon Thomistic sense-oriented images), Lull's system of memory was based upon names (signifying abstract things that cannot be pictured in corporeal form). Among these names are those of the Virgin Mary and the Holy Spirit. [...] As corporeal similitude, the Virgin Mary had no part in Lull's own *Liber ad memoriam confirmandam*, where repetition was the main rule. However, as one of the attributes of God, her importance was great indeed. Some Renaissance readers, confronted by such images as this below, understood, even in the pseudo-Lullian sense, the abstract principle of Mary as attribute of God.

El fet que es presenta l'Art lul·liana com una mnemotècnica és potser justificable pel fet de ser una descripció que ha circulat bastant en la bibliografia, mentre que el que l'autora no s'hagi adonat que fa més de vint anys que se sap que el *Liber ad memoriam confirmandam* no és de Llull és menys excusable, però com caldria qualificar allò de «the abstract principle of Mary as attribute of God»?

Un exemple més (p. 84) del pinzell gruixat de la hipotesi:

If indeed Donne traveled in Spain, we can be sure that he heard of the famous legend of Ramon Lull (1232-1316?), and, possibly, of certain aspects of Lull's «spiritual logic.» We know that Philip II (who reigned 1556-98) was a great admirer of Lull. Certainly the king's ardent Lullism would have been felt among his people.

Observeu els «if», «possibly», «certainly», tots els quals són problemàtics (i de fet, no hi ha res menys «certain» que la darrera asseveració). Tot aquest pasatge hipotètic ha estat induït per una altra possibilitat: que fos en aquest viatge que Donne «may also have procured his personal copy of Lull's *Duodecim Principia Philosophiae*». El fet que aquesta edició fou publicada setanta anys abans a París, i que per l'època de Donne Llull fos més conegut a Europa septentrional que a Espanya, fa que tota aquesta especulació manqui de sentit.

Una darrera mostra: a la p. 204 Albrecht diu que Mark Johnston, al seu *The Spiritual Logic of Ramon Llull*, «says that Lull's *Principia*, which Donne owned, 'posits nine Relative *Principia* by means of which the Dignities communicate their nature...'. Si miram la pàgina citada de Johnston (p. 19), trobarem que es refereix als principis de l'Art, i l'ha posat en cursiva perquè el terme és

en llatí, no perquè sigui el títol d'una obra. Així que dir que Donne la (o els) posseïa produeix vergonya aliena.

Llibres que presenten teories esgavellades sobre Ramon Llull no manquen al mercat, i normalment no mereixen més comentari. Hem fet una excepció aquí per tractar-se d'una obra publicada per una premsa universitària i amb pretensions d'incidir de manera erudita en la història del lul·lisme.

A. Bonner

- 18) Amengual i Bunyola, «Una versió siscentista mallorquina del *Llibre d'amic e amat*»
 24) Badia, «Generació o luxúria. Què diu Ramon Llull sobre el sexe»
 33) Bonillo Hoyos, «L'estructura dels llibres del Paradís i de l'Infern al *Fèlix* de Ramon Llull»
 35) Bonner, «Reducere auctoritates ad necessarias rationes»
 36) Bordoy Fernández, «Variacions entorn del concepte lul·lià de “matèria”»
 58) Daiber, «Ramundus Lullus' Dispute with Homer Saracenus in the year 1307. An inquiry into their theological positions»
 63) Ensenyat Pujol, «La qüestió de la cavalleria (i algunes altres) en la idea de croada de Ramon Llull»
 73) Hames, «The Jewish Ramon Llull: Missionary, Mystic, Magician, Doctor and Alchemist»
 75) Hughes, «Ramon Llull's use of the term “Deification” and its cognates in the context of Latin- and Eastern-Christian views of salvation»
 114) Pistolesi, «Ramon Llull, la geometria i les quadratures del cercle»
 127) Rubio Albarracín, «L'ànima recorda i entén que les havia recordades i enteses en el *Llibre de contemplació*: raons necessàries a propòsit de la Trinitat en l'*Ars compendiosa inveniendi veritatem*»
 129) Ruiz Simon, «Las transformació del pensament de Ramon Llull durant les obres de transició cap a l'etapa ternària»
 133) Santanach i Suñol, «Manuscrits, còpies i traduccions. Ramon Llull i la transmissió de la *Doctrina pueril*»
 139) Sevilla Marcos, «La demostració “per aequiparantiam” de Ramon Llull y el “poder de lo real” de Xavier Zubiri»
 140) Sevilla Ribas, Antonio, «Ramon Llull: *Blaquerna*. Variaciones y similitudes entre el libro, y como discurso cinematográfico»
 141) Sevilla Ribas, José, «El órgano visual según Ramon Llull. Una concepción trinitaria»
 142) Sidera i Casas, «Origen i evolució del concepte de caos en Ramon Llull»
 151) Trias Mercant, «Un nou manuscrit lul·lista i un nou argument a favor de Llull»

Lola Badia, en la que va ser la conferència inaugural de les *Jornades internacionals lul·lianes «Ramon Llull al s. XXI»* que van tenir lloc a Palma entre l'1 i el 3 d'abril del 2004, posa en relleu el rebuig que desperten en Ramon Llull els aspectes pràctics del sexe. En la primera de les quatre parts que conformen el seu treball, explica que a l'edat mitjana el sexe mai no estava desvinculat del gènere; la sexualitat era entesa com una realitat escindida o bimembre, per a mascles o per a femelles, en biologia, medicina, moral i teologia. Així, les nocions de masculí i femení adquireixen en les obres lul·lianes una funció epistemològica. A la segona part, l'autora se centra en el paper que fan els principis de masculí i femení en l'engendrament i també ressegueix les obres del Beat que s'hi refereixen. La tercera secció de l'estudi presenta l'ideal de puresa defensat per Llull que fa que la luxúria, en els seus textos, aparegui reduïda a un vici fonamentalment literari, que demonitza el sexe i la poesia profana. Blaquerana, Natana i Fèlix són exemples que encarnen aquesta vida virtuosa proposada per Llull. Finalment, a l'apartat quart, Badia conclou que Llull, en general, només fa referència al sexe per designar els principis masculí i femení; excepcionalment, s'hi refereix per parlar de generació en termes tècnics naturals o teològics, o per manifestar-se en contra de la luxúria des d'un discurs didàctic sobre els vicis i les virtuts.

La conferència de clausura de les *Jornades* va ser a càrrec d'Anthony Bonner, que va centrar la seva aportació en l'estudi de les obres i dels contextos en què Llull, contra el que és la seva pràctica habitual, fa citacions d'autoritats. Constata que la presència d'autoritats, sempre en uns termes ben particulars, és més abundant en obres teològiques i homilètiques, però s'adona també que l'ús de les citacions varia al llarg de la producció lul·liana. Per això esbossa (pp. 49-52) un interessant recorregut del procés de difusió de l'Art que observa en la biografia de Llull i hi distingeix tres etapes que resumeix com «una progressió d'una exposició del seu sistema en un món idealitzat sense adversaris [= 1^a etapa], cap a un intent de persuadir directament els estaments més influents de la societat, però sense citar-los ni dir clarament qui són [= 2^a etapa], i finalment cap a la polèmica amb persones i textos citats sense cap mena de circumloquis [= 3^a etapa].» (p. 52). Així, si en la primera fase Llull passa per alt el problema de desenvolupar una teologia i una predicació sense referències bíbliques, en la segona s'enfronta directament amb la qüestió fins a donar una solució en la *Lectura Artis quae intitulatur Brevis practica Tabulae generalis* de 1304 que és la via de «reducere auctoritates ad necessarias rationes». El treball inclou reflexions ben valuoses sobre l'homilètica lul·liana i acaba plantejant una qüestió interessant sobre la difusió i la recepció de l'obra de Llull: el contrast que es detecta entre la ignorància que els intel·lectuals contemporanis demostren tenir

de l'obra de Llull (que gairebé mai és esmentada en cap dels molts camps del saber que toca) i el nombre inusualment elevat de manuscrits lul·lians conservats fa que ens haguem de preguntar qui és que produïa i utilitzava aquests còdexs.

En l'apartat de ponències presentades al congrés, Harvey J. Hames repassa amb minuciositat l'impacte de Llull en la comunitat jueva entre el segle XIII i el XVII des del nord d'Europa fins a la Mediterrània. Al segle XIV, els deixebles de Solomon ibn Adret, antic líder de la comunitat jueva barcelonina, tenien presents les obres de Llull alhora d'explicar la unitat de Déu i la natura del món «sefiròtic». És possible que el Beat no els convencés amb els seus arguments, però en tot cas els coneixien. En l'última dècada del segle XIV, les comunitats jueves van rebre una pressió creixent per convertir-se al cristianisme; i des del començament del segle XV, segurament com a resultat de la consideració que Martí V tenia de les doctrines de Llull, va produir-se un ressorgiment de l'interès pel Beat. Joseph ibn Shem Tob (1400-1460), fill d'un important cabalista, va escriure un comentari de l'epístola de Profiat Duran *Alteca boteca*, en què aclaria la naturalesa de les obres de Llull. Joseph subratlla, per exemple, l'ús enganyós del llenguatge que fa Llull quan intenta demostrar racionalment els articles de fe. Posteriorment, a la segona meitat del segle XV, Haim ibn Musa, un reconegut metge, va traduir una petita secció mèdica de l'*Arbre de ciència* i altres obres de temàtica similar de Ramon Llull. Al 1474 Pinhas Tzevi, un estudiós jueu, va descriure l'*Ars Brevis* com una obra «breu en quantitat, però gran en qualitat». També cal dir que les obres de Llull van ser ben rebudes a Pàdua al segle X, tal com posen de manifest la biblioteca del doctor venecià Nicholas Pol i l'obra del franciscà Joan Ros. Més endavant, al segle XVII, Isaac d'Orobio va descobrir (o redescobrir) l'obra del Beat mallorquí. Prenent com a base l'*Arbre de ciència*, Isaac explica que l'Art ni és una ciència ni segueix les premisses aristotèliques, i que la teoria dels elements de Llull és equivocada, que aquest tergiversa les dignitats divines i fa un ús erroni de l'analogia entre el creador i la creació. Per últim, al segle XVIII, un alquimista jueu va redactar un tractat que va atribuir al mallorquí.

Elena Pistolesi, per la seva part, estudia tres aspectes de tres d'obres compostes per Llull a la seva segona estada a París (1297-1300), en què el *De quadratura et triangulatura circuli* (juny 1299) ocupa un lloc central i de què formen part també el *Liber de geometria nova et compendiosa* (juliol 1299) i els *Principia philosophiae* (1299, acabats a Mallorca el 1300). El primer, la qüestió de la quadratura del cercle, que Llull addueix com a prova de la superioritat de la seva Art. El segon, el recurs que fa Llull a la geometria «com a base d'un procediment aixomàtico-deductiu orientat a la demostració dels articles de la fe» (p. 122), amb els precedents d'autors del segle XII com Nicolau d'Amiens i Alà

de Lilla; i és que si el tema principal de la producció lul·liana parisenca d'aquests anys és la recerca de concordança entre teologia i filosofia, en les obres referides aquest anhel situa la geometria al costat del mètode demostratiu de l'Art, especialment a la segona part del *De quadratura*. El tercer, i últim, la tradició cristiana i platònica del «Déu geomètra».

El treball de Josep Enric Rubio fa referència a detalls encara no estudiats sobre la presència al *Llibre de contemplació* d'elements propis del discurs de l'*Ars compendiosa inveniendi veritatem*. Després d'exposar amb deteniment com Llull organitza materials dispersos del *Llibre de contemplació* i els dóna, al voltant de l'eix articulador de la significació en el tercer mode de l'*Ars compendiosa*, un ordre demostratiu, Rubio pot concloure que la dispersió del material al *Llibre* es converteix en concentració i sistematització a l'*Ars*. A més, en aquesta opta per una expressió retòrica més intel·lectualitzada i, per tant, més abstracta. Per acabar, Rubio exposa que al *Llibre* la contemplació de Déu es produeix entenent-lo, mentre que a l'*Ars* la comprensió intel·lectual ocupa el primer lloc i la contemplació passa a un segon terme.

Josep M. Ruiz Simon estudia les obres de transició de l'Art de base quaternària cap a l'Art de base ternària en què Llull desplaça les essències dels quatre elements com a començaments primers del món sublunar i adopta les semblances divines com a constituents de *tota* la realitat creada. Aquest procés de substitució té lloc sobretot durant la primera estada del Beat a París (1287-1289) i, per això, l'autor relaciona aquest canvi amb l'ambient teològic que Llull es va trobar a la universitat parisenca: un «renaixement» dels estudis sobre l'obra del pseudo-Dionís Areopagita en el qual «planava l'ombra innominable de Joan Escot Eriúgena i en què es reflexionava sobre la teologia filosòfica procliana [= de Procle] concordant amb la teologia cristiana de Dionisi» (p. 186). D'acord amb aquest context Llull va revisar la seva teoria del coneixement, la seva filosofia natural i la seva manera d'entendre la causalitat per adherir-se «a les doctrines del bloc doctrinal dionisiano-proclià» (p. 187). L'exposició de Ruiz, extraordinàriament interessant per a la qüestió sempre complexa de les fonts del pensament de Llull, assenyala una via per la qual aquest rebria la influència de la cosmologia eriugeniana.

Ja en la secció de comunicacions, Guillem A. Amengual fa un estudi lingüístic de la còpia de l'*Exposició d'amic e amat* que va fer fra Joan Guàrdia el 1646, que és una pretesa traducció de «lengua limosina en nostra vulgar mallorquina». El resultat posa de manifest que el text no manifesta una adscripció dialectal gaire definida i més aviat «és una mostra de prosa catalana de l'edat moderna» (p. 214).

Xavier Bonillo centra la seva aportació en els llibres del Paradís i de l'Infern del *Fèlix* per tal d'estudiar-hi l'aplicació de l'Art a la doctrina de les darrerries o novíssims (la mort, el Judici Final, les penes i la glòria). Analitza també les rela-

cions entre l'estructura artística dominant i la creació d'una literatura nova, l'ús del diàleg en relació amb la forma de *disputatio* i el procés d'aprenentatge del personatge de Fèlix.

Antoni Bordoy fa un estudi exhaustiu del concepte lul·lià de "matèria" resseguint-lo en el procés d'evolució de l'obra del beat Ramon i s'adona que la definició no apareix abans de l'Art ternària: només és en l'etapa post-Art quan Llull arriba a una definició definitiva i no allunyada de la tradició filosòfica; les raons de la concreció del concepte de matèria tenen a veure amb «un increment de la importància de la reflexió filosòfica enfront de la teològica» (p. 255).

Hans Daiber fa una anàlisi dels continguts del *Liber disputationis Raimundi Christiani et Homeri Saracenis*. L'autor arriba a la conclusió que malgrat que el llenguatge filosòfic de Llull sembla haver estat formulat mitjançant models islàmics, no és possible postular-ne fonts escrites. El mètode del Beat, consistent a remetre a doctrines que són comunes a l'Islam i a la cristiandat i a usar elements de l'adversari islàmic per arribar a conclusions diferents, correspon al mètode del missioner cristià.

Gabriel Ensenyat contrasta les observacions que fa Llull al *Liber de fine* i al *Liber de acquisitione Terrae Sanctae* sobre la supremacia militar cristiana per damunt dels recursos militars islàmics (cavalleria, ginys de guerra, almogàvers...) amb la realitat històrica que ens és coneguda i constata la precisió i el realisme que demostra del beat Ramon en les seves obres.

Robert Hughes fa un estudi de l'ús que fan els autors cristians dels termes *deïficació* i *divinització* al llarg dels segles. L'autor insisteix en tres grans problemes a l'hora d'abordar aquesta anàlisi. Primerament, que els Pares grecs no van oferir una clara definició teològica de *deïficació*. En segon lloc, que la cristiandat oriental i l'occidental difereixen en qüestions ontològiques sobre l'amor, el pecat i la gràcia. Finalment, que el concepte de *deïficació* no només es fa servir a l'església catòlica romana i a l'església ortodoxa oriental, sinó que també és utilitzat diferentment per luterans, baptistes, episcopolians, mormons i altres esglésies evangèliques. A partir d'aquí, Hughes recull amb exhaustivitat les referències directes i indirectes que Llull fa dels termes *deïficació* i *divinització* en la seva obra.

Joan Santanach fa un repàs a la història de la transmissió del text i dels còdexs de la *Doctrina pueril* i de les seves versions catalana, occitana, francesa i llatina, vinculades directament als projectes de Llull per a la difusió de la seva obra. Es tracta d'un cas especialment important que permet conèixer de forma força completa els procediments lul·lians per a la composició, difusió i conservació de la seva obra. Crida l'atenció el capítol sobre la cavalleria que transmeten les versions francesa i llatina (l'existència del capítol en aquesta darrera versió era desconeguda) i que no apareix a les versions occitana i catalana; hi ha

motius suficients que fan pensar en l'autenticitat d'aquest text, que hauria estat incorporat per Llull a la *Doctrina* en el moment de promoure la realització de les traduccions esmentades.

José María Sevilla Marcos relaciona la filosofia de Xabier Zubiri amb el realisme lul·lià, tot i que probablement el filòsof basc no va conèixer de primera mà l'obra del beat Ramon.

José Sevilla Ribas fa una breu referència a la contribució de Llull a la teoria de la visió en el context medieval de la seva època, segons la seva concepció trinitària del cosmos.

Jordi Sidera fa un recorregut pel pensament de Llull a propòsit de l'origen del món; distingeix sis períodes diferents i dos models comogònics; les diferències entre un i altre s'han d'atribuir al «desplaçament dels centres d'interès de la filosofia lul·liana i de la concreció de les investigacions sobre els diversos camps prioritari del nostre pensador» (p. 345).

Sebastià Trias Mercant, finalment, descriu i fa un primer estudi d'un manuscrit datat el 1759 i transcrit per Nicolau Mayol que transmet una part dels *Càntics* de sor Anna M. del Santíssim Sagrament. Mayol selecciona els passatges de l'obra de sor Anna que fan referència a Llull i els transforma en un nou argument a favor del Beat. Així, el manuscrit aporta una nova dimensió a l'apologètica lul·lística del segle XVIII contra els atacs dels dominics a la santedat de Llull.

Joana Àlvarez i Albert Soler

20) Arnaldus de Villanova, *Introductio in librum De semine scripturarum. Allocutio super significatione nominis tetragrammaton*, ed. Perarnau

L'aparició de la primera entrega de l'edició crítica de l'obra teològica d'Arnau de Vilanova ha de ser saludada efusivament per part del lul·lisme internacional. La col·lecció *Arnaldi de Villanova Opera Theologica Omnia (AVOThO)* es presenta com el correlat necessari de la ja coneguda i prestigiosa *Arnaldi de Villanova Opera Medica Omnia (AVOMO)*, amb la qual (amb molt bon criteri) ha volgut compartir un mateix format i, fins i tot, una certa similitud en les cobertes. El projecte editorial es planteja en tretze volums, inclou les traduccions medievals d'obres arnaldianes a llengües romàniques i, encara, es completa amb dos volums de bibliografia i de descripció codicològica.¹⁰

¹⁰ La col·lecció, d'altra banda, s'integra en el magne *Corpus Scriptorium Cataloniae*, que (segons informació de la solapa) vol recollir «tots els textos, escrits o traduïts en qualsevol llengua, d'autors catalans o relacionats per qualsevol raó amb les terres catalanes» dels orígens al segle XVIII; preveu quatre sèries: «Scriptores» (que és la de l'AVOThO), «Scripta» («edició crítica de documents referents a autors,

El primer volum aparegut (en realitat el tercer de la col·lecció), a cura de Josep Perarnau, ofereix les dues primeres obres teològiques del catàleg d'Arnau: la *Introductio in librum Ioachim de semine scripturarum* (vers 1290) i l'*Allocutio super significatione nominis tetragrammaton* (acabada el 22 de juliol de 1292). Les dues obres són prèvies a l'inici de la tempestuosa polèmica teològica que s'obrí amb el *Tractatus de tempore adventus antichristi*, al tombant del segle XIII al XIV. La primera segueix una obra pseudojoaquimita, el *De Semine Scripturarum*, a partir de la qual proposa una peculiar hermenèutica bíblica: Déu revela a la humanitat els seus plans per al futur històric en la *figura*, la *potestas* i l'*ordo* de la pàgina sagrada; és funció de l'exegega escollit descobrir aquests designis i fer-los públics. En la segona, de caràcter més doctrinal, aplica el mateix mètode al tetragràmaton diví (JHVH), tant en la seva formulació hebrea com llatina; des d'una voluntat polèmica anti jueva, l'anàlisi arriba a la conclusió que Déu ha de ser necessàriament U i Tri. És d'interès per als estudis lul-lians tenir ben present que l'*Allocutio* s'obre amb un elogi encès de Ramon Martí i que Perarnau detecta, a les línies 622-627, una possible utilització de la doctrina lul-liana dels correlatius. La introducció de l'editor, molt completa encara que de vegades difícil de seguir per causa d'una organització de la informació enrevessada, ofereix estats de la qüestió, estudis dels textos i replantejament de qüestions essencials de cronologia.

L'edició del text es basa en tots dos casos en el manuscrit Vat. lat. 3824, que amb tota probabilitat va ser copiat per encàrrec d'Arnau i sota la seva direcció per tal de presentar-lo al papa Climent V el 1305. Els criteris de transcripció, penso que encertadament, conserven la grafia llatina d'aquest còdex en comptes de procedir a una regularització dràstica i artificiosa segons els hàbits del llatí clàssic. Encara que no dubto de la bondat del resultat final de l'edició (atesa l'autoritat del testimoni de base i que les esmenes que hi opera Perarnau semblen pertinents), no em sé estar d'assenyalar que l'anàlisi de les relacions que s'observen entre els diversos testimonis que transmeten les obres no és prou afïnada i, si més no, per a l'estudi històric de la tradició fóra desitjable que fos més meticulosa. Crec que l'editor no distingeix prou acuradament entre 'versions originals', 'arquetips' i 'subarquetips'. Així, tot i que a la nota 116 s'assegura que cap dels testimonis de la *Introductio* no és *descriptus*, a l'esquema que es dóna de la tradició a la p. 73 es presenten com si derivessin successivament i de manera directa l'un de l'altre; d'altra banda, se'ns informa que hi ha una «única

esdeveniments, matèries o institucions»), «Versiones» («edició crítica d'obres de qualsevol autor o anònimes traduïdes en català i de les traduccions d'obres d'autors catalans del període contemplat, en altres llengües»; inclou el Corpus Biblicum Catalanicum), «Subsidia» («edició de repertoris, inventaris i catàlegs de manuscrits, d'edicions...»).

línia de transmissió textual» (p. 72), cosa que deu voler dir que només hi ha un original i un arquetip, que és allò més habitual, però no se'ns diu res de la relació genètica que els testimonis mantenen entre ells (i, si no són *codices descripti*, hi deu haver subarquetips).¹¹ En el cas de l'*Allocutio*, a més, s'afirma que hi ha una «una branca de la dita transmissió, que tot fa suposar anterior al Vat. lat. 3824» (p. 75), però les proves de l'existència d'aquesta branca són poques, d'escassa qualitat i, per tant de consistència molt limitada; perquè o bé es tracta d'errors no suficientment significatius o bé de probables esmenes conjeturals; i, en tot cas, no queda clar a qui cal atribuir les diferències entre les dues branques, si a una revisió de l'autor o als capricis i errades dels copistes.

L'edició del text s'acompanya d'un aparat de variants i d'un aparat complementari on es recullen textos paral·lels. S'inclouen també taules exhaustives de mots. *Saludem*, doncs, la materialització d'aquesta iniciativa i fem vots per la seva continuïtat.

A. Soler

21) Arnau de Vilanova, *Translatio libri Albuzale de medicinis simplicibus*

El *Kitāb al-adwiya al-mufrada* d'Abū-l-Salt (1068-1134), una de les contribucions islàmiques més importants a la terapèutica farmacològica de l'Edat Mitjana, és el nou volum de les *AVOMO* (*Arnaldi de Villanova Opera Medica Omnia*), el primer a aparèixer després de la mort de Luis García Ballester (1936-2000), un dels promotors de la lloable empresa d'editar les obres mèdiques llatines completes d'Arnau de Vilanova. El tractat de simples d'Abū-l-Salt és un manual destinat inicialment als metges que va arribar a l'Occident llatí gràcies a la traducció llatina d'Arnau de Vilanova i que al segle XIV va ser traduït del llatí a l'hebreu i al català, traducció aquesta darrera que s'ha conservat en un manuscrit de la segona meitat del segle XV, la qual cosa prova l'àmplia difusió i vigència del text en el galenisme medieval.

Aquest volum de les *AVOMO*, fruit de la col·laboració internacional i fet amb el rigor habitual en la col·lecció, s'inicia amb un breu estudi introductori, que analitza el contingut de l'obra, el text àrab i les característiques de la traducció llatina. Continua amb l'edició àrab i l'edició llatina, la lliçó de la qual s'ha

¹¹ Una mostra de la imprecisió en què es mou l'editor en l'àmbit de la crítica textual la tenim a l'esmentada nota 116 on s'hi diu «cap dels quatre altres manuscrits existents [els que no són el Vat. lat. 3824] no procedeix d'un antígraf on hi hagués un text fruit d'una revisió textual, ni anterior ni posterior al pres com a base de la nostra edició». Amb aquest terme "revisió textual" es vol fer referència a una hipotètica intervenció de l'autor (en aquest cas, inexistent)? O es designen les inevitables innovacions i errors introduïts en algun moment de la tradició?

pogut fixar moltes vegades gràcies a la traducció catalana, que presenta un text més depurat i fidel a l'original d'Arnau que els quinze manuscrits llatins que se'ns han conservat. Prossegueix amb un apèndix, que conté una breu introducció a la traducció catalana i la transcripció del text, i es clou amb una bibliografia i diversos glossaris, sempre d'utilitat en aquest tipus d'obres.

La traducció catalana del *De medicinis simplicibus*, conservada en el ms. miscel·lani Esp. 508 de la Bibliothèque Nationale de París, segueix el vell sistema de traduir mot a mot i fa gala d'una notable correcció, contràriament al que s'esdevé amb la traducció llatina d'Arnau, que no és pas de qualitat òptima. Aquest fet ha portat els estudiosos a proposar diverses datacions per a la feina d'Arnau. Així, Ana Labarta, l'editora del text àrab, proposa els anys 1282-1293; José Martínez Gázquez i Michael McVaugh, els editors de la traducció llatina, defensen la dècada de 1270, quan Arnau de Vilanova era encara a València; i Danielle Jacquart, que estudia les característiques de la traducció d'Arnau, es decanta per la dècada de 1290, quan el metge ja es trobava a Montpeller. Lluís Cifuentes, l'autor de l'apèndix, prudentment no dona per bona cap hipòtesi ni en descarta cap fins que no es descobreixin noves dades.

Va conèixer Ramon Llull el repertori d'Abū-l-Salt, en versió àrab o llatina? No ho sabem. El que sí que sabem, però, és que es va interessar per la graduació dels simples medicinals, que tracta a la manera artística i que el porten a la formulació del quart grau potencial i del «venciment» o *devictio*. Si Llull parla dels graus dels simples en les quatre monografies mèdiques —en els *Començaments de medicina* (1274-83), en l'*Ars compendiosa medicinae* (1285-87), en el *De levitate et de ponderositate elementorum* (1294) i en el *Liber de regionibus sanitatis et infirmitatis* (1303)—, també ho fa en l'apartat dedicat a la medicina de la *Doctrina pueril* (1274-76), al final del qual assegura que hom no s'ha de fiar del metge que desconeix l'aplicació dels graus medicinals: «Fill, si és malaut, no't comans a metge qui haja opinió que calor ne secor pusquen ésser en I grau matex en les coses medicinals». Una afirmació com aquesta contradiu l'opinió d'Abū-l-Salt, que en el seu tractat de simples recull molts exemples de substàncies que contenen la sequedat i la calor en el mateix grau. Llull, que també contradiu les autoritats d'Avicenna i Plateari pel que fa a l'establiment dels graus en els *Començaments de medicina*, manifesta una voluntat polèmica que no és cap sorpresa.

Observem que la majoria de les obres de Llull acabades de citar van ser escrites durant la seva estada a Montpeller. A la seva Facultat de Medicina de la ciutat catalanoaragonesa, com passava aleshores a tot l'Occident llatí, es debatia el tema dels graus medicinals i l'aplicació de les lleis matemàtiques en la determinació i preparació dels medicaments compostos en relació amb la intensitat dels símptomes de les malalties. La traducció arnaldiana (i els seus corol·laris

hebreu i català) fa de bon entendre en el context d'aquest debat, en el qual Llull no va deixar passar l'oportunitat de participar.

Antònia Carré

22) Ausejo, «La cuestión de la obra científico-matemática de Ramón Llull»

Després d'una introducció biogràfica, i d'explicar que no tocarà l'astronomia per ser un tema ja tractat suficientment per altres, el cos de l'article repassa l'obra matemàtica de Llull, i això sota dues rúbriques: una sobre la *Nova geometria* i l'altra sobre la combinatòria de l'Art ternària. Acaba amb una breu història del lul·lisme que veu com un intent indefensable de mantenir vigent una visió de Llull com a científic, indefensable perquè des del principi:

El delirio filosófico y, sobretudo, científico de Llull, un hombre que pese a reconocer sus limitaciones decide reformular las disciplinas que ignora, raya en la impostura.

I sobretot per les inclinacions polítiques dels estudiosos:

El nacional-catolicismo fascista triunfante tras la guerra civil española (1936-39) continuará la exaltación de la figura de Llull aunque ignorando su obra en lengua catalana.

En este contexto sostener la farsa del lulismo sólo sirve a los intereses de los integristas cristianos, aquéllos que en nuestros días quieren introducir la religión (cristiana, claro) en la Carta Constitucional Europea.

Pobres de nosaltres, que seguim estudiant Ramon Llull per raons tan poc edificants!

A. Bonner

23) Badia, «Cavalleria, rondalles i filosofia natural al capítol 29 del *Fèlix*»

Recentment, hi hagut més d'un estudi sobre l'*exemplum*, el diàleg i la narració lul·lians. En aquest marc, apareix aquest succint article sobre el capítol 29 del *Llibre de meravelles*, un estudi que queda justificat, segons Lola Badia, per la complexitat de l'elaboració creativa de materials literaris en l'obra de Llull.

L'article es divideix en tres apartats que desenvoluparem més avall: el tema de la victòria del personatge feble sobre el fort, la tradició i l'aportació lul·liana en la rondalla del gall i la guineu i, finalment, la forma de l'endevinalla, que sin-

tetitza el plaer de la literatura i d'allò obscur o enigmàtic. En acabat, Badia inclou fins a quatre pàgines de bibliografia.

Des del punt de vista estructural, aquest últim capítol de la secció del *Fèlix* dedicada als Elements és format per deu paràgrafs que configuren una unitat narrativa i dialèctica, en la qual destaca l'exemple del gall i la guineu, una falla (i així doncs, un pont d'allò més escaient entre la filosofia natural i la moral) que en vincula dos més. Com aquest, altres exemples i semblances de funció explicativa apareixen sovint als capítols 20 i 28 del *Fèlix* a través dels personatges d'un mestre i d'un alumne, una metodologia didàctica molt lul·liana. Aquest mètode es basa en les estructures analògiques de la realitat controlables des de l'Art i és designable per la noció de «metàfora» que Llull va desenvolupar a la Distinció 10 dels *Començaments de medicina*. Aquesta «metàfora» no és sinó l'instrument dialèctic i retòric gràcies al qual els principis de la medicina es poden utilitzar per a conèixer la teologia, el dret i la filosofia natural. La fascinació que suposa la forma d'endevinalla o desafiament per a la ment no és sinó un esquer que forma part de la retòrica. Però en el fons, la finalitat de la rondalla és un bé que, en tot cas, pot ser doblement positiu en la mesura que és moralment bo i no deixa d'entretenir.

El capítol 29, que Lola Badia s'ha preocupat d'incloure i contextualitzar, explica com l'estudi de la filosofia natural facilita que la ment pugui comprendre problemes morals i polítics. En el cas del nostre exemple del gall i la guineu el que motiva la rondalla és un duel judicial cavalleresc, que parteix del fet que en tot combat dirigit a resoldre un litigi, Déu és favorable al combatent que més s'apropa a la justícia i a la veritat. Per tant, si la vertadera força de tot cavaller cal cercar-la en l'esperit, i no pas en la força de les armes, Llull pot afirmar poc després que els cavallers que defensen una causa justa no han de témer entrar en combat per més poderós que sigui l'enemic.

La relació entre aquest fet i la rondalla s'explica per l'analogia entre un gall que cau de l'arbre i el cavaller prepotent que perd el combat: tant l'un com l'altre tenen por, i la por els afebleix la virtut i el poder. El gall, dalt de l'arbre, té por d'una guineu que el sotja i per això acaba caient daltabaix, mentre que tot de gallines que hi havia al voltant seu no cauen perquè no han perdut la confiança en ell. Semblantment, un escuder surt victoriós del combat si el seu contrincant té por —la por és la clau per interpretar la rondalla— de la justícia perquè ha fet una acusació il·lícita. En resum, i tal com es diu cap al final del capítol: «consciència venç e nafra tots aquells qui a tort combaten aquells qui mantenen dretura». Ara bé, l'obstacle amb què topa qui rep aquesta lliçó és el perquè de les derrotes dels justos: de vegades qui perd és el contrincant proper a la justícia i a la veritat. La resposta que s'hi dona és que la derrota d'un bon cavaller pot ser positiva quan pot comportar un bé major.

Aquesta rondalla no només ha estat traslladada al camp de la literatura moral i plaent per Llull: són diversos els autors que també ho han fet durant els segles compresos entre el XII i el XV. La interpretació que en fa, per exemple, el *Conde Lucanor* no s'allunya gens de la de Llull. De tota aquesta producció, sembla que el nostre passatge lul·lià, essencialització narrativa d'un o diversos models molt més rics en detalls, és el testimoni més antic registrat amb el motiu de la por com a causa de la caiguda del gall.

En resum, l'autora de l'article recorre exhaustivament els cinc punts més rellevants de la rondalla que ens ocupa: el relat queda reduït a l'esquema narratiu mínim; la clau és la por; excurs sobre la preservació de les gallines, la qual cosa és l'aportació més personal i singular de Llull; vinculació amb la filosofia natural; i inserció de la rondalla en una xarxa dialèctica complexa.

Joana Àlvarez

25) Badia, «La ciència a l'obra de Ramon Llull»

Després plantejar el problema de l'accés als coneixements científics de Ramon Llull, un laic que no sabem amb certesa on va adquirir el seu saber –tot i que sembla que la seva primera formació filosòfica i espiritualista era de factura franciscana i que tenim constància que va freqüentar la universitària Montpeller–, l'article analitza ordenadament sis aspectes fonamentals del Llull científic, que expliquen perfectament que la ciència lul·liana depèn de l'Art i, alhora, la insereixen en el context intel·lectual del seu temps.

En primer lloc, un apartat explora l'Art com a principi d'ordenació de les ciències. Es resumeixen les quatre fases de l'Art lul·liana i s'accentua la significació de la capacitat demostrativa de la fase quaternària, cosa que entra directament en conflicte amb la filosofia aristotèlica. En segon lloc, es remarca la importància de l'analogia i l'exemplarisme en les diferents etapes artístiques. En tercer lloc, es resumeix el repertori de coneixements bàsics que incorpora l'Art, articulats a partir de la forma enciclopèdica en cinc obres que van des de l'etapa preartística fins a la segona fase de l'Art: el *Llibre de contemplació en Déu* (1271-74), la *Doctrina pueril* (1274-76), el *Fèlix o Llibre de meravelles* (1287-88), l'*Arbre de ciència* (1295-96) i l'*Ars generalis ultima* (1305-08). En aquest sentit, es remarca el pes que té el descobriment de «affatus», amb el qual Llull reactiva –contra Aristòtil– la proposta agustiniana sobre el valor de la paraula en sentit psicològic, ontològic, lògic i moral.

En quart lloc, s'exploren les quatre monografies lul·lianes sobre medicina i astronomia i dues obres que contenen materials mèdics. Són, d'una banda, els *Començaments de medicina* (1274-78), l'*Ars compendiosa medicinae* (1285-

87), el *De levitate et ponderositate elementorum* (1294) i el *Liber de regionibus sanitatis et infirmitatis* (1303); de l'altra, el *Liber chaos* (1285-87) i el *Liber exponens figuram elementalem Artis demonstrativae* (1285-87). Es deixa clar que Llull no escriu aquestes obres amb la voluntat de guarir malalties o pacients, sinó amb la intenció de «reduir els principis de la teoria mèdica heretada a una sistemàtica matematitzable, que faciliti els diagnòstics i la confecció de medicaments compostos.» Es remarquen els procediments ideats per Llull (el mecanisme del «venciment» o devictio) i es contextualitzen aquestes obres amb els temes teòrics vinculats al clima intel·lectual de la Universitat de Montpeller: la graduació dels simples medicinal, la doctrina de l'humit radical i la medicina astrològica.

En cinquè lloc, es recullen atestacions esparses de dades matemàtiques i tècniques presents a l'obra de Llull. La «teoria de la votació», del capítol 24 del *Blaquerna*, per exemple, no connecta amb cap concepte medieval o antic, però s'ha acabat integrant al món de la informàtica, com es descriu amb precisió. Es tracten, també, els aspectes del quadrivi llatí que Llull va desenvolupar, com la geometria (amb el seu interès per solucionar un lloc clàssic impossible i molt debatut: la quadratura del cercle) i l'astronomia (amb els instruments de mesurar el temps i l'espai que Llull menciona: l'astrolabi, el nocturlabi, el quadrant i la brúixola).

En sisè lloc, i a manera d'epíleg, es planteja la posteritat del sistema científic lul·lià, tenint en compte tant l'heterodòxia de la figura del Ramon alquímic, cabalista, màgic o inventor dels objectes més diversos, com la tasca divulgativa feta pels seus primers deixebles (Pere de Llemotges, Tomàs Le Myésier), per les escoles lul·lianes del XIV i XV o l'antologia d'obres lul·lianes de Llätzer Zetner (1598), que permet la presa de posició a favor o en contra de Llull del grans pensadors del segle XVII com són Descartes, Newton i Leibniz.

L'article de Lola Badia ens proporciona una visió rica i sistemàtica del Llull científic. Al mateix temps, evidencia que la feina de comprendre aquest vessant de Llull no s'ha acabat del tot: afirma que calen buidats electrònics del *Llibre de contemplació* per controlar-ne amb seguretat els continguts científics, que cal acabar de sistematitzar el control del repertori de coneixements bàsics presents a l'opus lul·lià, que la «nova geometria» de Llull reclama nous estudis... Encara hi ha feina a fer en el futur, doncs. Una recomanació de futur als editors del volum: quan n'hagin de fer una segona edició, procurin esmenar els errors que lamentablement s'han colat en aquesta primera (la versió preimpresa, però sense il·lustracions, es pot consultar a <http://www.bib.ub.es/www7/llull/ciencia.htm>).

- 26) Báez-Rubí, «La herencia de la *Ars lulliana* contemplativa en el orbe cultural de la evangelización franciscana: Fray Juan de Zumárraga y la vía de los beneficios en tierras de la nueva España»

La correcta interpretación del rico mundo de imágenes plasmado en los conventos franciscanos de México exige un conocimiento profundo del universo cultural franciscano. La visión teológica y antropológica que determina ese “universo cultural” es el trasfondo de aquel fenómeno artístico en todas sus manifestaciones. La profunda identificación de los franciscanos con el universo cultural del indio replanteó la expresión del cristianismo en un mundo de imágenes enriquecido por la experiencia, las manos y la mente de hábiles artesanos indígenas. Fue un mestizaje cultural entre tensiones, logros y fracasos. Las imágenes que los franciscanos utilizaron para (re)presentar el cristianismo en el universo mental indígena exigieron un estudio profundo de sus costumbres pero dependió decisivamente de la orientación del pensamiento de aquellos famosos personajes que organizaron el tan conocido y estudiado proyecto de misión franciscana en México. La autora que ha realizado estudios sobre los aspectos artísticos y estéticos de la evangelización franciscana y sus vínculos con la tradición lulliana, sobre todo con referencia a fray Diego de Valadés (véase *SL* 44, pp. 156s.) y fray Toribio de Benavente, alias Motolinía (*Convenit Selecta* 4, 2000, pp. 19-38), analiza en este artículo la posible influencia del ideario artístico y contemplativo lulliano en el universo teológico del primer arzobispo de México, fray Juan de Zumárraga, uno de los más preclaros representantes del franciscanismo novohispano. Después de resumir aspectos fundamentales de carácter místico-contemplativo en la obra de Ramon Llull (pp. 540-547) y en el *Liber creaturarum* de Ramon Sibiuda (547-550) muestra como este ideario, muy presente en la espiritualidad franciscana peninsular, se refleja con claridad e intensidad en la *Regla cristiana breve* de Zumárraga (550-561). La orientación ideológica del proyecto misional franciscano muestra un extraordinario optimismo en aquellos misioneros que consideraban al indígena capaz de llegar al encuentro amoroso con el Dios cristiano ejercitándose en el uso correcto de las potencias de su alma racional, tal y como lo supo exponer Zumárraga, en la obra susodicha, a través de la figura S del *Ars lulliana*.

F. Domínguez

- 28) Barceló Crespi, «Romia Rovira i Genovard (1422?-1460?) i l'entorn familiar»

Tot i la dificultat que suposa la manca de documentació sobre personatges femenins de l'edat mitjana, Maria Barceló torna a donar a conèixer una dona,

Romia Rovira Genovard, relacionada directament amb l'entorn lul·lista i humanista mallorquí de mitjan segle xv. Així com ens presentava Agnès de Pacs (veg. *SL* 44, 2004), situa el context familiar d'aquesta beguina, n'analitza els antecedents familiars (mercaders) i presenta la família de l'espòs, Jaume d'Olesa (jurista). Posteriorment, deixa constància de les persones amb qui es relaciona, vinculades indirectament o directa a l'àmbit lul·lista del moment. Destaquen especialment Jaume d'Olesa i Sanglada (nebot de dona Romia, el qual intervingué en favor de la iniciativa d'Agnès de Pacs i del nomenament de Pere Daguí com a mestre), Francesc Aixeló (secretari d'Alfons el Magnànim), Bernat Duran (marmessor de Beatriu de Pinós), Rafel d'Olesa, Antoni Girard i Gregori Genovard. Sens dubte, qui caldria destacar d'aquesta plèiade són aquests dos darrers. Antoni Girard és documentat com a «lullista, magister meus», preceptor, confessor i posteriorment marmessor, un cop que Romia ha enviudat. Gregori Genovard, cosí de la nostra protagonista, era teòleg, lul·lista i canonge de la Seu.

Com a segon bloc del treball, Barceló es refereix al moviment beguí a Mallorca, en tant que fou la via per la qual optà Romia Rovira un cop enviudà als 21 anys. El beguinisme, contràriament al que hom pot pensar, tengué un ampli ressò tant entre les classes populars com entre l'aristocràcia i la Casa Reial. La investigadora explica l'origen del moviment i remarca que durant el segle xv es barreja amb el lul·lisme, tot i que no n'especifica en quin sentit ni el perquè.

Finalment, la referència al testament de la dona (documentada també pels seus contemporanis com «dona Aulesa, beguina») deixa palesa la voluntat de ser enterrada a la capella de Llull a Sant Francesc o allà on els lul·listes considerin escaient.

Malgrat aquestes referències al món lul·lista, no sabem fins on arribava la vinculació directa de Romia amb el lul·lisme, és a dir, podem pensar que per mitjà d'Antoni Girard coneixia l'obra de Llull però no en sabem res més de cert. L'article sobre el món d'aquesta dama, a mig camí entre l'edat mitjana i l'humanisme incipient, segueix posant de manifest la relativa difusió que es feia de l'obra lul·liana.

Maribel Ripoll

30) Barthélemy, «Les liens entre alchimie et médecine. L'exemple de Guillaume Sedacer»

Il carmelitano catalano Guillem Sedacer, morto nel 1382 a Perpignan, dove aveva trascorso gli ultimi anni di vita nell'entourage dell'Infante d'Aragona (il futuro Joan I), è un'interessante figura di alchimista, messa in luce in anni

recenti dagli studi di Pascale Barthélemy confluiti nell'edizione dei due testi d'alchimia scritti dall'autore (*La Sedacina ou l'œuvre au crible. L'alchimie de Guillaume Sedacer, carme catalan de la fin du XIVe siècle*, S.É.H.A. – Archè, Paris-Milan 2002). In questo saggio, successivo all'edizione, l'autrice elabora spunti già offerti alla discussione nel convegno «Alchimia e medicina nel Medioevo» organizzato a Pavia nel 2001 (dai cui atti il volume è quasi totalmente costituito), mettendo in luce un tema che nell'edizione della *Summa sedacina* era rimasto in ombra: la presenza di un aspetto 'medicinale' nell'alchimia del Sedacer.

I contenuti della *Summa sedacina* - così come del *Liber alterquinus*, che della *summa* costituisce un abbozzo più breve ma tematicamente più completo - riguardano essenzialmente l'alchimia come operatività tecnica sui metalli e sul vetro: tratto, quest'ultimo, ampiamente sviluppato con riferimento anche a forme d'artigianato ben note, come il *contrafet de Damasc*, vetro smaltato la cui produzione era fiorente in Catalogna all'epoca del Sedacer. Nelle ampie sezioni di corredo all'edizione del testo, Barthélemy aveva messo a fuoco soprattutto il problema delle fonti, la spiegazione delle tecniche operative e, soprattutto, del linguaggio estremamente peculiare e interessante dell'alchimista catalano che inoltre, ricordiamolo, è il primo testimone storico dell'attribuzione di testi d'alchimia a Ramon Llull.

In questa ulteriore ricerca, svolta a partire da una rassegna dei libri posseduti dal Sedacer, fra cui il numero dei manoscritti medici è appena inferiore a quello dei manoscritti alchemici, e corroborata dallo studio di un manoscritto in parte autografo dell'autore, che contiene la terza opera da lui scritta, l'*Ars chirurgie*, la studiosa mette a fuoco proprio il rapporto fra alchimia e medicina nella produzione del carmelitano protetto dall'Infante Joan -il cui interesse per le scienze occulte è ben noto.

Gli elementi messi in luce nel saggio si rivelano tutti di notevole interesse: in primo luogo il rapporto con l'ambiente medico di Montpellier «dans lequel Sedacer évoluait», che tuttavia non significa che egli praticasse effettivamente la medicina; questo conferma lo scambio duraturo fra alchimisti, farmacisti e medici testimoniato da opere di pochi decenni precedenti quelle del Sedacer e relevantissime per la storia dell'alchimia, quali il *Testamentum* pseudolulliano e il *Rosarius* attribuito ad Arnaldo da Villanova, e offre un interessante parallelo rispetto alla formazione medica che si ritiene possa essere attribuita all'autore del *Testamentum*.

Il riconoscimento della prossimità di Sedacer all'ambiente medico di Montpellier ha spinto poi Barthélemy a porre nuova attenzione su una delle tre definizioni dell'alchimia che compaiono all'inizio della *Summa sedacina*, quella che attribuisce al termine 'alchimia' il significato di 'sostanza prodotta nell'*opus*' e

ne sottolinea il valore di rimedio per le malattie del corpo umano: entrambi aspetti che si potrebbero forse mettere in relazione con un'altra opera del *corpus* attribuito a Ramon Llull, il *Liber de investigatione secreti occulti*, che contiene un'analoga definizione «à la fois relativement archaïque et contemporaine» dell'alchimia e che tracce linguistiche interne al testo invitano a considerare di produzione iberica - ipotesi rafforzata dalla presenza dell'alfabeto alchemico del *Liber de investigatione* con definizioni delle sostanze in spagnolo, rintracciata da chi scrive in un manoscritto appartenuto a Nicola Cusano (M. Pereira, *Testi alchemici pseudollulliani nei manoscritti del Cusano*, in: *Ramon Llull und Nikolaus von Kues: Eine Begegnung im Zeichen der Toleranz*, hrsg. E. Bidese, A. Fidora, P. Renner, Brepols, Turnhout 2005, pp. 205-228).

L'intreccio fra medicina e alchimia, sebbene sia presente in misura piuttosto ridotta nelle ricette che costituiscono gran parte delle opere del Sedacer –che non possiamo considerare un 'alchimista dell'elixir' tout-court-, è confermato, e anzi ha il suo momento più intenso, proprio all'interno del capitolo sul vetro, la cui importanza abbiamo già richiamato: come sottolinea Barthélemy, il fatto che l'unica ricetta di fabbricazione dell'elixir alchemico chiaramente presentato come medicina capace di prolungare la vita si trovi in questo capitolo è un'ulteriore conferma della centralità del vetro nell'alchimia del carmelitano. Lo scambio fra i due ambiti viene inoltre confermato dalla considerazione di quello che è indubbiamente il tratto di maggiore originalità della *Summa sedacina*, ovvero le innovazioni linguistiche: il carmelitano ha infatti certamente attinto al vocabolario medico per costruire il proprio vocabolario alchemico, come mostrano in maniera convincente alcuni esempi addotti nel saggio, che ci offre così elementi di approfondimento della figura di Guillem Sedacer, un contributo alla comprensione della cultura scientifica catalana all'epoca di Joan I e, più in generale, un'ulteriore conferma della pervasività del rapporto fra ricerche mediche e alchemiche nel XIV secolo.

M. Pereira

32) Batllori, *Il Lullismo in Italia. Tentativo di sintesi*

Aquest volum és la primera publicació del CIL, «Centro Italiano di Lullismo», amb peu d'impremta del Pontificio Ateneo Antonianum de via Merulana. La presentació de Josep Perarnau (pp. 5-6) situa el volum en el context d'un homenatge a Miquel Batllori, pioner de la recerca d'arxiu lul·lística a Itàlia i punt de referència per als actuals estudiosos del sector. «El Lul·lisme a Itàlia. Esbós de síntesi» ha estat traduït en un italià funcional per Francisco José Díaz Marcilla a partir de la versió catalana retocada per autor mateix dintre la sèrie

Obra Completa, vol. II: *Ramon Llull i el lul·lisme*, ed. Eulàlia Duran (dir.) i Josep Solervicens (coord.), pròleg d'Albert Hauf, València, Tres i Quatre, 1993, «Biblioteca d'Estudis i Investigacions, 19», pp. 221-335. L'original espanyol, tanmateix, és de 1944 i moltes de les recerques van ser dutes a terme als anys immediatament anteriors. La tasca d'edició implica la confecció d'una bibliografia, extreta de les notes de Batllori i dels estudis introductoris de F. Santi i M. Pereira, de què es parlarà tot seguit, a més de sengles índexs de noms i de llocs (vegeu les notes de les pp. 59 i 179; en aquest darrer indret és on es dona raó de l'exclusió d'altres obres lul·listiques menors de Batllori presents al vol. II de la seva *Obra Completa*). No cal dir que l'operació de traduir i donar claredat a les notes hauria pogut també millorar petits detalls del text com ara el del possessor paduà del ms. 682 de la Biblioteca de Catalunya, que es deia Guglielmo Nardi i no Nandi (vegeu la DBLLull <http://orbita.bib.ub.es/llull/ms.asp?769>).

Els estudis de Batllori analitzen en primer terme els contactes personals de Llull a Itàlia (Roma, Gènova, Nàpols, Pisa, Venècia, Messina), i després examinen algunes fonts manuscrites en relació amb la producció local, especialment les de caràcter apòcrif. Això permet de determinar uns períodes i de caracteritzar-los, des dels temps de Llull al segle xx. Aquestes circumstàncies convidaven a encarregar Francesco Santi i Michela Pereira de la posada al dia del volum, atès que avui se'ls reconeix autoritat respectivament sobre la circulació de manuscrits arnaldians i lul·lians a Itàlia i sobre la tradició alquímica pseudo-lul·liana.

Santi escull de concentrar la seva aportació de les pp. 9-33 «su quanto concerne la prima parte della vicenda lulliana in Italia, quella che incomincia con i viaggi italiani di Lullo e culmina nel Quattrocento». L'assaig, que postula les connexions de Llull amb l'Humanisme (vegeu les conclusions, p. 33), s'obre amb una ràpida evocació de la «storiografia catalana a metà del secolo [xx]», protagonitzada per l'autor i els germans Carreras Artau, i continua recorrent els «llocs» italians de Llull, tot enriquint l'esquema fundacional de Batllori de noves dades i estímuls. Heus ací una aportació plena de suggeriments a propòsit de Pietro Zeno i del manuscrit de l'*Art dimostrativa* de la Biblioteca Marciana, que ha passat per ull a Santi, sense dubte a causa de la llengua i l'indret de publicació: Albert Soler i Llopart, «*Vadunt plus inter sarracenos et tartaros: Ramon Llull i Venècia*», *Intel·lectuals i escriptors a la baixa Edat Mitjana*, ed. Lola Badia i Albert Soler, Barcelona: Curial-Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1994, pp. 49-68. En recomanem la lectura, perquè a la n. 19 de la p. 55, per exemple, es mostra la feblesa de la identificació entre el Petrus Venetus de la *Consolatio Venetorum* i Pietro d'Abano (la dada canvia la cronologia d'aquest darrer).

Pereira, per la seva banda, a les pp. 35-58, aborda el conjunt de les relacions entre «Lullismo e Alchimia» a partir de l'estat dels coneixements que va des-

criure Batllori i de les contribucions de la generació d'estudiosos que l'ha precedida (els hereus de Garin: Vasoli, Rossi, Zambelli). L'estímul de l'obra de Frances Yates és un altre referent fonamental del desplegament posterior, encapçalat per la cronista, que no únicament ha catalogat els apòcrifs alquímics pseudo-lul·lians, sinó que ha editat i estudiat obres de l'envergadura del *Testamentum*. Com s'explica a *SL* 40 (2000), 133-136, al darrera d'aquest text hi ha un original produït en l'entorn de Montpeller, amb una traducció catalana molt antiga, que invita a tenir en compte la relació entre la «pràctica» de la transmutació i les teories especulatives que sovint hom relacionava amb elements gràfics i suggeriments terminològics de l'Art de Ramon. La síntesi de Pereira completa de forma eficaç el venerable treball de Miquel Batllori, tant pel que fa a les dades concretes com a la visió de conjunt del fenomen alquímic.

L. Badia

37) Botinas, Cabaleiro i Duran, *Les beguines: la Raó il·luminada per Amor*
 57) Cuscó i Clarassó, *Els beguins: l'heretgia a la Catalunya medieva*

Les dues monografies sobre el fenomen de la vida penitencial masculina i femenina, publicades amb pocs anys de diferència a la mateixa col·lecció són en realitat dues obres molt diferents.

La primera, dedicada a les beguines, és un treball de caràcter acadèmic, que presta una atenció notable a les dades històriques i materials, tot i que també desenvolupa interpretacions del fenomen de tipus antropològic i d'història de les mentalitats. Els dos primers capítols caracteritzen i situen el corrent penitencial femení a la Corona d'Aragó en el context espiritual de l'occident medieval. El tercer, el més interessant des del punt de vista dels estudis lul·lians, estudia el cas de la comunitat de beguines (rescluses) de Santa Margarida de Barcelona i de la penitent mallorquina Elisabet Cifre (1467-1542), fundadora de la Casa de la Criança (1510). Tot i que aquest aspecte concret no és recollit per les autores, s'esdevé que les rescluses de Santa Margarida, i especialment una de les seves membres més destacades, Brígida Tarré (o Terrera), va tenir una relació estreta amb diverses persones vinculades a l'escola lul·liana: el mestre Antoni Sedacer i Margarida Safont (aquesta, al seu testament, llega a sor Brígida els llibres lul·lians en vulgar que li havia cedit Sedacer, amb la condició que aquesta els retorni a l'escola lul·liana a la seva mort) o el també mestre Gabriel Desclapers. D'altra banda, Elisabet Cifre té relació amb lul·listes mallorquins com Gabriel Mora, que és autor d'una biografia en català encara inèdita. Finalment, el quart capítol és dedicat a fer una interpretació del corrent penitencial femení des del punt de vista de la història de la dona i el cinquè capítol fa un recorregut per la

història de l'espiritualitat femenina des del cristianisme primitiu fins al final de l'edat mitjana. Tanca el llibre un interessant apèndix documental, que és un bon indicatiu del rigor del treball.

La segona monografia, dedicada als beguins en general, es mou a mig camí entre la divulgació històrica, la història de les mentalitats i l'assaig filosòfic i el resultat és malauradament confús. L'autor fa referència a tot el que pot tenir a veure amb el moviment penitencial, encara que sigui remotament (orígens, dades històriques, emancipació intel·lectual, Arnau de Vilanova i Llull, sant Ramon de Penyafort i Ramon Martí, Eiximenis, inquisició i Eimeric, humanisme renaixentista, reforma protestant, moviments alternatius contemporanis...), però ho relaciona amb poc rigor històric, reproduint tòpics flagrants i amb llacunes bibliogràfiques considerables. El treball, tot i que té aspectes dignes d'atenció, té defectes greus fins i tot com a visió de conjunt o com a recapitulació del fenomen. El capítol dedicat a Llull (pp. 71-81) és un exemple clar d'aquests problemes metodològics.

A. Soler

- 38) Brown, «Monadology and the Reception of Bruno in the Young Leibniz»
- 40) Cambi, ««Difficilia enodabo, confusa distingam, abdita aperiam, obscura elucidabo». Chiarificazione e potenziamento dell'«Ars Raymundi» nel *De lampade combinatoria lulliana* di Giordano Bruno»
- 46) Clucas, «“Illa est mater, haec vero filia”: reformed Lullism in Bruno's later works»
- 69) Gatti, *Giordano Bruno and Renaissance Science*
- 94) Matteoli, «Principio di mediazione e posizioni antigerarchiche in Raimondo Lullo e Giordano Bruno»
- 144) Spang, «Kombinatorik und Metaphysik zum Lullismus in Brunos Wittenberger Schriften»

Aquests sis treballs sobre Giordano Bruno es poden dividir en dos grups: tres de generals sobre el seu lul·lisme, i tres concentrats en els anys 1586-1588 quan ensenyava a Wittenberg. Dels tres de generals, el més notable és el de Gatti, i sobretot el seu capítol 10 «Epistemology II: Picture Logic», on l'autora es centra en el problema de representar el cosmos nou que Bruno havia proposat, un cosmos que era a la vegada atòmic i infinit, però que havia de ser ordenat i capaç de ser comprès per la nostra ment. Si l'univers és així i no fet a l'atzar, tindrà un disseny que permetria una representació abreujada del seu contingut sense pèrdua d'informació. Una tal compressió necessitaria l'ús de símbols, i és en aquest camp que s'inscriu l'interès de Bruno per l'Art lul·liana, com a part de

l'intent de trobar models numèrics, geomètrics o alfabètics per tal de contenir aquella immensitat i d'intentar revelar la seva estructura. L'autora diu que Frances Yates en la seva *The Art of Memory* no va captar aquest paper central de la mnemotècnica de Bruno, i en el seu *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition* va excloure el nolà de la història de la ciència del Renaixement en posar massa èmfasi en l'aspecte màgic i hermètic de la seva empresa (afegeix que el que Bruno volia figurar no era la màgia astral, sinó la màgia mental: el procés formal que genera paraules i imatge en el temps, una de l'altra, als orígens d'un procés remarcable que anomenam el pensament). Diu també que Rita Sturlese ha encertat més en la seva interpretació de les rodes i taules de Bruno, però sense poder explicar la finalitat a la qual havien de servir. En canvi, l'autora assevera que «In Bruno's early memory and Lullian works, patterns of numbers, patterns of words, patterns of various and often traditional images (the signs of the zodiac, the tarot cards) are all essential components of the pattern-forming activity of the mind», que es poden associar per tal de formar una xarxa de relacions que s'extenen a través de «the ever-expanding sphere of being». Però el problema més greu per a Bruno era la ment mateixa, obligada a funcionar dintre de categories d'espai i temps inadequades per a una comprensió d'una totalitat infinita. Bruno ho va expressar dient que la ment és com un pintor que no pot fer unes passes enrere per tal de jutjar la fidelitat de la seva representació. A pesar d'això, el que el nolà va intentar crear era una lògica pictòrica adequada no tan sols per representar, sinó fins i tot per demostrar els avenços de la nova ciència.

El treball de Matteoli, després d'una introducció sobre l'Art de Llull, explica que el seu sistema és bàsicament *verticistica*, cosa que Bruno havia d'adaptar al seu sistema que era antijeràrquic, que veia la realitat com una xarxa de interconnexions més, diguéssim, horitzontals. Ho fa adaptant el concepte de *medium* de la Figura T de l'Art, adaptació que l'autor explica comparant la definició a l'*Ars brevis*, amb la del *De auditu kabbalístico* (obra que Bruno va utilitzar), amb la que es troba al seu *De lampade combinatoria*, i finalment amb la més completa de la seva *Summa terminorum metaphysicorum*. Descríu el *medium* més essencial com una força vivificadora, no en el sentit d'un intermedi entre components verticals de principis ideals i una realitat física, sinó un que es troba al cor del mecanisme intrínsec de la producció natural, cosa que fa lícit anomenar aquesta força «Déu».

L'article de Brown repassa els coneixements que Leibniz semblava tenir de Bruno, i també la seva actitud canviant sobre Llull. És un repàs àgil i útil, però que afegeix poc a la bibliografia corrent.

Els altres tres d'aquest sis treballs se centren, com ja he dit, en els escrits lul·lístics del nolà dels anys 1586-1588 quan ensenyava a Wittenberg, i princi-

palment en el seu *De lampade combinatoria lulliana*. L'article de Cambi segueix en el mateix camí del seu excel·lent llibre ressenyat a *SL* 44 (2004), 44, 157-160, aquí contextualitzant i analitzant importants aspectes del *De lampade*. La comesa de Bruno a la universitat de Wittemberg era de proporcionar «llicons de filosofia», i sobretot explicar l'*Órganon* d'Aristòtil, i per tant hi va escriure un *De progressu et lampade venatoria logicorum*, que era un comentari sobre els *Tòpics* de l'estagirita, al mateix temps que va redactar l'altre *De lampade*, per així lliurar l'*Ars Raymundi* «ab omni contemptibilitatis praetextu». D'aquesta darrera obra, el prefaci, dirigit als professors wittembergesos, explica que, per la forma aspra i desagradable dels textos d'aquest «eremita rude i inculte», s'ha sentit obligat a reformar la seva presentació, fent ressortir el seu contingut preciós, ben aprofitable per a la retòrica, l'exègesi, la medicina, etc. Cambi repassa les opinions brunianes sobre els seus predecessors: Nicolà Cusà, Paracels (un «medicorum princeps», però que no ha volgut admetre el seu deute a Llull), Agrippa von Nettesheim (que, més que comentar, s'ha servit dels textos lul·lians per tal d'il·lustrar el seu propi pensament), Lefèvre d'Étaples, i Charles Bouvelles. Al final del prefaci Bruno explica que ell mereix gairebé tant de reconeixement com l'inventor d'aquest artifici meravellós. La resta del treball de Cambi comenta aspectes concrets del *De lampade*, comparant-los amb els originals lul·lians de l'*Ars generalis ultima* i de l'*Ars brevis*, com amb el pseudolul·lià, *De auditu kabbalístico* i el comentari d'Agrippa. Posa esment especial en la Quarta Figura, amb les seves combinacions ternàries, i en els mecanismes per trobar el *medium*, com també en la nova figura de les virtuts i els vicis, que Bruno estructura com tres cercles no rotatoris per tal de figurar la formulació aristotèlica d'una virtut com a medi entre un excès i un defecte (així la *justitia* entre *rigiditas* i *injustitia*). Com diu Cambi, aquests són només alguns aspectes d'una obra que promet al seu subtítol revelar «plurima Phythagoricorum Cabalistarumque mysteria».

Els treballs de Clucas i Spang també analitzen el *De lampade combinatoria lulliana*, però amb una bibliografia antiquada, i aportant més generalitzacions que observacions d'interès. Spang a més analitza l'*Artificium perorandi*, com si fos en part una obra lul·lística, criteri que es podria aplicar a tots els escrits nolans que empen tècniques combinatòries. Tot el llibre comença una mica descentrat quan a la introducció de Thomas Leinkauf, parla de «die *Ars magna sciendi* des Katalanen Ramón Llull» emprant el títol de l'obra d'Athanasius Kircher!

39) Calvet, «À la recherche de la médecine universelle. Questions sur l'élixir et la thériaque au 14e siècle»

Calvet, che nel panorama della ricerca contemporanea sulla storia dell'alchimia ha scelto di interessarsi in maniera speciale e quasi esclusiva al *corpus* di testi alchemici attribuiti ad Arnaldo da Villanova, affronta in questo contributo ampio e articolato una serie di questioni relative al confronto fra elixir e teriaca, presente in molti testi alchemici a partire dal *Liber misericordiae* dell'arabo Jâbir, tradotto in latino nel XIII secolo.

Con molta accuratezza l'autore esamina la definizione della teriaca, farmaco composito già presente nella farmacopea antica, dapprima considerato un antidoto contro i veleni, ma successivamente –già da Galeno e poi da Avicenna– ritenuto una vera e propria panacea; e la mette a confronto con le diverse teorie dell'elixir compresenti, alla fine del medioevo, nell'alchimia latina, giungendo, come prima conclusione, alla constatazione che il nesso fra le due sostanze non è dovuto né alla loro composizione né alla loro preparazione. Tuttavia, nota, entrambe le sostanze sono composti complessi, definiti a partire dalla concezione avicenniana della 'forma specifica' (ovvero la forma che risulta dalla composizione e che non può essere completamente compresa a partire dalle caratteristiche dei componenti): dunque, se non sono gli ingredienti che rendono possibile il parallelismo fra elixir e teriaca (in particolare perché, anche negli elixir 'organici' – che integrano cioè nella loro preparazione sostanze minerali e sostanze d'origine animale e vegetale–, la tipologia delle sostanze e la loro proporzione è nettamente diversa da quella richiesta per la teriaca), la somiglianza di struttura può esserne una spiegazione, almeno parziale. La nozione di forma specifica, alla quale la metafisica tardo-medievale riporta la manifestazione delle 'qualità occulte', effettivamente costituisce un *trait d'union* fra i due composti, determinando almeno in parte gli elogi dell'elixir come panacea del corpo umano.

A mio avviso, però, avrebbe dovuto essere messa più in evidenza la specificità delle operazioni alchemiche di produzione dell'elixir; è vero che «élaborer la thériaque et fabriquer des élixirs relèvent de deux métiers différents», ma non si tratta semplicemente di giustapporre due «mestieri», quanto piuttosto due diverse concezioni delle possibilità di manipolazione delle sostanze naturali, come aveva ben visto Ruggero Bacone, che nel suo *Antidotarium* aveva contrapposto la preparazione dei farmaci mediante la fermentazione a quella dell'elixir alchemico mediante la distillazione. Alla base di ogni prodotto alchemico (la pietra dei filosofi, l'elixir, la quinta essenza), c'è infatti l'idea che sia possibile percorrere a ritroso, in laboratorio, le dinamiche formative della natura, riportando il misto naturale alla materia prima e così predisponendolo all'introduzio-

ne di una nuova forma: operazione, quest'ultima, che per Alberto Magno poteva essere fatta solo dalle forze cosmiche, l'alchimista limitandosi a preparare la materia per la nuova *informatio*; invece, per gli alchimisti che si ispirano alla *Summa perfectionis magisterii* del cosiddetto Geber latino (in realtà il francese-sciano Paolo di Taranto, che scriveva alla fine del XIII secolo) la nuova forma è il risultato misterioso *delle manipolazioni* di laboratorio: fra questi alchimisti, ricordiamo, si annoverano l'autore del *Testamentum* pseudolulliano e quello del *Rosarius* attribuito ad Arnaldo, il cui rapporto con il testo dello pseudo-Geber è certo; mentre per quanti elaborano l'idea dell'elixir 'organico' la forma specifica dell'elixir sembra essere il principio vitale introdotto a partire dai materiali che derivano dalle sostanze vegetali o animali utilizzate nell'*opus*. Il paragone con la teriaca è presente anche nei testi in cui i processi di composizione, e non solo gli ingredienti, sono diversi: ma il carattere di medicina universale, di *mater medicinarum* come l'elixir viene chiamato, pur convergendo con quello di panacea della teriaca nella sua versione avicenniana, sembra radicarsi piuttosto nella struttura concettuale e operativa propria dell'alchimia; oltre al fatto che la teriaca, pur considerata una panacea, non risulta mai dotata delle due caratteristiche di farmaco del ringiovanimento e del prolungamento della vita, che vengono invece originariamente e costantemente attribuite all'elixir.

Più coerente con lo sviluppo del tema dell'elixir nei testi alchemici e con quanto sappiamo della loro cronologia è l'indagine relativa alla terza questione che Calvet si pone nella redazione di questo saggio, ovvero se lo sviluppo della metafora cristica relativa alla teriaca, testimoniato dalla *Tyriaca mortis spiritualis* (1303) del medico genovese Galvano da Levanto, abbia avuto qualche influenza sulla comparsa del paragone fra elixir e Cristo nel *Tractatus parabolicus* attribuito ad Arnaldo da Villanova, scritto sicuramente in anni successivi anche se non molto lontani (è citato, come opera di Arnaldo, da Giovanni da Rupescissa poco dopo il 1350). L'intreccio fra discorso medico e discorso teologico in quest'epoca è stato mostrato con molti esempi dallo studio di Joseph Ziegler *Medicine and Religion ca. 1300. The case of Arnau de Vilanova*, Clarendon Press, Oxford 1998; ma se l'opera del medico genovese, in cui la teriaca è allegoria della salvezza prodotta dalla passione di Cristo per il genere umano, può essere stata una fonte d'ispirazione del *Tractatus*, non si deve dimenticare che in quest'ultimo testo l'autore non si limita a un discorso allegorico né, come afferma Calvet –che pure del *Tractatus* ha offerto un'edizione qualche anno fa (*Le Tractatus parabolicus du pseudo-Arnaud de Villeneuve*, «Chrysopoeia» 5, 1992-96, pp. 145-171), a una serie di paragoni: *Ex parte matris, ide est mercurius, fuit elementatus et ex radice natus elixir interpretatur Christus*, scrive lo pseudo-Arnaldo (p. 162). Questo significa che Cristo va inteso come elixir, o che l'elixir va inteso come Cristo? E, in ogni caso, si tratta di un legame più forte che un semplice paragone.

La pagina in cui Pietro Bono, verso il 1330, paragona la teriaca alla vita eterna, che guarisce dal veleno della morte, è certo una conferma che testi come quello di Galvano da Levanto circolavano fra i medici e, vista la contiguità dei due saperi, certamente anche fra gli alchimisti –per quanto non vada dimenticato che Pietro Bono è un medico che discute dell'alchimia, non un alchimista che teorizza sul proprio fare: ma, come lo stesso Calvet ammette, i testi di Galvano e dello pseudo-Arnaldo *sono differenti*.

«L'Élixir est bien une thériaque», *anche*: il paragone con la teriaca, come altri elementi messi in evidenza in diversi contributi del volume, è uno fra i tanti indizi, presenti nei testi, del contatto fra alchimia e medicina nel mondo latino, e tuttavia non mi sembra essere il segno di un'identità. Il problema aperto dal dossier presentato da Calvet non trova facile soluzione, ma l'averlo posto e documentato con attenzione e rigore amplia il repertorio degli argomenti in discussione sull'alchimia del XIV secolo, proponendo alla ricerca un tema originale e di sicuro rilievo.

M. Pereira

41) Cawsey, *Kingship and Propaganda: Royal Eloquence and the Crown of Aragon c. 1200-1450* «Oxford Historical Monographs»

Monografia històrica en què es pretén estudiar l'eloqüència reial a partir dels sermons reials conservats, tant des del punt de vista formatiu com retòric. El llibre bàsicament es divideix en dues parts ben diferenciades. En la primera, l'autora contextualitza el seu estudi, repassant l'expansió de la Corona tant a la península com a la Mediterrània i descrivint el simbolisme políticomilitar de la figura del monarca en aquest àmbit.

En la segona part, que constitueix el cos de l'obra, l'autora intenta establir des de les traces retòriques els modes d'aprenentatge cortesans. En acabat, estudia els sermons principals des de Jaume I a Martí I, amb especial atenció a Pere el Cerimoniós. El volum es clou amb un apèndix de tots els sermons reials conservats.

L'autora només es refereix un cop a Lull i sosté que un model hipotètic d'aprenentatge de l'eloqüència reial fóra el que ofereix al quart llibre del *Llibre de meravelles*. Un model basat en les qüestions i en el valor cognoscitiu dels exemples i semblances. L'autora creu, sense aportar cap argument per a sostenir la seva opinió, que la recreació lul·liana reproduceix els modes d'aprenentatge de la cort mallorquina. A continuació afegeix, també sense cap mena de justificació, que aquest model lul·lià recorda el que proposava Quintilià a la *Institutio oratoria*.

En definitiva, estudi decebedor en què l'autora no aprofundeix de cap manera en els materials amb què ha treballat, desconeix la bibliografia sobre alguns aspectes fonamentals i es limita a arribar a conclusions òbvies.

Xavier Bonillo

42) Chimento, «Alcune riflessioni sul *Libre de meravelles* di Raimondo Lullo»

A partir de l'elaboració artística del pensament lul·lià, es dona raó dels motius principals del *Libre de meravelles*. La voluntat d'universalitat i de certesa de l'Art es projecta en la finalitat proselitista de la metodologia. Des d'aquesta perspectiva, l'intel·lecte no pot contradir la fe, perquè conèixer Déu és estimar-lo. Llull crea una lògica adequada per a la pretensió d'explicar tota la realitat a partir de Déu. Punt de partença de la seva filosofia i també del *Libre de meravelles*.

En aquest sentit, l'ordre dels llibres de la novel·la reproduïx l'ordre de la creació a través del viatge de formació espiritual del protagonista. Al llibre, Llull hauria plantejat una ètica fonamentada en l'acte de meravellar-se, ja que cal interpretar la meravella com una consciència moral que actua de testimoni i alhora de judici i que dóna lloc a l'acció apologètica gràcies al perfeccionament ètic. En definitiva, des del punt de vista estructural, el *Libre de meravelles* permetria dos nivells de lectura: un de metodològic i un altre d'ètic.

Xavier Bonillo

44) Cifuentes, «Université et vernacularisation au bas Moyen Âge: Montpellier et les traductions catalanes médiévales de traités de médecine»

L'exemple de la facultat de medicina de Montpellier serveix a l'autor per subratllar amb encert l'existència d'estrets lligams entre el món universitari llatí i el procés de difusió de la ciència en llengua vulgar –en aquest cas en català– que va tenir lloc a l'Europa occidental a partir del segle XIII, contemporàniament a la producció de Ramon Llull.

Els arguments utilitzats són dos. En primer lloc, l'existència d'alguns casos de traducció a diferents llengües vernacles d'obres escrites en llatí per professors de Montpellier: la *Rogerina* de Roger Baron (de la qual ens consta l'existència d'una traducció catalana perduda, feta a mitjan segle XIII); l'emblemàtic *Lilium medicinae* (1303) de Bernat de Gordó (també n'hi hagué una traducció catalana, de la qual només han sobreviscut petits fragments); i la *Chirurgia magna* de Gui de Caulhiac, acabada a Montpellier el 1363, les versions catalanes

de la qual se'ns han conservat en un preciós manuscrit miniat i en una edició impresa.

El segon argument és l'evidència que de la facultat de medicina montpellerenca en sortien bons traductors i que, al mateix temps, els mestres universitaris exercien d'instigadors i/o correctors de les traduccions que feien els seus estudiants. És el cas de les dues traduccions catalanes de la *Chirurgia* de Teodoric Borgognoni: la que Guillem Corretger va fer vers el 1304, quan consta com a estudiant de cirurgia, potser a la ciutat de Montpeller, i l'anònima, que va ser corregida vers el 1310-11 per Bernat de Barriac, mestre en medicina per la mateixa universitat. D'altra banda, Bernat de Gordó va estimular la traducció catalana de part del *Tasrif* d'Albucasis que el valencià Berenguer Eimeric, estudiant a Montpeller, va acabar abans de 1318, amb posterioritat a les traduccions que de l'àrab al llatí havia fet Arnau de Vilanova.

Antònia Carré

45) Classen, «Toleranz im späten 13. Jahrhundert, mit besonderer Berücksichtigung von Jans von Wien und Ramon Llull»

Amb aquest article, Albrecht Classen es proposa d'analitzar el concepte de tolerància des d'una perspectiva històrica. Contra una opinió ben difosa que ens vol fer creure que la tolerància és la propietat intel·lectual exclusiva de la nostra societat suposadament il·lustrada, l'autor insisteix en la necessitat d'una valoració més diferenciada pel que fa a l'edat mitjana a la vegada que menys triomfalista pel que fa a la situació actual.

Com a exponents d'una actitud tolerant a l'edat mitjana Classen presenta la *Crònica (Weltchronik)* de Jans de Vienna, redactada ca. 1277 en alt-alemany medieval, i el *Llibre del gentil i dels tres savis* de Ramon Llull, ca. 1274-76. A la *Crònica* de Jans de Vienna, Classen destaca una anècdota que narra com el vell sultà Saladí, davant de la impossibilitat de determinar racionalment a quina de les tres grans religions monoteistes hauria de confiar la seva ànima, presenta una ofrena tripartita als Déus jueu, cristià i musulmà. Classen hi veu un antecedent llunyà dels tres anells de la coneguda paràbola de Lessing.

També el *Llibre del gentil* se'ns presenta com una mostra que – malgrat l'afany racionalista de Llull – al cap i a la fi resulta que la superioritat d'una o altra religió no es pot determinar amb la raó humana. Ara bé, aquesta interpretació del *open-end* del *Llibre del gentil* no correspon ni al pensament lul·lià ni té en compte les diverses interpretacions que s'han donat del *Gentil* durant els últims anys (cf., entre altres, Domínguez, Enders i, més recentment, Friedlein). La tolerància de Llull no resulta tant del fet de reconèixer els límits de la raó huma-

na davant dels misteris de la fe, sinó de la seva confiança en la força persuasiva de la raó i, sobretot de l'*Ars* (que Classen ni esmenta en la seva exposició del *Gentil*) a l'hora de resoldre els conflictes entre les religions. Sens dubte, per a una interpretació més acurada del *Gentil* i de Llull hagués estat útil tenir en compte els treballs dels autors esmentats enlloc d'una biografia un tant literària i endarrerida com són els treballs de Costa Gomes i Peers sobre els quals es basa bona part de la presentació de Llull.

Tot plegat, em sembla que el mèrit d'aquest treball no rau tant en la presentació de Jans de Vienna i de Ramon Llull, ans en la reflexió metodològica que Classen desenvolupa a les primeres 10 pàgines del seu article: conceptes com tolerància, diàleg interreligiós, etc., per moderns que sonen, no és que s'hagin 'inventat' a la Il·lustració o als nostres dies: les idees no cauen del cel, sinó que tenen la seva història i aquesta història, a la qual pertanyen figures com Jans de Vienna i Ramon Llull, és constitutiva per elles. En definitiva, Classen ens adverteix que tractant aquests temes, si bé no hem d'oblidar les diferències històriques idealitzant l'edat mitjana, tampoc no hem de creure que el que acostumem a designar avui com a societat tolerant i com a diàleg interreligiós arribi a esgotar de ple el potencial normatiu d'aquestes idees que, avui com antany, més que un assoliment, són un repte.

A. Fidora

- 47) Corcó, «L'antropologia de l'escolar catòlic arnaldia»
- 55) Cruz Palma, «La información de Ramon Llull sobre *los otros*»
- 61) Domínguez, «El discurso luliano de *homine* en el contexto antropológico coetáneo»
- 67) Fidora, Alexander, «Antropologia i teologia al *Liber creaturarum* de Ramon Sibiuda i la seva influència en Leibniz»
- 77) Jaulent, «Antropologia lul·liana»
- 95) Mensa i Valls, «Arnau de Vilanova i els beguins: fonaments antropològics del "ver cristianisme"»
- 108) Pardo Pastor, «Sant Ramon de Penyafort *aduersus Iudaeos*. Reflexions sobre l'ecumenisme a l'Edat Mitjana»
- 117) Puig i Oliver, «Ramon Sibiuda, lector de Bernat Metge?»
- 155) Villalba i Varneda, «L'home com a *artista* en l'*Arbor scientiae*»

Com indica el subtítol, aquest volum aplega les conferències que es van presentar en unes Jornades organitzades conjuntament per l'Equip de Pensament de la UIC i l'Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência Raimundo Lúlio. El recull ofereix onze treballs sobre diversos aspectes del pensament antropològic medie-

val a la Corona d'Aragó, que se centren en les reflexions aportades per diversos pensadors, amb una atenció especial a Llull; es ressenyen aquí nou treballs que tenen una relació directa o indirecta amb el beat Ramon.

El treball de Jordi Pardo planteja les contradiccions de l'activitat apostòlica de Ramon de Penyafort. Amb un anacronisme discutible, l'autor es pregunta si es dona en el sant un autèntic diàleg interreligiós i si es pot parlar en el seu cas, en definitiva, d'ecumenisme. Partint preferentment de fragments de la *Summa de penitència* i a pesar de reconèixer els intents d'acostament intel·lectual a l'infidel (creació de *Studia linguarum*, disputes públiques) conclou, com no podia ser d'altra manera, que no es pot parlar *strictu sensu* d'ecumenisme en Ramon de Penyafort ni en tota l'edat mitjana, atès que la finalitat última de l'acostament és la conversió i no un autèntic reconeixement de la diferència.

A continuació, Josep Corcó prova de suggerir, a partir del fragment final del *Tractat sobre la prudència de l'escolar catòlic*, que la càbala jueva pot haver exercit una certa influència sobre el pensament antropològic d'Arnau de Vilanova, sobretot pel que fa a l'oposició arnaldiana al racionalisme teològic, posant per davant de la raó la intuïció intel·lectual de Déu. D'altra banda, també considera que la influència cabalística permetria trobar una continuïtat en l'obra d'Arnau i potser salvar el «tall epistemològic» entre fe i raó proposat per E. Colomer.

La següent aproximació a l'obra d'Arnau pren en consideració les tres *informationes beguinorum*, les obres que Arnau va dirigir a les comunitats de beguins, i n'extreu les dades antropològiques que s'hi poden rastrejar. Aquestes dades permeten a Jaume Mensa reafirmar que l'antropologia de Vilanova es caracteritza per un espiritualisme radical.

Entrant ja en el terreny lul·lià Fernando Domínguez ens fa una encertada visió general de les concepcions antropològiques que apareixen a diverses obres del Beat, des del *Llibre de contemplació*, passant per l'Arbre humanal de l'*Arbre de ciència* i el *Liber de anima rationali*, fins arribar a la síntesi del *Liber de homine*. Considera que l'originalitat del discurs lul·lià entre els seus contemporanis se situa en l'interès per parlar de l'home des de la seva pròpia naturalesa. La reflexió sobre l'home és el punt de partida per al coneixement del món i de Déu, atès que l'home és la figura central de la creació, necessària per assegurar-ne l'ordre i per portar el món material al fi per al qual fou creat. Llull supera la divisió teològica radical cos-ànima en favor d'una unitat substancial del compost humà, que es manté de manera dinàmica ja que és per virtut de l'acte de ser que l'home esdevé ell mateix: «homo est animal homificans».

En l'article que segueix, després d'una introducció on es troben sintetitzades les mateixes nocions que desenvolupa Domínguez, Pere Villalba ressegueix la classificació de les activitats humanes (les *artes*) que Llull presenta en algunes de les seves obres.

El treball de Jaulent insisteix en l'exposició que ja ha fet Domínguez, subratllant de nou la relació entre l'antropologia lul·liana i les línies centrals del sistema del Beat. Tot partint de la doctrina aristotèlica (abandonada més tard pel filòsof) de la primacia de l'acte per damunt de la substància, presenta una concepció de l'home en què conflueixen l'hilemorfisme universal d'arrel agustiniana i la teoria dels correlatius. Així, al capdamunt d'una pluralitat de matèries i formes, hi ha un acte que culmina tots els actes de les parts constitutives i és la persistència d'aquest acte allò que permet a l'home existir com a ens. En aquesta visió trinitària hi ha, a imatge de la divinitat, una activitat *ad intra* i una activitat *ad extra*, perquè és en l'acte de conèixer els objectes que l'ànima actualitza la pròpia capacitat de conèixer-se ella mateixa, i conèixer el seu ésser li permet apropiarse a l'ésser de la cosa coneguda.

De la Cruz, al seu torn, aporta un breu repàs a la tipologia d'arguments de refutació contra l'Islam que es poden trobar en algunes obres lul·lianes, singularment el *Llibre del gentil*. La conclusió de l'article és que, al costat d'arguments tradicionals que ja es troben en els textos produïts a partir de la primera Croada per a formació dels polemistes (imitabilitat de l'Alcorà, desqualificacions de Mahoma com a fals profeta), en Lull apareixen nous desenvolupaments, lligats sobretot al coneixement directe de textos àrabs no traduïts i a la informació de primera mà que van aportar les missions. En aquest sentit, allò que és més interessant és el coneixement inusual que mostra Lull de les dissensions internes de l'Islam.

Els dos treballs següents s'ocupen de l'obra de Ramon Sibiuda, pensador que cada vegada suscita més interès. Fidora exposa com, en el *Liber creaturarum*, Sibiuda atorga a l'antropologia una importància inèdita fins a aquell moment i la situa en una posició epistemològica central, considerant-la com a fonamentació de totes les ciències i punt de partida del coneixement de les criatures i del coneixement sobre Déu, en una escala ascendent que podria ser una imatge manllevada al propi Lull. Fidora s'interessa també per mostrar la possible influència de Sibiuda en la preocupació de Leibniz per trobar una «ciència universal», que podria tenir paral·lels amb la *scientia de homine* sibiudiana.

El segon treball sobre Sibiuda es pregunta quin coneixement podia tenir el filòsof de Bernat Metge. Per a De Puig les tesis que argumenten la immortalitat de l'ànima, tema recurrent en el *Liber creaturarum*, i potser el mateix intent de bastir una teologia fonamentada en l'home, podria ser una reacció a un estat d'opinió que Metge exemplifica amb la seva obra: l'aparició cada cop més visible d'un ambient culte, caracteritzat pel racionalisme i en progressiu allunyament de la ideologia cristiana dominant. Ara bé, amb una prudència que s'agraeix, l'autor vol deixar clar que res no permet afirmar que Sibiuda fos lector de Metge, ni que tingués *Lo somni* al cap quan va redactar la seva obra, tot i que deixa oberta aquesta possibilitat.

Una de les objeccions que es poden fer a aquest volum és que, si més no pel que fa a les aportacions al voltant de l'antropologia lul·liana, els continguts dels diversos estudis són molt sovint redundants. I, d'altra banda i encara que pugui semblar un detall menor, no hi ha hagut el treball acurat de traducció i correcció lingüística i tipogràfica (en definitiva, d'edició) que seria desitjable en una publicació de caràcter universitari.

Eugènia Gisbert

52) Crisciani, «*Artefici sensati: experientia e sensi in alchimia e chirurgia*»

Chiara Crisciani acara dues àrees, l'alquímia i la cirurgia, bandejades de la universitat medieval per diferents motius. La primera, per raons disciplinàries (encara que, com a disciplina, pogués adduir més i més textos especialitzats i a nom d'autoritats escolàstiques reconegudes); la segona, per raons corporatives. En la seva confrontació, Christiani compara la trajectòria de la relació amb la institució universitària d'una i altra àrea durant el període baixmedieval: la primera, marcada per una exclusió constant; la segona, per una progressiva integració (135-6). En aquest treball, Christiani cerca algunes de les raons d'aquesta evolució desigual en la cruïlla de les relacions entre alquímia i medicina.

Christiani constata l'existència d'intercanvis operatius tècnics entre les dues àrees, amb cirurgians alquimistes (com ara Teodoric Borgognoni) i alquimistes cirurgians (com Guillem Sedacer) (136-8). Un i altre són sabers de l'operar, de l'operació manual i, per això, l'anàlisi del paper de l'experiència, present en ambdues àrees, si bé de manera divergent, és clau (138-141).

L'anàlisi de Christiani parteix de la consideració d'uns i altres, alquimistes i cirurgians, com a artífexs *sensati*, o *sensitivi*, per la valoració dels sentits en les seves respectives activitats (141-3); consideració que dona títol al treball i que en centra l'exploració de l'*experientia*, la qual, en uns i altres, es presenta com a base i font de certesa operativa. I això en un context en què els alquimistes (com ara el ps.-Llull) consideren l'alquímia com una *scientia* composta de *pars theoric*a i de *pars practica*, fins i tot com tota una filosofia; i els cirurgians també consideren la cirurgia com a *scientia*, si bé subalternada a la medicina, entenent-la com el nucli de la *pars practica* de la medicina.

Aquesta anàlisi dels sentits s'inicia amb el tacte, la importància del «tocar la veritat» i de les mans, tant per als cirurgians com per als alquimistes (ps.-Llull), que complementen la vista, per la seva banda font d'experiència certa i de veritat (143-8).

Un derivat d'aquest accent posat en la pràctica, en la manualitat, en els sentits, en l'experiència, és el comú refús de les subtileeses argumentatives exclusi-

vament lògiques de la ciència escolàstica. Mentre al *Testamentum* pseudolul·lià aquest refús es revesteix d'ironia, en altres obres alquímiques i quirúrgiques és expressat amb les seves mateixes armes. És cert, però, que en algun cas important (Henri de Mondeville) aquest ús de les mateixes armes argumentatives és entès també com a via d'aproximació (148-153).

Christiani insisteix en la necessitat d'aprofundir en els interessantíssims temes que planteja, sobre els punts de trobada i les diferències entre aquests dos sabers 'sensitius'. Alquimistes i cirurgians privilegien, entre els sentits, el tacte i la vista com a «porta i finestra de l'ànima, pas de l'exterior a l'interior» (154). Però no és menys cert que l'oïda també té la seva importància, com a «òrgan per excel·lència de l'ensenyament» i que, en aquest àmbit formatiu, complementa el *veder fare* (155). Cert, també, acaba subratllant Christiani, que aquesta aportació dels sentits en la construcció i en la transmissió del saber té els seus límits, com igualment van fer notar tant alquimistes com cirurgians: límits intrínsecs, de l'aprensió sensorial o de l'operativitat sensible o manual, que no tenen perquè afectar, però, «els resultats perceptius i sobretot operatius de l'*experientia*» (156-8).

La importància última, remarca Christiani per acabar, d'aquest acarament de dues àrees, l'alquímia i la cirurgia, definides per una «substancial tecnicitat», no és altra que esbrinar el pes que el nexa entre tècnica i sentits, entre artificialitat/tecnicitat i valoració sensorial, en una i altra, exerceix en l'elaboració medieval d'una «filosofia de l'empíria». Això, naturalment, depassa els límits d'aquest suggerent article.

L. Cifuentes

53) Crisciani, «Il farmaco d'oro. Alcuni testi tra i secoli XIV e XV»

Chiara Crisciani reprèn i aprofundeix en aquest treball el tema d'alguns treballs seus anteriors sobre l'or com a medicament universal en la cruïlla entre alquímia i medicina, tan transitada a l'Europa llatina dels segles XIV i XV. Constata l'existència de textos pertanyents tant a l'una com a l'altra àrea, especialment durant la segona meitat del segle XIV i tot al llarg del segle XV, que tracten de l'or, producte present a la farmacopea del temps i ingredient i objectiu de l'alquímia, que a partir del segle XIII pren també «decisives i explícites tonalitats terapèutiques»; uns textos en els quals es nota la voluntat de reduir la distància habitual entre tractament i acció del medicament alquímic (219).

La idea del «fàrmac d'or», l'ús d'aquest producte simple en un medicament compost, parteix alhora dels coneixements acumulats per les fonts mèdiques (la matèria mèdica, per exemple tal com és recollida al *Cànon* d'Avicenna) i alquí-

miques (el *Testamentum pseudolul-lià* és el primer text que preconitza la possibilitat d'elaborar un medicament universal a partir de l'or). En altres textos de l'època (l'obra de Bacon, especialment el seu comentari al *Secretum secretorum*, o el corpus alquímic pseudoarnaldià) es nota la plena assumptió del compost d'or com a medicament universal i prolongador de la vida i l'«or potable» esdevé així, per a tots els estaments socials, l'autèntic «medicament meravellós de l'alquímia mèdica de l'elixir».

L'anàlisi de Christiani es focalitza, en aquest cas, en quatre textos menors de metges italians forçosament triats a l'atzar que tracten sobre la «medicina d'oro», dos dels quals anònims i tres d'ells inèdits. Menors però importants, tal com remarca Christiani, per a estudiar la crisi (de creixement, d'identitat) entre alquímia i medicina de principis de l'edat moderna. Els quatre textos així analitzats (223-241) són: 1) l'*Epistola ad Bernardum Trevirensem de lapide philosophico*, de Tommasso da Bologna; 2) una *Quaestio an lapidis philosophicus valeat contra pestem*, anònima; 3) el *Tractatus de investigatione auri potabilis*, anònim; i 4) una secció del *Liber de lapide philosophorum et de auro potabili*, de Guglielmo Fabri.

Es fa evident una multiplicació de plantejaments i una inexactitud terminològica, combinada amb una tendència a la unificació, que lliguen bé amb la indefinició del que és meravellós i màgic durant el període, també en l'àmbit mèdic (241-4). Christiani apunta dues observacions finals conclusives (244-5): 1) el problema de fons (la transferència de l'equilibri de l'or en el fàrmac, dotar-lo de la dinamicitat de l'elixir i fer-lo assumible com les pocions simples), no es resol, i potser cal cercar la resposta en la farmacologia de la quinta essència o de les aigües medicinals, encara poc estudiada; i 2) aquests textos testimonien una situació farmacològica incerta però molt estesa al Quatre-cents, en la qual esdevenen més nombrosos els fàrmacs de virtuts ocultes, tot en el context, no ho oblidem, d'una fisiologia i una nosologia encara fermament humorals.

En apèndix (245) publica la llista dels *dubia* del text 3, que hi actua a manera de sumari.

L. Cifuentes

72) Hägele i Pukelsheim, «Die Wahlsysteme des Nicolaus Cusanus»

A la darrera part de l'estudi a *SL* 32 (1992), pp. 31-35, McLean i London ja havien estudiat la teoria de votació del Cusà; en el treball aquí ressenyat, Hägele i Pukelsheim hi aporten molts apunts i detalls útils, amb qualche correcció. Un escrit originàriament planificat per Nicolau de Cusa per al Consili de Basilea de 1433-4 per tractar qüestions d'eleccions eclesiaístiques –el *Libellus de ecclesiis-*

tica conordantia– fou redirigit al problema d'eleccions imperials i inclòs en el *Concordia catholica*. El fet que el famós manuscrit Bernkastel-Kues 83 conté l'únic exemplar conegut de *De arte electionis* de Llull, ha fet especular quin deute hi tenia el cardenal alemany. Segons McLean i London, el Cusà hauria pres en consideració el plantejament lul·lià, però l'hauria rebutjat. Hägele i Pukelsheim han optat per una solució més dràstica: el fet que a l'alemany no li interessaven els mecanismes combinatoris de l'Art (i sobre el qual el sistema de votació lul·lià està basat), junt amb un error garrafal al ms. 83, els han decidit per a l'alternativa, que el Cusà va rebutjar la proposta del mallorquí perquè no l'entenia. Pel que fa a l'error garrafal, si el lector pot anar a <http://www.math.uni-augsburg.de/stochastik/llull/> i fer clic sobre *De arte electionis*, al principi veurà la mitja-matriu amb les combinacions binàries correctes de B C, C D, etc., però llavors al text, cada C és sistemàticament transcrita per una S (com per exemple a la línia 17). És remarcable, com assenyalen Hägele i Pukelsheim, en un manuscrit ple de correccions i notes marginals, gairebé totes del mateix Cusà, que un text tan evidentment erroni s'hagués deixat talment, com si mai no l'hagués estudiat. Per altra banda, la citada confusió entre C i S (que els autors creuen que pot tenir a veure amb el tipus de lletra de l'original), es veu confirmada per les línies 13-14 del pròxim foli (48r) on «essencia» és expuntuat i reemplaçat per «ecclesia». La conclusió és que la proposta cusana és original i independent de la de Llull. La primera és una que si hi ha, per exemple, deu candidats, cada elector doni a cada candidat una valoració que va de 1 a 10, i l'elegit seria el que té més punts. La de Llull era de triar el preferit entre dos candidats, i a continuació entre el guanyador i el candidat següent, i així en una successió de tries binàries fins a exhaurir la llista de candidats. Aquests dos sistemes són coneguts pels noms dels seus (re)inventors del s. XVIII, Borda pel numèric del Cusà i Condorcet pel binari del mallorquí. Els autors expliquen que aquestes atribucions són un error històric, i citen «Stigler's law of eponymy»: «No scientific discovery is named after its original discoverer».

La part final de l'article dona, com a exemple pràctic de la proposta cusana, una *replay* hipotètic que aplica el seu sistema a l'elecció imperial de 1411. Llavors parla d'altres possibles intervencions seves en eleccions posteriors.

A. Bonner

78) Joyce Mapelli, «Gerson's *Tractatus super doctrinam Raymundi Lulli*. A classic example of misreading and misunderstanding»

Després d'un resum del paper de París (i sobretot de Thomas Le Myésier) en la vida de Llull, del lul·lisme parisenc posterior, i de la vida i carrera de Jean

Gerson (fins arribar a la cancelleria de la Universitat de París), estudia el seu antilul·lisme en els escrits anteriors al *Tractatus super doctrinam Raymundi Lulli* de 1429, i acaba analitzant aquell tractat. Gerson ataca principalment –les seves crítiques es centren en el *Liber de articulis fidei* o *Apostrophe*– dos aspectes de l'empresa del mallorquí: l'intent de provar els Articles de la Fe, i sobretot, la forma dels seus escrits, amb un mètode «fantàstic», els *caracteres et lineamenta* del qual no voldrà haver d'aprendre mai per *periculum lesionis cerebri*. Un altre aspecte d'aqueixa forma que no pot sofrir és el seu vocabulari innovador i complex, que si altres anessin per aquest mateix camí, la teologia acabaria en una *babylonica confusio*. Les úniques obres que Gerson sembla aprovar són la *Declaratio Raimundi*, on Llull defensava precisament la posició conservadora de la condemnaió dels 219 articles de l'any 1277, i un *De probatione articulorum nostrae fidei*. (Seria el *Liber ad probandum aliquos articulos fidei catholicae per syllogisticas rationes* de 1304[?]. No deixa de ser curiós la condemnaió i aprovació de dues obres tan similars.)

És útil tenir per al lector de parla anglesa un resum així succint i correcte de l'antilul·lisme de Gerson, tan influent per a tota la resta del s. xv. Però pel «background» de la *devotio moderna* de Ruysbroeck i la seva connexió amb la Cartoixa parisenca de Vauvert, encara caldria consultar la magnífica exposició de Ca II, 88-99.

A. Bonner

79) Judycka, «Raimundus Phantasticus. życie i twórczość Rajmunda Lulla.»

Tot i que les primeres referències de Ramon Llull a Polònia remunten al segle XVI, al segle XX al nostre país hi havia poques mostres d'interès per la filosofia del *Doctor Illuminatus*: un article de Potkowski (1964), un altre de Górski (1991) i una tesi doctoral no publicada (Janczewski 1968). La situació ha canviat radicalment en els últims anys, amb la publicació de les traduccions de quatre llibres –*Llibre de meravelles* (2001), *Llibre d'amic e amat* (2002, 2003), *Llibre de les bèsties* (2005) i *Ars brevis* (2004)–, i d'un nombre considerable d'articles, redactats per filòlegs (Sawicka 2003, Wilk 2005) i filòsofs (Judycka 1999, 2002, 2004, 2005).

Joanna Judycka, de la Universitat Catòlica de Lublin, va començar a especialitzar-se en la filosofia lul·liana l'any 1999. El primer article seu dedicat a aquest tema, «Anselmian Echos in Ramon Llull's Thought», va ser ressenyat a *Studia Lulliana* 39. En els sis anys següents Judycka va preparar una extensa monografia lul·liana, publicada recentment a Lublin, titulada *Wiara i rozum w filozofii Rajmunda Lulla (La fe i la raó en la filosofia de Ramon Llull, 2005)*.

Entre 1999 i 2005 Judycka va donar a conèixer successivament els resultats de les seves investigacions en forma d'articles que apareixien en la revista *Acta Mediaevalia* de Lublin, titulats: «Rajmund Lull wobec myśli islamu» («RL i el pensament islàmic», 2005), «Rajmund Lull i trzynastowieczni kabaliści katalońscy» («RL i els cabalistes catalans del segle XIII», 2004) i «Raimundus Phantasticus. życie i twórczość Rajmunda Llulla». («Raimundus Phantasticus. Vida i obra de RL», 2002). Com indica el títol, l'objectiu principal d'aquest últim article és la presentació de les activitats docents, filosòfiques i missioneres del filòsof mallorquí, seguida d'una succinta però molt útil introducció a la seva obra, centrada sobretot en el racionalisme lul·lià i en l'art combinatoria. Tot i que l'autora no dedica en aquest text prou atenció al misticisme lul·lià ni a la seva obra literària, la seva publicació obre una nova època en estudis lul·lians a Polònia, per dos motius: supera els tòpics, errors i malentesos que determinaven durant segles l'escassa recepció polonesa de Ramon Llull, i al mateix temps aporta una informació fidedigna i objectiva, basada en la literatura crítica actual (Bonner, Llinarès), en les obres lul·lianes de caràcter autobiogràfic (*Vita coetanea*, *Cant de Ramon*) i en referències personals contingudes en colofons i pròlegs. L'article de Judycka serà de consulta imprescindible per als estudiosos polonesos interessats per Ramon Llull, perquè ofereix claus bàsiques per a la interpretació de la seva obra, situant-la dins el context històric i cultural.

Anna Sawicka

80) Jular, *Sabios cristianos medievales: nombrar, ordenar, predicar*. Isidoro, Alfonso X, Llull

La col·lecció Novatores de l'Editorial Nivola publica biografies i estudis sobre autors hispànics de tots els temps que han dut a terme una aportació destacada en qualsevol àmbit relacionat amb la ciència i el saber. Al seu quinzè volum, preparat per Cristina Jular, es recullen tres monografies dedicades a tres personatges —Isidor de Sevilla, el rei Alfons X el Savi i Ramon Llull— que comparteixen una mateixa condició de savis, de cristians i, encara que entre el primer i els altres dos hi hagi més de sis segles de distància, de medievals.

Jular planteja les síntesis biogràfiques dels tres autors fent una atenció destacada al context històric i social en què van viure, i de quina manera aquest entorn va condicionar la seva obra, sobretot pel que fa a la difusió del saber entre els seus contemporanis. Així, la producció d'Isidor, i especialment les *Etimologies*, és posada en relació amb la seva tasca al capdavant del bisbat de Sevilla durant el primer terç del segle VII i els seus esforços per millorar la formació de les elits laiques i eclesiàstiques, com també per depurar el llatí utilitzat pels seus clergues.

Sis-cents anys més tard, amb la dominació musulmana d'àmplies zones de la península Ibèrica i l'expansió cap al sud dels regnes cristians, la situació social i religiosa s'havia vist profundament modificada. En efecte, Alfons el Savi i Ramon Llull van dur a terme la seva activitat en un context molt diferent del d'Isidor i, per bé que l'obra del savi bètic continuava formant part del seu horitzó intel·lectual, les seves obres no sempre coincideixen amb Isidor pel que fa als objectius que les impulsaren. L'autora destaca, des d'aquest punt de vista, que la tasca compiladora del monarca castellà respondria en bona part a les seves expectatives polítiques i, específicament, a la seva aspiració al tron imperial, tant si parlem del seu projecte jurídic més ambiciós (les *Siete partidas*) com de la seva producció històrica (amb la *Primera crònica general* i la *General historia*); fins i tot els seus projectes de contingut més científic i astronòmic, incloses les traduccions impulsades des de l'escola de Toledo, es podrien relacionar amb l'objectiu imperial, ja fos com a projecció d'una figura culta i protectora de les lletres, ja fos com a legitimació astrològica de la seva primacia.

Pel que fa a Ramon Llull, el plantejament de les pàgines que se li dediquen és similar al dels dos autors anteriors, amb un recorregut biogràfic al llarg del qual es fan breus incisos sobre algunes de les seves obres i altres aspectes remarcables relacionats amb la seva figura històrica. La narració de la trajectòria vital lul·liana, des de la seva condició inicial de cortesà fins a la seva mort després de la tercera missió al nord d'Àfrica, passant pels viatges i les seves estades a ciutats com Roma o París, recull els principals episodis de la seva existència, i proporciona al lector una imatge del Beat que no cau en el pintoresquisme a què una determinada crítica ens té acostumats.

Ara bé, una vegada fetes aquestes consideracions, cal lamentar que a l'apartat dedicat a Llull s'observa una excessiva manca de discriminació, i sovint també d'actualització, pel que fa a les fonts bibliogràfiques emprades, cosa que, per exemple, duu l'autora a acceptar sense discussió aspectes i episodis de la biografia del Beat avui considerats si més no dubtosos, com ara la seva suposada condició de preceptor de l'infant Jaume de Mallorca. Aquesta situació de dependència dels estudis previs, i també una massa limitada consulta directa dels textos lul·lians, es repeteix en altres llocs, de manera que no és estrany trobar afirmacions poc exactes, i fins i tot contradiccions, com ara quan s'indica que al *Llibre de contemplació* Ramon «ofrecherà una primera versión de su método de conocimiento: el *Arte*» (p. 113), per bé que tot just una pàgina més endavant s'afirma correctament que «ciertos anuncios del *Arte* se observan ya en el *Llibre de contemplació en Déu*». D'altra banda, segurament també deriven de la bibliografia utilitzada algunes inconsistències que hi ha en el tractament d'alguns noms; i és que, si ja és discutible la gal·licització ortogràfica que hi trobem del nom de fra Bertran Berenguer (escrit Bertrand Bérenguer), el franciscà

que, segons apuntava el pare Pasqual, l'any 1274 hauria examinat el *Llibre de contemplació* a Montpeller, és del tot inacceptable el nom de «Dominic» que s'atribueix al fill de Ramon. Hi ha igualment confusions de diversa mena sobre el funcionament de l'Art, les seves etapes i la doctrina lul·liana, i tampoc no queden prou clares altres qüestions tan bàsiques com la diferència entre la conversió a la penitència i la il·luminació de Randa; en d'altres llocs se citen passatges d'una obra atribuint-los a una altra (és especialment remarcable una pàgina on, en parlar del *Blaquerna*, es recullen diversos fragments de la *Doctrina pueril* com si fossin passatges de la novel·la). En algun cas, la manca d'una revisió mínimament atenta arriba a provocar que el *Llibre de meravelles* sigui considerat «una composició poètica» (p. 133; confiïm que es tracti d'un simple *lapsus* i que l'autora no s'hagi confós amb l'obra homònima de Vicent Andrés Estellés) o que en un mateix paràgraf se citin el *Liber natalis* i el *De natali pueri parvuli Christi Iesu* com si es tractés de dues obres diferents, i no simplement de dos títols d'un únic llibre.

Tot plegat implica que haguem de considerar l'aportació lul·liana de Cristina Jular, malgrat els encerts que hi ha en l'aproximació al Lull històric, una ocasió malauradament perduda.

J. Santanach

82) Kurt, «Das Vermächtnis des Dr. theol. Franz Philipp Wolff aus dem Jahr 1730»

L'edició maguntina és un dels projectes editorials més impressionants de la història del lul·lisme. Tot i així, és ben poc el que se sap fins avui de la gestació d'aquesta empresa monumental i, menys encara, de les persones que la promogueren: Iu Salzinger, Franz Philipp Wolff i Johann Melchior Kurhummel.

És evident que el breu article que aquí comentem, redactat per un historiador local de la ciutat d'Offenbach, no pot (ni pretén) omplir aquest buit en la història del lul·lisme. No obstant això, aquesta nota ens ofereix alguna informació interessant sobre un dels tres personatges esmentats: a saber, Franz Philipp Wolff, que, com és sabut, pertanyia al cercle lul·lià de Salzinger i que, després de la mort d'aquest, va continuar la seva tasca juntament amb Kurhummel.

Com ens explica Franz Kurt, Franz Philipp Wolff era oriünd del veïnat de Bieber de la ciutat d'Offenbach (ciutat natal del qui signa aquestes ratlles), a la vora de Frankfurt, la qual és part de la diòcesis de Magúncia, on va néixer el 1691 com a quart fill del batlle Johann Nicolaus Wolff i de la seva dona Maria Clara. El nucli de la nota de Kurt el forma la transcripció d'un llegat de Wolff amb el qual el nostre lul·lista dóna 50 florins a la parròquia de Bieber per tal que

cada any se celebri una missa en memòria seva i de la seva família – cosa que, segons Kurt, es fa, si més no, fins l'any 1845, tots els dies 24 d'agost. El document data del 15 d'agost de 1730; Wolff el signa a Magúncia com «Franciscus Philippus Wolff Biberensis, SS. Theologiae Doctor, Reverendissimi, Eminentissimi ac Serenissimi Archi-Episcopi et Electoris Moguntini Consiliarius et Sigillifer, Seminarii ejusdem regens». A part d'una certa èmfasi en el Déu u i tri que també trobem a l'obra *Theologia demonstrativa universa plena perfecta B. Raymundi Lulli* de Wolff, la dicció del llegat no ens revela cap influència lul·liana.

Amb tot, el que és interessant observar, és que el llegat data precisament dels anys en els quals Wolff es va posar al capdavant de l'empresa editorial: recordem que Iu Salzinger mor el 30 d'abril de 1728. Els volums IV i V són enviats a la impremta per Wolff i Kurhummel un any més tard, però no apareixen, amb la censura i l'aprovació del mateix Wolff, fins el 1730 i el 1731.

Tal vegada hem de llegir, doncs, el llegat de Wolff, que Kurt transcriu, com una reacció a la mort del seu mestre Salzinger i a la responsabilitat per a l'empresa lul·liana que, amb ella, li ve confiada.

A. Fidora

84) Leinkauf, «Der Lullismus, Kircher»

La nueva edición del clásico «Manual de Historia de la Filosofía», más conocido como «el Ueberweg» (nombre de su primer editor en el siglo XIX), básico instrumento para el estudio de esa disciplina en los países de habla alemana, aunque sigue la exitosa tradición de esta publicación, muestra, sin embargo, además de una cuidada presentación, una mayor perfección metodológica y un superior nivel científico, unas dimensiones incomparablemente mayores que las ediciones anteriores. Así, como se puede ver, sólo los tomos (ocho) dedicados al siglo XVII igualan casi el conjunto de la edición anterior. El equipo de la prestigiosa editorial de Basilea, que cuenta con el apoyo científico de las universidades suizas y la ayuda económica del Fondo Nacional Helvético para la Investigación Científica, continúa el modelo estructural del clásico manual ofreciendo una objetiva orientación sobre el estado de la investigación histórico-filosófica de cada escuela o individuo y presentando el material en sucesión cronológica con una sobria exposición doxográfica de conjunto además de una completa visión de la literatura primaria y secundaria a la que se hace referencia en la exposición ahorrando así notas y aclaraciones extensas. En el primer volumen del tomo cuarto, dedicado a los países del antiguo imperio alemán y a los del Este y Norte de Europa, encontramos un amplio (tercer) capítulo dedicado al Lulismo y a Athanasius Kircher. Su autor es profesor en la Universidad de

Münster/Westfalia y conocido investigador de Kircher [Mundus combinatus: Studien zur Struktur der barocken Universalwissenschaft am Beispiel Athanasius Kirchers SJ (1602 - 1680) / Berlin: Akademie-Verlag 1993]. En la introducción se justifica el amplio capítulo sobre lulismo por ser éste en la historia de la ciencia de aquel siglo un controvertido fenómeno cuya presencia en el pensamiento alemán, a pesar de su difícil definición y difusas conturas, exigía un tratado aparte. Algunos autores (Caramuel, Alsted, Kuhlmann) del primer apartado (Lulismo) se tratan en otras secciones del volumen pero figuran aquí en una lista de pensadores que vienen a representar un desarrollo lineal en la recepción de Ramon Llull durante aquella prolífica época en Centroeuropa que, hasta el momento, no habían tenido un tratamiento específico en la investigación histórico-filosófica alemana. Se pretende mostrar, pues, cómo estos autores representan, en diversa intensidad y relevancia, una unitaria estructura de pensamiento. Se pretende mostrar, además, que Lulismo y Ciencia universal – tal y como se recibieron a través de las concepciones metódicas humanistas (tópica, dialéctica ramística, mnemotecnia) – eran sobre todo aspectos de una ciencia enciclopédica unitaria y no una epocal tendencia ecléctica sin pretensiones filosóficas. Se tratan como lulistas, en este orden, el médico-filósofo suizo Janus Caecilius Frey (pp. 247s.), Juan Caramuel y Lobkowitz (248-250), Juvenalis Ruffinus Annaniensis (250-252), Gaspar Knittel (252-255), Ulrich Staudigl (255-257), Johann Heinrich Alsted (257-263), Johann Heinrich Bisterfeld (263-266) y Quirinus Kuhlmann (267s.). Casi el mismo espacio que este denso y exhaustivo tratado sobre los diversos representantes del lulismo alemán del xvii ocupa el segundo apartado dedicado a Athanasius Kircher que viene a ser una actualizada monografía sobre este controvertido jesuita en todas sus facetas (universalista, filósofo natural, lingüista) sin olvidar su lulismo (pp. 279-283). El autor de este importante ensayo termina su exposición con unas reflexiones sobre el influjo de la obra de Kircher «Ars magna sciendi» en el pensamiento alemán contemporáneo y posterior analizando y haciendo anotaciones críticas sobre los juicios extremos (místico, charlatán, etc.) que ha merecido este discutido autor en los últimos decenios. No es necesario apuntar que la actual edición del «Ueberweg», como las anteriores, seguirá siendo, aunque sólo sea por su exhaustiva y exacta recapitulación bibliográfica, durante decenios una referencia obligada para cualquier tema histórico-filosófico que aparezca en sus páginas.

F. Domínguez

87) Lohr, «Ars, Scientia und «Chaos» nach Ramon Lull und Nikolaus von Kues»

La presència de temes lul·lians en Nicolau de Cusa, arrelada en el coneixement directe que tingué aquest d'algunes obres de Ramon Llull, ha estat objecte de ja nombrosos estudis. En el present treball Lohr especifica la relació entre els dos autors des d'un marc històric més ample. L'article se divideix en tres parts.

La primera part recorda el concepte de «ciència», tal com fou tractat en Aristòtil i acceptat per la teologia medieval, i passa després a un estudi més detallat del concepte d'«art» en tant que coneixement pràctic. S'esmenta particularment l'aplicació d'aquest terme a l'àmbit de la medicina. La tradició mèdica clàssica i medieval teoritzaren la relació entre el metge i la natura, distingint entre els principis que originen els processos físics (*praecepta, principia*) i els mitjans que el metge ha d'emprar per ajudar a aquest procés (*regulae*). De totes maneres, el subjecte del canvi resideix en la natura, de forma que aquesta se pot pensar en un procés de desplegament de les seves potencialitats.

En el context d'aquesta temàtica, la segona part de l'article considera el concepte lul·lià de «caos», principalment en base a l'obra *Liber chaos* i algunes referències del *Liber de natura*. Subratlla l'afirmació lul·liana de la tensió de totes les coses (*concreta*) en assolir la seva plenitud, tensió que se veu limitada pels corresponents espècies i gèneres. Per l'autor aquesta doctrina s'avé amb el concepte de «maximum contractum», que usa Nicolau de Cusa.

La tercera part, per tant, identifica un passatge del Cusà on, d'una manera molt indirecta s'hauria referit a Llull com a font de les seves afirmacions. El passatge en qüestió se troba en el capítol vuitè del *De docta ignorantia*, on s'atribueix la doctrina del caos a un «quidam ex nostris». L'argument s'amplia amb una proposta d'esquema interpretatiu dels capítols 1-13 de l'obra. Això introdueix de bell nou la visió de Llull d'un món dinàmic, obra no d'un Déu «científic», sinó d'un Déu «artista». L'Art seria «el mètode correcte amb què l'home pot considerar l'infinit, no sols com a possibilitat, sinó com a realitat que constitueix el límit superior de l'activitat de la realitat finita».

S'ha de dir que l'habitual concisió de Lohr sembla aquest text d'abundants suggeriments i notes valuoses, tant pel que fa a Llull com a aspectes de la història del concepte de ciència en general.

J. Gayà

88) Lohr, «Aristotelian «Scientia», the “Artes”, and English Philosophy in the 14th Century»

En aquest article se reproduïx l'exposició feta en la primera part del treball anterior i defineix l'Art de Ramon Llull com «mètode transcendental de producció, que imita la gran obra de Déu de la creació».

En els paràgrafs finals, se posa en relació aquesta tradició amb l'interès en assegurar el coneixement dels singulars (cosa que vol aconseguir l'Art), que pot ésser un tret característic dels pensadors anglesos medievals, en especial en el grup dels «Calculadors d'Oxford».

J. Gayà

90) Lohr, «Mathematics and the Divine: Ramon Lull»

En concloure, Lohr afirma que «l'Art de Llull fou pensada per superar la fissura entre les conclusions necessàries i universals de la ciència aristotèlica i els fets contingents i particulars produïts per Déu». El treball presenta els diferents arguments que se poden aduir per fer aquesta afirmació.

Una primera referència a l'arbre elemental, del *Arbor scientiae*, introdueix una reflexió sobre «el concepte dinàmic de la realitat». Aquest se construeix a partir de l'activitat divina, distingida com *ad intra i ad extra*, i s'explica en la concepció dels correlatius. És, en especial, a través de l'explicació que Llull fa de la teoria dels quatre elements, on se posa més de manifest el caràcter dinàmic de tota la realitat creada i la tensió consubstancial a totes les coses d'assolir la seva perfecció. Lohr se refereix en particular a *Liber chaos* i *Tractatus novus de astronomia*.

En segon lloc, Lohr tracta de «les disciplines com arts productives», considerant, primer, la medicina. Arrencant de l'esquema d'Aristòtil, on se distingeix entre ciència i art, comenta la definició de la medicina com «art conjectural» i l'evolució teòrica, tant en la tradició àrab com llatina, que desemboca en la distinció metodològica entre *praecepta / principia* i *regulae*. Per a Lohr, la introducció de la distinció entre principis i regles, que fa *Ars inventiva*, col·loquen l'Art lul·liana com art productiva, «per tal de guiar 'l'artista' en la seva producció de la realitat possible, conjectura per la facultat imaginativa de l'home, i en la seva pròpia realització en aquesta producció».

En tercer lloc, Lohr considera el cas de la geometria. Llull hauria aplicat la geometria principalment al tema de *latitudo* o intensitat de les qualitats, en concret les qualitats elementals, introduint les distincions entre intensa i extensa, pròpia i apropiada, i, finalment, aplicant l'esquema correlatiu. A la base d'a-

questes distincions figura la concepció dinàmica de la realitat. S'esmenten els testimonis de *Geometria nova* i *De quadratura et triangulatura circuli*. Aquesta darrera obra estableix un vincle entre la reflexió geomètrica, tal com Llull la presenta, i la definició de Déu.

En una breu referència final, l'autor opina que aquestes doctrines de Llull estableixen una certa familiaritat entre ell i la doctrina dels atributs divins d'autors musulmans i jueus.

J. Gayà

92) Lucas, «Tempting Fate: The Case against Astrology and the Catalan Response»

Amb sant Agustí, sant Tomàs i Ficino com a referents generals, la «resposta» catalana dels segles XIII-XV al problema de l'astrologia pot semblar singular i curiosa, especialment en el cas de Llull. Però l'autor no coneix l'edició *ROL* del *Tractat d'astronomia* ni els treballs de M. Pereira, A. Bonner i J. Samsó sobre l'assumpte. Tampoc no sap que hi ha una medicina astrològica (on Arnau de Vilanova va tenir un paper destacat), ni ha llegit cap treball de L. Cifuentes. Per això les conclusions de les pp. 136-137 s'han de prendre amb molta precaució.

L. Badia

111) Pereira, «L'alchimista come medico perfetto nel *Testamento* pseudolulliano»

El *Testamentum* pseudolul·lià, publicat el 1999 per Michela Pereira i Barbara Spaggiari (*SL* XL (2000), 133-136), va ser escrit abans de 1332 per un Magister Testamenti que havia rebut la formació mèdica a la Universitat de Montpeller. L'article n'estudia els materials teòrics sobre les relacions entre l'alquímia i les ciències de la salut i sobre el paper del metge quan també és un addicte a l'*opus* de la transmutació de la matèria. En l'entorn de Montpeller (vegeu els textos atribuïts a Arnau de Vilanova i el *Rosarium*), el *lapis philosophorum* o elixir que es pretén d'obtenir en la pràctica del laboratori es presenta, des del principi, com un fàrmac únic i poderós, destinat a desbancar tots els altres simples i compostos del repertori convencional (pp. 77-79).

En primer lloc (pp.79-86) es consideren les diferències entre la teoria del *Testamentum* i la dels altres textos alquímics no mèdics i es mostren quines són les conseqüències de la identificació de la pedra dels filòsofs, el *lapis*, amb un

artefacte dotat de virtuts «mèdiques». Aquestes virtuts adquireixen una clara dimensió guaridora en sentit propi, més enllà de tota lectura metafòrica, i s'apliquen a un «perfeccionament» de la matèria corpòria que abasta també l'endarriment de la vellesa. En aquest últim punt es fa imprescindible la comparació amb els materials de Roger Bacon sobre l'assumpte, que són els més antics de l'Occident medieval.

El perfil pràctic del metge alquimista (pp. 86-90), que el Magister Testamenti anomena *medicus perfectus*, es construeix en la tasca d'obtenció de destil·lats entesos com a manifestacions del que Rocatallada anomenava la «quinta essència» i que altres tractadistes descriuen amb una terminologia pròpia (vegeu el *Liber Compostille* de Bonaventura da Iseo). La primerenca circulació catalana del *Testamentum* (hi ha una traducció vulgar anterior a 1350) convida a esbrinar el sentit que localment es podia atribuir a l'autodenominació de «fill d'Hermes» per part de l'autor (pp. 90-92), ja que es troba també en un passatge del *De vinis*, del cercle d'Arnau: sembla que l'expressió designa simplement aquells que treballen operativament en la transmutació material per la via del destil·lat. Per això adquireixen especial relleu la teoria i la pràctica relatives a l'obtenció de l'*aqua vitae* (pp. 92-97), en la concepció de la qual el Magister Testamenti ocupa un lloc decisiu.

El punt d'incidència de les operacions de perfeccionament material aplicades al cos humà porta necessàriament a l'*humidum radicale*, és a dir el «carburant de la vida» que manté «encès» el calor natural. La medicina alquímica del metge perfecte hauria de poder subministrar «carburant» artificial per suplir el natural (pp. 97-103). Les elaboracions filosòfiques d'aquesta noció d'origen galènic connecten amb l'ambient de Montpeller i amb Albert Magne, i també amb el tractament de l'assumpte dintre del *Liber chaos* de Ramon Llull, molt fàcilment interpretable des de paràmetres transmutatoris. El darrer apartat de l'article (pp. 103-108) explora una de les aportacions més notable del pensament del Magister Testamenti, que consisteix en l'establiment d'un rigorós paral·lelisme entre els tres ordes de la naturalesa —animal, vegetal i mineral—, segons l'esquema mèdic clàssic de les universitats medievals de les «coses naturals», les «coses innatursals» i les «coses contra natura». Segons la terminologia del *Testamentum*, en l'ordre animal l'element generatiu «contra natura» correspon al *menstruum* (al qual la medicina galènica atribuïa paper nutritiu durant la gestació; després del part la sang menstrual que havia nodrit el fetus s'esblanqueïa i esdevenia llet). L'aportació del Magister Testamenti consisteix en la projecció de l'embriologia animal en la teoria de la transmutació i generació dels metalls, de tal manera que es teoritza sobre el *menstruum* mineral, que és el nom «genèric» del dissolvent (o dels diversos dissolvents) destinats a fer possible la «creació» del *lapis philosophorum*. L'*humidum radicale* també té un

paper en la teoria del procés en qüestió, que l'autora entén com una «extensió del significat» més que no pas com una analogia pròpiament dita de la mens-truació animal. Per això l'*opus* alquímic, vist pel nostre autor, a partir de la manipulació dels metalls, podia conduir a l'obtenció d'un principi vital capaç de fer que tota la realitat corpòria esdevingués incorruptible.

L. Badia

118) Puigpelat, *L'últim hivern de Ramon Llull*

Les recreacions literàries que s'han fet de Ramon Llull poques vegades l'han afavorit. La recent novel·la *L'últim hivern de Ramon Llull* de Francesc Puigpelat, tampoc n'ha estat una excepció. La narració, ambientada a Tunis entre 1315 i 1316, té per protagonista un Ramon Llull decrepit, misogin, marcat per un pas-sat tèrbol, que fins i tot arriba a renunciar de la *Taula General*. És més: l'anta-gonista, el cadí Belauí, acusa Llull d'haver plagiat la doctrina de son pare, és a dir, de l'esclau moro que ensenyava àrab al Beat i que, com és sabut, va prota-gonitzar l'episodi de l'agressió i posterior suïcidi.

Les referències històriques són tergiversades amb contínues invencions, amb personatges inventats que poc tenen a veure amb la realitat. Aquest fet no seria un inconvenient si, d'una banda, la novel·la no fos pretesament històrica i, d'altra banda, si realment aquests personatges, Llull inclòs, visquessin a la suposada edat mitjana i no parlassin de «pebrots escalivats» (al s. XIII!), «policies» o de «psicologia», o no tudassin pergamins com tudam ara paper.

Una novel·la, en definitiva, que presenta Ramon Llull com podria haver recreat qualsevol altre personatge històric, és a dir, prenent-ne el nom i les quatre fites biogràfiques més destacades per repastar-lo des d'una concepció descaradament actual. Pot funcionar com a lectura d'esbarjo i prou, però no com a recreació històrica.

Maribel Ripoll

124) Romano, «“Valde delectabilia fuerunt amico verba sui amati”. La mistica nell'*Ars amativa* di Raimondo Lullo»

L'editora de l'*Ars amativa* al *ROL* XXIX aprofita la seva familiaritat amb l'obra per fer un recorregut destinat a il·lustrar les peculiaritats del tractament que Ramon dóna a la relació amorosa de l'home amb Déu. D'entrada, aquesta relació es planteja més aviat en el terreny d'una afinitat derivada de l'amistat o *dilectio* entre iguals, que no pas en el clima de l'amor marital (en italià la

«sponsalitat») dels protagonistes del *Càntic dels càntics*, el qual és un «lloc hermenèutic» habitual de la tradició mística jueva i cristiana. L'amor entre l'home i Déu neix de la diferència que els separa i s'explica a través d'un amor actiu, articulat en la natura mateixa dels principis correlatius de l'ontologia del Beat. Essent l'acció el principi bàsic de tot ésser, l'acte d'amar ocupa totes les potències superiors de l'amic, és a dir l'home obert a la relació amb Déu. L'atracció de l'home cap a Déu respon a l'analogia amb la força magnètica, que implica ara una semblança entre els principis de la divinitat i l'home mateix. Es tracta tanmateix de semblança i no d'identitat, perquè l'abisme entre creador i criatura en Llull és insalvable. No en va és sempre invocada la Gràcia com el factor imprescindible per fer possible l'elevació de les potències de l'ànima a través d'una «tècnica» o «art» d'estimar Déu.

L'*Ars amativa* descriu el Déu estimat per l'amic en totes les seves perfeccions i en la seva capacitat de jutjar la humanitat a la fi dels temps, i això amb la intenció de fer-lo acceptable per a tots aquells que professen una fe monoteista, ja que Llull insistia a adoptar l'òptica dels seus interlocutors àrabs, amb qui desitjava sostenir debats apològètics. El Déu-amat de Llull és un Déu *amable*, que anhela la correspondència afectiva de les seves criatures.

El lloc central de l'home en la creació, propi del sistema escolàstic, correspon també a una centralitat en el pensament de Déu, d'aquí que Llull senti l'impuls de revitalitzar l'amor per Déu que l'home té l'obligació de sentir i que s'entesta a deixar de banda. Les exigències didàctiques d'aquesta tasca es manifesten en l'ús del vulgar català i del llatí com a instruments imperfectes al servei de la transmissió del més alt dels missatges. L'autora ens recorda que l'*Ars amativa*, a més de la doble versió catalana i llatina, havia de ser traduïda a les llengües dels infidels per guanyar-los des de la perspectiva de l'impuls místic. I és que l'única condició per estimar Déu és no desviar-se de la primera intenció lul·liana, és a dir el fi per al qual ha estat creat l'home, que és retre honor a Déu.

El protagonista de l'*Ars amativa* és l'home en el seu procés «magnètic» cap a la divinitat, sentida com el suprem bé, que li permet de superar la bellesa superior dels àngels i d'aconseguir, estimant i coneixent, una aproximació terrenal a la beatitud celestial. L'amor místic lul·lià és amor de Déu, de si mateix i del proïsme. En això és molt original: no proposa mai l'anul·lament del jo contemplatiu, sinó una exaltació de les potències superiors de l'ànima. D'aquí que l'amor s'expressi a través del treball de la voluntat i de l'intel·lecte i també de la memòria, equiparable al principi de la *duratio*. L'aproximació de l'home a Déu es presenta com la restauració d'una harmonia perduda d'entesa entre creador i criatura que, segons Ramon, havia existit en part «als temps dels antics» (p. 765). La delectació que deriva de l'acostament a Déu és compatible amb un llarg repertori de sofriments i d'angoixes, que recuperen per al lector els llocs

comuns de la literatura amorosa universal. A l'*Ars amativa*, en efecte, hi són presents totes les emocions que poden sorollar l'individu a partir dels estímuls sensitius. Els cinc sentits són alhora punt de partida i metàfora de l'experiència espiritual, que no es pot transmetre als altres si no és a través del llenguatge humà, que ens fa parlar, per exemple, de «contemplació» per designar l'acostament de l'ànima a Déu. Per això el títol de l'article homenatja l'oïda, recordant el plaer d'escoltar (i comprendre!) els mots que parlen de l'estimat. A més dels sentits, es fa al·lusió també a metàfores de la vida quotidiana (guerra, cacera, medicina, objectes d'ús, diners, vestits, etc.), d'acord amb els esmentats llocs comuns de la tradició literària mística.

No hi ha dubte que l'*Ars amativa* implica la traducció dels aspectes pràctics de l'acostament de l'home a Déu en una doctrina articulada que no és altra cosa que l'Art de Ramon, el seu sistema general de plantejar i resoldre qüestions. Ho demostra el fet que Llull hi fa un ús extens de la seva terminologia tècnica i combina sempre l'estil demostratiu amb el descriptiu. L'autora és pregunta, per acabar, si es tracta d'un llibre científic o d'un llibre «d'amor» i la resposta la porta a fer (amb remissions a A. Galmés de Fuentes i P. Dronke, però oblida l'estudi de Jordi Rubió sobre l'*Arbre de filosofia d'amor*) unes massa ràpides consideracions sobre les formes literàries presents al text, que són les més diverses, amb salts del discurs directe a l'indirecte, sempre dintre del marc d'allò que resulta didàctic.

L. Badia

132) Santanach i Suñol, «Dos exemples de Ramon Llull inclosos en un recull de miracles»

Breu article amb el qual l'autor dóna compte, després de la pertinent descripció codicològica, d'un aspecte interessant en la difusió de l'obra del beat Ramon, com és que dos fragments concrets del *Llibre de santa Maria* facin part d'un recull de textos de diversos autors dedicats a la Verge Maria. Com explica, aquests textos, no estudiats ni publicats, es recullen al manuscrit 6 de l'Arxiu Capitular de Barcelona, de mitjan s. xv. Santanach fa especial esment al fet que Ramon Llull és l'únic autor del qual s'indica el nom en dues ocasions, una en llatí i l'altra en català, és a dir, és l'única autoritat citada; es tracta, per tant, dels únics exemples de qui se'n cita l'autoria. En l'estudi, també, s'analitza com es reciclen els diferents textos lul·lians un cop extrets del context de l'obra original, ometent d'una banda qualsevol referència al context del llibre i, de l'altra, fent especial esment a aspectes concrets que interessin al recopilador, com ara la insistència en el contingut devocional o l'exemplaritat del relat. Finalment,

Santanach relaciona l'ús d'aquests dos fragments –que transcriu– amb les definicions extretes també del *Llibre de santa Maria* (manuscrit 11559 de la Biblioteca Nacional de Madrid) per fer la composició d'un vocabulari de termes lul·lians.

Maribel Ripoll

136) Santos Noya, «Alberto Magno y la teología española medieval: la relación entre filosofía y teología según Alberto Magno, Raimundo Martí y Raimundo Lull»

El treball gira entorn a la relació entre filosofia i teologia o, més exactament, al judici que sobre el paper de la filosofia formularen en les seves obres quatre autors medievals: Albert Magne, Averrois, Ramon Martí i Ramon Lull. D'Albert destaca el seu paper en la fundació i en el funcionament de l'estudi de Colònia, la seva magna obra de comentari a tots els escrits d'Aristòtil i el seu ampli coneixement d'Averrois. Segons l'autor, Albert defensa l'autonomia de la filosofia, fins el punt que «la filosofía puede ser – sin ayuda de la teología – un camino adecuado para alcanzar la plenitud de la perfección y de la felicidad humanas». El propòsit d'Albert no és el d'harmonitzar l'aristotelisme amb la teologia, sinó que se limita a exposar el pensament del filòsof grec. Precisament aquella harmonització seria el que hauria cercat Tomàs, amb la qual cosa la filosofia restava en una independència sols relativa. Un propòsit molt semblant al d'Albert era el que havia perseguit Averrois, però el seu fracàs fou total. Ve després una referència a la vida i a les obres de Ramon Martí, que estudià a París amb Albert. En les seves obres apològiques Ramon mostra un gran afecte per Albert com a filòsof, però el seu judici sobre la filosofia és ben diferent. Per a Ramon mostrar preferències per la filosofia és donar més crèdit a Aristòtil que al Creador.

Les sis planes dedicades a Ramon Lull comencen recordant les circumstàncies de la seva conversió i el seu propòsit de dedicar-se a la conversió dels infidels. A diferència dels mètodes emprats pels dominicans o pel mateix Ramon Martí, l'originalitat de Lull estriba en el reconeixement de l'altre: «La idea genial de Lull es el haber reconocido que el “otro” tiene derecho a su propio lenguaje». Això se tradueix en la constatació de la fe de l'altre i deriva en l'afirmació que la fe no pot ésser criteri de veritat. L'alternativa és la raó, com a «plataforma común». El *Llibre del gentil* és citat com exemple. Comparant l'opinió de Lull amb la d'Albert, l'autor ressalta que comparteixen un mateix gran optimisme racional, però les circumstàncies de convertir i de missioner, que determinen l'obra de Ramon Lull, fan que en ell la filosofia «està subordinada desde su misma concepción a la fe».

Les tradicions albertina i lul·liana s'entrecreuaran, segles més tard, en persones com Heimeric van den Velde i Nicolau de Cusa.

J. Gayà

142) Soler i Llopart, «Difondre i conservar la pròpia obra: Ramon Llull i el manuscrit lat. Paris. 3348A»

Un manuscrit pot transmetre molta més informació del que es pot percebre amb un primer acostament. Amb l'anàlisi acurada i precisa de les dades visibles (intervenció de mans diferents, ratllades, esmenes, afegitons...) es pot establir no només el nombre mínim de persones involucrades en la elaboració del document sinó escatir fins i tot la vinculació de Llull mateix en la redacció d'aquest text. Perquè realment aquesta és la lectura novella que ens proposa Soler: fins a quin punt Llull va intervenir *directament* en l'elaboració de diferents versions d'una mateixa obra. La preocupació que sentia el beat Ramon per a la conservació i difusió de l'obra pròpia ha quedat palesa en diferents testimonis històrics, com és el cas del manuscrit 3348A de la Biblioteca Nacional de França, que conté, com ja havia indicat Rubió l'any 1935, «l'original de la versió llatina del *Llibre de contemplació*», tot i que, com observa l'autor de l'article, encara no ha estat estudiat. A partir de les diferents dades codicològiques i textuals que es desprenen de l'anàlisi del manuscrit, Soler arriba a la conclusió que en la confecció de l'esmentat manuscrit hi hagueren d'intervenir com a mínim sis persones i que fou concebut amb una funció pràctica, és a dir, com a llibre de feina en el qual s'elabora la traducció, amb la participació activa de l'autor del text. El fet que el manuscrit fos donat a Vauvert per Llull mateix dóna compte de la necessitat d'assegurar-ne la difusió, així com també del que Soler anomena «sentit pràctic i economia de difusió», és a dir, que realment servís de còdex a partir del qual se n'haurien de fer les primeres còpies.

L'article es complementa amb dos apèndixs (descripció i transcripció parcial del foli tercer del manuscrit) i tres il·lustracions, les quals exemplifiquen visualment algunes de les qüestions codicològiques en què es fonamenta l'article.

Maribel Ripoll

145) Taylor, *Muslims in medieval Italy: the colony at Lucera*

Dóna la història, ben documentada i completa, de la colònia musulmana fundada poc després de 1220 per l'emperador Frederic II, per tal de transferir-hi els

principals nuclis de població musulmana que no s'havien volgut sotmetre a ell. Eren principalment els de la Sicília occidental, i sobretot d'Iato i Entella. Cinquanta anys després de la mort de Frederic (és a dir, l'any 1300), com a culminació d'un llarg període d'antagonismes de part del regne d'Anjou, la colònia fou dissolta i els ocupants venuts com a esclaus. El conegut permís donat a Ramon Llull per predicar-hi l'any 1294 encaixava dins els esforços dels monarques de «cristianitzar» el Regne, tant pel que fa a musulmans com a jueus. El llibre és una contribució important al tema, que contextualiza de manera intel·ligent aquest episodi de la vida del Beat.

A. Bonner

147) Tessari, «Considerazioni sull' *Ars* di Ramon Llull e la *Mathesis Universalis* di René Descartes»

Descartes va connectar amb l'Art de Llull a través de les interpretacions d'ús corrent al segle XVII i l'autor creu que no se n'ha apreciat prou l'empremta en la seva *Mathesis Universalis*. Per posar-hi remei, les pp. 211-218 proposen una aproximació a l'Art, deutora d'Umberto Eco, però força esbiaixada i acompanyada de figures d'èpoques diverses, de les quals no s'indica la funció precisa.

L. Badia

152) Vega, «Die religiöse Imagination bei Ramon Llull. Elemente für eine Theorie des kontemplativen Gebets»

153) Vega, «La imaginació religiosa en Ramon Llull»

154) Vega, «La imaginación religiosa en Ramon Llull: una teoria de la oración contemplativa»

En els textos del professor Vega, la contemplació és presentada com la perspectiva integradora del sistema lul·lià, i no, com ha ocorregut sovint, com un element important, però de segon ordre, previ a allò que és el realment important en Llull, és a dir l'Art. L'argumentació comença amb la relectura dels primers episodis de la vida de Llull, com són la visió del Crucificat, els propòsits després de la conversió i la il·luminació de Randa. Se subratlla la referència a l'escriptura, indicant que l'oposició entre l'«amor fada» i l'amor al Crist troba en l'escriptura el lligam de sentit. Després, la sinopsi del *Llibre del gentil* serveix per presentar el mètode de Llull. Hi trobam, segons Vega, un estil prou diferent del que seguien els escrits apologètics, i la raó principal és perquè Llull opta per una presentació de les religions des d'una experiència històrica i no per

una via dogmàtica. Així, doncs, els primers escrits lul·lians, és a dir el *Llibre de contemplació*, la «primera obra inspirada», o sia l'*Art abreujada*, i el *Llibre del Gentil* defineixen el mètode de Llull, que s'ha d'entendre com a «gramàtica de la contemplació». Les regles fonamentals d'aquest mètode se poden veure en els quatre modes de significació, exposats a la *Lògica del Gatzel*, i que són represos en els «punts transcendents». En tot cas, el quart d'aquests modes, sofreix una transformació per mor del paper dedicat a la imaginació. És, en efecte, la imaginació la que juga el paper més destacat en la dialèctica del sensible-intel·ligible, expressada pels quatre modes, i dóna pas a la possibilitat de la simbologia, que és com el bessó de l'Art. Vega parla del «simbolisme al·legòric», el que discorre per figures com l'arbre i l'escala, i «simbolisme especulatiu», el que maneja les figures geomètriques de l'Art. Així apareix com el punt final de l'Art és aquell excés místic tan ben representat pel *Llibre d'amic e amat*. Al llarg de la seva reflexió, l'autor insisteix en els paral·lelismes, o influències, entre les doctrines de Llull i les de les altres dues religions abrahàmiques, citant, en especial, Abulafia i Ibn Arabi.

J. Gayà

156) Wittlin, «Charles de Bovelles davant dos models de vida santa i solitària: Nicolau de Flüe (1503) i Ramon Llull (1511)»

Curt Wittlin, en aquest article breu però complet, descriu el rerefons històric del contacte del canonge erudit Charles de Bovelles, compilador de la primera *Vita* impresa de Ramon Llull, amb Nicolau de Flüe i Ramon Llull i les circumstàncies que van portar Bovelles a escriure sobre ells.

Primerament, Wittlin fa un breu apunt bibliogràfic de Charles de Bovelles. En segon lloc, explica de quina manera va sorgir la fascinació de Bovelles per un ermità suís analfabet com era Nicolau de Flüe. L'admiració de Bovelles per la història de *Nicholas de Saxo* el va dur a fer-hi referència com a *miles Christi* en les seves cartes a personatges il·lustres de l'època. En tercer lloc, exposa les circumstàncies que van motivar la redacció de la *Vita Raemundi eremitae* i el seu contingut.

Per acabar, Wittlin ofereix traduccions anotades d'extrets de les cartes en què Charles de Bovelles parla de Nicolau de Flüe i de Ramon Llull. A més, també reproduïx un dibuix que Bovelles havia vist a la cel·la de Flüe i les diverses interpretacions que suscità. Les pàgines de l'article inclouen en notes a peu de pàgina comentaris i referències bibliogràfiques molt útils per a tots aquells estudiosos que vulguin seguir documentant-se sobre el tema.

Joana Àlvarez

CRÒNICA

1. Seminario Internazionale «Il Mediterraneo del '300: Raimondo Lullo e Federico III d'Aragona, re di Sicilia». (Palermo e Castelvetro – Selinunte (TP), 17-19 novembre 2005)

Per iniziativa del presidente dell'Officina di Studi Medievali, prof. Alessandro Musco, del prof. Pere Villalba Varneda e del laboratorio *Itinera Lulliana* (presso l'Officina di Studi Medievali di Palermo), il *Seminario* è dedicato come *Omaggio a Fernando Domínguez Reboiras*, da trent'anni responsabile e coordinatore dell'edizione delle opere latine di Raimondo Lullo presso il 'Raimundus-Lullus-Institut' dell'Albert Ludwigs Universität di Freiburg i. Breisgau, diretto dal prof. Peter Walter, che festeggia nel 2007 i suoi cinquant'anni dalla fondazione ad opera di Friedrich Stegmüller.

All'*Omaggio* ha collaborato l'editrice Brepols Publishers, in rappresentanza della quale è presente il dott. Bart Janssens dell'*Editorial Board* ed hanno aderito i principali Istituti e Centri di studi lulliani che operano in Europa e nei paesi extraeuropei.

Alessandro Musco (Palermo), che ha presieduto la prima sessione, ha tenuto un breve *Discorso di Omaggio* a Fernando Domínguez Reboiras, ricordando come, grazie alla sua determinazione ed alla sua lucida impostazione progettuale, dal 1975 si giunge ad un accordo con la casa editrice Brepols Publishers titolare del *Corpus Christianorum*, per procedere alla pubblicazione dell'edizione dei volumi dei ROL (Raimundi Lulli Opera Latina).

Aprè la sessione Fernando Domínguez Reboiras (Freiburg), con la relazione «Il "Dio maggiore": le ragioni di Raimondo Lullo in Sicilia», in cui rintraccia, attraverso la lettura complessiva delle opere scritte a Messina, l'obiettivo primario del viaggio siciliano di Raimondo Lullo. Soltanto attraverso un'adeguata formazione e presa di coscienza – obiettivo primario delle opere composte in Sicilia – Lullo auspica il rinnovamento interno del popolo cristiano e, di conseguenza la conversione degli infedeli.

L'intervento successivo di Francesco Fiorentino (Salerno), «Raimondo Lullo in Sicilia. Itinerario bio-bibliografico», si sofferma maggiormente sui dati testuali del soggiorno siciliano di Lullo. Si tratta di opere programmatiche, dove traspira fortemente il desiderio di ripresa della crociata e della fondazione di scuole di lingua per l'arabo ad uso dei missionari. Lullo si affianca, dunque, alle mire espansionistiche di Federico III e al suo progetto culturale, da compiere con l'appoggio di Arnaldo da Rasacco, arcivescovo di Monreale, e del re di Tunisi. In vista di questo progetto, Lullo s'imbarca da Maiorca per la Sicilia nell'aprile del 1313, dopo aver fatto testamento.

Djamil Aissani (Béjaïa), nell'intervento intitolato «Les Rapports Béjaïa – Sicile au Moment des Séjours du Philosophe Catalan Raymond Lulle (xiii^e – xiv^e siècles)», ricorda la specificità dei legami politici, economici, scientifici, intellettuali e religiosi che intercorrono tra la Sicilia e Bugia nel periodo in esame e che costituiscono un asse basilare della relazione Europa-Maghreb. È da questa zona che Palermo ricevette l'ordine urbanistico dei padiglioni della sua periferia. Inoltre, i palazzi palermitani chiamati la Zisa (*al-'Aziza*) e la Kubba (*al-Kubba*) dai Re Normanni, si spiegano solo attraverso i palazzi dei principi hammaditi come quello del principe al-Mansur a Bugia, descritti nel celebre poema del siciliano Ibn Hamdis (1055-1132).

La relazione di Diego Ciccarelli (Palermo), «*Domino Friderico ... domino Arnaldo de Rexa*», si è soffermata specificamente sulle notizie biografiche di uno dei personaggi che, presumibilmente, fece da tramite tra Raimondo Lullo e Federico III. Raimondo Lullo, com'è noto, dedicò il suo *De novo modo demonstrandi*, composto nel 1312, a re Federico III ma accanto al sovrano compare «et etiam discreto domino et provido et maturo, virtutibus insignito domino Arnaldo de Rexa, Dei gratia archiepiscopo Montis Regalis». Si tratta di Arnaldo di Reixac, chierico della diocesi di Elna, arcidiacono di Xàtiva nella chiesa di Valenza; costui fu assolto da ogni impedimento da Clemente V, nel 1306, per ottenere l'arcivescovato di Monreale e fu collettore dei censi nel ducato di Atene, in Sicilia, in Sardegna, in Corsica e a Candia.

Aprè la seduta del pomeriggio del 17 dicembre Fernando Domínguez Reboiras (Freiburg), con una presentazione delle opere *Ars amativa boni et Quaestiones quas quaesivit quidam frater minor*, curato da M. Romano e F. Santi, *Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis* CLXXXIII, Brepols Publishers, Turnhout 2004.

Bart Janssens (Brugge), nel suo breve intervento ringrazia i rappresentanti del 'Raimundus-Lullus-Institut' per la preziosa collaborazione saldamente offerta alla Brepols da oltre trent'anni e traccia la storia dei primi cinquant'anni delle edizioni dei testi del *Corpus Christianorum*. Il progetto complessivo delle opere latine di Lullo prevede un totale di 55 volumi.

Jaume Medina Casanovas (Barcelona), con la relazione: «L'amore, l'amico e l'amato: un'indagine a partire dalle domande dell'*ars*», evidenzia come uno dei testi di Lullo che prelude alle tematiche dell'*Ars amativa boni* e ne anticipa la struttura della quinta sezione, è il *Liber amici et amati* (ca. 1283).

M. Asunción Sánchez Manzano (León) interviene con la relazione «Semantica e significazione di *intentio* nell'*Ars amativa* e nei *Libri principiorum* di Raimondo Lullo», introducendo il tema delle caratteristiche del linguaggio medievale nel suo registro filosofico latino, derivato dagli adattamenti di Cicerone e Lucrezio in epoca classica, a partire dalla tradizione dei concetti fissati in lingua greca. Rintraccia per questo motivo, tra gli altri, un momento importante per la storia della definizione dei concetti filosofici nel nuovo ellenismo dalla fine del II secolo, che si va trasformando e latinizzando fino a Boezio. Tuttavia, nell'epoca di Lullo si sviluppano nuove distinzioni terminologiche che poco conservano dell'antica evoluzione.

Jordi Gayà (Palma de Mallorca) dà inizio alla relazione conclusiva del pomeriggio sul tema «*Sapientia ignota*: la quarta virtù teologale». Un tema di tale pregnanza e complessità, apre la via ad ulteriori riflessioni: innanzitutto l'elevazione di *sapientia* al rango di virtù teologale, dunque dipendente direttamente da Dio, rimette in discussione la separazione, da Lullo tanto sottolineata, tra fede e ragione, l'una adibita alla credenza l'altra alla conoscenza della verità e dunque pertinente anche alla dimostrazione delle verità di fede. D'altra parte, dalla lettura dei testi di Lullo nelle numerose stesure e rivisitazioni, è possibile riscontrare delle alternative alla tesi, per esempio del concetto di *scientia infusa*, che appare ripetuto più volte nelle opere lulliane.

Il venerdì 18 novembre i lavori del *Seminario* si sono aperti con il primo intervento, tenuto da Harvey J. HAMES (Beersheba), «A Manual for Jewish Conversion: Ramon Llull's *Liber per quem poterit cognosci quae lex sit magis bona, magis magna, et etiam magis vera*», riguardo l'opera n. 209, una delle ultime opere che Raimondo Lullo scrive prima di lasciare Maiorca per recarsi in Sicilia. Si tratta di un testo intimamente legato ai temi che Lullo medita come obiettivo del viaggio a Messina.

La relazione di Giuseppe Roccaro (Palermo) si intitola «Note sulla predicabilità in *Opera Messanensia et Tuniciana* di Lullo (op. 213-280)» ed entra direttamente nel tema dell'essenza dei predicabili e dei predicamenti, questione che permea dal di dentro tutto il gruppo di testi dell'ultima produzione lulliana. L'eredità filosofica classica porta infatti ad approcciare la determinazione dell'oggetto mediante i predicamenti con cui si costruiscono le definizioni e i giudizi.

Cándida Ferrero Hernández (Barcelona) affronta il problema filologico «Sulle due redazioni latine del *Liber de consolatione eremitarum* (op. 214)», il trattato che, nei suoi titoli varianti *Liber de consolatione eremitaie* (*seu eremita-*

rum), offre un interesse aggiunto per gli elementi che apporta allo studio della struttura e della trasformazione delle opere lulliane. Del testo esistono, infatti, due redazioni latine differenti ma ugualmente attestate e ciascuna di esse rimanda alla precedente versione catalana.

Francesca Emanuela Chimento (Palermo), si è soffermata su un breve trattato scritto da Lullo a Messina nel mese di gennaio del 1314 (1313 *ab incarnatione*) e ha presentato i risultati nell'intervento «Riflessioni sul *Liber de intelligere Dei* (op. 236)». Il trattato, conservato in tre manoscritti, si inserisce all'interno del vasto progetto di dialogo interreligioso da Lullo perseguito dopo la sua partecipazione al concilio di Vienne. Il presupposto dal quale Lullo parte senza discostarsene mai rimane dunque quello del rifiuto ad oltranza della doppia verità: la teologia e la filosofia potranno anche differire nei procedimenti, ma non possono che giungere alle stesse conclusioni. Applica poi lo stesso metodo alla dimostrazione dell'Incarnazione.

Segue l'intervento di Patrizia Spallino (Palermo), «Il *Liber de Deo maiore et Deo minore* (op. 239)», composto nel gennaio del 1314. Si tratta di una disputa tra un «fedele» e un «infedele» di cui Lullo, a differenza del *Libro del Gentile e dei tre Savi*, non esplicita l'appartenenza religiosa. Dal punto di vista dottrinale il testo è esemplare sulla spinosa questione del come sia possibile predicare gli attributi alla sostanza divina: su questo punto divergono le concezioni del cristiano e del musulmano per la dialettica difficoltà di conciliare la molteplicità degli attributi con l'unità di Dio, da entrambi creduta e sostenuta.

Pietro Palmeri (Palermo), concentra il suo intervento «Sul *Liber de perseitate Dei* (op. 248)», opera dell'aprile del 1314. La tematica affrontata è la maggiore comprensione della verità di fede soprattutto per quanto attiene alla Trinità. Lullo assume che Dio sia «per sé» in modo assoluto e dichiara la propria volontà di credere che Dio sia tale.

Pere Villalba Varneda, non potendo intervenire personalmente al *Seminario* per improvvisi impedimenti, ha inviato l'abstract del suo intervento dal titolo «Il *De civitate mundi* (op. 250): *cum mundus sit in perverso statu*». Uno degli obiettivi di Lullo al termine della sua permanenza a Messina (maggio del 1314) è propugnare la sua tesi etica e morale come elemento di coesione per l'organizzazione e il funzionamento dell'umanità raggruppata in città.

Il pomeriggio del giorno 18 ha inizio con l'intervento di José Martínez Gázquez (Barcelona), «La prima traduzione latina del Corano» ha posto l'accento sul fatto che la cristianità occidentale rimane per i primi cinque secoli nell'ignoranza quasi totale sulla persona, la vita e l'opera di Maometto ma anche sul processo di formazione dottrinale e di espansione dell'Islam. Uno dei personaggi chiave in questa temperie è Pietro il Venerabile, abate di Cluny, che in occasione di un suo viaggio in Spagna nel 1142 trovò circostanze propizie che gli danno

occasione di accedere a talune fonti dirette dell'Islam e di approfondirne la conoscenza.

Nàdia Petrus i Pons (Barcelona), con il suo intervento su «La seconda traduzione latina del Corano di Marco da Toledo: alcuni appunti linguistici», prende le mosse dallo stesso percorso storico, sottolineando come la sconfitta sofferta dai cristiani nella battaglia di Alarcos (1195) per mano degli Almoaidi rappresenti l'occasione per cui Alfonso VIII di Castiglia rilancia con maggior impegno la meta della vittoria militare. Nell'anno 1210 vede la luce la seconda traduzione latina del Corano, per mano di Marco da Toledo e su incarico di Rodrigo Jiménez de Rada.

Ancora nell'ottica dei rapporti tra cristianesimo e Islam si è sviluppata la relazione di Óscar de la Cruz Palma (Barcelona), «Culture in contatto nel *Liber de gentili et tribus sapientibus* di Ramon Llull», che pone l'attenzione su una delle prime opere in cui Lullo riproduce letterariamente le condizioni ideali per il dialogo interreligioso.

La relazione successiva di Víctor Pallejà de Bustinza (Alicante), «Ramon Llull influenced by Ibn 'Arabi? A reappraisal of Asín Palacios hypothesis» si propone di rivedere criticamente i termini del legame tra Ibn Arabi e Raimondo Lullo. L'enorme mole delle ricerche intraprese da A. Palacios ormai un secolo addietro su entrambi i pensatori consente di esaminare i fondamenti di questa ipotesi e i suoi sviluppi successivi. I risultati di questa analisi non possono confermare ancora le considerazioni allora prospettate, né dal punto di vista storico né dottrinale. Inoltre, la metodologia di lavoro adoperata da A. Palacios e da alcuni suoi seguaci non ha esaurito la lettura delle fonti e pertanto il dibattito circa l'influsso islamico su Raimondo Lullo rimane tuttora aperto.

Alexander Fidora (Frankfurt am Main), nella relazione «Ramon Llull, la familia Spinola de Génova y Federico III de Sicilia» ritorna sul tema della relazione tra Lullo e il re di Sicilia, rintracciando un possibile tramite del primo contatto con un'azione svolta dai membri della famiglia Spinola. Lullo non solo invia i suoi libri a Perceval, che chiama «multum amicus meus», ma alla fine della sua vita, dimostrandogli grande fiducia, lo inserisce addirittura nel suo testamento insieme alla Certosa di Vauvert e al monastero La Real.

La relazione di Marta M. M. Romano (Palermo), «Vittorio da Palermo commentatore di Lullo: un link tra Sicilia e Catalogna» indaga i rapporti tra le due regioni del Mediterraneo che, nel trascorrere dei secoli, passano anche attraverso la figura, le opere e l'influenza lasciata da Raimondo Lullo durante i suoi viaggi. Gli estimatori, i continuatori, i commentatori, i traduttori di Lullo sono coloro che compiono la funzione di catalizzare i processi introducendo qualcosa di nuovo. In questa tradizione si inserisce allora la *Dilucidata in Artem brevem Raymundi Lullii martirys subtilis declaratio* composta da fra' Vittorio da Paler-

mo, di cui si è appena rinvenuto un manoscritto, segnato B II 21 della Biblioteca centrale della Regione siciliana, finora erroneamente indicato come copia dell'*Ars brevis* lulliana.

Luca Lombardo (Palermo-Venezia), rintraccia nella sua relazione «Dante e Federico III: un caso ancora aperto, tra storia e filologia» la problematica questione dei rapporti intercorsi tra Dante Alighieri ed il sovrano aragonese di Sicilia Federico III. Sono chiare le ragioni culturali di tale falsificazione ed il problema del rapporto Dante-Federico: troppo aspro il giudizio del fiorentino per non suscitare la curiosità di ulteriori indagini circa la politica culturale del sovrano aragonese e la vita di corte in Sicilia negli anni della sua reggenza.

La giornata di sabato 19 novembre si apre con Salvatore Fodale (Palermo), e la relazione «Federico III d'Aragona e la Chiesa Romana» affronta la vicenda del regno di Federico d'Aragona e del condizionamento politico che comporta le reazioni del re alle sanzioni pontificie e le sue posizioni e relazioni in materia ecclesiastica e spirituale.

Subito dopo Paolo Evangelisti (Roma), tiene la relazione dal titolo «*Voi siete gli affini di Cristo. Paradigmi dell'identità comunitaria e strategie del confronto con gli infideles nei progetti politici di Arnau de Vilanova e Ramon Llull*».

Conclude la sessione Andrea Romano (Messina), con la relazione «Compromessi istituzionali di Federico III e genesi della costituzione storica siciliana», che mostra come il regno di Federico segni un momento fondamentale nella definizione delle istituzioni politiche e giuridiche siciliane.

Al termine delle sessioni e come preparazione immediata alla visita guidata del sito archeologico nella vicina località di Selinunte, che si affaccia sul Canale di Sicilia, interviene Martine Fourmont (Francia, CNRS di Parigi), con la relazione «Selinunte medievale» che ha illustrato i recenti scavi cui si deve l'individuazione dei resti dell'urbanizzazione medievale nell'area e che apre nuovi scenari sul ruolo giocato da Selinunte in ambito mediterraneo.

Marta M.M. Romano (Palermo)

2. Activitats de la Càtedra Ramon Llull

Des de la Càtedra Ramon Llull es continuen duent a terme diversos projectes d'investigació i de difusió de l'obra lulliana. Entre aquests darrers, el novembre de 2004 intentarem acostar Llull als estudiants universitaris i per aquest motiu s'organitzà la setmana «Llull a la UIB». Mn. Pere Llabrés dictà una conferència sobre «Llull i la cultura popular», Antoni Bonner presentà la *LlullDB* als estudiants, Gabriel Ensenyat guià una visita per als espais lullians de Palma, i el P. Joan F. March féu de guia al monestir de la Real.

El mes d'abril de 2005 Albert Soler (Universitat de Barcelona) féu una sessió sobre la manuscrits i difusió de l'obra lul·liana, en una engrescadora conferència titulada «L'ou i la gallina: producció literària i manuscrits lul·lians».

Durant la darrera setmana de novembre de 2005, s'organitzà un conjunt d'actes agrupats sota el títol «El llegat manuscrit de Ramon Llull», en la qual hi participaren la Biblioteca Pública de Mallorca, la Biblioteca Diocesana, la Societat Arqueològica Lul·liana i la Biblioteca Bartomeu March. La setmana s'inicià amb un homenatge al prof. Robert Pring-Mill, continuà amb una conferència de J. N. Hillgarth sobre la *Vida Coetània*, i seguí amb la mostra d'alguns dels manuscrits i còdexs més destacats custodiats a les biblioteques esmentades.

El mes d'abril de 2006, en un acte organitzat conjuntament amb la Biblioteca Pública de Palma, Sebastià Trias pronuncià la conferència «La doctrina culinària de Ramon Llull», que versà sobre el sistema d'alimentació en l'edat mitjana i com es reflecteix aquest en l'obra lul·liana.

Una de les fites aconseguides durant l'any 2005 ha estat la publicació de les *Actes de les Jornades Internacionals lul·lianes*, volum de la Col·lecció Blaquerana que arreplega les conferències, ponències i comunicacions presentades a les Jornades de 2004 (ressenyades en aquest volum).

Maribel Ripoll (Càtedra Ramon Llull)

3. El grup Textos Medievals Catalans (www.tmcat.net)

El 9 de novembre del 2005, a l'auditori de la Residència d'Investigadors del CSIC – Generalitat de Catalunya, es va fer la presentació pública del grup Textos Medievals Catalans (TMC), en un acte presidit per l'aleshores consellera de Cultura de la Generalitat de Catalunya, Caterina Mieras, i amb la participació de la Dra. Marie Claire Zimmermann, catedràtica emèrita de llengua i literatura catalanes a la Universitat de París-Sorbona, i del mestre Jordi Savall, que va interpretar diverses peces de música medieval com a cloenda de l'acte. Des d'aleshores s'han fet presentacions del projecte a València (23 de març del 2006) i a Palma de Mallorca (20 d'abril del 2006).

El grup TMC es constitueix amb l'objectiu de consolidar i ampliar la difusió nacional i internacional de les publicacions que l'integren. Neix amb la voluntat que les col·leccions d'edició i d'estudi dels textos medievals que existeixen als països de llengua catalana arribin a més lectors, a més investigadors, a més institucions docents i a més centres de documentació d'arreu del món. I això no amb un afany lucratiu, atès que els llibres que publiquen els seus membres només són viables gràcies a l'esforç públic i privat de les entitats que els patro-

cinen, sinó amb la voluntat de projectar la cultura i la literatura catalanes medievals en l'àmbit acadèmic nacional i internacional.

En aquesta iniciativa, hi són representades les següents col·leccions i editorials:

Arnaldi de Villanova Opera Medica Omnia (AVOMO) – Publicacions de la Universitat de Barcelona, Fundació Noguera.

Arnaldi de Villanova Opera Theologica Omnia (AVOThO) – Institut d'Estudis Catalans, Facultat de Teologia de Catalunya, Scuola Superiore di Studi Medievali e Francescani.

Biblioteca Barcino – Editorial Barcino, Fundació Lluís Carulla.

Biblioteca Borja – Edicions 3i4, Institut Internacional d'Estudis Borgians.

Col·lecció «Alfons el Vell» – Centre d'Estudis i Investigacions Comarcals Alfons el Vell, de Gandia.

Col·lecció Blaquerna – Universitat de Barcelona, Universitat de les Illes Balears – Publicacions i Edicions de la Universitat de Barcelona, Servei de Publicacions de la Universitat de les Illes Balears.

Corpus Biblicum Catalanicum – Associació Bíblica de Catalunya, Publicacions de l'Abadia de Montserrat.

Diplomatari Borja – Edicions 3i4, Institut Internacional d'Estudis Borgians.

Fonts Històriques Valencianes – Publicacions de la Universitat de València.

Els Nostres Clàssics – Editorial Barcino, Fundació Lluís Carulla.

Nova Edició de les Obres de Ramon Llull (NEORL) – Patronat Ramon Llull, Publicacions de l'Abadia de Montserrat.

Obres de Francesc Eiximenis (OFE) – Universitat de Girona, Diputació de Girona.

Obres de Ramon Llull. Edició facsímil – Miquel Font Editor.

Publicacions de l'Abadia de Montserrat.

Publicacions de la Fundació Noguera.

Publicacions de l'Institut d'Estudis Catalans.

Traducció de l'obra llatina de Ramon Llull – Obrador Edendum, Brepols Publishers.

Per assolir els objectius que n'han motivat la creació, el grup TMC realitza les activitats següents:

–Promou acords de col·laboració amb les institucions públiques perquè les publicacions agrupades dins del grup TMC, atès el seu gran interès cultural, es beneficiïn adequadament dels mecanismes de suport a l'edició i la difusió del llibre.

–Estableix acords amb les institucions públiques per tal de fer presents les publicacions reunides dins del grup TMC arreu dels països de parla catalana i a l'estranger: tant a les biblioteques i universitats més prestigioses del món com

als centres on s'ensenyà català, ja sigui mitjançant lectorats o casals catalans, i perquè siguin tingudes en compte en el moment de plantejar una acció de projecció de la cultura catalana, atès el prestigi de què gaudeixen ja en àmbits acadèmics internacionals.

—Posa en marxa una pàgina web, consultable a l'adreça <<http://www.tmc.net>>, on s'informa de la iniciativa i dels membres que la integren i de les seves novetats editorials i des de la qual es pot accedir a les pàgines específiques de cadascuna de les empreses.

Albert Soler (grup TMC)

NECROLOGIA

Robert D.F. Pring-Mill (1924-2005)

Robert Pring-Mill va viure la major part de la seva vida a Oxford, primer com a estudiant de castellà i francès i, a partir de 1952, com a professor de literatura espanyola i hispanoamericana i Fellow del St. Catherine College. De la seva infantesa transcorreguda a Valldemossa, on s'havia instal·lat la seva família, i a Palma, on va estudiar amb els jesuïtes del col·legi de Montision, en conservava una viva familiaritat amb el mallorquí, la passió per l'obra de Lull i una militància cordial a favor de l'ensenyament universitari de la llengua i de la cultura catalanes. Més enllà del perfil d'estudiós sedentari, però, Pring-Mill posseïa una vocació aventurera que es va manifestar quan, allistat a l'exèrcit britànic durant la segona guerra mundial, va recórrer l'Índia, la Xina i altres indrets de l'extrem Orient. En una altra ocasió va dur a terme un arriscat viatge en Land Rover amb tota la família, de punta a punta del continent americà, a la recerca de paisatges i testimonis humans. Va ser la seva manera d'aprofitar l'any sabàtic que se li va concedir el 1967.

Com a hispanista, Pring-Mill va treballar inicialment sobre Calderón de la Barca i el teatre del Segle d'Or espanyol. El llibre *Calderón: estructura y ejemplaridad*, de 2001, recull el bo i millor de les seves aportacions sobre aquest autor. Als anys seixanta es va concentrar en la figura i l'obra de Pablo Neruda. No únicament el va fer entrar als plans d'estudis de la seva universitat, sinó que també el va traduir i promocionar a les més altes esferes. Pring-Mill va esdevenir amic personal del gran poeta xilè i de moltes altres veus destacades en la poesia de protesta de l'Amèrica hispana, com Víctor Jara o Ernesto Cardenal.

En aquest context, la dedicació de Robert Pring-Mill al beat Ramon ens permet de presentar-lo com un personatge polifacètic sense caure en el tòpic que relaciona aquest adjectiu amb algú que posseeix una visió àmplia, però d'una profunditat limitada. Perquè Pring-Mill era tot el contrari: va cultivar tres camps completament distints i en tots tres es va distingir per la seva perspicàcia i capacitat de penetració; així ho expressa el títol de l'homenatge acadèmic que li van

dedicar els seus col·legues i deixebles d'Oxford el 1994: *The Discerning Eye*, «l'ull que distingeix», és a dir, l'ull del crític informat, atent i agut. Tant és així que en ell predominava, sobre qualsevol altre factor, la voluntat d'explorar fins al fons els temes que li esqueia d'investigar, i algun cop havia deixat de publicar un estudi perquè trobava que el resultat era encara poc satisfactori. En un món acadèmic, dominat per la publicació com a mitjà de supervivència, Pring-Mill sempre fou una excepció.

Aquest esperit d'autoexigència i de responsabilitat es combinava amb un tracte humà ple de simpatia i d'humor. Pring-Mill era un home que es preocupava pels altres amb una exquisida sensibilitat. Davant d'un interlocutor –tant si era una persona important o un simple estudiant– posava més aviat cara de voler escoltar i aprendre, que no pas d'oferir discursos, sentències o opinions. Parlava fluixet i pausadament, sovint amb un petit somriure als llavis i amb un toc de dolçor i d'amabilitat que generava calma i empatia. Això no vol dir que visqués fora del món; era perfectament capaç d'ironitzar amb subtileza i d'indignar-se amb vehemència. Però necessitava una bona dosi de provocació per sortir de la seva discreta bonhomia.

El tret fonamental de les seves recerques lul·lianes és l'equilibri entre l'interès pels detalls, a què l'obligava el seu caràcter minuciós, i la visió de conjunt que els dona sentit globalment, i això controlat per una intel·ligència i un sentit comú excepcionals. Cal afegir encara una tercera característica: la seva capacitat d'explicació en un estil directe, planer, i perfectament adaptat a les necessitats del tema. No hi ha millor mostra d'això que el seu llibre sobre *El microcosmos lul·lià*. La matèria l'obliga a entrar en detalls relacionats amb la teoria elemental, la geometria, i sobretot la complicada teoria dels correlatius lul·lians, i mai no perd la visió no tan sols de com aquestes nocions encaixen dins del programa del beat, sinó també dins la cosmologia i la filosofia de l'Edat Mitjana, que era l'objecte declarat del llibre. Finalment, com que el llibre li fou encomanat el 1960 per Francesc de B. Moll a fi presentar una explicació del pensament de Llull dins d'una col·lecció popular com fou «Les Illes d'Or», Pring-Mill havia d'explicar aquestes coses complicades amb senzillesa a fi de fer-les entenedores per a un públic no especialitzat, cosa que va aconseguir d'una manera admirable. La millor prova és la reedició de l'opuscle al 1991 dintre del volum recopilatori de les seves obres lul·lianes i la versió alemanya que va veure la llum el 2001.¹

¹ Pring-Mill, Robert D.F., *Estudis sobre Ramon Llull (1956-1978)*, ed. Lola Badia i Albert Soler, «Textos i Estudis de Cultura Catalana» 22 (Barcelona: Curial-Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1991), pp. 31-112. Versió alemanya: *Der Mikrokosmos Ramon Lulls, Eine Einführung in das mittelalterliche Weltbild*, trad. Ulli Roth, «Clavis Pansophiae» 9 (Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 2001).

Els estudis de Pring-Mill sobre el beat Ramon tenen un caire pioner. Quan, a mitjan segle vint, va iniciar la seva trajectòria en aquest camp, el Ramon Lull que es coneixia en el mercat intel·lectual ja havia començat a superar la imatge del personatge exètric i forasenyat; de tota manera, malgrat els magnífics estudis de Longpré i dels germans Carreras i Artau, continuava essent un autor que havia produït unes obres místiques i poètiques magnífiques, però que feia bastant mal paper quan s'endinsava en els camps de la filosofia i la teologia. Jordi Rubió, tanmateix, ja havia advertit que no es podia partir d'aquesta manera Lull pel mig, que aquesta aproximació aberrant impedia d'entendre el seu llegat. Els investigadors que van acceptar aquest repte i van recompondre la unitat del pensament i de l'actuació del beat, van ser tres britànics: Francis Yates, Robert Pring-Mill i J. N. Hillgarth. En un llibre ja clàssic, Hillgarth va mostrar que els contactes acadèmics i polítics de Ramon, lluny de ser utòpics, responien a unes propostes pràctiques ben concretes.² El que Hillgarth va fer com a historiador, Yates i Pring-Mill ho van fer en el camp del pensament. Frances Yates va ser la primera que va estudiar seriosament la ciència lul·liana –sobretot la medicina i l'astronomia– i va mostrar com s'inseria en el sistema general que Lull havia proposat.³

Pring-Mill va seguir el camí obert per la senyora Yates, amb estudis sobre la ciència i sobre el paper de l'analogia en el pensament lul·lià. Heus ací dos exemples representatius de la seu estil de treballar. En primer lloc, la teoria dels correlatius. El desplegament ternari d'aquests principis ontològics permetia a Lull de construir una visió del món en la qual tots els éssers es desplegaven en un component actiu, un altre de passiu, i un tercer que actuava com la connexió entre els altres dos. L'intel·lecte de l'home, per exemple, es dividia en intel·lectiu (que produïa el pensament), l'intel·ligible (que l'entenia) i l'entendre (l'acte que els connectava). Aquesta tríada s'escampa per tot l'univers lul·lià, des dels atributs de Déu fins als quatre elements. A més d'aquestes relacions correlatives «horitzontals», n'hi ha de «verticals», on tots els actius es combinen en una forma universal, tots els passius en una matèria universal, i tots els actes en una unió universal. El muntatge resulta complicadíssim, però és fonamental per al pensament de Lull. Pring-Mill és el primer que ho va explicar i, a més, ho va presentar d'una manera planera i sorprenentment entenedora, precisament a *El microcosmos lul·lià*.⁴

² Hillgarth, J.N., *Ramon Lull and Lullism in Fourteenth-Century France*, "Oxford-Warburg Studies" (Oxford: Oxford at the Clarendon Press, 1971). Versió catalana: Ramon Lull i el naixement del lul·lisme, ed. Albert Soler; trad. Anna Alberni i Joan Santanach, «Textos i Estudis de Cultura Catalana» 61 (Barcelona: Curial-Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1998).

³ Yates, Frances, «Lull and lullism», *Renaissance and Reform: The Italian Contribution* (Collected Essays. Vol. II) (Londres: Routledge & Kegan Paul, 1983). Versió catalana: Assaigs sobre Ramon Lull, pr. Lola Badia (Barcelona: Empúries, 1985).

⁴ Després va venir Jordi Gayà amb un llibre també esdevingut clàssic sobre el tema: *La teoria luliana de los correlativos. Historia de su formación conceptual* (Palma de Mallorca, 1979).

El segon exemple és com va presentar la unió entre les dues parts en què la tradició crítica dividia Llull, el Llull místic i poètic i el Llull filosòfic i teològic, que Jordi Rubió havia dit que no es podien separar. A partir d'un capítol de l'*Arbre de ciència* va fer un treball el títol del qual dóna una idea exacta del que es proposava: «Els “recontaments” de l'*Arbre exemplifical* de Ramon Llull: la transmutació de la ciència en literatura». És a dir que, en lloc de fer caure la paret que separava les dues meitats lul·lianes, va mostrar que Llull mateix ja l'havia enderrocada!

Per donar idea de com Pring-Mill ens ha ensenyat a entendre Llull en la seva totalitat és útil citar una ressenya seva a una edició de la *Geometria nova* de Llull en què l'editor, després de mutilar el text, justificava aquesta mesura dient que Llull s'apartava inoportunament de la geometria clàssica i introduïa massa coses estranyes. «Me parece que habría que estudiarse la obra por lo que es, en lugar de pedir que fuese una cosa bien distinta». Vet aquí la lliçó metodològica de Pring-Mill, que va saber escoltar els textos de Llull com sabia escoltar les persones, amb paciència i perspicàcia.

Robert Pring-Mill va ser col·laborador d'*Estudios lulianos* als anys cinquanta i seixanta, magister de la Maioricensis Schola Lullistica des de 1957 i president de l'Anglo-Catalan Society (1973-1976). Entre els diversos guardons que va obtenir cal esmentar el Premi Ciutat de Palma (1975) i la Creu de Sant Jordi de la Generalitat de Catalunya (1991).

La Redacció

INDEX D'OBRES LUL·LIANES

- Aplicació de l'Art general, 122
Apostrophe, v. Llibre dels articles de la fe
Arbre de ciència, 5 n. 4, 58, 93, 110, 114, 137, 146, 163, 176
Arbre de filosofia d'amor, 181
Arbre de filosofia desiderat, 115,
Ars amativa boni, 86, 105, 115, 118-121, 179-181
Ars brevis, 22, 85, 113, 137, 155, 156, 169
Ars brevis de inventione juris, 68 n. 90
Ars compendiosa Dei, 19, 20 n. 55, 22
Ars compendiosa inveniendi veritatem, 3 n. 2, 4 n. 4, 25, 26 n. 80, 31 n. 106,
106, 115, 138, 185
Ars compendiosa medicinae, 143, 146
Ars de jure, 68 n. 90
Ars generalis ultima, 146, 156
Ars inventiva veritatis, 21, 120
Ars juris, 68
Ars mystica theologiae et philosophiae, 25
Art amativa, v. Ars amativa boni
Art demostrativa, 9 n. 12, 21, 152
Cant de Ramon, 85, 170
Cent noms de Déu, 75, 77
Començaments de medicina, 143, 145, 146
Coment del Dictat, 23, 24 n. 72, 25 n. 79, 30 n. 102
Compendium seu commentum Artis demonstrativae, 17, 18, 19, 20 n. 54
Consolatio Venetorum, 152
Contemplatio Raimundi, 5 n. 4, 6 n. 6, 14, 17 n. 42, 18 n. 44
De arte electionis, 168
De levitate et ponderositate elementorum, 143, 147
De quadratura et triangulatura circuli, 15, 137-8, 177

- Declaratio Raimundi per modum dialogi, 169
 Del concili, 75, 77
 Desconhort, 75, 77, 85, 107
 Dictat de Ramon, 23
 Dictati commentum, v. Coment del Dictat
 Disputació de cinc savis, 9 n. 12, 26 n. 83, 29, 77 n. 3
 Disputatio eremite et Raimundi super aliquibus dubiis omnibus quaestionibus
 Sententiarum Petri Lombardi, 13 n. 27, 14 n. 28, 29, 87, 94, 125
 Disputatio fidelis et infidelis, 9 n. 12
 Disputatio quinque hominum sapientium, v. Disputació de cinc savis
 Disputatio Raimundi christiani et Homeri saraceni, 24 n. 78, 94, 139
 Doctrina pueril, 69, 77 n. 3, 85, 93, 102, 106, 107, 115-8, 139-140, 143, 146
 D'oració, 75, 77
 Excusatio Raimundi, 22
 Fèlix o Llibre de meravelles, 20, 86, 89, 90, 91, 92, 93, 98, 112, 114, 136, 138,
 144, 146, 160, 169, 172
 Hores de nostra Dona, 75, 76
 Hores de santa Maria, 75, 76
 Lectura Artis quae intitulatur Brevis practica Tabulae generalis, 136
 Lectura super Artem inventivam et Tabulam generalem, 23, 26, 27 n. 84, 30
 Liber ad probandum aliquos articulos fidei catholicae, 5 n. 4, 18, 47, 169
 Liber chaos, 129, 147, 175, 176, 178
 Liber clericorum, 68 n. 90
 Liber de acquisitione Terrae Sanctae, 55 n. 47, 56, 59, 60 n. 63, 64, 61 n. 65, 69,
 91, 69 n. 93, 139
 Liber de articulis fidei, v. Llibre dels articles de la fe
 Liber de ascensu et descensu intellectus, 6 n. 7, 16
 Liber de civitate mundi, 132
 Liber de concordantia et contrarietate, 26, 27 n. 84, 30
 Liber de convenientia fidei et intellectus in objecto, 132
 Liber de Deo et Jesu Christo, 24
 Liber de divina voluntate infinita et ordinata, 25, 26, 27 n. 84, 30
 Liber de ente quod simpliciter est per se, 132
 Liber de fine, 55, 58, 62, 69 n. 91, 139
 Liber de geometria nova, 90, 137, 177
 Liber de homine, 163
 Liber de inventione maiore, 25 n. 79
 Liber de majori agentia Dei, 23
 Liber de mille proverbii, v. Mil proverbis
 Liber de natura, 86, 121, 123-4, 175

- Liber de participatione christianorum et saracenorum, 26 n. 83, 29
- Liber de perversione entis removenda, 23 n. 69
- Liber de praedicatione, 10 n. 15
- Liber de quaestione valde alta et profunda, 19
- Liber de regionibus sanitatis et infirmitatis, 143, 147
- Liber de significatione, 8 n. 10
- Liber de Trinitate et Incarnatione, 24
- Liber de XIV articulis sacrosanctae Romanae catholicae fidei, 4 n. 3, 4 n. 4, 13 n. 27
- Liber disputationis Petri et Raimundi sive phantasticus, 58 n. 54, 98, 169-170
- Liber disputationis Raimundi christiani et Homeri saraceni, v. Disputatio Raimundi christiani et Homeri saraceni
- Liber exponens figuram elementalem Artis demonstrativae, 147
- Liber lamentationis Philosophiae, 133-4
- Liber natalis pueri parvuli Christi Jesu, 172
- Liber per quem poterit cognosci quae lex sit magis bona, magis magna et etiam magis vera, 49 n. 31, 59 n. 59, 60 n. 62, 61 n. 66, 68, 69, 62
- Liber praedicationis contra Judaeos, 6 n. 7, 15 n. 32, 17 n. 38, 18 n. 46
- Liber principiorum medicinae, v. Començaments de medicina
- Liber quid debet homo credere de Deo, v. Llibre què deu hom creure de Déu
- Llibre d'amic e amat, 86, 87, 88, 105, 138, 169, 185
- Llibre d'ànima racional, 88, 101, 163
- Llibre d'Evast e Blanquerna, 68, 69, 90, 108, 136, 172
- Llibre d'intenció, 9 n. 12
- Llibre de contemplació en Déu, 4 n. 4, 11 n. 17, 13 n. 27, 16, 18 n. 43, 19, 20, 31 n. 106, 55 n. 46, 64-65, 68, 86, 93, 103, 106, 138, 146, 147, 163, 171, 172, 183, 185
- Llibre de demostracions, 11 n. 17, 25, 26 nn. 80 i 82, 27-29, 31 n. 106
- Llibre de l'orde de cavalleria, 68, 101
- Llibre de les bèsties, 86, 169
- Llibre de santa Maria, 75 ss., 85, 114-5, 132, 181-2
- Llibre del gentil e dels tres savis, 4 n. 4, 31 n. 106, 34, 105, 117, 126-7, 161-2, 182, 184, 185
- Llibre dels articles de la fe, 5 n. 4, 17, 169
- Llibre què deu hom creure de Déu, 5 n. 4, 86, 121, 124
- Lògica del Gatzel, 185
- Lògica nova, 8 n. 10, 23 n. 69
- Medicina de pecat, 24, 77
- Mil proverbis, 86, 122
- Peticó a Celestí V, 68 n. 90

- Petitio Raimundi in concilio generali ad acquirendum Terram Sanctam, 63 n. 75
 Plant de nostra dona santa Maria, 75, 76
 Principia philosophiae, 137
 Proverbis d'ensenyament, 122
 Proverbis de Ramon, 5 n. 4, 5 n. 6, 9 n. 13, 24 n. 74, 64
 Quae lex sit magis bona, magis magna et etiam magis vera, v. Liber per quem poterit cognosci...
 Quaestiones per Artem demonstrativam seu inventivam solubiles, 17
 Quaestiones quas quaesivit quidam frater minor, 86, 121
 Quomodo Terra Sancta recuperari potest, 50 n. 33, 108
 Rhetorica nova, 86, 121-2
 Supplicatio Raimundi venerabilibus et sublimis sacratissimae theologiae professoribus ac baccalariis studii Parisiensis, 19, 20 n. 56, 26 n. 83, 29
 Taula d'esta Art, 23 n. 69
 Taula general, 179
 Tractatus de modo convertendi infideles, 50, 57 n. 52, 58, 63, 69 n. 91
 Tractatus novus de astronomia, 176, 177
 Vida coetània, 87, 113, 170

OBRES DUBTOSSES O ESPÚRIES

- Codicillus, 131
 De auditu kabbalístico, 155, 156
 Liber ad memoriam confirmandam, 134
 Liber de investigatione secreti occulti, 151
 Testamentum, 103, 131, 150, 166-7, 177, 178

ÍNDEX GENERAL

R.D. HUGHES, <i>Speculum, Similitude, and Signification: the Incarnation as Exemplary and Proportionate Sign in the Arts of Ramon Llull</i>	3-37
P. EVANGELISTI, <i>Christus est proximus noster. Costruzione dell'identità comunitaria e definizione delle infidelitates in Arnau de Vilanova e Ramon Llull</i>	39-70
S. TRIAS, <i>Els escrits de Llorenç Pérez: la Causa lul·liana i la Causa pia lul·liana</i>	71-74
A. SOLER, <i>Recomposició d'un antic còdex lul·lià</i>	75-83
Bibliografia lul·lística	85-112
Ressenyes	113-185
Crònica	187-199
Índex d'obres lul·lianes citades	201-204

ABREVIATURES

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

ABREVIATURES DE COL·LECCIONS

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

ABREVIATURES D'OBRES BÀSIQUES DE CONSULTA

- Bru = R. Brummer, *Bibliographia Lulliana: Ramon-Llull-Schrifttum 1870-1973* (Hildesheim, 1976; reimpr. Palma, 1991)
Ca = T. i J. Carreras y Artau, *Historia de la filosofía española: Filosofía cristiana de los siglos XII al XV*, 2 vols. (Madrid, 1939-43; reimpr. Barcelona, 2001)
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, *Bibliografía de les impressions lul·lianes* (Barcelona, 1927; reimpr., 3 vols., Palma, 1989-1991).

Qualsevol d'aquestes darreres quatre sigles seguida d'una xifra, sense indicació expressa de pàgina, es refereix a un número dels seus catàlegs (el de Ca es troba a I, 285-334, i el de Pla a II, 3*-84*). El catàleg d'*OS* II, 539-589 se cita simplement posant la sigla «Bo» davant el número d'obra.

Llull DB= Anthony Bonner (dir.), *Base de Dades Ramon Llull*, Centre de Documentació Ramon Llull (Universitat de Barcelona), <<http://orbita.bib.ub.es/llull>>.

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

STUDIA LULLIANA es publica amb l'ajuda econòmica de

**"SA
NOS
TRA"**

Obra Social
i Cultural

