

STUDIA LULLIANA

olim Estudios Lulianos

ÍNDEX

H. HAMES, Com i per què l' <i>Ars brevis</i> de Ramon Llull es va traduir a l'hebreu	3-23
S. J. BOSS, Ramon Llull's <i>Llibre de santa Maria</i> : Theodicy, ontology and initiation	25-51
S. SARI, L'ufficio lulliano delle Ore	53-76
F. TOUS, Breus proposicions que contenen molta sentència: els proverbis lul·lians i les «formes sentencioses»	77-98
J. SANTANACH I SUÑOL, Les traduccions llatines de la <i>Doctrina pueril</i> de Ramon Llull	99-123
Bibliografia lul·listica	125-141
Ressenyes	143-188
Crònica	189-200
Índex d'obres lul·lianes citades	201-204
Procedures for the publication of <i>Studia Lulliana</i>	205-211

MAIORICENSIS
VOL. LI

SCHOLA
2011

LULLISTICA
Núm. 106

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

Consell editor:

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

Consell assessor:

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

Redacció:

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

Edició i distribució:

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

Preu de subscripció: 20 € 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-268-1961
Printed by Publidisa

STUDIA LULLIANA

Maioricensis Schola Lullistica

Vol. LI



MALLORCA
2011

Studia Lulliana (1991) és la continuació d'*Estudios Lullianos* (1957-1980). Anuari d'estudis sobre Ramon Llull i el lullisme.

Conseil d'admissió:

Antoni Rovner (director), Maria Isabel Ripoll (secretària), Lluís Badia, Jordi Gual, Pere Riera, Albert Soler (vocals)

Comitè d'assessoria:

Fernando Domínguez (Universitat Lúthica, Institut Encarnación, Valladolid, Spain), Peter Gougeon (Dalhousie University, Halifax, Canada), Jean-François Millet (Université de la Rochelle), J.N. Hillgarth (University of Medieval Studies, Toronto, Ontario), Ruedi Imbach (Université Paris Sorbonne - Paris IV), Michela Pereira (Università degli Studi di Siena, Emilia), Josep M. Rius Simon (Universitat de Girona)

Revisors:

Manuel Sánchez Salas (Lleida)

Antoni de Cervera (Ll.)

Raimon Martí (Lleida)

Josep M. Rius Simon (Girona)

Antoni Rovner (Lleida)

Comitè d'organització:

Comitè editorial:

Antoni Rovner (Lleida)

Antoni Rovner (Lleida)

Antoni Rovner (Lleida)

Antoni Rovner (Lleida)

Antoni Rovner (Lleida)

Antoni Rovner (Lleida)

Antoni Rovner (Lleida)

Antoni Rovner (Lleida)

Antoni Rovner (Lleida)

Antoni Rovner (Lleida)

Antoni Rovner (Lleida)

Antoni Rovner (Lleida)

Antoni Rovner (Lleida)

Antoni Rovner (Lleida)

Antoni Rovner (Lleida)

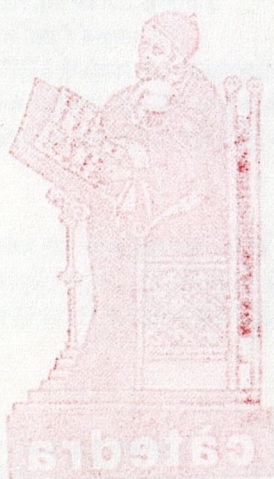
Antoni Rovner (Lleida)

Antoni Rovner (Lleida)

Antoni Rovner (Lleida)

Antoni Rovner (Lleida)

Vol. LI



RAMON LLULL
BIBLIOTECA

MALORCA
2011

Elaborat per

per

per

per

per

per

per

per

per

per

per

per

per

per

per

per

per

per

per

per

per

Com i per què l'*Ars brevis* de Ramon Llull es va traduir a l'hebreu

Harvey Hames

Universitat Ben Gurion (Israel)

hames@bgu.ac.il

El mes de novembre de l'any 1486 a Florència, Pico della Mirandola va publicar les seves nou-centes *Conclusiones* (*Conclusiones philosophicae, cabalisticæ et theologicae in omni genere scientiarum*), les quals tenia la intenció de defensar públicament a Roma davant del papa. Com és ben sabut, aquestes *Conclusiones* eren una col·lecció de proposicions extretes de fonts molt diverses, com ara els filòsofs grecs antics i els seus comentadors medievals i el que Pico anomenava la *prisca theologia*, que incloïa el corpus hermètic, doctrines òrfiques i caldees i la càbala. Amb aquesta obra, Pico esperava demostrar l'harmonia existent entre les diferents fonts i la manera com servien per il·luminar la fe cristiana. En l'apartat dedicat a la doctrina que ell anomenava la càbala antiga, Pico proposà que l'*ars combinandi* (l'art combinatòria) era idèntica al que designava amb el nom d'*alphabetaria revolutio* (revolució alfabètica), que era el nivell més elevat de la càbala especulativa.

En la seva *Apologia*, redactada l'any 1487 a tall de resposta a la comissió papal encarregada d'examinar les *Conclusiones*, Pico explicava que «el que porta per nom *hohmat ha-zeruf* (revolució o combinació de lletres) és una art combinatòria i un mètode per adquirir coneixement i s'assembla al que anomenem *ars Raymundi*, per bé que funciona d'una manera molt diferent».¹ Així,

Rebut el 20 de setembre de 2009. Aceptat el 20 de novembre de 2010.

¹ Giovanni Pico della Mirandola, *Apologia*, dins *Opera omnia* (Basilea: Henricus Petrus, 1557; reimpr. en facs. Hildesheim: Olm, 1969), vol. 1, p. 180. «Unam quae dicitur *hohmat ha-zeruf* id est ars

doncs, el senyor de Mirandola fou el primer a proposar que hi havia una semblança entre la càbala del pretendent al títol de messiès i fundador de l'escola de la càbala extàtica, Abraham Abulafia, i l'Art del filòsof, místic i missioner cristià Ramon Llull.

Això no obstant, uns dotze anys abans, el mes de juliol o d'agost del 1474, a Senigallia, una vila de la costa del mar Adriàtic, s'havia conclòs la traducció a l'hebreu de l'*Ars brevis*, una obra de Llull esdevinguda molt popular. Al cap d'un parell d'anys, ja s'havien fet diverses còpies de la traducció, i del colofó d'una d'aquestes còpies es desprèn que els lectors jueus de l'obra la trobaven molt valuosa com a eina d'acostament a l'experiència mística.² Tota mostra d'interès dels adeptes d'una religió vers els textos d'una altra religió és important perquè aporta informació sobre els seus interessos comuns i els contactes de caràcter intel·lectual entre totes dues; en aquest sentit, la traducció que ens ocupa és d'una rellevància especial pel fet que sembla que al segle XV, a Itàlia, hi va haver un cercle d'estudiosos jueus que participaren de bon grat d'una iniciativa cristiana, amb l'objectiu d'atènyer la il·luminació divina. Encara és més important constatar que un dels estudiosos que participà en la traducció, Ioanan Alemanno, va esdevenir mestre de Pico della Mirandola, i que la traducció aplicava les idees d'Abulafia a l'Art lul·liana, cosa que acabà creant la simbiosi que havia de fascinar Pico una dècada i escaig més tard.³

En l'Edat Mitjana, el mitjà per accedir a l'estudi de disciplines com ara la filosofia, la teologia, el dret o la medicina solia ser l'estudi de les arts liberals; la recerca del saber, tanmateix, també era l'objectiu dels textos rituals jueus i cristians. La percaça del saber entès com a expressió d'una veritat universal esde-

combinandi et est modus quidam procedendi in scientiis et est simile quid sicut apud nostros dicitur ars Raymundi, licet forte diverso modo procedant.» En la primera edició de l'*Apologia* hi ha un espai seguit de l'abreviatura *i. i. (id est)* entre les paraules *dicitur* i *ars combinandi*. Tal com Wirszubski, i Scholem abans que ell, han demostrat, en aquest cas es compara la càbala basada en la combinació de lletres d'Abraham Abulafia entesa com a *Ars combinandi* i l'Art de Llull. Vegeu Chaim Wirszubski, *Pico della Mirandola's Encounter with Jewish Mysticism* (Cambridge MA: Harvard University Press, 1989), pp. 258-261, i Gershom Scholem, «Considérations sur l'histoire des débuts de la kabbale chrétienne», dins *Kabbalistes chrétiens* (Paris: A. Michel, 1979), p. 22, n. 10 [versió revisada i corregida del seu article «Zur Geschichte der Anfänge der Christlichen Kabbala», dins *Essays presented to Leo Baeck* (Londres: East and West Library, 1954), pp. 158-193]. Vegeu també Stephen A. Farmer, *Syncretism in the West: Pico's 900 Theses (1486). The Evolution of Traditional Religious and Philosophical Systems* (Tempe, Arizona: Medieval and Renaissance Texts and Studies, 1998), pp. 518-519.

² Ms. Nova York, Jewish Theological Seminary, mic. 2312, ff. 41r-v.

³ Cal considerar la possibilitat que Flavi Mitridates, el responsable d'haver traduït bona part de les obres cabalístiques per a Pico, hagués intervingut en la traducció de l'*Ars brevis*. Aquesta possibilitat, per ara encara una hipòtesi, s'analitzarà més avall.

vingué una preocupació creixent dels autors de final del segle XIV i del XV. En aquesta època també s'accentuà l'interès envers el coneixement natural i el coneixement intercultural per la seva utilitat en la salvació personal i en la conversió religiosa. Aquest interès d'alguns pensadors per altres cultures ha produït materials dels quals encara avui s'avalua la perllongada influència que tingueren en la cultura occidental, especialment patent en els textos renaixentistes. L'any 1486, per exemple, Giovanni Pico della Mirandola encarregà a Flavi Mitridates (un jueu convers de Sicília) la traducció de l'hebreu al llatí d'una vasta col·lecció de les obres místiques jueves disponibles a l'època. És evident que per a Pico aquestes traduccions foren importants, atès que van influir setanta-dues de les seves nou-centes conclusions, que foren extretes de fonts cabalístiques, ja sigui directament o en prendre-les de punt de partida.⁴ Un cop traduïts al llatí, aquests textos constituïren un material a disposició d'autors esotèrics cristians posteriors que, al seu torn, també cercaren teories unitàries del coneixement i incorporaren ensenyaments cabalístics en les seves obres. Sembla que fou en aquest mateix context, doncs, que els estudiosos jueus van descobrir les obres de Ramon Llull i portaren a terme una versió en hebreu de l'*Ars brevis*.

L'interès renovellat per Ramon Llull i el seu pensament, sobretot a Pàdua d'ençà de final del segle XIV, formava part integral del procés de recuperació de les tendències universalitzadores esmentades. L'Art de Llull proporcionava una manera de redefinir la relació de l'home amb Déu i la creació. Aquesta Art que col·locava decididament l'home en una concepció dinàmica de la realitat era el marc que Llull estava segur que podria utilitzar per convèncer els infidels de la veritat del cristianisme. L'Art fou, a més, el punt de partença de tota mena de digressions en gairebé tots els camps del coneixement medieval, a fi de demostrar que tot era reductible al principi més simple i general: Déu. En altres paraules, l'Art era un llenguatge la gramàtica i la sintaxi del qual es corresponien a l'estructura dinàmica de la creació, i el coneixement veritable d'aquesta revelava l'estructura interna i eterna de la divinitat. Amb l'ús de principis, condicions i regles generals acceptables per a les tres religions monoteistes, l'artista (que és com Llull anomenava l'usuari de l'Art) havia de poder descobrir la naturalesa inherent de l'ésser suprem. Segons Llull, la religió que demostrava ser veritablement compatible amb aquesta Art d'inspiració divina era el cristianisme. Dit

⁴ Pel que fa a les conclusions cabalístiques de Pico, a més de les obres a les quals fa referència la nota 1, vegeu Brian Copenhaver, «Number, Shape and Meaning in Pico's Christian Cabala: The Upright Tsade, the Closed Mem, and the Gaping Jaws of Azazel», dins A. Grafton i N. Siraisi (eds.), *Natural Particulars: Nature and the Disciplines in Renaissance Europe* (Cambridge, MA: MIT Press, 1999), pp. 25-76.

d'una altra manera, no es tractava pas de dir que les altres religions estiguessin fonamentades en premisses falses, sinó que no entenien del tot el llenguatge de la realitat. La discussió enquadrada en el marc de l'Art, en canvi, havia de permetre que els membres de cada fe examinessin les seves pròpies doctrines religioses i les dels altres credos i, formulant les preguntes adequades, arribessin a conclusions necessàries.

La primera exposició de la «forma i manera» de l'Art fou l'*Ars compendiosa inveniendi veritatem*, o l'*Art abreujada d'atobar veritat*, escrita, probablement, l'any 1274. Abans d'aquesta obra, Llull havia escrit el *Llibre de contemplació en Déu*, una obra colossal en què avalua la totalitat de l'ésser, sensible i intel·ligible, humà i diví, visible i invisible, i en la qual l'exposició lògica es mescla amb manifestacions vehements d'alegria i felicitat. En aquesta obra es troben les llavors de tot el seu pensament posterior, per bé que sense l'organització i la terminologia que acabaren proporcionant el marc adequat per a la discussió.⁵ No fou fins a la revelació divina al puig de Randa que Llull va adquirir les eines per organitzar la seva àmplia col·lecció d'idees sobre matèries molt diverses en una estructura coherent. Al llarg dels quaranta anys següents, aquesta estructura fou contínuament reescrita, polida i millorada, i tingué la seva darrera plasmació en l'*Ars generalis ultima*, redactada entre els anys 1305 i 1308, juntament amb la més curta i famosa *Ars brevis*, conclosa a Pisa l'any 1308.⁶

Llull era ben conscient que diverses qüestions relacionades amb la naturalesa de la divinitat i la relació de Déu amb la creació tenien aclaparats els religiosos de la seva època. Tenia la certesa que si es podia convèncer els musulmans i els jueus del fet que l'essència divina havia de ser internament i eternament una i trina, i que l'Encarnació era necessària, llavors els membres de les dues religions haurien d'acceptar la veritat del cristianisme i convertir-s'hi. Així, doncs, Llull va establir com a base de la seva Art la creença fonamental de les tres religions monoteistes en l'existència d'un sol Déu causa de totes les coses i creador del món. En la primera etapa de l'Art, que rep el nom d'etapa quaternària, l'Art gira entorn de la figura A, un cercle al voltant del qual hi ha distribuïdes uniformement diverses sèries de setze lletres que representen els atributs divins. Ja siguin anomenats *dignitates*, *sefirot* o *hadras*, Llull va proposar que tota discussió prenguéssim com a punt de partença aquests principis màximament generals, que tothom creia que existien en Déu en concordança i sense cap contrarietat.

⁵ Vegeu Josep E. Rubio, *Les bases del pensament de Ramon Llull. Els orígens de l'Art lul·liana*, Biblioteca Sanchis Guarner (València/Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1997).

⁶ Per a una exposició detallada de l'Art, vegeu Anthony Bonner, *The Art and Logic of Ramon Llull: A User's Guide* (Leiden: Brill, 2007. Versió catalana en premsa).

Posant en joc la idea que el món fou creat a imatge de Déu i la màxima neoplatònica segons la qual *Bonum est diffusivum sui* ('el bé és difusiu en si mateix'), Llull afirmà que la creació és una semblança d'aquestes dignitats divines perfectes. Cada una de les dignitats causa el seu efecte en el món d'acord amb la capacitat de la criatura individual de rebre la semblança de Déu i d'acord amb el grau de concordança de la criatura amb les dignitats.⁷ D'això se'n deriva, doncs, que tots els éssers reflecteixin l'estructura divina i que demostrar l'estructura de l'ésser comporti el coneixement de la divinitat.

Ara bé, en la gran revisió i suposada simplificació de l'Art –iniciada l'any 1290 arran de l'*Ars inventiva veritatis* i culminada amb l'*Ars brevis*, que rep el nom d'etapa ternària– la figura A es va presentar sota una forma nova, que féu l'Art més general i aplicable a totes les àrees del saber. Pel que fa a la primera Figura, tal com l'anomena Llull, els seus components ja no es denominen *dignitats*, sinó *principis*, i Déu deixa de ser-ne l'aspecte central; esdevé, en canvi, un dels nou subjectes de l'Art, que es poden examinar gràcies als principis que acabem d'esmentar. Així, doncs, els principis d'aquesta figura poden servir per examinar-ho tot, des de l'ésser més general, perfecte i sublim, això és, Déu, fins als aspectes més particulars de la creació.⁸ D'aquesta manera, Llull fa que els usuaris de l'Art puguin explorar la totalitat del món creat emprant el mètode combinatori, el qual, per mitjà de qüestions, seguint les regles bàsiques i fent servir els principis generals, permet arribar a conclusions sobre la natura de Déu i les coses concretes de la creació.

Emprant el que Llull denomina les «raons necessàries», que són la forma de l'Art, es pot davallar del principi més general, Déu, al més particular, o ascendir del principi més particular al més general. Així, la natura o la creació esdevé una escala, l'escala de l'ésser, per mitjà de la qual l'home pot ascendir del món dels sentits al coneixement racional i, del coneixement racional, al descobriment de «l'ésser suprem en el qual coincideixen o s'agrupen tots els noms divins».⁹ Així com en l'etapa quaternària les altres figures de l'Art, i sobretot la Figura T, fan que l'enteniment pugui examinar proposicions molt diverses i dotar-les d'una formulació afirmativa o bé negativa emprant diversos instruments creatius com ara les metàfores o les analogies, en l'etapa ternària els conceptes de la

⁷ Vegeu Anthony Bonner (ed.), *Selected Works of Ramon Llull*, 2 vols. (Princeton: Princeton University Press, 1985), vol. 1, p. 60, i Anthony Bonner & Maria Isabel Ripoll Perelló, *Diccionari de definicions lul·lianes* (Palma: Universitat de les Illes Balears, 2002), pp. 117-118.

⁸ Vegeu Anthony Bonner, *The Art and Logic of Ramon Llull*, pp. 121-128.

⁹ Vegeu Charles Lohr, «Metaphysics», dins *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, C.B. Schmitt et al. (eds.) (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), p. 541.

Figura T són formes arquetípiques a partir de les quals es pot derivar l'estat de la qüestió o el tema que faci al cas, ja sigui en relació amb altres coses o bé en referència a un sol ésser. Ara bé, de tot plegat, en resulta que l'enteniment s'adona que l'activitat dinàmica dels principis en la creació tan sols es pot entendre en una estructura ternària i que el que val per a la creació també ha de ser veritat pel que fa a Déu. La formulació madura d'aquest plantejament rep el nom de teoria dels correlatius d'acció. Així, tot i que en l'*Ars brevis* aquesta teoria no s'exposa de manera detallada perquè Llull volia que fos general i acceptable per als membres de totes les religions, hi és implícitament i és la conclusió a la qual s'arriba si hom usa l'Art de la manera adequada.¹⁰

D'altra banda, la visió que Llull tenia de l'Encarnació resultava atractiva perquè la considerava un fet necessari, volgut per Déu, per arribar a la completa concordança amb la creació, a diferència del que sostenien altres corrents de pensament medieval segons els quals l'Encarnació era solament necessària a causa de la naturalesa imperfecta de l'home. El Crist –en qui s'uneixen les naturaleses divina i humana–, segons Llull, és el vincle que manté cohesionada la creació. Així, gràcies al coneixement del seu dinamisme intrínsec i abandonant tota l'activitat externa contingent, l'home ha de ser capaç d'atènyer el grau de contemplació més elevat. En altres paraules, el pensament de Llull defensava que l'home era potencialment capaç de pujar l'escala de l'ésser i, a través del Crist, superar l'abisme entre el finit i l'infinít.¹¹

Aquesta teologia natural desvetllava l'interès de molts dels pensadors del segle xv, sobretot a Pàdua, una ciutat universitària prou coneguda com a centre acadèmic de l'aristotelisme i l'averroisme. Nicolau de Cusa hi visqué sis anys (1417-1423) i hi va adoptar moltes de les concepcions i idees de Llull, que incorporà en el marc més ampli de les seves especulacions platòniques i neo-platòniques.¹² Al llarg dels anys cinquanta del segle xv, el lul·lisme féu grans

¹⁰ Vegeu Anthony Bonner, *The Art and Logic of Ramon Llull*, pp. 128-134. Vegeu també la citació de les *Quaestiones Attrebatenses* de Llull esmentades en *ibid.*, p. 101.

¹¹ Vegeu Charles Lohr, «Christianus arabicus cuius nomen Raimundus Lullus», *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 31 (1984), pp. 57-88, i Charles Lohr, «Metaphysics», pp. 538-545, i Robert Hughes, «Ramon Llull's use of the term "Deification" and its cognates in the context of Latin and Eastern-Christian views of salvation», dins *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, «Blaquerna» 5 (Palma/Barcelona: Universitat de les Illes Balears / Universitat de Barcelona, 2005), pp. 281-296.

¹² Vegeu E. Colomer, *Nikolaus von Kues und Ramon Llull* (Berlín: De Gruyter, 1961); W. A. Euler, *Unitas et Pax: Religionsvergleich bei Raimundus Lullus und Nikolaus von Kues* (Würzburg: Telos Verlag, 1995), pp. 151-246. Per a la universitat de Pàdua, vegeu C. B. Schmitt, «Aristotelianism in the Veneto and the Origins of Modern Science: Some Considerations on the Problem of Continuity», dins *Atti del*

progressos a la ciutat, gràcies a l'ajut del bisbe local, Fantini Dandolo (1448-1459). Dandolo va fer de mecenes a lul·listes com ara Joan Bolons de Barcelona, un personatge que organitzà una lectura de l'*Ars generalis* a casa seva i que tenia tractes amb Nicolau de Cusa.¹³

La biblioteca del metge austríac Nicolau Pol i l'obra del franciscà Joan Ros de València són dues mostres més de la considerable activitat lul·liana de Pàdua.¹⁴ A més, a la biblioteca Marciana de Venècia i a Pàdua mateix es conserven col·leccions impressionants d'obres de Llull que es remunten al segle XIV.¹⁵

Fou probablement a Pàdua que el cèlebre erudit jueu del Renaixement Ioan Alemanno (1453-1503/4) va trobar l'*Ars brevis*, si bé no sembla que cap dels manuscrits que ens n'han pervingut sigui la font de la traducció hebrea.¹⁶

convegno internazionale su Aristotelismo veneto e scienza moderna, vol. I (Pàdua: Antenore, 1983), pp. 104-123; reimp. dins Schmitt, *The Aristotelian Tradition and Renaissance Universities* (Londres: Variorum Reprints, 1984).

¹³ M. Batllori, «El lul·lisme a Itàlia. Esbós de síntesi», dins *Ramon Llull i el lul·lisme. Obra completa* (València: Tres i Quatre, 1993), pp. 282-283, i Marta M.M. Romano, «Il primo lulismo in Italia: tradizione manoscritta e contesto della *Lectura* de Joan Bolons», *SL* 47 (2007), pp. 71-115.

¹⁴ Vegeu M. Batllori, «Giovanni Pico e il lullismo italiano del Quattrocento», dins *L'opera e il pensiero di Giovanni Pico della Mirandola nella storia dell'umanesimo*, vol. 2 (Florència: Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento, 1965), pp. 7-16, i el seu article «El lul·lisme a Itàlia», citat més amunt, pp. 251-285, en què es passa revista a les diverses col·leccions de manuscrits lul·lians. Pol i la seva biblioteca són l'objecte d'estudi de M.H. Fisch, *Nicolaus Pol Doctor, 1494* (Nova York: Reichner, 1947). Però vegeu també Viola Tenge-Wolf, «Nikolaus Pol und die Lull-Handschriften der Stiftsbibliothek San Candido/Innichen», dins Ermenegildo Bidese, Alexander Fidora i Paul Renner (eds.), *Ramon Llull und Nikolaus von Kues: eine Begegnung in Zeichen der Toleranz. Raimondo Lullo et Niccolò Cusano: un incontro nel segno della tolleranza*, Instrumenta Patristica et Mediaevalia. Subsidia Lulliana 2 (Turnhout: Brepols, 2005), pp. 261-286.

¹⁵ Vegeu novament M. Batllori, «El lul·lisme a Itàlia. Esbós de síntesi», pp. 256-260, 274-276.

¹⁶ En l'article «Jewish Magic with a Christian Text: A Hebrew Translation of Ramon Llull's *Ars brevis*», *Traditio* 54 (1999), pp. 283-300, proposava que el traductor va emprar el manuscrit de la biblioteca apostòlica del Vaticà Chigi A IV. 105, del segle XV. Aquest manuscrit va anar a parar a les mans d'un tal Johannes d'Ulma, que era aleshores a Pàdua i que l'any 1444 es va doctorar a la universitat. La hipòtesi es fonamentava en el fet que la traducció hebrea semblava que seguís el llafí dels manuscrits d'acord amb aquest *stemma*, i en què és l'únic manuscrit d'aquest grup que té figures (com el manuscrit hebreu) i es pot situar a Pàdua. Amb tot, un estudi més aprofundit del manuscrit hebreu, sobretot de la distribució de l'Alfabet en la primera secció de l'*Ars brevis*, suggereix que la font de la traducció hebrea podria ser un manuscrit que actualment es troba a Wolfenbüttel (Codex 4180). L'*Ars brevis* és en els ff. 239r-250v. En el manuscrit intervenen diverses mans, però en el f. 210v, al final de la *Taula general*, hi diu el següent: «Scriptum est hoc opus per me Iohannem a. D. 1445 incompleto, in meridie diei s. Poli[carpi?]', i en el f. 283r, al final de la *Disputatio quinque hominum sapientium*: «Scriptum a. D. 1442 in sabbato, scilicet in die Michaelis archangeli». Així, doncs, és possible que el mateix Johannes que va comprar un manuscrit amb l'*Ars brevis* a Pàdua copiés l'obra, juntament amb altres obres lul·lianes, en el manuscrit que ens ocupa, que és sens dubte un recull compilat posteriorment. A això s'hi afegeix, tanma-

Alemanno era un estudiós itinerant d'inclinacions neoplatòniques conegut sobretot per haver estat un dels mestres de Pico della Mirandola (juntament amb Elija del Medigo i el convers Flavi Mitridates abans esmentat) en temes relacionats amb el judaisme.¹⁷ Durant la dècada de 1460, Alemanno va residir diversos anys a Pàdua, on estudià medicina, entre altres disciplines, i l'any 1470 Judà Messer Leon li concedí el títol de doctor en medicina.¹⁸ Tanmateix, Alemanno, els textos del qual en revelen l'amplitud d'interessos intel·lectuals i la tendència al sincretisme, a banda de l'estudi de la medicina, a la ciutat italiana, hi degué

teix, una nova complicació. Algunes interpretacions de la traducció hebrea s'assemblen més a manuscrits com ara el ms. Oxford, Corpus Christi College, 247, f. 2r, també del segle xv; és el cas, per exemple, del segon triangle de la Figura T (p. 202 del ROL 12), en què la versió hebrea té una frase afegida: «En la primera lletra, hi ha tres espècies que són causa, quantitat i temps», que només es troba en aquest manuscrit i en un altre. Amb tot, l'organització de l'Alfabet en els manuscrits esmentats no encaixa amb la del text hebreu. Per a una anàlisi de la tradició dels manuscrits de l'*Ars brevis*, vegeu ROL 12, pp. 176-181, i per a una descripció dels manuscrits, vegeu pp. x-xliii. Fins i tot si Alemanno no va veure el manuscrit a Pàdua, el colofó de la traducció hebrea demostra que per al grup d'intel·lectuals que estudiaven l'*Ars brevis*, era una figura important. Vegeu també M. Idel, «El programa d'estudis de Ioanan Alemanno» (en hebreu), *Tarbiz* 48 (1979), pp. 304-312.

¹⁷ Quant a aquests dos estudiosos i les seves relacions amb Pico, vegeu Chaim Wirszubski, *Entre línies: la càbala, la càbala cristiana i el sabbatisme* (en hebreu) (Jerusalem, 1990), pp. 13-48, i el seu *Pico della Mirandola's Encounter with Jewish Mysticism* (Cambridge MA: Harvard University Press, 1989), pp. 69-118; F. Lelli, «Un collaboratore ebreo di Giovanni Pico della Mirandola: Yohanan Alemanno», *Vivens Homo* 5 (1994), pp. 401-430. Vegeu també D. Ruderman, *The World of a Renaissance Jew: The Life and Thought of Abraham ben Mordecai Farissol* (Cincinnati: Hebrew Union College Press, 1981); i el seu article «The Italian Renaissance and Jewish Thought», dins A. Rabil Jr. (ed.), *Renaissance Humanism: Foundations, Forms and Legacy*, 3 vols. (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1988), vol. 1, pp. 385-387, 397-404. Alemanno s'enorgullia de la seva relació amb Pico i del fet que els seus noms s'assemblessin tant. En la introducció del seu comentari al Càntic dels càntics, Alemanno va dir: «el meu mestre el comte Joanni della Mirandola, el meu nom és com el seu, Ioanan... anomenat Ashkenazi en hebreu i Aleman en llatí». Vegeu J. Perles, «Les savants juifs a Florence a l'époque de Laurent de Médicis», *Revue des Études Juives* 12 (1886), pp. 255-256.

¹⁸ Vegeu D. Carpi, «El rabí Judà Messer Leon i les seves activitats com a metge» (en hebreu), *Korot* 6:7-8 (1974), apèndix 1, p. 295, pel que fa al document de concessió del doctorat en filosofia i medicina a Alemanno. Per als jueus de Pàdua, vegeu D. Carpi, *The Jews of Padua during the Renaissance 1369-1509*, tesi doctoral, Hebrew University 1967. Vegeu també P. Cesare Ioly Zorattori, «Note per la storia degli ebrei sefarditi a Padova», *La Rassegna Mensile di Israel* 58:1-2 (1992), pp. 97-110. La universitat de Pàdua atreia molts estudiants estrangers i als estudiants de medicina jueus els era permès assistir-hi. L'esmentat Elija del Medigo en fou professor. Tot i que no era membre de la facultat, aquest fou el lloc on es van conèixer amb Pico della Mirandola. Altres metges jueus com ara Judà Messer Leon també tenien relació amb la universitat. Vegeu U. Cassuto, *Gli Ebrei a Firenze nell'età del Rinascimento* (Florència: L.S. Olschki, 1918), pp. 282-299, esp. p. 284; M. D. Geffen, «Insights into the Life and Thought of Elijah del Medigo based on His Published and Unpublished Works», *Proceedings of the American Academy of Jewish Research* 41-42 (1973-1974), pp. 69-86; D. Ruderman, «The Italian Renaissance and Jewish Thought», pp. 385-395; D. Carpi, «El rabí Judà Messer Leon», pp. 287-290.

trobar molts altres al·licients. La seva col·lecció de llibretes, que consisteix en els materials que va anar copiant, traduint i comentant al llarg de trenta anys, s'ocupa d'una gran varietat de temes, com ara la filosofia moral i política, la càbala i la màgia.¹⁹ Amb tot, fou la concepció de la potencialitat de l'home d'ascendir fins a la divinitat i davallar-ne per via de la naturalesa o la creació que probablement va atraure l'atenció d'Alemanno i d'altres pensadors jueus cap a Llull en general i cap a l'*Ars brevis* en concret.²⁰

De moment, però, deixem Pàdua i Alemanno i tornem al colofó de la traducció hebrea, que resulta molt interessant en la mesura que ens dona una certa mostra de la importància que aquest cercle atorgava a l'*Ars brevis* de Llull. Vet aquí una traducció del text:

En agraïment, lloança i honor del Senyor, sia beneït i exalçat, que m'ha ajudat a acabar aquesta famosa saviesa. Ramon conclogué (*hixlim*) aquest llibre a la vila de Senigallia, en el mes d'ab, de l'any 5234 [juliol-agost del 1474].²¹

També aquesta vegada dono gràcies a Déu, que em sostingué la mà dreta i que m'ajudà fent-me costat i que, en la seva benvolença, em féu adquirir fama i m'ajudà amb la seva assistència i suport a pujar *Hor ha-Har* (Nombres 20:23-29, Deut. 32:50), muntanya rere muntanya, fins a atènyer el cim de tretze muntanyes. I hi vaig trobar cards molt punxents (Proverbis 24:31), espines (Càntic dels càntics 2:2) i arços (Jutges 8:7, 17) i sots, fondalades, coves i pous profunds que arriben a l'infern sense fons (Deut. 32:22), i espadats escarpats que s'enfilen per damunt de la volta de cel (o el firmament, *rakia ha-xamayim*; Gènesi 1:14,15,17,20, potser també Ezequiel 1:22,23) i més enllà de la torre, fins a *ezer*.²² I li agrairé i m'inclinaré [davant Aquell] que em guià a través de tot això, i vaig arribar al fruit del meu treball, m'hi vaig esforçar i el vaig trobar [a Ell].

¹⁹ Vegeu les seves *Collectanea*, ms. Oxford, Bodleian Library 2234 (Reggio 23).

²⁰ Alemanno coneixia i havia estudiat la versió hebrea del *Katab al-Hada'iq* ('Llibre dels cercles imaginaris') d'Ibn al-Sid al-Batalyawsi, en el qual apareix el concepte de l'escala (una al·legoria de l'ànima universal), per ascendir de la terra fins a l'intel·lecte agent. L'adaptació que Alemanno féu d'aquest motiu en '*Einei ha-'Edah* ('Els ulls de la comunitat'), un comentari del Gènesi, va influir en la formulació de l'escala usada per pujar i baixar que figura en l'*Oratio* de Pico della Mirandola. Vegeu M. Idel, «The Ladder of Ascension - The Reverberations of a Medieval Motif in the Renaissance», dins I. Twersky (ed.), *Studies in Medieval Jewish History and Literature* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1984), vol. 2, pp. 83-88.

²¹ Aquesta data indica l'any en què es va concloure la traducció, no l'any en què Ramon Llull acabà de redactar l'obra. Això pot significar que el traductor, en substituir la data i el lloc de composició originals pels seus, reconeixia que havia canviat el propòsit i el significat originals de l'obra i que, per tant, en un cert sentit, havia creat un llibre nou.

²² Vegeu Abba Mari, *Sefer Minhat Kena'ot* ('Ofrena de zel'), ed. Hayim Z. Dimitrovsky, vol. 2 (Jerusalem: Mosad ha-Rav Kuk, 1990), p. 818.

I aquesta obra –breu en quantitat, però gran en qualitat–, l’he acabada de copiar avui, divendres, dia que el fragment setmanal diu: «i va veure una escala que, des de terra, anava fins al cel» (Gènesi 28:12), 8 de quisleu de l’any 5235 [28 de novembre de 1474], cent anys després d’haver estat escrita. I em trobava a la riba del mar Adriàtic, a la vila de Senigallia que està situada al costat del riu Niola. Firmat pel deixeble més jove dels doctors francesos, Pinhas Tzvi, fill de Netaniel de Vaison dit *Abin Abinu ibn Tura Hafets Hazaq*.²³

He copiat aquest llibre de Ramon al costat del meu mestre, l’erudit, guia dels perplexos, Maestro Pinhas el doctor, que Déu el protegeixi i el conservi, aquí a Senigallia en el mes de iar, l’any 5236 [7-12 de maig del 1476], de fragment setmanal: «perquè és el dia de l’expiació» (Levític 23:28). Que Déu, beneït sigui en la Seva pietat, em concedeixi a mi i a la meua llavor fins a la fi dels dies l’honor d’estudiar-lo. En força, el copista Josep, el fill de Nehemies Poah, de beneïda memòria.²⁴

Tal com indica el colofó, el manuscrit és una còpia feta per Josep Poah, deixeble d’un tal Pinhas Tzvi. Aquest darrer copià l’obra el mes de novembre de l’any 1474 a partir d’una traducció duta a terme a Senigallia, a les Marques d’Ancona, el juliol o l’agost d’aquell mateix any. Pinhas Tzvi era un deixeble d’Alemanno, amb qui havia estudiat a Màntua; donen testimoni que mantenien una relació estreta altres obres conservades copiades en altres manuscrits per Pinhas i pel seu deixeble Josep, sobre astrologia, astronomia, la construcció d’astrolabis i lògica.²⁵ En les llibretes que hem esmentat, Alemanno projectà un sistema educatiu estructurat en cicles de set anys, per a cada un dels quals recomanava els temes i alguns dels llibres que calia examinar. Els materials que calia estudiar s’adeïen, en cada cicle, a un grau determinat d’assoliment intel·lectual i espiritual de l’alumne, d’acord amb l’objectiu final d’atènyer la revelació divina als trenta-cinc anys.²⁶ En el segon d’aquests cicles de set anys, Alemanno recomana, a banda d’aprendre a utilitzar un astrolabi, l’estudi de l’astrologia i l’astronomia, per al qual estudi fa referència a les obres copiades en els manuscrits esmentats més amunt. Aquests coneixements, juntament amb altres, es considerava que eren una preparació necessària per a l’estudi de la filosofia.

²³ La signatura sembla indicar un nom diferent per a Pinhas o per al seu pare Netaniel.

²⁴ Ms. Nova York, Jewish Theological Seminary, mic. 2312, f. 41r-v.

²⁵ Pinhas Tzvi va copiar i traduir partint d’un text llatí l’obra titulada *Luah Lada’at ha-Ma’alah ha-Smeha* (‘Una taula per calcular la *Pars fortuna*’), que es pot veure al Zydowski Instytut Historyczny de Varsòvia, ms. 253, ff. 85r-87r. Josep també va copiar les *Summulae logicales* de l’autor del segle XIII Pere l’Hispa, traduïdes a l’hebreu per Abraham Avigdor de Montpeller (nascut al 1351), en el ms. Londres, British Library Add. 18227. En resulta interessant el colofó, que diu: «En plena força, el copista que no fa malbé res, fins que un ase no pugui l’escala que el nostre pare Jacob va somniar, Josep Poah».

²⁶ Als trenta-cinc anys Alemanno tingué una experiència d’aquesta mena. Vegeu *Hay Olanim* (‘L’immortal’), 57b. Idel, «El programa d’estudis», p. 318.

Pinhas, que va copiar la primera traducció de l'*Ars brevis* pocs mesos després que es portés a terme, entén l'obra com una eina important per elevar-se a la presència divina. La terminologia que fa servir evoca imatges pròpies de l'especulació i l'èxtasi místics relacionades amb motius bíblics. El tema de l'ascensió a la divinitat es repeteix diverses vegades: en l'al·lusió al Déu que ajuda a l'ascensió al món diví, en la imatgeria de la muntanya i en el verset del fragment setmanal de la Torà (Gènesi 28:12) que Pinhas tria, no pas casualment, per indicar la data en què conclogué la còpia. En aquesta mateixa direcció, fins Josep, l'escrivent deixeble de Pinhas, escollint un verset del fragment setmanal de la Llei (Levític 23:28), indica les aplicacions místiques de l'obra. En l'any litúrgic jueu, l'home no és mai tan a prop de Déu com en el dia de l'Expiació, quan les Portes del Penediment estan obertes a tothom. Josep trià, doncs, expressament un verset del mig del fragment setmanal en lloc de triar-ne un del començament com era habitual, perquè fent-ho complementava les possibilitats inherents a l'obra.

Si ens fixem més atentament en el text de Pinhas, veurem que la imatgeria que hi apareix indica el desig de mort espiritual per *mors osculi*, o mort per bes diví.²⁷ L'ascensió a la *Hor ha-Har*, la muntanya al cim de la qual, segons la Torà i tal com interpretaren els rabins més endavant, Aaron va morir a causa del bes de la mort de Déu (els tretze cims pujats corresponen a les tretze parts de l'*Ars brevis*); l'ús d'una terminologia estreta del Càntic dels càntics; l'escala per pujar i baixar present en el somni de Jacob, tot plegat apunta al desig d'arribar al bes diví.²⁸ L'ús d'imatges sefiròtiques per descriure l'ascensió més enllà de la *volta del cel*: *rakia ha-xamayim* (atribuïda a la desena sefirà: Malkhut), a través de la *torre*: *migdal* (que sol designar la novena sefirà: Yessod), fins a *ezer* (que probablement es refereix a la sisena sefirà: Tiferet), també apunta al mateix desig.²⁹

²⁷ Pel que fa al motiu del bes diví (*mitat neixicà*) en la literatura jueva, vegeu M. Fishbane, *The Kiss of God: Spiritual and Mystical Death in Judaism* (Seattle: University of Washington Press, 1992), pp. 3-50.

²⁸ En la seva *Oratio de hominis dignitate*, dins *Opera omnia*, vol. 1, p. 317, Pico della Mirandola fa servir la imatge de l'escala de Jacob per descriure l'ascens de l'ànima pura a Déu. Vegeu M. Idel, «The Ladder of Ascension - The Reverberations of a Medieval Motif in the Renaissance», pp. 83-88. En una nota a peu de pàgina (n. 31) de l'article, Idel proposa que l'escala de Llull, més que no pas una *scala naturae*, és una *scala intellectus*. L'escala de l'ésser o *scala naturae* fa un paper important en moltes de les obres de Llull, com ara en l'*Ars brevis* –en la part novena que tracta dels *novem subiecta*, que són l'escala de l'ésser–, el *Fèlix* –en què constitueix el marc de l'obra–, l'*Arbre de ciència* i el *Liber de ascensu et descensu intellectus*.

²⁹ Alemanno anomenava la desena sefirà, Malkhut, la Porta del cel (*sha'ar ha-xamayim*), i seria raonable pensar que *ezer* es refereix a la sisena sefirà, Tiferet, entesa com el cim al qual s'arriba per mitjà de la mort per bes diví. Pel fet que la torre serveixi per referir-se a Yessod, vegeu M. Idel, «Jerusalem en el pensament jueu del segle XIII» (en hebreu), dins J. Prawer i H. Ben Shammai (eds.), *The History of Jeru-*

El desig de rebre el bes diví i el que comporta d'adhesió perfecta a Déu, que, tanmateix, pot solament esdevenir-se després de la mort, és un motiu central dels textos de Ioanan Alemanno. En el *Càntic dels ascensos de Salomó* –la introducció que l'erudit escrigué al comentari del Càntic dels càntics–, Alemanno afirma que el Càntic fou escrit pel rei Salomó per guiar els altres envers els nivells de perfecció i felicitat que ell havia assolit. En el comentari que fa del segon verset del llibre bíblic en qüestió: «Que em besis amb besos de la seva boca», Alemanno sosté que el verset fa referència a «tot el desig [de Salomó] d'estar unit [a Déu], i fou al voltant d'això que construí tot el càntic».³⁰ Aquesta obra, que es redactà l'any 1488 a Florència sota els auspicis de Pico della Mirandola, és important perquè, tal com diu l'autor, «durant vint anys he anat endarrerint la redacció d'aquest llibre sobre el Càntic dels càntics. El motiu més important d'aquest retard és que no havia explicat prou satisfactòriament la manera com el sentit literal del llibre bíblic s'ajusta al seu sentit profund».³¹ Que el període de gestació fos de vint anys vol dir que Alemanno reflexionava sobre aquestes qüestions mentre era a Pàdua, en l'època que probablement entrà en contacte per primera vegada amb l'*Ars brevis* i que aquesta es traduïa a l'hebreu a Senigallia. Hi ha bons motius, doncs, per mantenir la tesi que la comprensió de la visió lul·liana de l'home i el domini de l'Art del savi mallorquí ajudaren Alemanno a formular les seves idees tal com apareixen en el comentari del Càntic dels càntics.

L'*Ascensió* en conjunt té per objectiu demostrar que la saviesa de Salomó s'estenia a tots els aspectes del saber i dels esforços humans. Salomó coneixia tots els secrets dels egipcis, era versat en ciències de l'endevinació, auguris, alquímia i màgia, així com en teoria política, ciències naturals i música. Era l'ésser humà perfecte per tal com havia assolit l'adhesió definitiva a Déu en vida. Atès que Alemanno dibuixa un Salomó posseïdor de totes les branques del saber per les quals s'interessaven els seus contemporanis, el personatge bíblic és

salem: Crusaders and Ayyubids (1099-1250) (Jerusalem, 1991), pp. 274-275. Idel, en l'article esmentat, mostra de quina manera les connexions entre el temple i Jerusalem es fan servir com a símbols sexuals per expressar les relacions íntimes entre les tres sefirot Tifèret, Yessod i Malkhut.

³⁰ Vegeu Ioanan Alemanno, *Heshek Shlomo*, ms. Berlín, Or. 832, f. 120v. Vegeu també B.C. Novak, «Giovanni Pico della Mirandola and Jochanan Alemanno», *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 45 (1982), p. 145. Vegeu també Perles, «Les savants juifs a Florence», p. 253: «Al llarg dels darrers vint anys he mirat de dilucidar les paraules d'aquest cant salomònic»; i p. 255: «... les solucions velles i noves provenen de Déu, i Ell m'ha concedit [a Ioanan] una petita quantitat [de les solucions] durant els darrers vint anys».

³¹ Vegeu Alemanno, *Song of Solomon's Ascent*, dins Arthur Michael Lesley, Jr., *The Song of Solomon's Ascents by Yohanan Alemanno: Love and Human Perfection according to a Jewish Colleague of Giovanni Pico della Mirandola*, Ph. D. (Ann Arbor, MI: University Microfilms International, 1977), p. 76.

clarament la resposta jueva al paper que Marsilio Ficino i altres reivindicaven per a Hermes, Zoroastre, Plató i Aristòtil.³² Alhora, que Salomó no figure en les llistes de noms d'autors canònics al costat dels filòsofs cristians, pot molt ben ser que en part s'expliqui per la freqüència amb què, durant l'època medieval, se li atribuïren obres de màgia ritual. Així, Alemanno podia haver estat útil, al seu torn, als autors cristians que el coneixien, en oferir-los un nou context místic i cabalístic quant al saber del rei savi, posant en joc les tradicions jueva i cristiana del Salomó bruixot, per bé que permetent-se potser una certa desvinculació dels elements menys edificants amb què se l'associava.³³

Segons el *Heixeq Xlomo* ('El desig de Salomó'), el comentari d'Alemanno al Càntic dels càntics, hi ha dues menes de bes diví: un que es pot assolir quan el cos i l'ànima estan units, i un altre al qual, per contra, s'arriba solament després de la mort o en el moment de morir el cos. El primer és com la mort en el sentit que l'ànima s'adhereix amb un amor i un desig apassionats a la divinitat; tanmateix, a causa de les limitacions imposades pel cos, aquesta adhesió és merament temporal. El segon és el que Moisès, Aaron i Míriam van rebre en morir per bes diví, l'adhesió eterna a Déu.³⁴ Hi ha set nivells d'amor místic i tres estadis progressius que preparen per al pas del món material al món espiritual, en què es pot rebre el bes diví. Aquests estadis comencen amb la sefirà Malkhut. Malkhut, o Reialesa, la desena en la jerarquia de les sefirot –les emanacions revelades de la divinitat segons la teosofia cabalística–, rep l'influx diví de les altres nou i està connectada linealment amb Kèter, la primera sefirà, Tifèret, la sisena, i Yesod, la novena. Segons Alemanno, Tifèret (Glòria) és la sefirà més fonamental perquè rep tant de dalt com de baix, i, per tant, l'objectiu de l'amant és adherir-

³² Tal com M. Idel ha demostrat, hi ha motius per sostenir una certa influència jueva en el corpus hermètic i per identificar Hermes i Enoc. Vegeu el seu «Hermeticism and Judaism», dins I. Merkel i A.G. Debus (eds.), *Hermeticism and the Renaissance: Intellectual History and the Occult in Early Modern Europe* (Washington DC: Folger Shakespeare Library, 1988), pp. 59-62.

³³ Per a una visió general de la fama de Salomó i de les obres de l'antiguitat tardana i medievals que se li atribueixen, resulta encara útil E.M. Butler, *Ritual Magic* (Cambridge, 1949; reimpr. University Park PA: Penn State University Press, 1998), esp. «The Solomonic Cycle», pp. 47-89. També es poden trobar informacions generals a D.C. Duling, «The Legend of Solomon the Magician in Antiquity: Problems and Perspectives», dins *Proceedings: Eastern Great Lakes Biblical Society* 4 (Westerville, OH: 1984), pp. 1-23; Sarah Iles Johnston, «The Testament of Solomon, from Late Antiquity to the Renaissance», dins J.N. Bremmer i J.R. Veenstra (eds.), *The Metamorphosis of Magic* (Lovaina: Peeters, 2002). Per a més informació sobre les obres salomòniques medievals, sobretot les que circulaven sota forma de manuscrits, vegeu J.-P. Boudet i J. Véronèse, «Le Secret dans la magie rituelle médiévale», *Micrologus* XV (2006), pp. 101-150, i J.-P. Boudet, *Entre Science et nigromance: Astrologie, divination et magie dans l'Occident médiévale (xii^e-xve siècle)* (París: Sorbona, 2006), *passim* però esp. pp. 145-155.

³⁴ Ms. Berlín, Or. 832, f. 129r-v.

s'hi. La majoria d'amants veritables de la divinitat, com ara els avantpassats i els profetes, en vida aconseguen tan sols penetrar la Porta del cel, segons la denominació d'Alemanno, per unir-se a la darrera sefirot, Malkhut.³⁵ Tot i que aquesta unió no és permanent ni duradora, permet que l'amant atregui forces espirituals per practicar actes de màgia astral, com ara predir el futur o fabricar talismans.

Amb tot, segons Alemanno, hi ha dues persones que assoliren el nivell més elevat de bes diví mentre eren vius: Moisès i Salomó. Alemanno sosté que Moisès, en parlar amb Déu cara a cara al Sinaí, va experimentar en vida un estat de mort extàtica d'adhesió a la sefirà de Tifèret que esdevingué permanent.³⁶ Salomó, que devia el seu saber a Enoc i a Moisès, gràcies a la seva gran saviesa i a les seves notables habilitats espirituals també fou capaç d'adherir-se a Tifèret. En el cas de Salomó, però, el bes diví s'esdevingué dues vegades, i només la segona fou permanent i continuà després de la mort. Fou en aquesta segona ocasió que Salomó va compondre el Càntic dels càntics. Aquest personatge, doncs, representa per a Alemanno l'ésser humà que ha rebut les dues menes de bes de Déu: en vida i un cop mort; simbolitza, així, l'home savi, virtuós i carregat de dignitat, una fita digna d'emulació. Però, a més, Salomó també és el bruixot suprem, com fa palès el fet que construís el temple de Jerusalem. El rei bíblic va voler fer el temple com un microcosmos (*olam qatan*) que imitava el macrocosmos (*olam gadol*) i, amb això, captar la *Xekina*, la presència divina. Així com Déu creà el macrocosmos en set dies, Salomó erigí el seu microcosmos en set anys.³⁷

³⁵ Vegeu Lesley, *The Song of Solomon's Ascents by Yohanan Alemanno*, pp. 175-180. Vegeu també ms. Berlín, Or. 832, f. 124v: «... I en sentit al·lègic indica que l'esperit no vol ascendir a la muntanya del Senyor (*har adonai*) fins que no hagi entrat al pati del rei...». El pati es refereix a la desena sefirà, Malkhut, i l'ascensió a la muntanya, a la sisena sefirà, Tifèret. Noteu la semblança entre aquesta i la imatgeria del colofó citat més amunt. Resulta interessant observar que, segons el que Lull afirma en la secció de l'*Ars brevis* que s'ocupa de les definicions: «Gloria est ipsa delectatio, in qua bonitas, etc. quiescent» (p. 212).

³⁶ Alemanno també considerava que Moisès era un bruixot que, per fer els miracles testimoniats a la Bíblia, manipulava les emanacions de les sefirot. Vegeu M. Idel, «The Magical and Neoplatonic Interpretations of the Kabbalah in the Renaissance», dins B. Ruderman (ed.), *Essential Papers on Jewish Culture in Renaissance and Baroque Italy* (Nova York / Londres: New York University Press, 1992), pp. 123-124.

³⁷ Vegeu Lesley, *The Song of Solomon's Ascents by Yohanan Alemanno*, p. 149. Per a la importància cabdal del temple, vegeu H. Pedaya, «The Divinity as Place and Time and the Holy Place in Jewish Mysticism», dins B.Z. Kedar i R.J. Zwi-Werblowsky (eds.), *Sacred Space: Shrine, City, Land* (Londres i Jerusalem: New York University Press, 1988), pp. 84-111. Val la pena comparar les idees d'Alemanno sobre la *mors osculi* amb les de Pico tal com les expressen el seu *Commento sopra una canzone d'amore*, dins G. Pico della Mirandola, *De hominis dignitate, Heptaplus, De ente et uno*, E. Garin (ed.) (Florència: Vallecchi, 1942), pp. 557-558, i les seves *Conclusiones cabalisticæ secundum opinionem propriam, Opera omnia*, vol. 1, núms. 11 i 13, p. 107.

Aquest aspecte màgic es palesa en la comparació que Alemanno fa de Salomó amb Moisès. Considera que Moisès és perfecte a diferència de Salomó, que va pecar, per exemple, pel fet d'haver mirat d'adquirir coneixements impurs sobre els déus forasters que les seves dones veneraven. Amb tot, Alemanno diu: «Indubtablement, Moisès sabia millor que ningú de quina manera l'observança dels manaments de la Torà i el fet de defugir-ne les prohibicions havien de beneficiar el poble d'Israel [...] Entre les nacions, tanmateix, Balaam se li assemblava [a Salomó] en el coneixement afí de les forces espirituals a l'abast dels gentils. És en aquesta mena de coneixement que Salomó superava Moisès [...] Salomó mirà d'entendre els costums i els cultes diversos de les nacions. En canvi, Moisès intentà solament conservar la seva capacitat de rebre influència per mitjà de Tifèret, dels manaments de la Torà...».³⁸

Salomó és, doncs, l'*exemplum* a seguir per als jueus que vulguin unir-se al diví, de la mateixa manera que Crist és l'arquetip dels cristians. D'aquí que, així com Llull i els seus seguidors paduans del Quattrocento posaven en relleu el lloc que Crist ocupava al centre de la creació per tal d'expressar la unió entre les naturaleses divina i humana; per a Alemanno i el seu cercle és Salomó que compleix aquest propòsit.³⁹ A banda, l'exemple que dona Salomó serveix per justificar el fet de recórrer a fonts externes per tal de facilitar i millorar les condicions per a l'ascensió a la divinitat.⁴⁰ El saber del savi bíblic (com el d'Alemanno) és fruit de la interculturalitat.

Amb tot, cal tenir en compte que per a Alemanno i el seu cercle, aquest grau d'acostament a Déu implica convocar determinades forces espirituals o bé el desbordament de la divinitat amb finalitats màgiques.⁴¹ Per a Alemanno, els nivells més elevats del desenvolupament humà s'atenyen per mitjà, en primer

³⁸ Lesley, *The Song of Solomon's Ascents by Yohanan Alemanno*, p. 132.

³⁹ La polèmica contra la visió cristocèntrica que aquí hi ha implícita la fa més evident la terminologia d'Alemanno. En el *Heixeq Xlomo* ('El desig de Salomó'), l'autor parla del «nou esperit» (*rua hadaixa*) que hi ha en l'home que prova d'adherir-se al diví. Aquest «nou esperit», que exemplifica Salomó, es pot interpretar com a contraposat a l'Esperit Sant cristià, que ajuda l'home a assolir la gràcia per la mediació de Crist. Vegeu el ms. Berlín, Or. 832, ff. 121r, 125r, 126v.

⁴⁰ Això és precisament el que Alemanno fa en el programa d'estudi que estableix en les seves *Collectanea*. Els coneixements més elevats als quals es pot arribar es basen en l'estudi de fonts màgiques que no són jueves, perquè recullen l'antic saber de Salomó. Vegeu M. Idel, «El programa d'estudis», pp. 310-312, 321-328.

⁴¹ Es tracta de la *magia naturalis* la qual, per bé que canvia el curs de la naturalesa, funciona segons lleis preconcebudes que aquell qui la practica coneix i entén; en la naturalesa no hi ha canvis arbitraris. Vegeu M. Idel, *Hasidism: Between Ecstasy and Magic* (Nova York: SUNY Press, 1995), p. 81, i M. Idel, *Golem: Jewish Magical and Mystical Traditions on the Artificial Anthropoid* (Nova York: SUNY Press, 1990), pp. 173-175.

lloc, de l'estudi de la càbala sefiròtica o teosòfica; en segon lloc, de la càbala extàtica o abulafiana i d'obres de màgia.⁴² Les darreres fan que l'adepte es pugui adherir a Déu i porti a terme actes màgics atraient l'influx diví. Alemanno, en el seu programa de formació, enumera un cert nombre de llibres de màgia que cal estudiar durant el cicle de set anys d'estudis més avançats, els que s'emprenen dels vint-i-vuit als trenta-cinc anys. Al llarg d'aquest cicle, escriu Alemanno, «[l'home] s'hauria d'ocupar menys dels afers materials i afeblir les seves capacitats externes i, alhora, reforçar les seves capacitats i figures internes, a fi de poder imaginar el món espiritual els començaments del qual són les formes materials abstractes...».⁴³ Aquesta puntualització fa pensar en l'ús de les figures que fa Llull en l'*Ars brevis*, l'objectiu de la qual és guiar l'enteniment en un moviment ascendent del particular al general. D'altra banda, si Alemanno, mentre era a Pàdua, estudià Llull, aquesta ocupació degué coincidir amb l'època que el savi renaixentista dedicà a l'estudi d'obres amb potencial màgic.⁴⁴ De fet, val a dir que la majoria d'obres de màgia recomanades per Alemanno no són d'origen jueu i, tanmateix, els concedeix una importància cabdal perquè, al seu parer, han conservat, a diferència de bona part de les obres jueves sobre aquesta matèria, la màgia veritable que prové de Salomó.⁴⁵

Vet aquí, doncs, una nova raó que explica la importància que Alemanno atorgà a l'obra de Llull: l'*Ars brevis* tenia un potencial màgic que permetia a l'artista no solament ascendir a la presència divina, sinó també servir-se'n i atraure-la. Segons l'estructura de l'*Ars brevis*, l'enteniment de l'home, si segueix «principis i condicions generals» i entén l'alfabet i la manera de manipular les quatre figures, obté una escala que li permet ascendir dels particulars de la creació i el món físic al que és completament general, que és la perfecció de les dignitats

⁴² Per a aquesta tipologia de la càbala, vegeu Gershom Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism* (Nova York: Schocken Books, 1946), pp. 119-155, 205-243, i M. Idel, *Kabbalah: New Perspectives* (New Haven: Yale University Press, 1988), pp. xi-xx, 112-155. Vegeu també M. Idel, *Hasidism*, pp. 45-102. Darrerament, alguns estudiosos han començat a qüestionar la pretesa dicotomia entre aquests dos tipus de càbala, per exemple, H. Pedaya, «“Ahuzim be-Dibbur”: Una investigació del corrent extàtic-profètic entre els primers cabalistes» (en hebreu), *Tarbiz* 65:4 (1996), pp. 565-636. Per a una anàlisi de la manera com Abraham Abulafia entenia els diversos tipus de càbala, vegeu E.R. Wolfson, «The Doctrine of Sefirot in the Prophetic Kabbalah of Abraham Abulafia», *Jewish Quarterly Review* 2:4 (1995), pp. 336-371, i 3:1 (1996), pp. 47-84.

⁴³ Vegeu Idel, «El programa d'estudis», p. 317.

⁴⁴ Alemanno, en el seu *Hay Olamim* ('L'immortal'), fa saber al lector que l'any 1470 ell tenia 35 anys, cosa que significa que, si va seguir el seu propi programa d'estudis, mentre era a Pàdua devia estar cursant el darrer cicle de set anys. Vegeu Lesley, *The Song of Solomon's Ascents by Yohanan Alemanno*, p. 261, i Novak, «Pico della Mirandola», p. 126.

⁴⁵ Vegeu M. Idel, «El programa d'estudis», pp. 313-324.

divines en Déu. A l'enteniment, la manipulació de les figures tot combinant les seves lletres li permet elevar-se al Bé suprem, però també descendir als béns particulars. Amb tot, en aquesta interpretació trobem una divergència prou important respecte del propòsit original de l'ús de les lletres en l'Art, un factor que podem entendre tan sols si ens fem càrrec que Alemanno i el seu cercle interpretaven l'*Ars brevis* a través d'un prisma abulafià.

Abraham Abulafia, un important cabalista contemporani de Llull, va néixer a final de l'any 1239, data que es correspon al 5000 del calendari hebreu, és a dir, a l'inici del sisè mil·lenni, un any que en alguns cercles jueus generava una certa expectativa apocalíptica i en el qual, segons el nostre cabalista, s'havia de renovar la profecia. Desvetllat per l'esperit del Senyor a l'edat de vint anys, Abulafia emprengué un viatge per trobar el riu Sambàtion, en el qual se suposa que esperava trobar les deu tribus perdudes. Aquest viatge a Terra Santa, atès que el savi medieval havia crescut en un món preocupat per l'atac dels mogols, els quals segurament considerava emparentats amb les tribus perdudes, tenia un rerefons clarament apocalíptic. Un cop va veure que no podia continuar el seu camí més enllà d'Acre a causa de la batalla d'En Jalut entre els mamelucs i els mogols —que posà fi a l'amenaça mogol per a l'Occident—, Abulafia va retornar a Grècia, viatjà al sud d'Itàlia i, finalment, a Catalunya, on estudià i ensenyà la *Guia dels perplexos* de Maimònides i va adquirir un vast coneixement sobre la càbala sefiròtica i les doctrines dels pietistes asquenazites. Després d'una revelació que tingué a final de l'any 1270 i pouant de la seva formació anterior, Abulafia començà a desenvolupar els seus ensenyaments basant-se en el *Sefer Yetsirà*, en una lectura mística de la *Guia* i en una (re)interpretació de les Escripures. Cap a la darrerria del 1276, Abulafia va tenir una altra visió que el va induir a creure que era el Messies que hom esperava. Aquest fou, doncs, el teló de fons de les seves nombroses activitats i obres de caràcter messiànic i apocalíptic dels anys subsegüents. Una intensa preparació i altres visions que experimentà van acabar donant lloc, l'any 1280, a la seva temptativa de predicar davant del Papa Nicolau III. Va continuar l'activitat messiànica fins a final del 1285, moment en el qual una nova revelació li féu canviar el punt de vista. Per bé que els elements apocalíptics de la seva doctrina no deixaren pas d'enfortir-se a mesura que s'acostava l'any 1290, el qual creia fermament que era l'any de la redempció, les seves reivindicacions messiàniques, mentre en féu, s'atenuaren i, aparentment, indiquen que s'adonà que la seva capacitat messiànica només es realitzaria del tot al final dels temps. Abulafia hagué d'afrontar una oposició considerable a les seves reivindicacions profètiques i messiàniques provinent del mateix món jueu, encapçalada per una campanya sota la direcció de l'autoritat rabínica catalana Salomó ben Adret; i, per tal de vindicar les seves afirmacions, redactà algunes

cartes blasmadores. Potser no és casualitat, doncs, que Abulafia es retirés de l'escenari històric a la darrera de l'any 1290 o a començament del 1291, si bé continua sent un misteri saber què se'n féu exactament a partir d'aleshores.⁴⁶

Les doctrines cabalístiques d'Abulafia que es desenvoluparen fora del context apocalíptic i messiànic del seu creador adquiriren vida pròpia. Per a Abulafia la Torà era els noms de Déu, i les lletres tenien, en si mateixes, un potencial místic i màgic; així, combinant-les i meditant-hi, no es podia obtenir solament «*devequt* [l'adhesió a la divinitat'] i el bes», sinó que també es podia fer davallar l'influx diví del món sefiròtic i servir-se'n.⁴⁷ Alemanno i el seu cercle i, posteriorment, Pico della Mirandola, van voler veure la manera abulafiana d'entendre el poder de les lletres en l'*ars combinatoria* de Llull tal com apareix en l'*Ars brevis*.

En l'*Ars brevis* original trobem l'afirmació següent sobre el propòsit de la notació alfabètica: «Nosaltres posam alfabet en aquesta Art per ço que per ell puixam fer figures, e conòixer e mesclar principis e regles per encercar veritat. Car per una letra havent molts significats, l'enteniment és pus general a rebre molts significats, e encara a fer ciència.» Les lletres, doncs, són mers signes, no tenen cap significat intrínsec especial; són simplement eines per ajudar l'artista a avançar vers el coneixement, per ajudar l'enteniment a esdevenir més general. Així, Llull afegeix: «Lo qual alfabet dessus dit convé que sia sabut de cor, car en altra manera l'artista no poria bé usar aquesta Art.»⁴⁸ La traducció hebrea, tanmateix, diu el següent:

L'alfabet que hem emprat en aquesta obra és aquell amb el qual podem fer figures i saber totes les mescles. I la combinació [*harkaba*, un terme abulafià] que se'n faci, en els principis i en les regles, és per investigar la veritat que és en una lletra, cosa que ens permetrà rebre molts significats i una gran comprensió, per rebre nombrosos ensenyaments valuosos i per adquirir saviesa.

I cal que hom sàpiga aquest alfabet en el cor i en la ment i en les articulacions dels dits. Car sense això, l'investigador no podrà avançar en l'estudi d'aquesta obra.⁴⁹

La diferència entre l'original i la traducció és evident. Per als estudiosos de l'*Ars brevis* hebrea, el que proporciona saviesa és el coneixement de la combi-

⁴⁶ Pel que fa a Abulafia, vegeu H.J. Hames, *Like Angels on Jacob's Ladder: Abraham Abulafia, the Franciscans and Joachimism* (Nova York: SUNY Press, 2008), juntament amb el gran nombre d'estudis de Moshe Idel (com ara l'esmentat en la nota precedent) i E. Wolfson, *Abraham Abulafia – Kabbalist and Prophet: Hermeneutics, Theosophy and Theurgy* (Los Angeles: Cherub Press, 2000). Vegeu també Gershom Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism* (Nova York: Schocken Books, 1946), pp. 119-155.

⁴⁷ Vegeu M. Idel, *Kabbalah: New Perspectives*, pp. 148-149.

⁴⁸ *Ars brevis*, ROL 12, p. 194, línies 4-10.

⁴⁹ Ms. Nova York, Jewish Theological Seminary, mic. 2312, f. 1r-v.

nació de les lletres mateixes de l'alfabet; les lletres no són tan sols signes que en les figures signifiquen altres termes, sinó que són elles mateixes significats que permeten que l'estudiós arribi a un saber veritable. El traductor invoca el mètode d'Abulafia segons el qual es parteix de les lletres escrites, es passa a visualitzar-les i s'acaben coneixent en qualitat d'emanacions divines.⁵⁰

Aquesta manera d'entendre l'obra de Llull posa l'accent en l'ascensió de l'home a la divinitat i, alhora, en la captació de l'influx diví gràcies als poders inherents a les combinacions de lletres.⁵¹ Les lletres, en lloc de ser un mètode abreujat per designar els termes de l'Art, esdevenen màgiques per mèrits propis. Aquest ús de l'Art queda reflectit en el comentari que Alemanno fa sobre el Bé Suprem en *L'ascensió de Salomó*. L'home és el centre de la creació, el lloc on es troben el físic i l'espiritual. És un microcosmos, la raó de la creació i en ell tot és en perfecció. L'assoliment del Bé Suprem és el desig de l'ànima que aquesta pot complir ascendint als set estadis espirituals que són paral·lels a set estadis del món material. Cada estadi o esglaó, tant en l'àmbit físic com en l'espiritual, està subordinat al següent en l'escala de l'ésser i conté un cert grau de bondat que, en el setè nivell, el més elevat, del regne espiritual, és complet i perfecte. En altres paraules, tal com succeeix en l'*Ars brevis*, en què la bonesa perfecta es troba en l'esglaó superior de l'escala, i de tal bondat, per bé que en menor grau, n'hi ha una empremta en cada un dels esglaons, així s'esdevé en l'obra d'Alemanno. Els dos darrers estadis pertanyen al món sefiròtic, en el qual Malkhut és el sisè i Tifèret el setè, l'estadi suprem que és la unitat completa i absoluta. Moisès i Salomó van ser els únics capaços d'atènyer el nivell de Tifèret i de partir-ne per accedir i adherir-se a l'influx diví. Això no obstant, amb la preparació adequada (bona part de la qual consisteix a observar correctament els preceptes i els rituals), Alemanno sosté que l'ànima pot «rebre i adherir-se als poders purs i espirituals que descendeixen del món sefiròtic».⁵²

Així, doncs, per a Alemanno i els seus deixebles de Senigallia, l'obra de Llull, «breu en quantitat però gran en qualitat», recollia alguns elements de la *prisca theologia* tal com la coneixia Salomó. Això fou probablement el que

⁵⁰ Vegeu, per exemple, Abraham Abulafia, *Sefer Mezaref la-Kesef ve-Kur la-Zahav* ('Llibre del gresol de la plata i del forn de l'or'), p. 21, dins Amnon Gross (ed.), *Hayei ha-Nefesh* ('Vida de l'Ànima') (Jerusalem: 2001), i Abraham Abulafia, *Hayei ha-Olam ha-Ba* ('Vida del Món Futur'), A. Gross (ed.) (Jerusalem: 1999).

⁵¹ En el seu càntic *L'ascensió de Salomó*, Alemanno parla de la «força espiritual de les lletres», dit d'una altra manera, de les lletres com a objectes talismà per mitjà de la permutació dels quals es pot controlar l'influx diví. Vegeu M. Idel, *Hasidism*, p. 158. Vegeu també les *Collectanea* d'Alemanno, ms. Oxford, Bodleian Library, 2234 (Reggio 23), f. 95v, en què es torna a testimoniar la capacitat màgica que té la combinació de lletres per atraure l'influx diví.

⁵² Vegeu Lesley, *The Song of Solomon's Ascent by Yohanan Alemanno*, pp. 582-604, sobretot p. 589.

portà Alemanno a interessar-se per les obres i les doctrines de Llull mentre era a Pàdua i donà lloc a la traducció de l'*Ars brevis* a l'hebreu. La centralitat atorgada a l'home en el sistema lul·lià, l'èmfasi en la capacitat de l'home d'ascendir a través de la naturalesa fins al món diví i les possibilitats màgiques inherents a les combinacions de lletres de l'obra no hi ha dubte que són el que va fer que l'obra de Llull fos d'una gran utilitat al plantejament sincrètic de l'esmentat cercle jueu, que consistia a cercar en les fonts cristianes dades que refermessin l'antiga saviesa jueva.

La divisió que Pico fa de la càbala en dues disciplines, la de les sefirot i la de les shemot ('noms divins'), ha confós alguns estudiosos, per tal com Pico entén les sefirot com a part de la càbala pràctica i, per tant, el coneixement dels noms divins queda atribuït a la càbala especulativa. Sembla que la classificació contrària tindria més sentit i s'adiria millor a les divisions jueves de la càbala en què el coneixement dels noms divins forma part integral de la càbala extàtica, i la càbala sefirotica és més especulativa. A més, Pico afirma: «divideixo la part especulativa de la càbala [la ciència dels noms] en quatre sentits... El primer és el que anomeno l'*alphabetariae revolutionis* [la revolució de l'alfabet]...».⁵³ Ara bé, la divisió de Pico juntament amb el comentari de l'*Apologia* amb què hem iniciat el present article es revela perfectament coherent si tenim en compte la traducció hebrea de l'*Ars brevis* i la manera com uneix la rellevància dels noms divins heretada d'Abulafia i l'Art lul·liana. Si bé és probable que Pico s'hagués trobat amb Alemanno en persona solament en una ocasió, l'any 1488, és possible que aquest, que resultà decisiu per al coneixement que Pico tenia de la càbala i per al fet que la identifiqués amb la màgia, també tingués un paper cabdal, gràcies a la traducció que el seu cercle féu de l'*Ars brevis*, en la conjunció que Pico portà a terme de l'*ars combinandi* lul·liana i la càbala d'Abulafia.⁵⁴

⁵³ Stephen A. Farmer, *Syncretism in the West* (citat *supra*, n. 1), pp. 518-521, 11:1, 11:2.

⁵⁴ Alguns estudiosos han proposat que, l'any 1486, Pico podria haver estat en contacte amb Alemanno, una proposta que he seguit en Hames, «Jewish Magic» (citat *supra*, n. 16). Aquesta hipòtesi es basa en el fet que en el *Commento* de Pico, redactat aquell any, s'esmentava un tal Joanan ebrei que glossava les virtuts del Càntic dels càntics de Salomó. Amb tot, S. Campanini ha demostrat molt clarament que el Joanan ebrei de Pico està basat en la traducció del *Sefer ha-Bahir* que Mitridates va fer per a Pico, en la qual l'elogi del Càntic dels càntics, que al Talmud s'atribueix al Rabí Akiba, es posa en boca del Rabí Ioanan. Vegeu S. Campanini, *The Book Bahir: Flavius Mithridates' Latin Translation, the Hebrew Text, and an English Translation* (Torí: Nino Aragno Editore, 2005), pp. 95-98. Per al fragment en qüestió, vegeu G. Pico della Mirandola, *Commento sopra una canzone d'amore*, dins *De hominis dignitate, Heptaplus, De ente et uno*, E. Garin (ed.) (Florència: Vallecchi, 1942), p. 535. En el *Commento* imprès en l'edició de l'*Opera omnia* de Pico de Basilea de l'any 1573, vol. 1, p. 912, falta el passatge esmentat.

Paraules clau

Ars brevis, traducció hebrea, càbala extàtica, Pico della Mirandola, Abraham Abulafia, Ioanan Alamanno.

Key Words

Ars brevis, Hebrew translation, exstatic Cabala, Pico della Mirandola, Abraham Abulafia, Ioanan Alamanno.

Resum

El 1474, a Senigallia, una vila de la costa del mar Adriàtic, es va concloure la traducció a l'hebreu de l'*Ars brevis*, de Llull. Les *Conclusiones philosophicae, cabalisticæ et theologicae in omni genere scientiarum* de Pico della Mirandola, de 1486, proposen per primer cop la semblança entre la càbala extàtica d'Abraham Abulafia, i l'Art de Ramon Llull. Aquest article explora la mediació de Ioanan Alemanno entre la versió hebrea de l'*Ars brevis* i Pico: tot i que Pico i Alemanno tan sols van coincidir l'any 1488, aquest havia intervingut en la traducció del 1474 i les seves idees sobre la càbala van ser decisives per al coneixement que Pico en tenia, d'aquí la conjunció que Pico portà a terme de l'*ars combinandi* lul·liana i la càbala d'Abulafia.

Abstract

In 1474, in a town on the Adriatic called Senigallia, the Hebrew translation of Llull's *Ars brevis* was finished. Pico della Mirandola's *Conclusiones philosophicae, cabalisticæ et theologicae in omni genere scientiarum* of 1486 for the first time propose a similarity between the exstatic Kabbalah of Abraham Abulafia and the Art of Ramon Llull. This article explores the role of Ioanan Alemanno as intermediary between the Hebrew version of the *Ars brevis* and Pico. Even though Pico and Alemanno only met once in 1488, the latter had a hand in the translation of 1474 and his ideas on the Cabala were decisive to Pico's knowledge thereof, and in the conjunction that Pico proposed between the Lullian *ars combinandi* and the Cabala of Abulafia.

Ramon Llull's *Llibre de santa Maria*: Theodicy, ontology and initiation

Sarah Jane Boss

Roehampton University, Londres

sarah.boss@roehampton.ac.uk

1. Introduction

As a work of spiritual education and formation, Ramon Llull's *Llibre de santa Maria* (1290) is outstandingly accomplished. The main body of the text is composed of a dialogue amongst four interlocutors, namely, Praise, Prayer, Intention and a hermit, each of whom performs a distinctive role in the discussion. Each chapter is concerned with a particular principle—usually a moral virtue—and follows a fairly standard pattern. Praise always defines the principle that is under consideration, and praises the Blessed Virgin Mary, describing her with reference to that principle and to points of Catholic doctrine, thereby showing the Blessed Virgin's exceptional status. Intention teaches the importance of the right ordering of intentions, mainly in one's personal life, but also in the life of a community; whilst Prayer prays to Saint Mary for people's conversion to a right manner of living and of praising Christ and his mother. The hermit acts as a foil for the three principal teachers—asking questions and narrating anecdotes as an equal—and facilitates the progress of the dialogue. The most demanding questions in the dialogue are raised by the figure of Prayer, and these centre upon a question of theodicy, which can be briefly described as follows. In every chapter, she points out that there are many people in the world who have no

regard for God or the Blessed Virgin Mary, and who more generally lead unholy lives. It is also established, during the course of the discussion, that Christ will not refuse any request which his mother makes of him, and she could therefore ask him to convert the many people who lead bad lives, so that they will accord proper honour to him and to her. The question, then, is why the Blessed Virgin does not intercede with her son to save wicked people from their error; for the fact that so many people persist in their evil ways shows that she has not done so. This nagging concern is gradually resolved through a process of instruction and transformation of the reader's consciousness, which itself is a process of coming to a deep understanding of the nature of the moral and spiritual universe. The reader is initiated into a realisation of the fundamentally merciful nature of God's relationship to humanity, and the Blessed Virgin is both the image and the agent of that mercy. Moreover, specifically as Mother of God, she effectively constitutes the space in which the initiation can take place.

2. The Prologue to the *Llibre de santa Maria*

Llull begins the *Llibre de santa Maria* by explaining that the purpose of the book is twofold: to show people how to speak to others of the Blessed Virgin Mary, and particularly of her various noble qualities,¹ and to explain the manner in which they should praise and pray to her.² He also notes that the book presents «in part the art and teaching of the demonstrative, inventive and amative art»,³ and indeed, the qualities that he has attributed to Our Lady at the outset are taken from the Principles of the Art.⁴ The readership that Llull has in mind, however, is a non-specialist one:

Car aquest Libre es de nostra Dona e nostra Dona es regina verge e dona, per açò nos majorment fem aquest Libre a regines verges e dones a honor de nostra Dona.⁵

¹ *LSMCat* Del Pròlec 1, 3.

² *LSMCat* Del Pròlec 2, 4.

³ *LSMCat* Del Pròlec 8, 5.

⁴ The qualities that Llull mentions here are «goodnesses, greatnesses, beauties and virtues» (see n. 1, above). For the list of Principles given in Figure A, see *Ars Brevis* in SW 1, 569-644 at 580-581, or <lullinarts.net/ArsGeneralisUltima.html>. Although goodness, greatness and virtue appear in all versions of Figure A, beauty does not. However, the list of Principles is not intended to be exhaustive, and the structure of LSM (not to mention considerations of a wider historical and philosophical kind), implies that beauty is entitled to inclusion.

⁵ *LSMCat* Del Pròlec 8, 5. For this reason, I refer to the reader with feminine pronouns throughout this paper. The fact that *LSM* was written primarily for a female audience is one of the reasons for think-

Furthermore, not only does Llull have in mind a female readership, but he constructs the work as a dialogue in which ladies account for three of the four interlocutors. We can also note that the author presumes that his readers are Christian, so that the book's attention is directed to the spiritual welfare of Catholics, and not the conversion of Muslims and Jews.

The Prologue describes the meeting of the four characters. The three ladies encounter one another along the wayside, and are all sorrowful at the godless state of the world: Praise complains that people praise only wordly things, such as houses and fine clothes, whilst Prayer complains that these are the only things they pray for, and Intention bemoans the fact that Catholics give greater importance to their private intentions than to the public good, exemplifying a more general failure to order their lives in accordance with proper priorities. The three ladies then meet the Hermit, who seems to them to be a wise man, and so the four of them settle down in the shade of a beautiful tree, near a clear fountain, to talk of the Blessed Virgin.⁶ The remainder of the book is the record of their dialogue.

3. The structure and character of the dialogue

The *Llibre* is organised into thirty chapters, which are concerned respectively with thirty Principles (*començaments*)—a number which, Llull says, was chosen because it corresponds to the thirty pieces of silver for which Our Lord was bought and sold.⁷ Many of these Principles correspond to the Principles of the Art, and the others—with one exception⁸—are moral virtues that are closely tied to one or another of the Principles. For instance, the first two chapters are headed «Goodness» and «Greatness», which are always given as the first two of the named Principles, and the third chapter is headed «Perseverance», which corresponds to the third. For the third of the Principles in Figure A is «Eternity», and, as such, is proper only to God. In the created world, on the other hand, the third Principle appears as «Duration», and, as is made clear in Chapter 3 of the *Llibre*, this is manifested as Perseverance in the world of moral action.

ing that it was written originally in Catalan (Llull 2005, xlvi). It seems to have been translated into Latin during the first half of the fourteenth century (Blanca Garí: «Introducción» to Llull 2005, pp. 3-33, at 27).

⁶ *LSMCat* 27, 14.

⁷ *LSMCat* 2, 4.

⁸ This exception is Chapter 30, which is «Dawn». This is in a category of its own, and will be considered below.

Some of the moral qualities considered in the *Llibre* are less evidently tied to a Principle from the Art. But if we bear in mind that the list of nine or sixteen Principles that are used in the Art is not exhaustive, it is never difficult to see the connection between any of these moral qualities and something that must in fact be one of the Principles. For example, Chapter 15 is concerned with Virginité, and virginité is defined as «entegretat de cors e de pensa contra carnal delit».⁹ It is hard to see why integrity would be excluded from any complete list of Principles, since it corresponds to others, such as Unity and Justice. Virginité, like perseverance, thus seems to be a moral example of, or participation in, one of the Principles which founds and constitutes the created world. In this work, however, the main emphasis is on the world's moral and spiritual aspects.

From the brief observations that have already been made, it can be seen that right moral action is understood to be action which corresponds to the very order of creation—a view which is not only Biblical, but is found in other religious systems, and perhaps needs to be explicitly stated only to those of us who inhabit the unusual world of modernity. In fact, the quality of moral perseverance can be simply identified with that of physical duration, as in the following example, where it refers both to the bond of love and to the duration of the union between form and matter:

... perseverança d'amor fa durar en sí metexa la bona amor e la gran amor e la poderosa amor que han nostra Dona e son fill, enaxí com en la divinal essencia lo Pare deu e lo Fill se amen en lo Sant Esperit, o en axí com la bona dona e lo bon marit se amen en lo fill que han, lo qual es bo e bell e ha les fayçons de cascún, o en axí com la forma e la materia perseveren ensems en la conjunció que han, e en axí de les altres coses.¹⁰

Although the word *love* is not used of the bond of union specifically between form and matter, the association of this physical union with the unitive love that exists between divine Persons and that which exists between human beings, is reminiscent of notions from ancient philosophy, where love may be the binding force of the universe.¹¹

⁹ *LSMCat* 15.1, 113.

¹⁰ *LSMCat* 3,3, 35-36. This is an example of the Principles being «mixed» (since love is good, great and powerful), a state which Llull refers to as «conditioned». Conditioning is central to the practice of the Art, and (or because) it is rooted in the constitution of the cosmos. See Bonner (2008, 155-158).

¹¹ See also the observations on love between the divine Persons, p. 12. The importance of mixing—or «conditioning» (see previous footnote)—might alert us to the centrality of a specifically unitive force within Llull's conception of the world.

Both love and perseverance, then, are principles which can be applied not only to human action and the physical world, but also to God. Indeed, it is a rule that the Principles of the *Llibre* not only apply to the human and physical worlds, but are also, in their perfect state, attributes of God. The Principles are founded in God, and their universal applicability is a theme that we shall return to later.

Having observed that the chapters of the *Llibre* are headed, and concerned with, qualities which are also Principles from the Art, it must also be said that the term *principle* is not generally used in this work after the opening, explanatory, sections. Rather, Llull uses phrases such as «goodness, greatness, eternity, and the others [*e les altres*]». Moreover, the most frequent reference point for their excellence (alongside Christ, in whom they are perfect) is the Blessed Virgin Mary, in whom that excellence is exceptional, but is created, not infinite.

Each chapter deals with its subject matter according to more or less the same pattern. First, the hermit asks Praise to define the subject under discussion, which she does. The definition is intended to be a determining factor in the chapter's subsequent discussion, and provide the specific knowledge necessary for undertaking the exercises that the reader will encounter later on.¹²

After the definition, Praise expounds and praises the quality under discussion as it occurs in the Blessed Virgin. Typically, this quality is related to her divine motherhood. Let us take the example of *virtue*, to see how this can work.

The definition which Praise gives of virtue is as follows: «virtut es neximent de unitat de bonat granea perseverança e les altres en un bo gran e los altres».¹³ She then says that, by using this definition, «vull loar nostra Dona de virtut en .iij. maneres, ço es a saber, en virtut de Jesu Christ e en virtut natural e en virtut moral».¹⁴ The Blessed Virgin's connection to these three virtues is then described, one by one. The following is the account of her relationship to the virtue of Jesus Christ. I quote it in full, because it serves to illustrate several points.

En Jesu Christ fill de nostra Dona ha .ij.^{es} virtuts, ço es saber, virtut divina e virtut humana. Aquestes dues virtuts nasqueren de la unitat de bonea granea perseverança de nostra Dona en un bo e gran e perseverant, ço es saber, nostre Senyor Jesu Christ qui es ver Deu e ver home. Aquesta virtut qui nasc de la bonat e granea e per-

¹² *LSMCat* Del Pròlec 2, 4.

¹³ *LSMCat* 7.1, 61. «Virtus est origo unionis bonitatis, magnitudinis, persuerantiae etc., in uno bono, magno, etc.» (*LSMCat* VII, 5-6, 101). The Latin *origo* for *neximent* detracts from the anticipation of specifically Marian-maternal virtue that is to follow.

¹⁴ *LSMCat* 7.1, 61.

severança de nostra Dona e qui es virtut de Deu home, nasc ab virtut de Deu qui naxent se vestí virtut humana, la qual virtut humana nasc de nostra Dona, ço es saber, que virtut nasqué de virtut, ço es humana virtut de Jesu Christ nasqué de la virtut de nostra Dona, e sí s feu de la bontat e les altres de nostra Dona; e per açò la divina bontat e granea e eternitat foren vestides de la virtut humana qui nasqué de nostra Dona, e en axí, que bontat granea e eternitat qui son virtuts infinides e son una matexa virtut, se vestiren virtut humana finida nada de finida virtut. On, en aytant com es lo vestiment que la divina virtut fa de humana virtut e aquella humana virtut es nada de nostra Dona, es la virtut de nostra Dona digna de esser loada en bontat granea e eternitat qui son infinida virtut vestida d aquella virtut nada de nostra Dona; e per açò cové que la virtut de nostra Dona d on covenc néxer tan bona e tan gran et tan perseverant virtut que vestís infinida virtut e infinida bontat e les altres, conservàs en nostra Dona virtut de virginitat, de santetat puritat e unitat, de bontat granea e perseverança; car si la virtut de nostra Dona la qual havia ans del concebiment, se corripés e no conservàs en nostra Dona virginitat, ja no abastara que n nasqués virtut que pogués vestir infinida virtut en bontat e en les altres, e en axí no pogra néxer home qui fos Deu. On, com la virtut de nostra Dona covenc esser tan noble e tan alta que abastà a néxer d ella home Deu, qual es qui pogués loar complidament la virtut de nostra Dona?¹⁵

There are several points here which are worthy of note. Firstly, the Incarnation and divine motherhood occur in part because there is, as it were, a natural affinity between the Blessed Virgin and God. The fact that the created virtues of «goodness, greatness, perseverance, and the others» exist in her enables the infinite virtue of God—which is his own goodness, greatness, eternity, etc.—to clothe itself in her human virtue, whilst any imperfection in her virtue would render this clothing impossible. But something more than ordinary human virtue is necessary for the mother of God incarnate, namely, perpetual virginity:

for if the virtue which Our Lady had before she conceived, was corrupted, and if virginity was not preserved in Our Lady, then it would not have come about that a virtue was born of her which infinite virtue was able to clothe in goodness and in the others, and thus it would not be possible for the man who was God to be born.

A similar line of argument is advanced in Chapter 15, on Virginity, where Lullus writes: «nostra Dona covenc esser verge ans del part e après del part».¹⁶ So ordinary human virtue is not sufficient for the woman who is to bear the man who is God; she has a virtue which exceeds the normal human condition, namely, virginity that is preserved both before and after childbirth. These passages

¹⁵ *LSMCat* 7.2, 61-62.

¹⁶ *LSMCat* 15.3, 114.

are consonant with others in the *Llibre*, where Llull describes the Blessed Virgin as being raised above the ordinary human condition by an enhancement of the noble Principles, in order to be able to bear God incarnate. (Examples from the chapters on Goodness, Power and Grace are given below.)¹⁷

Secondly, the repetition of lists of noble qualities—in this instance, both Our Lady's own and those of God—serves to reinforce in the reader's mind the sense of the unity in which these Principles co-exist. Although Llull does not teach a doctrine of creation by emanation, the being of creation—specifically, in the Principles—shares something of the character of the being of its maker.¹⁸ Indeed, if it were not for this likeness between God and creation, Mary could not be elevated above the normal human condition in such a way that she could become the bearer of God incarnate.

And thirdly, the definition of «virtue» seems to be modelled on the subsequent account of the Incarnation, and not the other way around. The birth, or the arising, of virtues in a single virtue seems to take its pattern from the birth of the divine and human virtues in the one Christ. At any rate, it is hard to see exactly what the definition might mean unless one had read Praise's explanation of the virtue of Jesus Christ. It is God's own activity which constitutes the pattern for the activity of creatures.¹⁹

¹⁷ The theme is taken up by Nicholas of Cusa, who considers that it is necessary for Mary to remain a virgin during and after childbirth because she would otherwise not have had that fullness of perfection, namely, «fullness of fertility», that is proper to the one who gives birth to the eternal Son. In this connection, Nicholas also describes «the most glorious Virgin Mary» as *superbenedicta*. (de Cusa 1977 III, 212-213, 36-38).

¹⁸ Copleston gives a helpful presentation of the thirteenth-century discussion concerning whether the term *being* is used of God and creation in a manner that is univocal or equivocal (Copleston 1962, II.2, 224-230). The view which became the dominant one in Catholic theology was that of Aquinas, who argued that we use the term *being* equivocally—that is to say, the term *being* means something different when it is applied to a creature from when it is applied to God. This view was not by any means universally favoured by Aquinas's contemporaries, and Bonner and Ruiz-Simon have pointed out that Llull evidently takes the view that the term being is applied to God and creation in a manner that is univocal. Bonner has helpfully drawn attention to the fact that, in the later versions of the Art (after 1289), Llull uses the term *Principles* to refer both to the divine Dignities and to the Principles as they exist in creation. He cites correspondence with Ruiz Simon, in which the latter points out that this usage shows clearly that the being of God, as being, is the same sort of activity as the being of the created world—which is to say that we use the term *being* univocally of God and creation (Bonner 2008, 136, and n. 40).

¹⁹ The application of Llull's doctrine of the correlatives to the Blessed Trinity makes it absolutely clear that the being of God, as being, is the same sort of thing as the being of creation. Conversely, the three-fold being of creation derives its character from that of its Trinitarian maker. See Lohr (1988, 541-543) and Domínguez (2001, 284-285).

All these points will be taken up below. For the time being, we can note that Praise's speech in praise of Our Lady's virtue is in several respects representative of her opening address in every chapter. After Praise's speech, which sometimes includes illustrative tales, the hermit always poses a puzzle. This is a short story in which there is doubt as to which course of action is better in the given circumstances, or which noble virtue is to be preferred to some other. No solution is provided to these puzzles, because the reader is supposed to go away and discuss them with her friends and relations.²⁰ The principles for solving them, however, are those which the reader should be learning as she works her way through the *Llibre*. Here is the example from the chapter on wisdom:

... dir vos he què s'esdevenç entre dues dones. La una d aquelles dues dones era molt savia e l'altra era molt bella. Aquella dona qui era savia loava nostra Dona de sa saviesa, e l'altra la loava de beutat. E d açò era qüestió entre les dues dones; car aquella qui era savia deya que nostra Dona es més savia que bella en quant ab la saviea sab Deu, emperò ab sa beutat no embelleix Deu; l'altra qui era bella deya que nostra Dona es més bella que savia en quant sa beutat embelleix totes les altres beutats qui son en los sants de gloria, e la saviea de nostra Dona aquelles beutats no embelleïa; encara, que ja la saviea de nostra Dona no poria saber Deu sens que no reebés beutat de l'esperital beutat de nostra Dona, car no seria digna si bella no era. D on, per raó d aquest contrast fo feta qüestió si aquelles dues dones loaven o blasmaven nostra Dona.²¹

In order to consider this conundrum, one should take account of the relevant definitions. Wisdom is «the property by reason of which the wise man understands»;²² whilst beauty is «that thing which gives joy to [the acts of] seeing, hearing, imagining and remembering, understanding and loving».²³ This is significant, because it makes clear that beauty is a property which belongs to the soul, and not just the body.²⁴ The *Llibre* constantly illustrates the fact that the various noble qualities are intrinsically equal to one another, and, as we have seen, they exist in an unusually excellent degree in the Blessed Virgin, so there is never an implication that, in her, any one principle is inferior to any other. In fact, beauty

²⁰ *LSMCat* Del Pròlec 4, 4.

²¹ *LSMCat* 5.5, 51.

²² *LSMCat* 5.1, 48.

²³ *LSMCat* 14.1, 107.

²⁴ The chapter on Beauty appears later in the book, so the reader may not have read it when she thinks about this particular question. It may be for this reason that one of the protagonists discourses here on beauty of a specifically spiritual kind, since otherwise there may be a tendency to think of beauty in purely physical terms, and thus judge it to be inferior to the spiritual quality of wisdom.

and wisdom are both Principles which the *Libre* expressly attributes to the Mother of God in their respective eponymous chapters. I suggest, therefore, that the correct solution to the hermit's question is that these ladies are not praising, but are condemning, Our Lady, since each is suggesting that one of the noble Principles is deficient in her.

After the hermit's first question, or puzzle, Intention offers an instructive tale. This is the one she gives in Chapter Six, on Power:

... una dona loava nostra Dona e comparava la a flor blanca e vermella a significança que nostra Dona havia color blanca e vermella; e encara, que blanca color significa nedeetat e puritat de coratge vestit de santedat, e color vermella significa amor e fervor de coratge. Dementre que aquesta dona loava per esta manera nostra Dona, vejarès li fo que no la loava complidament segons la semblança de flor e de color, e consirà que la flor es per entenció del fruyt, com sia la flor per la segona entenció e lo fruyt per la primera. On, com la dona hac aquesta consideració, apercebé que nostra Dona era comparada a flor blanca e vermella, e son fill a fruyt home Deu nat de aquella flor que es nostra Dona. D on, adoncs la bona dona se tenc per contenta com havia comparada nostra Dona a flor; emperò marvellà s per qual natura havia major poder de loar nostra Dona en lo fruit que en la flor, com lo fruit no sia nostra Dona; mas quant consirà que lo fruit és per la primera entenció e la flor per la segona, conec que per la primera entenció ha hom més de poder e de virtut en loar nostra Dona, que per la segona.²⁵

The conclusion of this instructive example is not, by any reckoning, a surprising one. Sometimes, however, the application of the order of first and second intentions can give rise to less predictable conclusions. In Chapter 5, concerning Wisdom, Intention tells a story (surely drawn from life!) of a religious who was preaching on the occasion of the feast of the Holy Trinity.²⁶ The preacher said that the Holy Trinity was too subtle a subject for anyone to understand or preach about, and so he spoke of other matters instead. Intention was outraged at this, because the Feast of the Holy Trinity, in virtue of its object, is the «highest and noblest» of the year. She protests about the fact that people give greater honour to the feasts of Christmas, Easter, Pentecost and St. John (presumably the Baptist) than they do to that of the Holy Trinity, even though the latter feast is more worthy than the others; for the feast of the Trinity is ordained through the first intention, and all others through the second.²⁷

²⁵ *LSMCat* 4,6, 45.

²⁶ This is described as a festival of four days, and thus obviously includes more than Trinity Sunday.

²⁷ *LSMCat* 5,6, 51.

Since Christmas, Easter and Pentecost have historically been the three greatest feasts of the Church's year, and had been recognised as such in official liturgical practice since long before the time of Llull, this outburst in favour of the primacy of the feast of the Trinity may feel like an attack on something more than popular custom, and it shows the consistency with which Llull applies the rule that things should be accorded their worth in accordance with their place in the order of being.

After Intention has told a story to illustrate primary and secondary intentions, Prayer then begins to appeal to the Blessed Virgin—and, indeed, to remonstrate with her—on matters relating to the Principle under consideration. Typically, she bemoans the fact that most people in the world do not order their lives according to right intention, and have no regard for spiritual matters. She also beseeches the Queen of Heaven to ask her son to enlighten and convert all those who are misguided in this way. We shall consider Prayer's supplications more thoroughly below.

After Prayer's protests and petitions, the hermit offers another brain-teaser (partly, it seems, in order to calm things down), and then Intention narrates a further instructive anecdote, exemplifying the importance of ordering one's intentions according to their proper priority.

4. The Principles in the Blessed Virgin Mary

Understanding Llull's work is always a matter of understanding his ontology, and this is expounded in a clear and non-technical way in the *Llibre de santa Maria*.

The character of God's being is articulated briefly in Chapter 9, on Glory, where Praise defines glory as «the delight in which goodness, greatness, perseverance and the others take their rest and enjoyment».²⁸ Praise then considers Our Lady's glory according to her goodness, greatness and love. This choice of topics both illustrates the unity of the Principles and conforms to the *Llibre's* favoured pattern of praising the Blessed Virgin in a threefold manner. The preference for working in three's, of course, is based on the primacy of the Blessed Trinity, and God's trinitarian identity is elegantly described in this chapter, being presented as a matter which the Blessed Virgin understands and delights in: «[...]Our Lady has the wisdom by which she understands [*entén*] one deity, one essence, one divine nature, one God; and in this deity she understands one

²⁸ *LSMCat* 9,1, 75.

Father, one Son, one Holy Spirit, who are one God and are one deity, one essence, one nature»;²⁹ «the great delight which Our Lady has in understanding this [...] is the greatest glory and blessing that can be».³⁰

It is hard to do justice to this account of the Trinity without quoting the whole of the rather long passage, but here is an edited version:

Lo Pare engendra lo Fill de sí meteix entenent sí meteix esser deu, car en açò que entén si meteix esser deu bo infinit eternal e les altres, covén que son entendre sia obra d on se segueisca obrat deu e produyt del Pare, de tota la essencia e la natura del Pare per ço que la obra sia aytant gran com la essencia e la unitat de Deu, e per ço que la unitat de Deu no sia ociosa e que en Deu bontat granea eternitat hi hajen obra e que ocioses no sien; e car Deu no pot multiplicar sí meteix pus que ja es bo infinit eternal e les altres, produú de sí meteix altre qui es deu Fill e ell romàn deu Pare.³¹

God the Son is like God the Father and is equal to him in goodness, infinity, eternity, etc., and God the Father loves the Son since he is of the same worth as himself [*val com ell meteix*]. The Son, likewise, loves the Father as himself, and the love which each bears the other must be as great as each in goodness, infinity, eternity, etc. And, since God cannot be multiplied, the love which the Father and the Son produce must be nothing other than themselves, and this love is the Holy Spirit. Yet all three remain one God. The generation of the Son takes place in eternity, and, although the three Persons are one God, the distinction between them is maintained. It is only the maintenance of this distinction which enables the dynamic work of giving love, returning love, and the act of loving itself; and if this were not the case, there would be a privation of work within the divine essence, and «God in himself would be otiose with regard to goodness, greatness, eternity, power, wisdom, love and the others, which is impossible».³²

The notion that the Holy Spirit is the love who binds the Father to the Son is probably taken most directly from St. Augustine, but we have already seen that Llull regards love as a binding force in the created world as well, and that this idea has a long history.

This exposition of the relations between the Persons of the Trinity shows the foundation of the world's unity, and also of its variety— a subject much discussed by scholars of all the monotheistic faiths in the thirteenth century. However, unlike most scholastic authors of his period, Llull typically takes principles

²⁹ *LSMCat* 9,3, 76.

³⁰ *LSMCat* 9,3, 77.

³¹ *LSMCat* 9,3, 76.

³² *LSMCat* 9,3, 76-77.

that were generally accepted with regard to human knowledge of God, and transfers them to knowledge of the created world.³³ For example, all philosophers and theologians accepted that the essence of God, which is identical with his existence, was unknowable. For Llull, the essence of a creature—what it is in itself—is similarly unknowable.³⁴ Again, all philosophers and theologians accepted that God could not be defined in terms of anything else, that is, in terms of anything other than God;³⁵ but Llull—famously—holds that this also is true of creatures, so that anything that exists can be properly defined only in terms of the distinctive action which constitutes its existence. In practice, the attribute which decisively distinguishes God from creation is that of infinity, that is to say, the boundlessness which characterises everything that is true of God and nothing within creation.

All things proceed from God, and in some measure share in the likeness of their omnipresent Creator. This likeness consists in the Principles, which exist infinitely in the Deity, and in a limited manner in creation, and the Blessed Virgin Mary furnishes the most perfect example of this created likeness. Mary's place in the created order, then, and her relationship to the Principles, can be articulated as follows.

All being is a unity, although there is an important distinction between the being of God and the being of creation. The unity of being exists in the Principles; and in God, who is infinite and perfectly simple, the Principles and their unity are infinite. The being of creation is also a unity, but a contracted one.³⁶ This created unity exists entirely in the Principles, but in creatures, their operation is diverse. As Llull says in an earlier work,

... en Déu les virtuts no han nulla diferència les unes ab les altres; mas car les obres que han en les creatures són diverses, per aço paren diverses, enaixí com par la

³³ This is surely the underlying structure of the argument for the correlatives. See fn. 18.

³⁴ Domínguez (2001, 286), apparently quoting from the *Liber investigatione actuum divinarum rationum*.

³⁵ For examples and a discussion of Llull's own attempts to provide definitions of God, see Bonner (2008, 161, 245-250).

³⁶ Llull writes: «Contracció es ajustament de alguna cosa de altra, axí com bondat ajustada a home, per ço que hom sia bo e just» (cited in Bonner & Ripoll (2002, 135)), and the term is used frequently by Nicholas of Cusa (1401-1464), a great student of Llull's work. It is also used by Domínguez in his discussion of Llull's Mariology, where he makes the important observation that the world created by God tends of necessity towards its own perfection, and that this is similarly true of each species. Thus, fire, for example, can augment its perfection by contracting itself in an ever-increasing number of bodies (Domínguez 2001, 288).

vista diversa com guarda en dos miralls, e la un és tort e l'altre és dret, e la vista és una en cascú mirall, sens nulla diferència.³⁷

In the Blessed Virgin Mary, who is the noblest of created beings, the reflection is as straight as is possible for a creature, that is to say, for a being who is not infinite, and, as we have seen, this created perfection is necessary for her to be the mother of God incarnate. This is implied in the frequent repetition and combining of principles in the various accounts of Mary's excellence. And it means that what is true of created beings as such is true also of the Blessed Virgin Mary: she corresponds to the created order in the state of its own perfection, and, as Mother of God, she represents that order, both in her acceptance of the Incarnation on the world's behalf, and in her prayers for its well-being.³⁸

5. Prayer's complaint

From what has gone above, it can be seen that the *Llibre's* central question about the existence of human evil, and the apparent absence of any countervailing action by the Blessed Virgin, is really a concern about the disruption and maintenance of the proper order of the cosmos. Let us now examine this concern.

In every chapter of the *Llibre*, Prayer appeals to the Queen of Heaven for the conversion of those many people who fail to do honour to God and Our Lady, and who, more generally, fail to order their intentions properly, according to their true worth. The Blessed Virgin has the power to bring about this conversion, because she is the Mother of God incarnate. In Chapter 4, on Power, this is explained by Praise in the following way:

Nostra Dona es mare de Deu home. En aquest Deu e home qui es fill de nostra Dona ha .ij. poders, poder divinal e poder humanal. Al poder de nostra Dona ha donat lo divinal poder tanta de bontat tanta de granea tanta de perseverança, que pot nostra Dona per son poder esser mare de Deu home, e pot Deu home donar gran bontat veritat e compliment a justs e a peccadors qui a nostra Dona se clamen e qui d ella misericordia e gracia esperen. On, com açò sia en axí, doncs, qui poría consirrar com gran poder ha nostra Dona qui pot esser mare e es mare de Deu home, e qui pot fer e donar a justs e a peccadors tot ço que li vé a plaer de Deu home?³⁹

³⁷ *Blanquerna*, Cap. CII, *OE I*, 281.

³⁸ Elsewhere, I have argued that a representative function of precisely this kind is at least implicit in almost all Christian doctrine and devotion regarding the Virgin Mary. See Boss (2000).

³⁹ *LSMCat* 4,2, 43.

This passage does not make clear exactly how it is that the Incarnation makes Our Lady's intercession effective, but it seems as if the gifts which the divine power has bestowed upon Our Lady's human power, in order that she can be the Mother of God incarnate, have opened up a channel by which humanity's petitions for grace and mercy can be passed to God in the certainty that they will be heard. The union between, on the one hand, the human being who has been raised by God to a uniquely high level, and, on the other, the Son of God who has entered her and thus joined himself to humanity, is a union which transforms the underlying ontological bond between God and creation. God has made of Our Lady a golden link between himself and the world. And it is by entering the world through this link that God is bringing all things to perfection—that he gives «goodness, truth and fulfilment to the just and to sinners». So we can be confident that the prayers of the Mother of God will indeed be received, and this is the basis on which Prayer cries out to her.

Prayer's petition to Our Lady takes its most dramatic form in Chapter 1, on Goodness. Here, Prayer states that there are people who blaspheme the Blessed Virgin, and who deny that she is good, or that she is the Mother of God, whilst there are others who receive benefits from her and yet do not love and honour her as they ought. Prayer then continues—rather surprisingly, one might think—with an accusation against the Queen of Heaven:

Per que us dic, regina, que par que vos no amets vostra bontat meteixa ni la honor que li cové, car si ho feyets, pergaríets vostre fill que us faés amar e conèxer vostra bontat a totes gents; e ja d'açò vostre fill, pus que vos ho volguéssets, no us en diría de no ni fer no ho poría; e si hu feya, bé us dic que ja en vos ni ell fe ni esperança no hauría un dia de ma vida.⁴⁰

Prayer then becomes distraught, crying and tearing her hair. Praise, however, chides Prayer for her accusation, saying that she is talking like a mad woman (*folla*). Praise says that people exist in a condition that is evil, and for this reason, they cannot receive the goodness which Our Lady would otherwise give them. She draws an analogy with the sun shining on a blind man whose eyes cannot receive its light. To this suggestion, Prayer's response is one of extreme, not to say hysterical, anger. She says that, if she sounds crazy, this is because she is so sorrowful at the dishonour that is being done to Our Lady's goodness, and that this would not happen if Our Lady were to pray to her son that she be held in greater honour. Prayer also rejects the analogy of the sun and the blind

⁴⁰ *LSMCat* 1,11, 21.

man, saying that the people who despise Our Lady have eyes with which they could see, if only they would open them.

The row between Praise and Prayer is apparently set to continue, but the hermit intervenes to change the subject. Yet throughout the *Llibre*, Prayer continues her complaint about Our Lady's failure to intercede sufficiently with her son. In Chapter 10, on Grace, she addresses the Blessed Virgin as follows:

A vos, regina, es feta gràcia de communa utilitat, segons que ha dit Lausor, e d aquesta communa utilitat dats gracia, dons e perdons a alguns e no a altres. On, d vos vé e per qual natura que vos a uns e a altres no fets gracia e dons e perdons pus que sots eleta a pública utilitat, e pus que en vos ha tanta de bontat, granea e les altres, que a tots podets donar e perdonar? per que no fets moure tots los peccadors a amar e honrar vos meteixa e vostre fill? Sapiats, reyna, que no som pagada ni alegre, ans ne som trista e dolenta, com a tots no perdonats e tots en gràcia no metets; e tem me que jo haja la vostra gracia, pus que no m donats totes aquelles coses que us demàn. Regina! Fets bé, trametets gracia a alguns homens qui vagen per lo mon tractant pública utilitat, e aquests que hagen tanta gracia en lurs paraules e en lurs obres, que moguen les gents a vera entenció en vos e vostre fill amar e pregar e entendre, que adoncs reeben de vos e de vostre fill gracia. Mas que vos no trametats homens per tot lo mon qui tracten comuna utilitat e sien los evangelis preicats e tuyt sien en una ley, ni les gents no s mouen a haver via de demanar comuna utilitat e que enaxí tot lo mon vage a mal, açò, reyna, ni fa a vos a sofferir ni natura ni raó no ho pot més sostenir.⁴¹

Prayer's repeated demands that Our Lady should ask her son to enlighten and convert those who fail to honour her, and who pervert right intention, have a disturbing effect on the reader. The demand seems to be a just one, yet Prayer receives no answer to her complaint, and it is left unfulfilled at the end of every chapter until the last.

Prayer also protests against anyone being subject to damnation and eternal punishment, partly on the grounds that human beings are not important enough to merit such a harsh sentence, and partly because the act of damnation brings no honour to Christ and Our Lady:

Regina! Poría per neguna manera tant fer ne dir que pogués saber què s en millora vostre fill ni en que exalça-la vostra granea en lexar tanta gent anar a dampnació e pena? ne quin esforç fa vostre fill en turmentar e punir tan petites coses com son homens qui son vermioxols e coses passibles e mortals? Encara, si calfa dir que homens fossen grans coses e que molt poguessen contrastar al vostre fill e la vostra granea e santetat, no me n daría maravella si vostre fill grans penes lur donava.⁴²

⁴¹ *LSMCat* 10,9, 85-86.

⁴² *LSMCat* 2,19, 31-32.

Prayer evidently sees no reason why all people should not be saved, and Our Lady has the power to accomplish this. Why, then, does she not give any answer to the petitions of someone such as Prayer, who seeks the common good with right intention?

The intensity with which Prayer's complaint is repeated serves to highlight the fact that the continuation of human sinfulness is radically at odds with the very structure of the cosmos. It will by now be clear that Llull's vision of proper order is a strongly hierarchical one. By *hierarchical*, I do not mean merely that things follow a descending pattern of importance or authority, but that this order is established by God and permeated with sacred intention. Actions are judged according to the ends to which they are directed, and those ends are ranked according to their intrinsic worth. However, the most important point about this hierarchy is that it is a unity. Indeed, it is an instinct and desire for perfect unity which, above all things, inspire and pervade Llull's work. The only perfect unity is God; but creation has its being from God and shares aspects of that being with God, and creation is itself a unity—a universe. As Andrew Louth writes of Pseudo-Dionysius's *Celestial Hierarchy*: «hierarchies are not mainly about rank, order, subordination..., they are about reaching out into multiplicity and drawing everything back into union with, and assimilation to, the simplicity and beauty of God».⁴³ So, although the unity of creation is guaranteed by the presence of God throughout, and although he can be encountered at every point in it,⁴⁴ the hierarchical order of being means that, in order to come to know, love and serve God perfectly, the human person must observe that order in his or her every action. Right intention accords with the order of being, and it is by following right intention that one comes ever closer to God, who is the end for which the world was made. Hence, any breach of unity, or disruption of the proper order of things, is intolerable and must be overcome or—to borrow a term from Hegel—sublated. This is what underlies the force of Prayer's passionate appeals to the Queen of Heaven, a force which makes one almost dread reading these appeals as the chapters progress. For a state of affairs in which very many people's actions are directed to harmful ends, rather than to God, and in which the

⁴³ Louth (2010). Llull's student, Thomas le Myésier, gives a very straight, «Neoplatonic» account of procession and return, in his introduction to the Art (le Myésier 1990, 51-67, English translation on lullianarts.net/brev/golden/goldfig.htm). The motif of procession and return through a hierarchical order characterises this whole tradition, and Llull refers to the Celestial Hierarchy in his work on the quadrature and triangulation of the circle (Lulle 1989, 82).

⁴⁴ In the *Book of Contemplation in God*, Llull says that God is in being, i.e., in being as such, or the being of all things (Llull, *OE II*, p. 108), and the Art is, amongst other things, a working out of this insight.

Mother of God allows such a widespread state of sin to continue, is an unbearable affront to the harmony of an ordered universe whose origins and destiny are nothing other than the one God.

Eventually, however, a solution to Prayer's questions will be given to the careful reader, if she will allow the *Llibre* to do its work on her.

6. Justice and mercy

In order to start to see how Prayer's complaint is addressed, it is helpful to consider the relationship between justice and mercy, because these will turn out to be the principles by which a resolution is found. Both justice and mercy are among the principles of the *Llibre*, and both are therefore found fully in the Blessed Virgin Mary. Justice is defined as the act of granting to each person or thing, that which is due to him, her, or it [*donar a cascú ço que li cové*].⁴⁵ Like all the Principles of the Art, it exists in the physical, as well as the spiritual, world. Mercy, in turn, is defined as the pardoning of guilt and sin, and the giving of good and profitable things [*perdonar colpes e peccats e donar coses bones e profitoses*].⁴⁶ These two principles are evidently considered to be held to by all people of learning and good sense, and to be principles which are fundamental to right action, since they can serve as criteria by which to judge between different religious traditions:

Oració! dix l'ermità: Un crestià e un sarraí se desputaven davant un filosof. Cascú d'aquests tres eren homens letrats e havíen gran sciencia. Lo crestià deya que la sua ley era mellor que la del sarraí e lo sarraí deya lo contrari; e lo filosof los feu qüestió e demanà ls segons qual de les .ij. leys se podíen la justícia e la misericordia de Deu més estendre a obrar e a usar de lur offici. Ni vos, Oració, per qual d'ambues les leys havets més d'abundancia en pregar?⁴⁷

The fact that justice and mercy are immediately linked to one another in the hermit's question, gives the clue to understanding the proper relationship between them. That relationship is stated more explicitly in a narrative told by Praise in Chapter 13, on Mercy:

Era un peccador, dix Lausor, qui era molt gran peccador, en axí que en aquella ciutat on estava no havia home més mundà que ell era, car de tot en tot s'era girat a

⁴⁵ *LSMCat* 12,1, 92.

⁴⁶ *LSMCat* 13,1, 99.

⁴⁷ *LSMCat* 12,10, 98.

les vanitats d'aquest mon, e Deu e nostra Dona havía gitat en oblit. Un jorn s'esdevenc que aquest home consirà en los peccats e en los falliments que faya e havía fets contra Deu e nostra Dona, e sentí s tant peccador que no hac audacia ni virtut de demanar misericordia ni perdó a Déu ni a nostra Dona, e en sí meteix consirà que era perdut e jutjat a sofferir infinits treballs. Emperò en quant axí consirava jutjà sí meteix a tota justícia, que ha gran amistat ab misericordia, e la justícia tocà la misericordia, e adoncs la misericordia de nostra Dona tocà bontat granea e les altres, e totes ensems corregeren al peccador, al qual donaren contricció e penediment e amor ab la qual amà misericordia e perdó e do, e en axí venc la audacia e demanà perdó e do a nostra Dona; per que la misericordia de nostra Dona donà e perdonà e en via mès lo peccador de demanar misericordia, e d'aquí avant aquell peccador fo home just e de sancta vida, e aytant com visc desirà honor e honrament de nostra Dona. Per que d'aquesta cosa e de moltes d'altres, dix Lausor, fa a loar nostra Dona sots raó de misericordia.⁴⁸

The hope for mercy, then, comes from recognising that there is an affinity—«friendship»—between justice and mercy, and, indeed, between justice and all the other Principles of the *Llibre*. Where justice is present, mercy cannot be far behind.

So how are we to understand the nature of the affinity between justice and mercy? Well, let us recall Prayer's objection to anyone's being condemned to eternal damnation. She contended that human beings are too small and insignificant for it to be worth Christ's subjecting them to everlasting punishment, and she said that such punishment did not bring honour to him or to Our Lady. In other words, perpetual torment does not meet the requirement specifically of justice—that is, that beings be given their proper due—since it bestows too much punishment upon the sinner, and does a dishonour to those to whom honour is most greatly owed, that is, to Christ and Our Lady. This means that the exercise of mercy—the pardoning of sins—is itself a function of justice. The just distribution of punishment to weak human beings, and the proper attribution of honour to Christ and his Blessed Mother: both these require the forgiveness of sins, that is, the granting of mercy. According to Lull, justice and mercy are principles on which the universe is founded, and they must therefore embrace one another in the very order of being.

The Blessed Virgin Mary, however, has a rather special relationship to the principle of mercy. She is the mother of mercy in virtue of giving birth to the son who is himself mercy, and she is the daughter of mercy in virtue of being the daughter of God the Father:

⁴⁸ *LSMCat* 13,5, 101-102.

On, com ella sia mare e filla de misericordia, ha tanta de semblança de la misericordia de Deu segons maternitat e filiació, que la misericordia de Deu no la pot més a sí meteixa assemblar, car no la pot fer major mare ni millor filla com l à feta, e per ço no la pot més vestir ni ornar de misericordia com l à vestida e ornada.⁴⁹

This says, in effect, that the Mother of God is the created image of God's mercy. She is the daughter and mother of divine mercy, and, as we have already seen, is the link which enables humanity to seek out that mercy. So, on the one hand, when we look at the Blessed Virgin as our intercessor, we see what the mercy of God might look like in created form. But there is something more fundamental than this; for she herself, being clothed and adorned with God's mercy, is a recipient of God's grace even before she seeks it out on behalf of others, and she thus shows the penitent sinner the glory which God desires to bestow upon everyone, the just and the sinful («justs e peccadors») alike.

In Chapter 10, on Grace, grace is defined as «the election of a person above their merit, and the giving of great, good things to those who have not deserved them».⁵⁰ Praise goes on to explain that Our Lady is the recipient of enormous grace, since her own merits and goodness could not possibly have been sufficient to make her worthy to be the mother of God incarnate. Her son is vastly greater than she, which means that she could not have merited the honour of being his mother; so her motherhood, together with the goodness, greatness, etc., which she possesses in such an excellent degree, are hers only in virtue of the grace of God.⁵¹ It is God who has fitted her for her unique office, as the noblest being in creation.

The Blessed Virgin, then, is the image and agent of God's mercy, but, before that, she is its recipient. She has not needed to have any sins forgiven, but only because the grace of God has ensured that, in her, no sin is possible.⁵² Like creation itself, she is the perfection of God's handiwork.

7. *Quae est ista?*⁵³

We have now seen that the *Llibre* makes it absolutely clear that there is no reason for anyone to be ultimately fearful of God's punishment. God's justice is

⁴⁹ *LSMCat* 13,4, 100-101.

⁵⁰ *LSMCat* 10,1, 81.

⁵¹ *LSMCat* 10,2, 81-82.

⁵² *LSMCat* 3,4, 36; 4,3, 44.

⁵³ Chapter 30, «De alba», might usefully be compared with the «Llibre d' Amic e d' Amat» 26: «Cantaven los aucells l'alba, e despertà's l'amic, qui és l'alba, e los aucells feniren lur cant, e l'amic morí per

inseparable from God's mercy, and the prayers of the Blessed Virgin will never be refused if she appeals for the salvation of the penitent sinner. From the point of view of Prayer, however, a difficulty remains, namely, that sinners are not repenting. It seems as if Our Lady is not asking her son to bring about their penitence, and Prayer continues to demand an answer to the question of why the godless are allowed to continue in their godlessness. The answer to this comes about through studying the *Llibre* in the way in which the author asks you to, with the final realisation coming in the last chapter, on Dawn.

The *Llibre's* pedagogical techniques are extremely effective. Rather than a single topic being expounded in detail before moving on to the next subject for consideration, each topic is addressed briefly in every chapter (or in many of them). The Principles, and the relationship between them, are described throughout the work; the place of the Blessed Virgin in the world's creation and restoration is treated similarly; and teachings on the Incarnation and Trinity are interwoven with these. Thus, the subject matter is addressed, with a limited amount of development and small variations in content, throughout twenty-nine chapters which, as we have seen, are all similarly structured. The effect of this is rather like that of a work shanty or ritual chant. The repetitive form draws the reader into the work, and its content is imparted not only intellectually, but also «intuitively». Thus, the reader does not just acquire knowledge, or arguments, but is changed at a deeper level: she gradually sees the world differently. This process is enhanced by the liberal use of anecdotes and topics for discussion. For the reader who finds abstract thinking difficult, these provide another means of learning the *Llibre's* lessons. And even for those who are happy with discussion of the Principles and theological doctrines, the anecdotes and questions supply variation which maintains the reader's engagement, whilst their homely—and often entertaining—character helps to seal the teachings in the mind.

The transformation of the reader's consciousness culminates in Chapter 30, whose principle, the Dawn, is, amongst other things, a state of spiritual enlightenment. To understand what is going on here, let us look at a passage which

l' Amat en l'alba.» Here, the Lover—the human soul—is identified with the Dawn, but then dies in the Dawn for the sake of the Beloved. The motif of the Lover and the Beloved has a primary reference in the Song of Songs, which, in the thirteenth century, was widely interpreted as a love song between Christ (the lover) and the human soul (the beloved), but equally as a love song between Christ and the Blessed Virgin, the latter being a type of the soul in its heavenly state (see, for example, Fulton 2002, 244-350). The verse, «Quae est ista qui progreditur quasi aurora consurgens?», was thus applied both to the Blessed Virgin and to the soul as Christ's bride. In «Amic e Amat» 26, the rendering of the Dawn both as identical with the Lover (the soul) and as the space in which he dies, corresponds to the typological relationship which I argue exists between the Dawn and the Blessed Virgin in the *Llibre de sancta Maria*.

seems to me to be a key to the whole work. It is the passage which deals directly with the Annunciation and the conception of Christ. In Chapter 2, on Greatness, Praise considers the unity of the Holy Spirit, and continues:

Aquest Sant Esperit ab sa granea engranà la bontat e la granea e les altres parts de que es nostra Dona en esser una fembra qui sia mare de Deu tan solament. Per aquest Sant Esperit fo aumbrada nostra Dona com fo feta mare de Deu, e lo Sant Esperit ab tot sí meteix e ab tota sa granea aombrà la bontat la granea e les altres de nostra Dona, e açò en tant que l aumbració responés a la clarificació de la santedat del Sant Esperit, prenent lo Fill de Deu un cors humà de nostra Dona.⁵⁴

This seems to say that, even though Our Lady was elevated to be the Mother of God by being given the noble Principles to an exceptional degree, this still did not make her affinity with God sufficiently great that the Incarnation could come about, as it were, naturally. It was necessary for the Holy Spirit to increase the greatness, goodness, etc. of which the Blessed Virgin is composed, in order for her to conceive the Son of God. From the chapter on Virtue, we have already seen a similar increase in natural qualities—in that case, virginity—for the sake of the Incarnation and divine motherhood.

In Llull's thought, as we have seen, the being of creation is, in a certain sense, continuous with that of its Creator. The being of creation is not merely analogous to that of God: when we speak of the being of God and the being of creation, we use the term *being* univocally.⁵⁵ Yet the *Llibre* shows us that the distinction between the infinite Creator and his creatures is absolute, at least in the sense that it cannot be crossed by any action other than an action of God himself. Moreover, God's crossing over into the creation transforms it by drawing out a capacity for divinisation which in turn cannot be realised by anyone other than God. That is to say, in order to be the Mother of God, the Blessed Virgin is raised to a Godlike condition which only God can accomplish in her. Likewise, the reader's initiation into an understanding of God's providence and mercy is accomplished finally by God himself.

The relationship between God and creation, then, has a correspondence in the understanding of the human mind. Llull famously has great confidence in the power of human reason to understand the mysteries of the Christian faith, refusing to mark any sharp division between faith and reason. This is the intellectual basis of his confidence that the Art will have the power to win Muslims over to Christianity. Yet Llull's notion of reason is very different from that of, say, Thomas

⁵⁴ *LSMCat* 2,4, 25-26.

⁵⁵ See fn. 17.

Aquinas.⁵⁶ For Llull, reason works only by being infused with an awareness of God's presence in all things: the only proper reasoning is spiritual, in the sense that it is orientated always to the sacred. Just as the world is constituted as a hierarchical descent, or radiation, from God, so human understanding must recognise the sacred nature of the creation, and use this recognition to ascend to knowledge of its creator. Llull himself employs the concept of the «transcendent point», which is the «instrument of human understanding» by which one rises to understand things that are beyond one's own powers, such as the fact that, in God, the Principles are one and the same.⁵⁷ This transcendence of ordinary human powers of intellect seems to be analogous to the transcendent state of physical and moral excellence which God accomplishes in the Blessed Virgin, and is the state which the *Llibre's* attentive reader should attain in her spiritual faculties.

In the light of this consideration, the account given above of Llull's pedagogy needs to be qualified. For if the reader comes to knowledge of the truth «intuitively», then this will not be a simply human process; rather, the book's technique of instruction will enable the reader's mind to be enlightened by God. It is God who will bring the daylight of knowledge and mercy to the human soul, just as it was the Holy Spirit who raised the Blessed Virgin Mary to conceive God incarnate. And this daylight appears at the Dawn, which might itself be viewed as a kind of transcendent point by which one passes from darkness to light.

Dawn, according to Praise, is the end of shadows and the beginning of splendour,⁵⁸ and the Dawn is the Blessed Virgin.⁵⁹ The night of human sinners meets the daylight of Christ,⁶⁰ as God the Son took human flesh in the Blessed Virgin's womb. If we look back to the *Llibre's* account of the Annunciation from the chapter on Greatness (pp. 22-23. above), we see that «the overshadowing [of the Holy Spirit] corresponds to the enlightenment of the Spirit's holiness, as the Son of God takes a human body from Our Lady». The meeting of night and day at Dawn thus recalls the overshadowing and illumination of the Incarnation. It is as though the Holy Spirit, by enhancing the Principles in Mary, has made her the place where the meeting of God and humanity can take place. She thereby becomes the Dawn who can cast the brilliance of the Son of God upon the benighted human soul. It may be worth bearing in mind here that the Catalan

⁵⁶ The comparison is made in Hames (2000, 191-192).

⁵⁷ Bonner & Ripoll (2002, 257).

⁵⁸ *LSMCat*, 30,1, 222.

⁵⁹ *LSMCat*, 30,2, 222.

⁶⁰ *LSMCat*, 30,9, 226.

verb «to be born», *néixer*—used frequently in this work to refer to Christ's birth from his mother—can also be used to refer to the rising of the sun. Conversely, the Latin verb *orior*, which often refers to the rising of the sun, is used in the Latin version of the *Llibre* to translate the Catalan *néixer*. Perhaps sunrise and birth have a more or less «natural» affinity with one another, and it is this which Lull is playing on at a deep level.⁶¹

The cryptic clue to understanding the meaning of the Dawn is given in the second of the chapter's two narrative tales, which is told by Intention as a response to Prayer's further petitions that the light of day might illumine a benighted humanity,⁶² followed by the Hermit's asking whether, since so many people dwell in shadows, Our Lady is indeed the dawn for sinners.⁶³ The story runs as follows:

There was a man who climbed a mountain in order to do penance for his sins, and at the end of each night, he would watch the spreading dawn, and would think of death, remembering that it is the dawn for those who are righteous and will pass on to eternal splendour. One day, a band of men came and seized him, and threw him into a dark jail. Now, the jail was in a castle where it was the custom to sound a horn at daybreak. So when the man heard the horn being blown, he would know that it was dawn, and was consoled by the thought that death was the entry to eternal day. One day, however, while the man was kneeling, and rejoicing at the sounding of the dawn, a serpent got into the man's cell, and it crept up and wound itself around the man's neck. The man wept for his sins and felt fear of the justice of God, but, precisely because he did these things, he remembered the mercy of Our Lady.⁶⁴

This story is the culmination of the whole of the *Llibre*: it is the book's revelation—the moment of the attentive reader's full initiation.

First, then, we must note that it is a story about a man who is acting according to the right ordering of his intentions. He is sorry for his sins, and he is in the habit of remembering, and rejoicing in, the possibility of eternal life. This habit stands him in good stead, since it enables him to remember Our Lady's mercy even at the point of most fearing the justice of God. From this point of view, the story does not offer much of a response to Prayer's repeated demands that the many people who live in the darkness of sin should be converted to the light of Christ. From another point of view, however, this story may be seen as

⁶¹ It may be worth noting that, in Romance languages, it is common to use the expression *giving* (to) *light* to mean 'giving birth', e.g., the Catalan *donar a llum*.

⁶² *LSMCat*, 30,7-9, 225-227.

⁶³ *LSMCat*, 30,10, 227.

⁶⁴ *LSMCat*, 30,11, 227.

being concerned primarily with what happens to us at the point of death. In several of Llull's works, the recognition of one's mortality is the moment at which one seeks truth and conversion.⁶⁵ And this, I think, provides the key to the response to Prayer's complaint. For the world is indeed filled with people who are profane and godless, but every one of them will have to face death, and this serves as a kind of guarantee that all of them will repent, if only at the last.

The reason why the knowledge of death has this effect upon the soul is that the death of the body presents the soul with the knowledge of its own potential mortality. The serpent is Christianity's classic symbol of the Devil, who might rightly claim the soul of an unrepentant sinner. So when the hermit is threatened with death by a serpent, the threat is that of death to the soul, as well as the body: it is the threat of everlasting damnation. Yet the *Llibre* has taught us that God's justice is closely allied to his mercy, and we have been given good reason to suppose that punishment will not be God's final act in respect of even the hardened sinner. Moreover, long before the thirteenth century, the practice was well established of associating the Blessed Virgin with the defeat of the Devil in the form of a serpent. In Genesis 3, as Adam and Eve are cast out of Eden, God speaks words of condemnation to the serpent, which, since at least the fourth century, have been interpreted as containing a prophecy of Christ's conquest over evil. In Genesis 3:15, God says, in the Latin of the Vulgate translation, «Inimicitias ponam inter te et mulierem, et semen tuum et semen illius: ipsa conteret caput tuum, et tu insidiaberis calcaneo eius»: «I will put enmity between you and the woman, between your seed and hers. She will crush your head, and you will lie in wait for her heel». The woman has commonly been understood to be the Blessed Virgin Mary (of whom Eve is the antitype), and her seed as Jesus Christ. The serpent has brought about humanity's downfall, but, by the Incarnation, Christ and his mother crush the serpent's head, which is to say that they overcome the rule of Satan, who is Eden's serpent. This interpretation of the Genesis text became a standard part of ordinary Catholic devotion, whilst the image of the Blessed Virgin standing on the head of the serpent became increasingly widespread in devotional art during the later Middle Ages. So the reader of the *Llibre de santa Maria*, on reading of the serpent's assault, would almost certainly have expected the Blessed Virgin to intervene to rescue the dying hermit. And this—at last, after thirty chapters—is what she finally does. Prayer's prayers are answered.

The question as to why the wicked are allowed to continue in their godlessness in the present life is not directly answered, and, from a purely intellectual

⁶⁵ E.g., *OE* I, 1057. See also fn. 51, above.

point of view, the knowledge that they will be converted at the moment of death does not seem satisfactory. If, however, the reader has had her whole vision of the world transformed—if, by means of a transcendent point, she has been raised to a place in which she is beginning to understand things with a true eye of faith—then the knowledge of the unity of God's justice and Our Lady's mercy will be sufficient. The fact that the wicked are not converted is always a matter for sorrow, and their conversion should be the object of one's prayers; but what matters most is what is learnt in the final chapter, on Dawn. The reader understands that, however wayward humanity may be, all people will eventually come to seek God's mercy. Everyone must become aware of his or her mortality, and thus feel the grip of the serpent who threatens everlasting death. But in that terrible night of human sin, we will repent and be brought to remember the merciful Dawn of the Blessed Virgin, and in her, we will encounter the light of Christ's day.

Abbreviations

- LSMCat* Ramon Lull, *Libre de Sancta Maria*, Salvador Galmés (ed.), ORL, 1915, pp. 2-228.
- LSMLat* «Liber de Sancta Maria», Blanca Garí and Fernando Domínguez Reboiras (eds.), ROL XXVII, 2003, pp. 39-241.

Bibliography

- Bonner (2008) = Anthony Bonner, *The Art and Logic of Ramon Lull: A user's guide* (Leiden: Brill).
- Bonner & Ripoll (2002) = Anthony Bonner and Maria Isabel Ripoll Perelló, *Diccionari de definicions lul·lianes / Dictionary of Lullian Definitions* (Palma: Universitat de les Illes Balears).
- Boss (2000) = Sarah Jane Boss, *Empress and Handmaid: On nature and gender in the cult of the Virgin Mary* (London: Cassell).
- (2004) = Sarah Jane Boss, *Mary*, New Century Theology Series (London: Continuum).
- Copleston (1962) = Frederick Copleston, *A History of Western Philosophy*, vol. II, part 2 (New York: Doubleday).
- de Cusa (1977) = Nicolai de Cusa, *De docta ignorantia / Die belehrte Unwissenheit*, Buch III, Raymundus Klibansky, Hans Gerhard Senger (eds.) (Hamburg: Felix Meiner).

- Domínguez (2001) = Fernando Domínguez Reboiras, «El discurso luliano sobre María», in Clelia Maria Piastra (ed.), *Gli Studi di Mariologia Medievale: Bilancio storiografico* (Tavarnuzze – Firenze: SISMELE – Edizioni del Galluzzo), pp. 277-303.
- Fulton (2002) = Rachel Fulton, *From Judgment to Passion: Devotion to Christ and the Virgin Mary, 800-1200* (New York: Columbia University Press).
- Hames (2000) = Harvey Hames, *The Art of Conversion: Christianity & Kabbalah in the Thirteenth Century* (Leiden: Brill).
- le Myésier, Thomas (1990) = Thomas le Myésier: «Breviculum seu electorium parvum», *Raymundi Lulli Opera Latina, Supplementi Lulliani* vol. I, Charles Lohr, Theodor Pindl-Büchel, Walburga Büchel (eds.) CCCM LXXVII (Turnhout: Brepols).
- Llull (2005) = Ramon Llull, *Das Buch über die heilige Maria: Llibre de sancta Maria*, Katalanisch-Deutsch. Fernando Domínguez Reboiras (ed.), Elisenda Padrós Wolff (trans.), Blanca Garí (intr.) *Mystik in Geschichte und Gegenwart*, Abteilung 1, Band 19 (Stuttgart/Bad Cannstatt: Frommann/Holzboog).
- Lohr (1988) = Charles Lohr, «Metaphysics», in Quentin Skinner and Eckhard Kessler (eds.), *The Cambridge History of Renaissance Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press), pp. 537-638.
- Louth (2010) = Andrew Louth, «The nature of Eastern Orthodox Theology» (Inaugural lecture of the Visiting Professor of Eastern Orthodox Theology at the Free University of Amsterdam, publication forthcoming).
- Lulle (1989) = Raymond Lulle, *Principes et Questions de Théologie*, René Prévost and Armand Llinarès (trans.) (Paris: Editions du Cerf).

Web sources

<<http://lullianarts.net>> (managed by Yanis Damberg).

Key Words

Blessed Virgin, incarnation, initiation.

Paraules clau

Mare de Déu, encarnació, iniciació.

Abstract

The *Llibre de santa Maria* (1290) is an accomplished work of spiritual formation. One of the book's central concerns is the question of why there are people in the world who remain godless and wilfully sinful. Why does the Blessed Virgin not ask her son to convert them? A solution to this question is finally given in the last chapter, on the *Dawn*. However, the solution will be satisfactory only to the reader who has undergone the spiritual initiation that is the goal of the whole work—an initiation realised in an exemplary manner in the Blessed Virgin's conception of Christ. She is both the exemplary initiate and is identified with the «space» (the Dawn) in which the initiation takes place.

Resum

El *Llibre de santa Maria* (1290) és una obra reeixida de formació espiritual. Un dels motius centrals del llibre és la qüestió de perquè en hi ha gent al món que es manté al marge de Déu i roman voluntàriament en el pecat. Com és que la Mare de Déu no demana al seu fill que els converteixi? La solució al problema es dona en darrer terme al capítol final sobre l'*Alba*. En tot cas, la solució serà satisfactòria només per al lector que hagi superat la iniciació espiritual que constitueix l'objectiu central de l'obra: una iniciació que es du a terme d'una manera exemplar en la concepció de Crist de la Verge Maria. La Mare de Déu és el model de la iniciació i també es pot identificar amb l'«espai» (l'*Alba*) en què la iniciació es duu a terme.

L'ufficio lulliano delle Ore

Simone Sari

Università di Siena

simone_sari@yahoo.it

La Liturgia delle Ore, nata in ambito monastico, diventò un rito quotidiano già nel XII secolo, e fu adottata da tutti gli ordini religiosi dal XIV secolo (Maggioni 1998, 102-103). Dal XIII secolo iniziò a diffondersi anche al di fuori dei conventi per aggiungere alcune preghiere alla recita settimanale dei salmi. Grandi propulsori della propagazione della Liturgia furono gli ordini mendicanti, in particolare i francescani, che riuscirono a far imporre, dal papa Niccolò III, la loro variante del rito benedettino che prese il nome di Breviario romano. Il breviario, compendiato nel Libro d'Ore, era diventato troppo complesso per la devozione laica, e fu semplificato e organizzato in una forma-base amplificabile, che ebbe un enorme successo soprattutto nel XIV e XV secolo. Il nucleo originale era composto da un salterio e dall'*Officium parvum Beatae Mariae Virginis*, un ciclo devozionale aggiunto fin dal secolo XI all'Ufficio Divino per lodare la Vergine. A questo si aggiunsero: un calendario, le *Ore della passione* e le *Ore del santo Spirito* e, a volte, l'Ufficio dei defunti. Non mancavano poi litanie e preghiere alla Vergine e ai Santi.¹

I Libri d'Ore divennero uno dei testi più diffusi del Medioevo, nella sola Maiorca si potevano trovare 422 esemplari di cui 57 (75 copie) nelle biblioteche del clero e ben 266 (374 copie) nelle mani dei laici, essendo questi ultimi i maggiori committenti (Hillgarth 1991 II, 159). I Libri d'Ore erano concepiti per la devozione privata e spesso erano l'unico libro conservato nelle case private.

Rebut el 4 de maig de 2010. Acceptat el 20 de novembre de 2010.

¹ Per una panoramica più ampia: Leroquais (1927, I-LXXXV); Id. (1943, I-xxvii). Per un esempio catalano, cf. Colón (1960).

1. Il breviario lulliano

Le *Hores de nostra Dona* di Ramon Llull (Bo III.8a) sono un tentativo di sostituire, nella liturgia privata, gli Inni del piccolo Ufficio mariano con un'opera basata sull'Arte. Nell'opera si trovano alcuni accenni alla prassi esecutiva: ogni Ora doveva essere anticipata dalla preghiera *A vos, mayre de pietat*, composta dal beato, scritta integralmente dopo il prologo e richiamata con il primo verso all'inizio di ogni Ora; nella stessa preghiera si avvisa anche di recitare l'*Ave Maria* (vv. 39-40 «*Ave Maria alegramen/ Diga hom al començament*»).

Ciascuna Ora è composta da sette strofe, se ne può dedurre quindi un uso giornaliero su base settimanale. Come il *Desconhort*² e i *Cent noms de Déu*, anche le *Hores de nostra dona* dovevano essere cantate, in questo caso: «*al so dels hymnes*».

La struttura metrica corrisponde, in ambito romanzo, al distico di ottonari a rima baciata, ossia quella delle *noves rimades*, una delle forme più usate nell'opera in versi lulliana e nella letteratura catalana medievale in generale, dalla quale si discosta esclusivamente per la regolarità della strofa di dodici versi (Di Girolamo 2003, 62-67). La struttura metrica della composizione poetica permette di ritrovare lo stesso schema metrico in due inni mediolatini, ancora oggi usati per la celebrazione dell'*Officium parvum Beatae Mariae Virginis* secondo l'uso romano: *Quem terra, pontus, aethera* attribuito a Venanzio Fortunato³ e, in particolare, il *Memento, salutis Auctor*, cantato all'ora Terza, Sesta e Nona,⁴ che

² Probabilmente anche il *Plant de la Verge* era cantato con la stessa melopea del *Desconhort*. In un recente intervento, Paolo di Luca afferma: «La presenza di questa variabilità [ossia della versificazione «irregolare» del *Desconhort*] anche nel *Plant de la Verge* rappresenta, a mio avviso, un perspicuo indizio che il componimento fosse anch'esso salmodiato su una melopea di tipo epico.» Di Luca (2008).

³ «*Quem terra, pontus, aethera / Colunt, adorant, praedicant, / Trinam regentem machinam, / Claustrum Mariae baiulat. / Cui Luna, Sol, et omnia/Deserviunt per tempora: / Perfusa caeli gratia, / Gestant puellae viscera. / Beata mater munere, / Cuius supernus artifex, / Mundum pugillo continens, / Ventris sub arca clausus est. / Beata caeli nuncio, / Foecunda sancto spiritu, / Desideratus gentibus, / Cuius per alium fusus est. / Gloria tibi Domine, / Qui natus es de virgine, / Cum patre, et sancto spiritu, / In sempiterna saecula. / O gloriosa domina / excelsa super sidera, / qui te creavit provide, / lactas sacro ubere. / Quod Eva tristis abstulit, / tu reddis almo germine; / intrent ut astra flebiles, / sternis benigna semitam. / Tu regis alti ianua / et porta lucis fulgida; / vitam datam per Virginem, / gentes redemptae, plaudite. / Patri sit Paraclito / tuoque Nato gloria, / qui veste te mirabili / circumdederunt gratiae. Amen.*» Venanzius Fortunatus, attr., *In laudem sanctae Mariae*, PL 88, 281. I vv. sono complessivamente trentasei, ma nell'esecuzione dell'*Officium* è diviso in due parti, la prima cantata nel Mattutino, la seconda (da *O gloriosa domina*, v. 21 e sgg.) nelle Laudi.

⁴ «*Memento salutis Auctor, / quod nostri quondam corporis, / ex illibata Virgine / nascendo, formam sumperis. / Maria, mater gratiae, / mater misericordiae, / tu nos ab hoste protege, et hora mortis suscipe. / Gloria tibi, Domine, / qui natus es de Virgine, / cum Patre et Sancto Spiritu / in sempiterna saecula. Amen.*»

è formato proprio da dodici versi. È plausibile che la melodia saturasse le poche irregolarità metriche.⁵

Se dunque la parte innologica era sostituita, per completare la liturgia Llull aveva bisogno di comporre un salterio. Nella sterminata produzione lulliana, solo due sono le opere che effettivamente potrebbero essere usate a tale scopo: i *Cent noms de Déu* e le *Hores de santa Maria*.

I *Cent noms de Déu* sono l'unica opera in rima citata dal beato in altre sue opere.⁶ La presenza di quest'opera nella rete di autoriferimenti, strumento fondamentale per la propaganda dell'Arte, ne rileva l'importanza all'interno del sistema Artistico.⁷ Nell'introduzione all'opera, Llull accenna alla prassi esecutiva:

En casú dels cent noms de Déu preposam posar deu versos, *los quals hom pot cantar segons que els Salms se canten en la santa Esclésia*; e açò fem per ço cor los sarraïns canten l'Alcorà en la mesquita, per què aquests verses se poden cantar segons que els sarraïns canten.⁸

Secondo il rito cristiano i Salmi sono cantati nella liturgia eucaristica e nell'ufficio delle Ore. La scelta del secondo è confermata da un altro passaggio dell'introduzione:

Per què jo consell que hom casú dia diga los Cent noms de Déu e que escrits ab si los port. Con haurà dit un capítol diga hom aquesta llauser [...]: *Laus et honor essentiae Dei et divinis personis et dignitatibus earum. Et recordemini [sic!] et amenus Iesum Naçarenum et Mariam Virginem matrem eius*.⁹ Questa llauser se diu en així com fa *Gloria Patri* en los Salms.¹⁰

⁵ Nelle *Hores* troviamo solo due versi ipometri, se escludiamo quelli a uscita femminile che nella metrica lulliana accorciano il verso di una sillaba. Per le possibili esecuzioni musicali dei poemi lulliani cf. Rossell (2003).

⁶ Nel *Desconhort*, nei *Proverbis de Ramon* e nella *Medicina de Pecat*. A questi si deve aggiungere il «riciclo» di alcuni frammenti dell'opera nell'*Arbre Exemplifical* dell'*Arbre de ciència*. I *Proverbis d'ensenyament*, altra opera in rima, non sono citati in un'opera ma nell'*Epistola Raymundi ad Regem Aragoniae* del 13 febbraio 1309 (Hillgarth 2001, 78).

⁷ Come da tradizione negli studi lulliani, il termine Artistico con la A maiuscola si riferisce esclusivamente all'Arte del beato, e non sottende alcun riferimento estetico.

⁸ Llull (1928, 35). Il corsivo è mio.

⁹ La preghiera è tramessa anche in catalano, per esempio nel manoscritto Palma, Societat Arqueològica lulliana 2, f. 117r: «Laor e honor a la essencia de Deu e a les divines persones e a les dignitats de aquelles. E recordem e amem Ihesu Natzaret e Maria verge mare de aquell. E esperem e desigem de la carn resurrecció e en lo cel davant Deu gran e sempiternal glorificació en resurrecció. Amen». Nel manoscritto palmesano la preghiera è riportata alla fine del testo, ma nell'introduzione è comunque segnalato che andava cantata come conclusione di ogni salmo: «en loch de gloria patri.» (f. 3v).

¹⁰ Llull (1928, 36).

La sostituzione della dossologia minore, preghiera caratteristica della liturgia delle Ore, e la recita quotidiana dell'opera confermano l'uso liturgico dell'opera.

A riprova del possibile uso dei *Cent noms* nella liturgia delle Ore si può rintracciare in alcuni manoscritti la divisione dei 100 capitoli proprio nelle ore canoniche. Il manoscritto più antico nel quale si reperisce questa divisione è il Palma, Societat Arqueològica lul·liana (SAL) 2 (sec. XIV), seguito dal Barcellona, Biblioteca de la Universitat de Barcelona (BUB) 59 (sec. XV). Il primo studioso a segnalare questa ripartizione fu Jeroni Rosselló che usò per la propria edizione i seguenti manoscritti: Palma, SAL Aguiló 110 (ms. 2, Rosselló 1859, 24); Palma, SAL 9 (ms. 5, Rosselló 1859, 25) e probabilmente una parte dell'attuale Palma, Arxiu Diocesà, Causa Pia Lul·liana 16 (ms. 9, Rosselló 1859, 26). In nota alle varianti dei *Cent noms* afferma che in un manoscritto conservato nella Biblioteca di San Giovanni di Barcellona, da lui conosciuto:

Los salmos se hallan repartidos de manera que cada dos de ellos forman una parte del rezo: así el primero y segundo pertenecen á la primera feira y hora de *maitines*, el tercero y cuarto á la de *prima*, el quinto y sexto á la de *tercia*, el séptimo y octavo á la de *sexta*, el noveno y décimo á la de *nona*, el undécimo y duodécimo á la de *visperas*, el décimo tercero y décimo cuarto á la de *completa*, luego vuelven á empezar, y así sucesivamente.¹¹

Questo manoscritto non può essere che l'attuale Barcellona, BUB 59. Nel *Repertori dels manuscrits catalans (1474-1620)* si afferma che i diversi fondi conventuali barcellonaesi confluirono nella Biblioteca Pubblica e Provinciale, situata nell'ex Convento di San Giovanni di Gerusalemme, per effetto della legge di disammortizzazione del 1835. Passarono in seguito nell'attuale edificio dell'Universitat de Barcelona con il trasferimento della biblioteca nel 1847 (*Repertori* 2000, 55). La necessità di individuare il manoscritto citato da Rosselló è importante perché in nessuno dei manoscritti conservati si può trovare la divisione dell'opera come elencata dallo studioso maiorchino.

L'effettiva distribuzione dei capitoli dei *Cent noms* è la seguente:

¹¹ Rosselló (1859, 304).

	Matines	Prima	Tercia	Sexta	Nona	Vespres	Completa
I feria	4	2	2	2	2	3	1
II feria	3	2	2	2	2	2	1
III feria	3	2	2	2	2	2	1 ¹²
IV feria	3	2	2	2	2	2	1
V feria	3	2	2	2	2	2	1
VI feria	3	2	2	2	2	2	1
VII feria ¹³	3	2	2	2	2	2	1
	22	14	14	14	14	15	7

Se la maggior parte delle Ore contiene due salmi, il Mattutino ne ha invece tre. È inoltre eccezionale la I feria (la domenica) che aggiunge un salmo in più al Mattutino e al Vespro. La divisione, a prima vista disomogenea, è invece giustificabile: i salmi totali erano 100 (non 150 come nella Bibbia) e dovevano essere distribuiti per sette giorni e sette Ore. I due salmi in più venivano quindi assegnati alle due Ore maggiori: il Mattutino e il Vespro.¹⁴

Nel manoscritto di Palma ai *Cent noms* seguono le *Hores de nostra Dona*. Negli *explicit* delle due opere leggiamo: «*Explicit psalterium Raymundi in quo sunt centum nomina Christi virtuosissima valde*» [f. 118r] e «*Expliciunt ore beate virginis Marie*» [f. 141r], trovando una conferma materiale alla nostra ipotesi. Inoltre, nel manoscritto palmesano troviamo tra i testi non lulliani: il *Symbolum Athanasii*, che veniva recitato nell'ora Prima dell'ufficio domenicale;¹⁵ il Cantico di Zaccaria (Lc 1, 68-79) recitato nelle Lodi Mattutine; infine il Cantico dei tre giovani alla fornace (Dn 3, 52-56) da cantare al Mattutino. A questi si

¹² Nel manoscritto palmesano alla Completa della terza feria troviamo due salmi invece di uno e al Mattutino della quarta feria due salmi invece di tre. Crediamo che sia una svista del copista, per cui poniamo un solo salmo alla Completa (che ha sempre una numerazione regolare) e ripristiniamo tre salmi al Mattutino, regolarizzando così la numerazione complessiva. Nel manoscritto barcellonese la situazione è un po' più complicata: nella feria terza, quarta, quinta e settima il copista non riporta mai l'inizio del Mattutino, ma segnala l'inizio della giornata nell'Ora Prima, lasciando quindi quattro salmi per la Completa. Nella sesta feria, inoltre, alcuni capitoli dell'opera sono invertiti non permettendo di riconoscere esattamente la ricostruzione della divisione in questione. Questo disordine può essere la causa della divisione errata di Rosselló.

¹³ *Disapte* nel manoscritto palmesano (f. 101v).

¹⁴ Fino alla riforma della liturgia con il Concilio Vaticano II, il Mattutino prevedeva, nell'*Officium parvum beatae Mariae*, l'aggiunta di un «Notturmo». Nella Liturgia delle Ore i Notturmi erano tre, per questo la liturgia mariana era definita «piccola» (Maggioni 1998, 103). Ringrazio il prof. Peter Walter del Raimundus-Lullus-Institut di Friburgo in B. per alcuni chiarimenti rispetto a questo punto.

¹⁵ Il simbolo atanasiano fu commentato da Llull stesso nel *Liber super psalmum «quicumque vult»* (Bo II.B.12).

aggiungono le due preghiere a Cristo crocefisso e alla Vergine. Anche le altre opere lulliane presenti sono una precisa selezione di preghiere estratte da opere del beato. Dopo aver trascritto i *Cent noms* e le *Hores*, il copista riporta la quinta parte della *Medicina de pecat*, intitolata *D'oració*,¹⁶ e un frammento del *Libre d'home* (parte III, 1) sempre dedicato alla preghiera. Seguono poi due preghiere estrapolate del *Blaquerna: Ador-te vera carn* (cap. 9,5) e *Sènyer Deu qui est un* (cap. 8, 6), alle quali è rubricato: «Aquesta oració damunt dita componé maestre Ramon Lull e axí ma[*tex*]¹⁷ aquesta seguent.» [f. 192v].

Il contenuto giustifica pienamente l'epiteto con cui è conosciuto il manoscritto: «Breviari de dona Blanca». Senza interessarci ora all'effettiva appartenenza del codice alla seconda moglie di Giacomo II, quello che desta interesse è proprio l'appellativo di Breviario, che testimonierebbe l'effettivo utilizzo dei testi lulliani come Liturgia delle Ore alternativa.

L'uso nella liturgia cristiana di un'opera basata sulla riflessione tipicamente islamica sui cento nomi di Dio può sembrare contraddittoria, ma l'importanza che Llull affida ai nomi fa capire che il beato maiorchino riteneva utile trasportare questa meditazione al cristianesimo. Nella *Medicina de pecat* Llull indica che:

Oyr es per oyr parlar /de Deu, e-ls seus noms presentar/ al cor, que los vuyla amar,¹⁸

inoltre che:

Affar es sen per que parlar / significa so c'om vol far; / e es sen de nou conegut, / e mays que altre ha virtut / en far conexer lo Senyor / e en procurar sa onor; / car el mostra-l concebiment / que hom ha e-l cogitament, / e mou la boca Deu lausant / e els seus .C. noms nomenant, / los quals escrivim en rimar, / e al Papa els volgum donar; / e molt altre be ve d'affar / a hom que be en sab usar.¹⁹

Anche se quest'ultima citazione sembra essere principalmente auto-propagandistica, ancora una volta Llull invita il fedele a recitare i nomi di Dio. Non potendo allargare qui il discorso, che confido di riprendere in futuro, si ribadisce la possibilità che i *Cent noms de Déu* non debbano essere interpretati esclusivamente come opera anti-islamica, al contrario che il fedele cristiano poteva trovarne vantaggio se 'li sapeva usare bene', come indicato nell'ultimo verso citato.

¹⁶ Questo frammento della più ampia opera in versi ha una tradizione testuale a se stante, probabilmente di origine autoriale come testimonierebbe il ms. Monaco, Bayerische Staatsbibliothek, Clm. 10504 di mano di G. Pagés, copista collaboratore di Llull.

¹⁷ [*Tex*] è aggiunto da una mano più tarda.

¹⁸ RIALC, vv. 1436-1438.

¹⁹ RIALC, vv. 1516-1529.

2. Il salterio paralulliano: le Hores de santa Maria

Come indicato all'inizio dell'articolo, l'altra opera che potrebbe definirsi salterio sono le *Hores de santa Maria*. Parafrasi amplificata delle *Hores de nostra dona*, l'opera è divisa in sette Ore ripartite in sette capitoli, corrispondenti alla versione in poesia, tranne che per l'Ora di Compieta che nelle *Hores de santa Maria* è sull'Ave Maria.

Nel prologo sono annunciati gli argomenti di ogni Ora ed è spiegato che le *Hores* sono state composte affinché si possa conoscere ciò che deve essere creduto e si onori Maria. Si rimarca inoltre che sono state scritte in volgare per far capire, anche a chi non sa il latino, il significato delle preghiere e delle lodi rivolte alla Vergine, in quanto sono più efficaci le preghiere in volgare comprese che quelle in latino non capite.

Non ci è stata trasmessa nessuna indicazione esecutiva, come nella versione poetica, solo nell'*explicit* si avverte di recitare queste preci ogni giorno e, accanto al titolo di ogni ora è indicato *Psalmus*. Le Ore non presentano, però, una struttura regolare o reiterabile, è dunque da escludere che potessero avere un accompagnamento musicale.²⁰ Ogni Ora è composta di una serie di coppie di brevi versetti: il primo sull'argomento sviluppato e il secondo sulla Vergine. Questa struttura binaria non è sempre rispettata. Spesso è aggiunto un terzo versetto introdotto, la maggior parte delle volte, da una congiunzione (*e, car*) che lega i concetti del distico al quale è posposto.²¹

Non ripercorreremo il contenuto dell'opera, ma mostreremo le differenze principali delle due versioni. Alcuni titoli sono cambiati:

<i>Hores de nostra Dona</i>	<i>Hores de santa Maria</i>
Cap. 1.1. <i>De un Deu</i>	Cap. 1.1. <i>De .i. Deu que es primer article de fe</i>
1.4. <i>De sant Spirit</i>	1.4. <i>De Deu Spirit Sant</i>
1.5. <i>De creador</i>	1.5. <i>De la creació del mon</i>
1.6. <i>De recreador</i>	1.6. <i>De recreació dels peccadors</i>
1.7. <i>De glorificador</i>	1.7. <i>De glorificació</i>
2.1. <i>De la sua concepció</i>	2.1. <i>De concepció</i>
2.3. <i>De la passió</i>	2.3. <i>De passió</i>

²⁰ L'affermazione di Galmés: «obreta [...] per cantar *al so dels hymnes*» (Galmés 1997, 82) non è giustificata né nei manoscritti né nella stessa edizione critica (ORL X).

²¹ Nei manoscritti è comunque separato dal segno di paragrafo, come ogni versetto.

2.4. <i>Devallà als inferns</i>	2.4. <i>Del devallament</i>
2.6. <i>Del pujament de Jesucrist al cel</i>	2.6. <i>De la assenció</i>
2.7. <i>Del dia del judici</i>	2.7. <i>Del judici</i>
3.1. <i>De saviesa</i>	3.1. <i>De saviea</i>
3.4. <i>De força</i>	3.4. <i>De fortalesa</i>
4.3. <i>De Fortitudo</i>	4.3. <i>De fortalesa</i>
5.2. <i>De glotonia</i>	5.2. <i>De gola</i>
5.4. <i>De ergull</i>	5.4. <i>De superbia</i>
6.4. <i>Del sagrament de la missa</i>	6.4. <i>De eucaristia</i>

La bontà, dignità divina alla base della prima strofa del Mattutino delle *Hores de nostra dona* [d'ora in poi *Hnd*], non è applicata nelle *Hores de santa Maria* [*HsM*] al Dio uno ma a Cristo (cap. 1.3). La creazione, che nelle *Hnd* è stata fatta per l'incarnazione, nelle *HsM* è stata attuata affinché Dio fosse conosciuto, amato e ricordato come Lull affermava prima della riforma soteriologica del 1292.²² Il capitolo sulla ricreazione (1.6.) è basato, nelle *HsM*, sul parallelo Adamo/Cristo ed Eva/Maria.

Nella seconda Ora, il capitolo sulla passione di Cristo (2.3.) giocato sulla contrapposizione di *gaug* e *desconhort* nelle *Hnd*, è invece una ricapitolazione del *Plant de la Verge* nelle *HsM*, come evidenziato nella seguente tabella, dalla quale si evince anche un disordine narrativo che non deriva dall'opera poetica:

<i>Plant de la Verge</i>	<i>HsM</i> 2.3. «De passió. Psalmus»
I. 8-9a: Car Judas Scariot consebut avia En trayr Jesuchrist	Judes Scariot trahý nostre senyor Jesuchrist.
II. 13/15: Judas Escariot tu as mon fill venut [...] Donat as per argent lo seynor de vertut	Judes vené Jesuchrist per diners.
V. 49: Judas, tu as donat un fals bays per seynal	Judes besà Jesuchrist per ço que-l luiiras als juheus volents lo auciure.
VI. 61: Dolenta marrida, lo meu fill està pres. XIV. 157: Trista fuy e marrida can vi mon fil ligat	Nostre senyor Jesuchrist fo pres e ligat per ço que moris.

²² Secondo la proposta di Hugues (2001).

IX. 97: Estava lo meu fil enfre-els judeus clucat. XII. 133-5: A la trista de mon fil, e com es desonrats Enfre los mal judeus e los homens armats Qui lo escarnexon com si agués pecats	Los juheus cobriren los hulls de Jesuchrist per ço que fos scarnit e menyspreat.
X. 109-10: Pres está mon car fil e per vilania En la sua cara cascú escupia	En la cara de nostre senyor Jesuchrist scopi- ren los juheus a vituperi e desonor sua.
XIV. 157: Trista fuy e marrida can vi mon fil ligat XV. 169-70: Estava Jesuchrist a un pilar ligat E per dos forts ribauts tan fortment assotat	Ligat fo nostre senyor Jesuchrist e fortment flagellat.
VIII. 85: Negat a sent Pere lo meu fil per paor	Sant Pere negá son senyor e nostre Jesuchrist.
XVII. 193/5: Can mon fil fo al loc on fo crucificat [...] Ab tres claus en la crou molt fortment clavellat	Jesuchrist ab claus fo clavat en la creu.
XIX. 217/20: Can dressaren la creu e mon fil penjar vi [...] E lo xanc e suor que d'aquel cors exí	Jesuchrist suá en la creu per gran dolor que sostench.
XIX. 217: Can dressaren la creu e mon fil penjar vi	Jesuchrist fo penjat en la creu per ço quels ho- mens veessen que per tots nosaltres es stat mort.
XVIII. 207-8: Ab corona d'espines, e cascuna puynent, Coronaren mon fil quax qui fa honrament	Coronat fo nostre senyor Jesuchrist ab corona d'espines.
XXI. 241-2: Dementre Jesuchrist en la creu pendia En auts crits cridava que n gran set avia	Nostre senyor Jesuchrist hac set en la creu e volch beure.
XX. 231-2: E dix a sent Joan: «Ma mayre te coman Ella sia-n ta guarda de uy mes en avan.	Jesuchrist liurá nostra dona en guarda de sant Johan.
XXIV. 311-2: Sa mayre qui-l vi mort caer al sol se jaquí E dix a la mort: «A mort, portats-ne mi.»	Del crit de Jesuchrist hac nostra dona major dolor que de la mort d'ella propia.
XXVI. 307: E adoncs Jesuchrist espirá e morí	Jesuchrist fo mort suspirant e amant.

[Strofa 22: <i>De la pena que Crist sentia e strofa 23: De la pena que sentia nostra Dona</i>]	Quant Jesuchrist moria les majors passions sues e de la nostra dona ensemps se responien.
XXVII. 315b/316° mas Longí al costat Lo ferí ab la lansa	Jesuchrist fo ferit ab lança en lo costat.
XXVII. 316b/317° e a-l cor traucat D'on ixí aygua e sang	Exiren sanch e aygua del costat de Jesuchrist ab lança nafrat.
XXVII. 320 Maraveyllá-s Longí can vi la claredat	Per la sanch de Jesuchrist recobrá Longí la sua vista.
XXVIII. 333 Si qu'el e sent Jouan de la creu l'an levats	Los claus foren arrencats de les mans e dels peus de Jesuchrist.
XXVIII. 334 E la douça puella qui lo pres en sos brats	Nostra dona abraçá lo seu fill en sos braços con fo llevat de la creu.
XXVIII. 335 En un nou monument e tots tres l'an pausats	Jesuchrist fo embolcat en una nova tela.
XXVIII. 336 Ab una nova tela en el l'an soterrats	Jesuchrist fo soterrat en terra.
XXIX. 345-6° E adoncs la reyna doná un baysament A la peyra del vas,	Ab gran dolor besá nostra dona lo monument de son fill quant se-n torná en casa sua.
[Strofa 31: <i>Con sent Jouan consolava nostra Dona</i>]	Sant Johan doná consolació a nostra dona aprés la mort de son fill.

Nel capitolo successivo, sulla discesa di Cristo agli inferi (2.4.), è affermato che il gaudio di Maria si trasformò in sconforto quando Cristo morì (*HsM*), mentre normalmente Lull ammette la compresenza dei due sentimenti (*Hnd*, *Plant* e *Llibre de sancta Maria*). Nel capitolo sulla resurrezione (2.5.) il testo delle *HsM* segue all'inizio la narrazione del Vangelo di Luca (Lc 24, 1-12), dichiarando che Cristo apparve prima alla Maddalena e poi alla Vergine e ai discepoli dove mangiò il favo di miele,²³ poi passa al Vangelo di Giovanni

²³ L'aggiunta del favo di miele si trova nella Vulgata, ma è stata successivamente omessa.

(Gv 20, 24-29), con il racconto di san Tommaso, per ritornare a Luca e all'apparizione a due apostoli²⁴ a Emmaus (Lc 24, 13-35).

Nell'Ora Terza, sui doni dello Spirito Santo, è usata la forma breve delle definizioni lulliane, avvicinandosi molte volte alle opere paremiologiche del beato. Nell'Ora Sesta, sulle virtù, i distici sono esclusivamente su Maria (capp. 4.1., 4.3.), nei capp. 4.2., 4.6. e 4.7. il primo versetto è sulla Vergine e il secondo applica l'argomento del primo versetto al fedele. Lo stesso accade nel cap. 4.5. dove, però, i versetti sembrano mescolati. Nell'Ora sui vizi i metodi espositivi sono mescolati, nei capp. 5.1. e 5.4. il primo versetto è su Maria, il secondo sull'uomo vizioso, nei capp. 5.2. e 5.3. il primo è sulla Vergine, il secondo sul peccato, negli ultimi tre troviamo una mescolanza delle due tipologie. L'Ora dei Vespri, sui sacramenti, continua la serie di definizioni e di spiegazioni degli argomenti trattati.

L'ultima Ora è invece originale. Si tratta di una parafrasi dell'Ave Maria, composta unicamente di brani lucani. Il primo capitolo (7.1.) verte sulla salvezza angelica e sul saluto che devono porgere i peccatori alla Vergine. Il secondo, sulla grazia, è anche un elenco dei doni di cui è piena Maria. Il terzo è sull'incarnazione. I capp. 7.4 e 5 elencano le benedizioni della Vergine confrontate con i peccatori. L'ultimo capitolo mostra come il peccatore possa rifugiarsi nell'ombra di Maria, che fu adombrata dalla virtù di Dio.

L'autore del testo conosce dunque molto bene le *Hnd*. Come già segnalato da Salvador Galmés (1997, 172-173, n. 38) molti capitoli delle due opere iniziano o contengono frasi similari:

<i>Hores de nostra Dona</i>	<i>Hores de santa Maria</i>
Prologo: A honor del major Seynor	Prologo: A honor del Senyor major
1.2: En la divina natura Es un payre	1.2: En la divina natura es pare
1.3: Es un fill Deu	1.3: Es .i. Deu fill
1.4: De Deu payre e fill	1.4: De Deu pare e de Deu fill
2.1: Ah Deus, con gran maravella Es que reyna puncella Haja ver home concebut	2.1: A Deu, e com es gran e maravellosa cosa que donzella regina hage concebut ver Deu e home
2.2: Cant consir la nativitat Que home ver pusqu'esser nat De fembra verge e passar Un cors per altre sens trencar,	2.2: O Deu, com es maravellosa cosa que ver hom puxa esser nat de donzella verge. O Deu, com fo maravellosa cosa que un cors poch passar e exir d'altre cors sens rompiment de cascú.

²⁴ «a .ii. peregrins» nel testo.

3.2: L'Espirit sant enteniment Dona, c'hom sia conexent De ço qui es be e es mal,	3.2: Lo Sant Spirit dona enteniment per ço que mal e be sien entesos
3.3: Dona sant Espirit consell	3.3: Lo Sant Spirit dona consell
3.4: Sant Espirit dona força A tot hom	3.4: L'Espirit sant dona fortaleza al hom
3.7: Temor, d'amor sots venguda	3.7: Lo Sant Spirit dona temor qui es conse- quencia d'amor
5.2: Glotoni?es aquell peccat Per que ve enans paupertat, E per c'hom es soven mal sa	5.2: Gola es aquell peccat per lo qual ve pus tost pobresa e malaltia que per negun altre peccat.
5.3: Luxuri?es pudent peccat [...] Qui mays desplau A nostra dona, qui?s palau De virginitat	5.3: Luxuria es aquell peccat lo qual mes contradiu a nostra dona qui es mare de virginitat.
6.1: Matrimoni es sacrament Qui fa copula carnalment D'hom e fembra	6.1: Matrimoni es sacrament lo qual fa copula carnal per ço que marit e muller
Expl.: Les set hores son finides E per Ramon proferides	Expl.: Per tu, mare Verge e consolació dels peccadors, Ramon ha acabades les tues hores

L'editore delle *HsM* (ORL X), non ammette la filiazione lulliana dell'opera, basandosi sulle differenze stilistiche e lessicali delle due opere (Galmés 1997, 211-228). Lo studioso già al momento dell'edizione nella ORL dubitava dell'autenticità dell'opera ma l'importanza del «copista del *Blaquerna*»²⁵ lo aveva fatto esitare. In effetti, l'amanuense e il suo correttore ebbero a portata di mano copie fedeli, o addirittura gli originali, degli ultimi manoscritti composti da Llull a Messina o trasmessi dal suo discepolo genovese Percivalle Spinola al re di Sicilia, Federico III,²⁶ o ai monaci, come riporta la nota al f. 72v del manoscritto

²⁵ Copista dei mss. Monaco, Bayerische Staatsbibliothek Hisp. 67 (il *Blaquerna* appunto), Hisp. 52 e Hisp. 58; Magonza, Martinus Bibliothek 220k e 220i; Milano, Biblioteca Ambrosiana H 8 Inf. (*HsM*) e I 117 Sup.

²⁶ Come indicato nella nota del manoscritto Monaco, Bayerische Staatsbibliothek Hisp. 52 [f. 96]: «Hoc opus scriptum et finitum est de mandato Nobilis viri, domini Presivallis Spinule, civis Janue, per Bindum Guastappum, pisanum, olim in Janua captivum, nunc vero humanitate eiusdem lumine libertatis gaudentem. Sit nomen Domini benedictum in secula. Presens volumen continens tria salutifera opera, in quorum primo agitur de misterio oficiali gloriose virginis Marie; in secundo, de declaracione articulorum fidei; in tercio et ultimo, de anima, presentetur Excellentissimo domino Frederico tercio, Dei gracia Regi

ambrosiano che trasmette le *HsM*.²⁷ Quest'ultima appare solo nel manoscritto milanese ed è intimamente connessa al *Llibre de consolació d'ermità*, al quale è posposta. Preparando la futura edizione dell'opera che apparirà nella NEORL ci si è resi conto che il testo delle *HsM* del manoscritto ambrosiano è direttamente dipendente dal manoscritto Vaticano, Ottoboniano Latino 542,²⁸ tutte le correzioni apportate dall'ambrosiano sono, infatti, ammissibili *ex ingenio*,²⁹ si può dunque supporre che il «copista del *Blaquerna*» abbia trascritto proprio il manoscritto attualmente in Vaticano.

Nell'analisi lessicale condotta da Galmés (1997, 227-228) per screditare l'autenticità dell'opera si trovano effettivamente dei termini o delle perifrasi che Llull non usa, alcune plausibili per la datazione del primo manoscritto rimastoci,³⁰ altre invece inspiegabili. Confrontando i dati raccolti dallo studioso maiorchino con il GGL troviamo termini registrati solo nelle *HsM*:

coros d'angels, mesclament carnal d'om (normalmente *paria d'hom*), *casa pública* (norm. *hostal*), *fadrins, arrencats*,³¹ *sagrament de la Hostia*;

altri che appaiono solo qui e nell'apocrifo valenziano *Libre de Benedicta Tu: mamelles, sacerdot, altissime*;

infine termini che sono presenti in altre opere ma che comunque risultano estranei al lessico lulliano:

donzella joveneta, donzella verge, donzella regina (mai *puella*);³² *ascenció*³³ (mai *pujament*); *juhí*³⁴ (mai *jutjament*); *acabades* (norm. *fenides*); *emboical*.³⁵

Sicilie, ducatus Apulie, principatus Capue, ex parte domini Presivallis Spinule, civis Janue, devotissimi regie magestatis, quem, si plaçet, dignet habere commissum et in sui gracia conservare.» Il manoscritto monacense non è l'originale inviato a Federico, ma una copia incompleta (Perarnau 1982, 32-36).

²⁷ Ms. H 8 Inf. della biblioteca Ambrosiana. Nella nota si legge: «E car aquest libre es de gran auctoritat prech te quel ports a un noble donzel discret e deuot e fil de vn noble caualler lo qual es hermita e ha nom frare G. de Sent Vicenc e que ell lo aprena el entena el do a entendre als altres hermitans de Cicilia per co que sapien Deu entendre e contrastar a temptacions» [f. 72v].

²⁸ Questo manoscritto fu inviato a Roma da Maiorca nel 1591 e formava, prima dell'invio un unico volume con l'attuale Palma, Biblioteca Pública 1002 (Soler 2005).

²⁹ L'unica aggiunta importante dell'Ambrosiano è al cap. 5.6. r. 116: *Tu, regina, ab feeltat es contra enveja*. Il versetto è comunque una ripresa abbreviata del primo versetto del capitolo, in effetti quello che segue è introdotto da *car*, quindi potrebbe essere direttamente legato al primo distico.

³⁰ Vaticano, Ottoboniano Latino 542 (metà del XIV secolo). I manoscritti successivi alla terza decade del XIV secolo presentano una forte tendenza all'aggiornamento linguistico dei testi che tramettono.

³¹ Nel GGL è un lemma considerato come variante non registrata.

³² Nel GGL troviamo i termini separati, mai uniti.

³³ Nel GGL è registrato solo qui e nella *Doctrina Pueril*.

³⁴ Nel GGL è registrato anche nel *Libre de contemplació*.

³⁵ Non registrato.

Llull non avrebbe mai permesso che circolasse un'opera dalla forma non perfettamente coerente e nella quale si trovano errori dottrinali. Una disattenzione particolarmente significativa nelle *HsM* è nell'attribuzione all'angelo Gabriele del versetto *benedictus fructus ventris tui* (Lc 1,42), che è invece il saluto di Elisabetta. Secondo la Vulgata il saluto mariano, proferito da Gabriele, è il seguente: «*Ave gratia plena, Dominus tecum, benedicta tu in mulieribus*» (Lc 1, 28). La formula è rispettata nel *Liber de Ave Maria* (Bo IV.63), mentre nelle *HsM* no, probabilmente perché l'autore delle *HsM* ripetendo le formule iniziali di ogni capitolo³⁶ dell'ora di Compieta, ispirata all'opuscolo lulliano e non alle *HnD*, si confonde. Anche nella *Doctrina pueril* (Bo II.A.6) l'orazione è attribuita all'angelo Gabriele³⁷ ma, in quest'opera, è l'intera preghiera che viene proferita dell'angelo, non i singoli versetti. Come giustamente nota l'editore della *Doctrina pueril*, Joan Santanach:

si una cosa es fa evident en llegir la *Doctrina pueril* és la consciència que el beat tenia d'adreçar-se a un públic amb un nivell d'instrucció baix, al qual calia simplificar els continguts i no exigir-li més esforç intel·lectual del que, per formació o edat, podia assumir. [...] No sembla pas que Llull confiés massa en la capacitat dissuasiva, i doncs salvífica, que determinades subtilitats teològiques podien tenir de cara als seus lectors.³⁸

Se quindi la semplificazione della *Doctrina* è giustificabile, si deve invece considerare errore l'attribuzione del singolo versetto alla persona errata come nelle *HsM*. Un'altra disattenzione è rintracciabile al cap. 2.6, dove si trova:

Jesuchrist, après la sua *ascensió*, jaquí la sua mare en aquest mon per ço que'l pregàs per tots los pecadors. La senyora del mon e emperadriu, après la sua *resurrecció* a la gloria del seu fill beneyt, fo exalçada e pujada sobre tots los ordens e companyes dels angels.

I termini *ascensió* e *resurrecció* andrebbero invertiti, o meglio si dovrebbe sostituire *resurrecció* con *assumpció*, ma nessuno dei copisti, o dei loro correttori, avverte l'errore.³⁹

³⁶ Ave Maria es salutació que'l angel sant Gabriel feu [7.1]; L'angel Gabriel dix [7.3]; Sant Gabriel en la salutació dix [7.4]; Santa Maria, l'angel Gabriel te dix [7.5 dove si trova l'errore].

³⁷ «Aquel angel gloriós aportá saluts a nostra dona santa Maria de nostro senyor Deus, e dix-li: "Aue Maria, gracia plena dominus tecum, benedicta in mulieribus, et benedictus fructus uentris tui; Spiritus Sa[n]ctus superueniet in te et uirtus Altissimi obumbrabit tibi."» (*Doctrina* 2005, 27).

³⁸ *Doctrina* (2005, xxxv, xl).

³⁹ Galmés mette in apparato il termine più corretto: *assumpció* (?) (ORL X, 249).

Come segnalato, si possono trovare diverse similitudini tra l'ultima Ora delle *HsM* e il *Liber de Ave Maria* citato sopra, sermone composto nell'ottobre del 1312. Ne riportiamo alcuni esempi nella tabella seguente:

<i>HsM</i>	<i>Liber de Ave Maria</i>
7.1: Ave Maria es salutació que?l angel sant Gabriel feu a la beneyta verge	Sermo I, l. 51-3: Aue Maria, id est haec salutatio, quam dixit angelus Gabriel dominae nostrae sanctae Mariae
7.1: Lo fill de Deu tremés salutació a nostra dona per ço que en aquella se faés hom.	Prol. L. 4-6: Debitum est, quod sciatur declaratio salutationis, quam angelus Gabriel fecit dominae nostrae sanctae Mariae, ex quo per salutationem facta est incarnatio Filii Dei.
7.1: Sant Gabriel saludá nostra dona ab virtut. [...] Sant Gabriel saludá nostra dona ab amor. [...]	S. I, l. 54-6: Et quia hanc salutationem generalem fecit angelus Gabriel cum sanctitate bonitatis, magnitudinis, uirtutis et ueritatis, homines tenentur habere cum sanctitate memorandi, intelligendi et amandi salutationem, quae est Aue Maria.
7.2: Santa Maria es plena de gracia del seu fill Deu home.	S. II, l. 100: Et si sit in gratia dominae nostrae, sunt dona gratiae, data per Filium suum.
7.2: Car nostra dona es plena de gracia fa als peccadors gracia. Car lo peccador sab que nostra dona es plena de gracia demana d'ella gracia e misericordia.	S. II, l. 50-4: Gratia, qua domina nostra plena est, est complementum et perfectio generalis omnibus gratiis particularibus, quas domina nostra det peccatoribus, ad eam clamantibus et orantibus tempore necessitatum eorum, propter magnas aduersitates, quas sustinent in mari et in terra.
7.3: L'angel Gabriel dix a nostra santa Maria que-l Senyor era ab ella.	S. III, l. 3: Angelus Gabriel dixit dominae nostrae: Dominus te cum est.
7.4: Sant Gabriel en la salutació dix a nostra dona que ella era beneyta entre les fembres.	S. IV, l. 2-3: BENEDICTA TV IN MVLIERIBVS Angelus Gabriel dixit dominae nostrae, quod ipsa est benedicta in mulieribus.
7.7: Tu, dona, fuist aombrada per la virtut del altisme senyor per ço que fosses ombra a la vida dels peccadors. Negú qui es ombrat sots la ombra de la mare de Deu pot morir en peccat.	S. VII, l. 85: Domina nostra umbra est peccatorum, quae cum umbra uirtuosa ipsos obumbrat, tunc quando in ipsa sperant uirtuose.

Le *HsM* sembrano essere dunque un florilegio modificato di definizioni lulliane, raccolte e organizzate in modo non sempre organico. Si possono dunque definire come un'opera:

para-lul·liana, una barreja de resum genuí de l'Art i de subproducte didàctic escolar.⁴⁰

Rimane però evidente che l'autore dell'opera conoscesse bene i meccanismi dell'Arte e la mariologia lulliana. Per questo l'opera si avvicina molto all'apocrifo *Libre de Benedicta tu*:

Llibre escrit per un deixeble immediat de Llull, el qual s'integra perfectament en la formulació i tendència de l'ideari mariològic lul·lià. El mateix Eimeric l'inclou entre les obres de Ramon Llull, i els lul·listes d'aquell temps no van tenir cap mena d'interès a desmentir-ho. Aquest llibre procedeix de l'escola lul·lista valenciana de la primera meitat del segle xiv.⁴¹

L'inquisitore non cita le *Hores* in nessuna delle due versioni, ma il fatto che un copista affidabile, come quello del manoscritto ambrosiano, le trascriva è l'indizio di una supposta paternità lulliana dell'opera, nei circoli dove l'opera del beato era studiata. Nel manoscritto ambrosiano troviamo un'annotazione di una mano moderna non nota,⁴² che trascrive al f. IIv: «*Raymundi Lulli Horae beatae Virginis et script. Anno 1313. ut habet pag. 72*». Questa mano si confonde probabilmente con l'*explicit* del *Libre de consolació d'Ermità*, postposto alle *HsM* nel manoscritto ambrosiano. Al f. 72v termina infatti l'opera composta in Sicilia e non l'opera mariana, che termina al f. 50r.⁴³ Se, effettivamente, dobbiamo considerare come termine *post quem* per la datazione delle *HsM* il *Liber de Ave Maria* (1312) questa datazione sembra altamente improbabile, sebbene sia molto vicina a quella che Joan Bonllavi attribuisce al *Libre de Benedicta tu* nel manoscritto Monaco, Bayerische Staatsbibliothek Hisp. 57, f. 57v (riprodotto in Soler 1995, 129), cioè il 1311.⁴⁴ Bonllavi fu allievo a Valenza di Alfonso de Proza, che fu il primo a segnalare nel suo *Index librorum* (1515) l'esistenza di

⁴⁰ Badia (1983, 20-33), cf. anche Santanach (2001).

⁴¹ Domínguez (1990, 29).

⁴² Nel manoscritto troviamo tre sezioni principali di mani differenti: 1. il copista dei testi lulliani, detto «copista del *Blaquerna*» e il correttore coetaneo; 2. La mano di Joan Bonllavi, editore e possessore di libri lulliani, che riscrive i primi fogli delle *HsM* (Soler 1995); 3. Una mano di poco posteriore alla prima che redige l'indice generale del volume. Un'altra mano moderna redige l'indice descrittivo del codice al f. I. Nessuna di queste mani corrisponde a quella dell'annotazione che si trascrive.

⁴³ Anche se alle *HsM* ambrosiane mancano diverse parti: il Prologo e la prima metà del cap. 1.1.; la seconda metà del cap. 2.2. e la prima metà del cap. 2.3.; infine il cap. 2.5. le pagine mancanti dovrebbero corrispondere al massimo a 5, ben lontano dalle 22 che attribuisce la mano. Inoltre, il manoscritto non può essere composito, al f. 74v si può vedere il richiamo di fine quaderno, che ne conferma l'unità.

⁴⁴ La datazione dell'opera comunemente accettata è il 1335.

due versioni delle *Hores*.⁴⁵ È possibile quindi che anche le *HsM* siano state composte nella scuola lulliana valenziana, particolarmente interessata alla produzione mariana, entro la prima metà del secolo XIV, termine *ante quem* dovuto alla datazione del manoscritto vaticano. Le altre opere mariane attribuite a Llull,⁴⁶ prodotte a Barcellona, o comunque nel Principato, risalgono a un periodo successivo al 1394 (Domínguez 1990, 31-40; Perarnau 1984). Anche se l'ambrosiano è dello stesso periodo e della stessa area (Soler 1995, 131) si è costretti a guardare a un ambito produttivo più antico, quindi quello valenziano. Il manoscritto vaticano non permette di valutarne la provenienza, anche se era sicuramente a Maiorca prima dell'invio a Roma nel 1591 e sebbene sia con tutta probabilità l'antigrafo dell'ambrosiano, non sembra essere l'originale delle *HsM*, quindi non possiamo avere una conferma materiale all'ipotesi segnalata.

3. La datazione delle opere mariane

Avendo considerato le ipotesi contrarie alla filiazione lulliana delle *HsM*, cercheremo ora di chiarire alcuni punti riguardo alla datazione delle opere mariane. La maggior parte della produzione mariologica lulliana è distribuita nella fase ternaria dell'Arte, posteriore all'*Ars amativa* e precedente all'*Arbre de ciència*. L'elenco dei due cataloghi principali è il seguente:⁴⁷

Libre de santa Maria (Bo 1290-2; ROL 1290)

Hores de nostra Dona (Bo 1290-3; ROL 1290)

Plant de la Verge (Bo 1290-3; ROL 1290)

Cent noms de Déu (Bo 1292; ROL 1288)

Desconhort (Bo 1295; ROL 1295)

Arbre de ciència (Bo 1295-6; ROL 1295-6)

La datazione del *Libre de santa Maria* dipende da un passaggio dell'*Arbre de ciència* (15,3) nel quale si narra di un eremita, probabilmente lo stesso Llull, che riuscì a superare una "grave infermità" grazie a un libro sulla Vergine che aveva scritto in precedenza. Supponendo che questa crisi corrisponda a quella di

⁴⁵ L'*index librorum* è accluso alla lettera inviata a Domenico di Siena. Il catalogo è riportato nella Llull DB.

⁴⁶ Vedi la Nota alla scheda del *Liber de Benedicta tu in mulieribus* nel Llull DB.

⁴⁷ Aggiungiamo qui anche le altre opere che ci servono come punti di riferimento per le datazioni che proponiamo.

Genova (1293), il *Libre* dovrebbe essere precedente. Le due opere mariane in versi sarebbero successive a quest'ultimo: le *Hnd* ne sarebbero uno sviluppo devozionale, mentre il *Plant* corrisponderebbe a un'espansione pietosa dei capp. 23, 24 e 25 del *Libre de santa Maria* e dei capp. 2.3 e 2.4 delle *Hnd*.

Avviamo questo tentativo di datazione dal *Plant de la Verge*. Come indicava Galmés:

sovint Ramon Lull [*sic*], quan tria una forma literària especial per a una obra, ama repetir-la en alguna altra. [...] Ara ens trobam amb el *Plant* escrit en cobles monorimes de dotze versos alexandrins, exactament igual al *Desconhort* (1295), i aixó ens fa sospitar que podria haver escrites les dues obres sots la mateixa impressió literaria i àdhuc anímica: car no desdiu gens la pietat de Ramon, que després del *Desconhort*, esclat personalíssim i àdhuc egoista de la seva pena íntima, giràs els ulls a la Dona de dolors, considerant el seu patiment i desconhort en la passió de son fill Jesucrist, ilevant-se a la contemplació pura, i devota compassió de la Mare-donze-lla immaculada.⁴⁸

Galmés stesso ammette che questa riflessione «*només té un fonament parancer i un altre de psicològic, tots dos ben elàstics històricament*» (Galmés 1997, 177), ma effettivamente la parentela tra i due testi non si limita alla sola metrica. Anche Jordi Rubió affermava che:

En les dues obres existia total adequació entre el sentiment del poeta i la forma emprada per a expressar-lo. Per això se'n val. No pas per un desig infeliç d'imitació de maneres literàries a la moda. Ramon Lull el que fa és emular-les, segur en la seva fe que les podrà superar per la virtut de la seva inspiració religiosa.⁴⁹

Come già dimostrato in un articolo precedente (Sari 2007), intere strofe del *Desconhort* sono costruite con i rimanti del *Plant*, dimostrando così non solo la chiara relazione tra i due ma anche una forte vicinanza cronologica.⁵⁰ Diversamente da Galmés, pensiamo che il *Plant* sia antecedente al canto di sconforto lulliano e probabilmente legato alla crisi di Genova del 1293. Vista l'importanza della Passione nel percorso di vita di Lull, non è difficile immaginare che, per cercare sollievo alla pressione psicologica e alla sofferenza dovuta alle difficili scelte che

⁴⁸ Galmés (1997, 177). Se questa considerazione sembrerebbe confermare la possibilità che il «riciclo interno» all'opera lulliana sia sempre attuabile, si può notare che nella maggior parte dei casi esso si attua solo tra due opere. Nelle *HsM* si troverebbe invece il riutilizzo di almeno tre opere: le *Hnd*, il *Plant de la Verge* e il *Liber de Ave Maria*.

⁴⁹ Rubió (1996, 109).

⁵⁰ Confermata, nel ms. Vaticano, Ottoboniano Latino 845, dall'essere esemplati con la stessa *mise en page* e senza soluzione di continuità. Ai due testi sono anteposti i *Cent noms de Déu*.

stava per fare, Llull rivolgesse di nuovo gli occhi alla Vergine, nel momento del suo massimo dolore, come già indicato nell'*exemplum* citato nell'*Arbre de ciència*. Superata la crisi Llull decise, infatti, per i rischi della vita missionaria e partì per l'Africa dove, secondo la *Vita Coetanea*, riuscì a convertire molti infedeli. Al ritorno in Europa si scontrò di nuovo con l'ostilità verso la sua Arte, causa scatenante del *Desconhort*. È, dunque, plausibile che guardasse per l'ennesima volta al dolore della Vergine per risollevarsi, ma questa volta calcando il proprio *Desconhort de la Verge* nel suo più ampio poema autobiografico: il *Desconhort de Ramon*, appunto.⁵¹ La ripresa del metro, dei rimanti, dello stile e di alcuni emistichi⁵² del *Plant* nel *Desconhort* ne sarebbero la controprova. Il *Plant* dovrebbe quindi situarsi tra la fine del 1293 e l'inizio del 1295. Un altro aspetto che accomuna i due poemi è l'invito alla crociata: appena accennato nel *Plant*:

Finit es aquest Plant [...] / Lo qual vol que xanton los grans e los menors [...] / Per que eu Ramon Luyl qui del xant ay dolors / Lo do als uns e als altres per so que les langors / Menbren de nostra Dona e la gran desonors / Qu'es fayta a son fil per prelats e seynors/ Car en la terra sancta no fa dire lausors.⁵³

Diventa invece evidente e legato alle richieste lulliane al pontefice nel *Desconhort*:

Fenit es lo desconhort que Ramon ha escrit, / en lo qual del món l'ordenament ha dit / [...] car poria ésser que mant home ardit / se metra en lo fait, tro que sia complit / ço que tant ha Ramon al Papa requerit. Car si per lo Papa lo fait és establí/ e que li

⁵¹ Nel ms. Vaticano, Ottoboniano Latino 845 il titolo della composizione mariana è: «De la passió e desconort que ac la Verge de son Fil». Si crea così un'assonanza tra il *Desconhort de la Verge* e il *Desconhort de Ramon*.

⁵² Il riutilizzo degli emistichi è intrinseco alla tradizione epica cui si ispira la metrica dei due poemi, non sorprende quindi che Llull usi questo stratagemma nelle due opere.

Plant	Desconhort
7a L'ira ni-l desconort	107a ira ni desconort; 508b l'ira e-l desconhort
20b e es rey de salut	62b en lo rei de salut
23a Ab ira e dolor	6a car d'ira e dolor; 72a/582b d'ira e dolor
30b Per qual entenció	231b Per qual entenció
96b Per que en planc e-n plor	94a Per que eu en planc e-n plor
102b Per que fa gran pecat	106a Per que fa gran pecat
152b No-m volgren escoltar	189a No-m volen escoltar
232b de uy mes en avan	460a D'hui mais en avant
361b Estava en plorar	41b On estava en plor

⁵³ Str. 32, vv. 373, 375, 377-81.

cardenal hi hagen consentit, / poran ésser del món tot li mal departit / e [...] a la fe crestiana no serà contradit.⁵⁴

Se il *Desconhort* è successivo all'invio della *Petitio pro convesione infidelium* di Llull a Bonifacio VIII (Bo III.21), non è difficile immaginare che il *Plant* sia susseguente alla precedente richiesta al papa Celestino V⁵⁵ (Bo III.15), fissando quindi la datazione nel 1294.

Per quanto riguarda le *Hnd*, la dimostrazione della vicinanza cronologica ai *Cent noms de Déu* sotto l'aspetto liturgico, esplicitata all'inizio di questo articolo, ci permette di fissare la data al 1292,⁵⁶ confermando l'ipotesi di Galmés:

el moment més propici i provable [per la composizione delle *Hnd*] és a la darrerria de la seva estada a Roma, en 1292, abans o després dels *Cent noms de Déu*. [...] Amb tot reconeixem que en aquesta edició li hauria escaigut més anar davant els *Cent noms*, car ens sembla que les *Hores* cronòlogicament foren primeres.⁵⁷

Anche Alexander Fidora (2008, 339-341), in un recente intervento suppone una data più tarda delle opere che stiamo trattando, partendo dal presupposto che la crisi di Genova non fu l'unica che patì il beato in quegli anni, per questo tutte le opere si potrebbero postdatare. Lo studioso riprende anche un'ipotesi di Perarnau (1982, 33-4 n. 3), basata sulla nota del manoscritto monacense Hisp. 52,⁵⁸ secondo la quale al *Libre d'ànima racional* e al *Libre dels articles de la fe*, contenuti in questo manoscritto, era anteposto nell'antigrafo il *De misterio officiali gloriosae virginis Mariae*. Quest'ultima opera dovrebbe corrispondere alle *Hnd*.⁵⁹ L'invio del manoscritto, attraverso la mediazione dello Spinola, sarebbe avvenuta nel 1296, appena completato il *Libre del articles de la fe* (datato 26/06/1296) e a pochi mesi dall'incoronazione a re di Sicilia di Federico III (Domínguez 2007, 370-371). Lo studioso suppone che il testo mancante debba corrispondere alle *Hores*: «sea ya en su versión rimada, come él [Perarnau] supone, o su versión en prosa.» (Fidora 2008, 337) e che la datazione delle altre due opere indicherebbe una composizione più vicina al 1295 delle *Hores*. Scar-

⁵⁴ Batalla (2004, 129).

⁵⁵ Anche Jacopone da Todi inviò una lauda all'eremita di Morrone. Le possibili relazioni tra il Tudense e il beato maiorchino non sono ancora state indagate a fondo anche se già proposte da vari studiosi: Bertini (1934); Caldentey (Batllori 1981, 1005-11).

⁵⁶ Accettando la proposta di Hughes (2001).

⁵⁷ Galmés (1997, 175).

⁵⁸ Cit. nella nota 25 *supra*.

⁵⁹ Anche F. Domínguez Reboiras conferma questa ipotesi, aggiungendo che: «el término *officialis* se refiere al *officium* que las *Hores* pretenden ser.» (Domínguez 2007, 371 n. 15).

tando la versione in prosa⁶⁰ per i motivi già indicati, credo che sia meglio giustificabile l'affermazione di Domínguez:

Con el envío de las obras contenidas en aquel códice pretende Llull dar una muestra de su producción científica y, al incluir la obra mariana, demuestra que conoce muy bien el carácter sumamente devoto de Federico III.⁶¹

Non si implica così una continuità cronologica delle opere, ma si ipotizza esclusivamente che le Hnd sarebbero anteriori alla composizione delle altre due opere e non necessariamente coetanee.

Il catalogo risulterebbe quindi così modificato:⁶²

- III.7 *Libre de santa Maria* (1290-1292?)
- III.8 *Hores de nostra Dona* (Roma 1292)
- III.9 *Cent noms de Déu* (Roma 1292)
- III.10 *Llibre de passatge/Liber de Passagio* (Roma 1292)
- III.10a *Quomodo Terra sancta recuperari potest* (1292)
- III.10b *Tractatus de modo convertendi infideles* (1292)
- III.11 *Taula general/ Tabula generalis* (Napoli 9/1293-1301/1294)
- III.12 *Lo sisèn seny, lo qual apelam affatus* (Napoli 17/04/1294)
- III.13 *Flors d'amors e flors d'intel·ligència* (Napoli 1294)
- III.14 *Petició de Ramon al papa Celestí V per a la conversió dels infidels* (Napoli 1294)
- III.15 *Plant de la Verge* (Napoli? 1294)
- III.16 *Arbre de filosofia desiderat* (Napoli-Barcellona-Maiorca 1294)
- III.17 *De levitate et ponderositate elementorum* (Napoli 1294)
- III.18 *Disputació de cinc savis* (Napoli-Roma 1294)
- III.19 *Art de fer e solre qüestions* (Napoli-Roma 1294-1295)
- III.20 *Lectura compendiosa Tabulae generalis* (Roma 1295)
- III.20bis *Lectura super tertiam Figuram Tabulae generalis* (Roma 1294-1296?)
- III.21 *Petitio Raymundi pro conversione infidelium ad Bonifacium VIII papam* (Roma 1295)
- III.22 *Desconhort* (Roma 1295)
- III.23 *Arbre de ciència* (Roma 29/9/1295-1/4/1296)

⁶⁰ Come in effetti fanno Perarnau (1982, 32-34 n. 3) e Domínguez (2007, 371 n. 15).

⁶¹ Domínguez (2007, 371).

⁶² Si usa come riferimento la modificazione del catalogo proposta da Bonner (2010, 108-109).

Bibliografia

- Badia (1983) = Lola Badia, *El «Libre de definicions», opuscle didàctic lul·lià del segle xv* (Barcelona: Humanitas).
- Batalla (2004) = Josep Batalla (ed.), Ramon Llull, *Lo desconhort. Cant de Ramon*, Exemplaria Scholastica 1 (Tona, Barcelona: Obrador Edèndum).
- Batllori (1981) = Miquel Batllori, Ramon Llull, *Obra Escogida*, trad. Pere Gimferrer (Madrid: Alfabeta).
- Bertini (1934) = Giovanni Maria Bertini, «La poesia di Raimondo Llull» in *Vita e Pensiero* 25 (Milano), pp. 25-34.
- Colón (1960) = Germà Colón, *Llibre d'Hores*, ENC (Barcelona: Barcino).
- Di Girolamo (2003) = Costanzo Di Girolamo, «La versification catalane médiévale entre innovation et conservation de ses modèles occitans» in *Revue de langues romanes* 107, pp. 41-74.
- Di Luca (2006) = Paolo Di Luca, «Tracce di versificazione epica nelle *novas rimadas* catalane» in *La Catalogna in Europa, l'Europa in Catalogna. Transiti, passaggi, traduzioni*. Atti del IX Congresso internazionale dell'AISC (Venezia, 14-16 febbraio 2008), [Disponibile on-line fino alla pubblicazione: <www.filmod.unina.it/aisc/attive/DiLuca.pdf>, ultima visita 08/03/2011].
- Doctrina* (2005) = Ramon Llull, *Doctrina pueril*, Joan Santanach i Suñol (ed.), NEORL VII (Palma de Mallorca: Patronat Ramon Llull).
- Domínguez (1990) = Fernando Domínguez Reboiras, «Els apòcrifs lul·lians sobre la Immaculada. La seva importància en la història del lul·lisme» in *Del frau a l'erudició. Aportacions a la història del lul·lisme dels segles xiv al xviii*. Randa 27, pp. 11-43.
- (2007) = Fernando Domínguez Reboiras, «Las relaciones de Ramon Llull con la corte siciliana» in *I Francescani e la politica. Atti del Convegno internazionale di studio, Palermo 3-7 Dicembre 2002*, Alessandro Musco (ed.), Biblioteca Francescana I (Palermo: Officina di Studi Medievali), pp. 365-386.
- Fidora (2008) = Alexander Fidora, «Ramon Llull, la familia Spinola de Génova y Federico III de Sicilia» in *Il mediterraneo del '300: Raimondo Lullo e Federico III d'Aragona, re di Sicilia. Omaggio a Fernando Domínguez Reboiras*, Alessandro Musco e Marta M.M. Romano (ed.), Subsídia Lulliana 3 (Turnhout: Brepols), pp. 327-343.
- Galmés (1997) = Salvador Galmés, *Obres Completes. Vol. 3, Lul·lisme*, Pere Rosselló Bover (ed.), Biblioteca Serra d'Or 191 (Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Ajuntament de Sant Llorenç des Cardassar).

- GGL = Colom Mateu Miquel, *Glossari general lul·lià*, 5 vol. (Palma de Mallorca: Moll 1982-1985).
- Hillgarth (1991) = Jocelyn Nigel Hillgarth, *Readers and Book in Majorca 1229-1550*, 2 vol. (Parigi: Éditions du centre national de la recherche scientifique).
- (2001) = Jocelyn Nigel Hillgarth, *Diplomatari lul·lià: documents relatius a Ramon Llull i a la seva família*, trad. L. Cifuentes, Col·lecció Blaquerna 1 (Barcelona / Palma de Mallorca: Universitat de Barcelona / Universitat de les Illes Balears).
- Hugues (2001) = Robert Hugues, «Deification/Hominification and the Doctrine of Intentions: Internal Christological Evidence for Re-dating *Cent noms de Déu*». *SL* 41, pp. 111-115.
- Leroquais (1927) = Victor Leroquais, *Les livres d'heures manuscrits de la Bibliothèque Nationale* (Parigi).
- (1943) = Victor Leroquais, *Supplément aux livres d'heures: manuscrits de la Bibliothèque Nationale* (Mâcon: Protat frère).
- Llull (1928): *Poesies*, Ramon d'Alòs-Moner (ed.), ENC 3 (Barcelona: Barcino).
- Maggioni (1998) = Corrado Maggioni, «Culto e pietà mariana nel medioevo (secoli XI-XVI)» in *La madre del Signore dal medioevo al rinascimento* (Roma: Centro di cultura mariana), pp. 81-129.
- Perarnau (1982) = Josep Perarnau i Espelt, *Els manuscrits lul·lians medievals de la «Bayerische Staatsbibliothek» de Munic. I. Volums amb textos catalans*, Studia, Textus, Subsidia III (Barcelona: Facultat de Teologia).
- (1984) = «Política, Lul·lisme i Cisma d'Occident. La campanya barcelonina a favor de la festa universal de la Puríssima els anys 1415-1432». *ATCA* 3, 94-147.
- Repertori* (2000) = Eulàlia Duran, Eulàlia Miralles i Maria Toldrà, *Repertori de manuscrits catalans (1474-1620) II.1 Barcelona: Biblioteca Pública Episcopal* (Barcelona: Institut d'Estudis Catalans).
- Rossell (2003) = Rossell Antoni, «L'oralitat com a argument per a la recerca del context èpic medieval català» in *Ressons èpics en les literatures i el folklore hispànic / El eco de la épica en las literatura y el folclore hispánico* (Barcelona: Consejo Superior de Investigaciones Científicas / Reial Acadèmia de Bones Lletres de Barcelona), pp. 87-97.
- Rosselló (1859) = Jeroni Rosselló (ed.), *Ramon Llull, Obras rimadas de Ramon Llull* (Mallorca: Pere Josep Gelabert).
- Rubió (1996) = Jordi Rubió i Balaguer, *Estudis literaris* (Barcelona: Edicions 62).
- Santanach (2001) = Joan Santanach i Suñol, «Les definicions lul·lianes del ms.

- 11559 de la biblioteca nacional de Madrid». *Llengua & Literatura* 12, pp. 203-238.
- Sari (2007) = Simone Sari, «Osservazioni sulla rima finale del *Desconhort* di Ramon Llull». *Revista de lengües y literaturas catalana, gallega y vasca* 13 (2007-2008), pp. 233-258.
- Soler (1995) = Albert Soler, «Joan Bonllavi, lul·lista i editor eximi». *Estudis de Llengua i Literatura Catalanes* «Miscel·lània Germà Colón 4» 31 (Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat), pp. 125-150.
- (2005) = Albert Soler, «Recomposició d'un antic còdex lul·lià». *SL* 45-46 (2005-2006), pp. 75-83.

Parole chiave

Ramon Llull, Liturgia delle Ore, Catalogo.

Key Words

Ramon Llull, Liturgy of the Hours, Catalogue.

Riassunto

L'universalità dell'Arte lulliana rese possibile la sua applicazione a tutte le scienze del tempo. I *Cent noms de Déu* e le *Hores de nostra Dona* potrebbero costituire un tentativo di sostituzione della liturgia privata delle Ore con opere composte da Llull, come ne dimostrerebbe la tradizione testuale. Si indicano inoltre le ragioni per le quali la versione in prosa delle *Hores de nostra Dona* sono da considerare apocriefe e si cerca di definire una possibile datazione per queste opere.

Abstract

The universality of Llull's Art made possible its application to all mediaeval sciences. *Cent noms de Déu* and *Hores de nostra Dona* can be considered as an attempt to substitute the private liturgy of the Hours with works written by Llull, as demonstrated by their textual tradition. In this paper I try to explain the reasons why the prose version of the *Hores de nostra Dona* has to be considered apocryphal and to give a possible chronology of the considered works.

Breus proposicions que contenen molta sentència: els proverbis lul·lians i les «formes sentencioses»*

Francesc Tous Prieto

Centre de Documentació Ramon Llull
Universitat de Barcelona
ftous.prieto@gmail.com

1. Introducció: l'adveniment del proverbí

El 1295, a Roma, Ramon Llull idea un producte per a la instrucció dels laics diferent dels que havia produït anteriorment: l'*Arbre de ciència*, una enciclopèdia dividida en setze seccions que té l'objectiu de proporcionar «un llibre general a totes les ciències qui lleugerament se pogués entendre, e per lo qual hom pogués entendre la sua Art general que feta havia car trop era subtil a entendre» (*OE I*, 555). Cada secció s'estructura a partir d'una figura arbòria, i en la base, les arrels coincideixen amb els divuit principis de l'Art ternària (els de la Primera i la Segona Figura). El resultat són catorze unitats que desenvolupen coneixe-

Rebut el 10 de març de 2011. Acceptat el 27 de juny de 2011.

* Aquest article és un resum del treball «La forma proverbí en l'obra de Ramon Llull: una aproximació», presentat per superar el mòdul de recerca del Màster en Estudis Avançats i Aplicats en Llengua i Literatura Catalanes de la UB i la UAB el setembre del 2010. S'ha pogut realitzar gràcies a una beca FPI del Ministeri de Ciència i Innovació (referència BES-2009-015667) i s'inscriu en el marc del projecte de recerca «Corpus digital de Textos Medievals Catalans II» (FFI2008-05556-C03-01), dirigit per Lola Badia. Voldria agrair, en primer lloc, l'ajuda d'Anthony Bonner, l'erudició del qual va agilitzar en bona mesura el rastreig de l'obra de Llull a la recerca de formes sentencioses i va facilitar molt la confecció del cens. També m'agradaria mostrar la meua gratitud pel suport, l'encoratjament i l'ajut inestimable que des del primer dia m'han ofert les tres persones que m'han iniciat en els estudis lul·lians: Lola Badia, Joan Santanach i Albert Soler.

ments relacionats amb la filosofia natural, la filosofia moral i la teologia, ciències que comparteixen uns mateixos principis fonamentals. A continuació, Llull hi afegeix dues parts més que no presenten nous continguts, sinó que compleixen, d'una banda, una funció, podríem dir-ne, fàtica i una funció didàctica: Llull proposa materials per comprovar si el lector ha assimilat bé els continguts exposats en els arbres precedents, per verificar que la comunicació hagi estat efectiva, i l'ànima a revisar aquells apartats que no hagin quedat prou clars mitjançant el clàssic mètode de pregunta i resposta. Aquest és el propòsit preferent de l'«Arbre qüestionari», la darrera part de l'enciclopèdia, que preveu qüestions per a cada apartat de les seccions anteriors.

En canvi, la penúltima posseeix una especificitat: no només és útil per repassar els temes que s'han tractat en el cos de l'obra i provar la capacitat de comprensió del receptor, sinó que està pensada per poder-ne extreure moralitats i per proporcionar als lectors «solaç e amistat de les gents» (*OE I*, 799). És a dir, està dotada, alhora, d'una funció expositiva, d'una intenció moralitzant i d'una dimensió lúdica. Es tracta, evidentment, de l'«Arbre exemplificari», una col·lecció d'exemples a través de la qual els materials científics de l'obra experimenten un procés de «transmutació» que els dota de caràcter literari (Pring-Mill 1976). Aquesta secció és per tant un repertori d'exemples ordenat segons l'estructura general de l'enciclopèdia, i disposada de tal manera que el lector pugui accedir ràpidament als apartats que li interessin.

No és la primera vegada que Llull utilitza aquestes formes exemplars. Badia, Santanach, Soler (en premsa I.5.1.4.3) destaquen que ja en les obres narratives de la fase quaternària, Llull mostra una «forta tendència a la fragmentació», en part produïda per l'aparició contínua d'exemples i episodis intercalats. Aquesta tendència s'incrementa notablement en el *Fèlix*, una obra de transició situada al final de l'etapa quaternària, en què el marc narratiu general es redueix gairebé a esquema, l'acció es limita al màxim i es confia tot el pes doctrinal del llibre al procés d'aprenentatge del protagonista, basat en el diàleg mestre-deixeble. És en el marc d'aquest diàleg on els enfilalls d'exemples i semblances es descabellen. Ara bé, també és evident que l'«Arbre exemplificari» presenta, almenys, dues novetats considerables. En primer lloc, la literatura deixa de ser el vehicle escollit per divulgar l'Art entre el públic laic i passa a ocupar el seu espai propi dins la nova estructuració del sistema.

D'altra banda, per primer cop en la seva trajectòria, Llull distingeix dos tipus de formes exemplars: el «recontament» i el «proverbi». Fins a la redacció de l'*Arbre de ciència*, en les obres de Llull abundaven termes com *exemple* (o *eximpli*), *semblança* i fins i tot *metàfora*, tot i que moltes vegades simplement utilitzava la fórmula «aquestes paraules» per designar una determinada unitat

analògica. El neologisme *recontament* com a sinònim d'exemple (en la seva accepció habitual en les retòriques medievals, que fa referència a una narració breu de la qual se n'ha d'extreure una moralitat o lliçó) és una innovació de l'«Arbre exemplifical». És destacable que la paraula *proverbi*, en canvi, no tingui ni una sola ocurrència en cap de les dues grans obres narratives de Lull. La trama narrativa en què es contextualitza l'aparició de formes exemplars o analògiques en el *Blaquerna* i el *Fèlix* no afavoreix, tret de casos aïllats,¹ la condensació expressiva pròpia del proverbi.

Així doncs, la quinzena secció de l'*Arbre de ciència* representa una inflexió en la producció exemplar lul·liana perquè marca l'inici de l'interès del beat per la forma proverbi. El mateix any en què acaba d'escriure l'enciclopèdia de què hem parlat, el 1296, Lull redacta els *Proverbis de Ramon*, llibre en què aquesta forma exemplar adquireix ja una total autonomia. Si bé l'estructuració d'aquesta obra s'allunya força de la que seguia l'*Arbre de ciència*, tots dos llibres comparteixen un mateix esperit divulgatiu i enciclopèdic. Ara, en els *Proverbis de Ramon*, Lull simplifica l'estructura i encapsula els continguts en sentències per tal d'oferir un compendi que essencialitzi la doctrina que vol transmetre. El resultat és un voluminós repertori d'uns sis mil proverbis, que tracten també sobre teologia, filosofia natural i filosofia moral (corresponen, més o menys, a les tres parts en què es divideix el llibre). Més tard vindran els proverbis de la secció «De pulchris proverbiiis» de la *Rhetorica nova* (1301), i els de la quarta part, que versa de caritat; i seguint l'impuls d'aquest tractat, Lull també escriu els *Mil proverbis* (1302). En darrer lloc, el 1309 redacta una curta col·lecció de caire eminentment didàctic, tal com apunta el seu títol: *Proverbis d'ensenyament*.

El corpus de proverbis lul·lià és fàcil de detectar i d'aïllar: el terme, com a definidor d'una determinada forma literària i didàctica, només apareix en les obres que acabem d'esmentar. Ara bé, ja fa bastants anys que Rubió i Balaguer va cridar l'atenció sobre el gran poder d'atracció que la forma breu i concisa tenia sobre Lull, i sobre la dificultat de distingir el proverbi d'altres tipus de sentències: «Tots els llibres lul·lians tenen capítols on són entreteixides frases definitòries la distinció entre les quals i els proverbis esdevé difícil de debò. [...] Certament no calia a l'autor més que espigolar en els seus escrits per a formar col·leccions nombroses de proverbis» (Rubió 1985, 312). Més recentment, Anthony Bonner ha tornat a incidir sobre aquesta qüestió, i ha vinculat el proverbi amb altres formes o procediments amb les quals comparteix finalitat: «All of this represents an extraordinary gradation from exemplary stories, to proverbs,

¹ Tot i que els versicles del *Llibre d'amic e amat* no siguin pròpiament proverbis, aquest famós opuscle encapçala la llista de casos aïllats.

to the definitions of the Art, to simple propositions used as premises, and finally to maxims used for similar purposes [...]. Llull defines “proverb” as “an instrument which briefly certifies the truth about many things”² a definition which would fit all these categories» (Bonner 2007, 265).

Així doncs, el proverbi s’insereix en un contínuum de formes breus, des de la narració exemplar fins a la màxima o la proposició, que Llull sol utilitzar amb finalitats il·lustratives o demostratives, aprofitant en cada cas els avantatges que l’una o l’altra li poden oferir. Per tant, en encarar un estudi panoràmic del corpus proverbial de Llull, no sembla sobrer esbossar d’entrada l’abast de la interrelació que s’estableix entre el proverbi i el que aquí denominarem les «formes sentencioses».

2. Una família textual: les «formes sentencioses»

Els reculls de proverbis no són les úniques sèries de sentències o aforismes que es poden llegir en l’obra de Llull. N’hi ha a tort i a dret, i algunes constitueixen el cos complet d’un llibre: els *Cent noms de Déu* o les *Flors d’amor e flors d’intel·ligència*, per exemple. Qualsevol lector competent s’adona ràpidament que les col·leccions de proverbis i aquests altres reculls o sèries pertanyen a gèneres distints, però a mesura que s’endinsa en l’univers aforístic lul·lià, també percep que abunden les concomitàncies i els transvasaments entre uns i altres grups. Un cas paradigmàtic és el de la reconversió d’un centenar de versicles dels *Cent noms de Déu* en proverbis a l’«Arbre exemplifical» (Hauf 2002, 308-309).

Aquest exemple també ens serveix per il·lustrar la mal·leabilitat amb què Llull maneja sovint les etiquetes terminològiques, fet que accentua la complexitat del problema: ningú no diria que els *Cent noms de Déu* són una col·lecció de proverbis, però en canvi, sèries senceres de proverbis de l’«Arbre exemplifical» estan formades per versicles d’aquesta obra. Tampoc no se li acudiria a ningú pensar que els *Començaments de filosofia* pugui ser un recull de proverbis, però en canvi hi ha certs capítols dels *Proverbis de Ramon* formats exclusivament a partir de màximes axiomàtiques com les que fonamenten el tractat esmentat. És per això que, abans d’entrar en l’anàlisi de les col·leccions de proverbis, pot ser útil fer una prospecció general d’aquest sector de la producció lul·liana. Utilitzem la denominació *formes sentencioses* per referir-nos a un grup d’expressions

² Definició extreta dels *Mil proverbis*: «fem aquests *Mil Proverbis* ab que donem doctrina com hom se sapia haver en la fi a la qual es creat, com sia açò que proverbi sia estrument qui breument certifice veritat de moltes coses» (ORL XIV, 327).

de tipus aforístic, que generalment ocupen entre una i tres línies de text, amb funcions i formulacions variables, i que, a banda de la denominació *proverbi*, també poden respondre a les de *proposició*, *condició*, *flor*, *màxima*, *problema*, *començament*, *definició*, *metàfora*, *exemple* i *semblança*.

El fet que relacionem el proverbi amb aquesta família textual no va en detriment, és clar, de la seva inclusió en el grup de les formes breus, on comparteix espai i, molt sovint, finalitat amb els exemples (Aragüés 1996 i Badia, Santanach i Soler, en premsa, I.5.1.4.3). Ara bé, atès que a partir del 1296 el proverbi adquireix una inqüestionable autonomia, i tenint en compte que presenta unes interseccions pròpies, generalment alienes a les modalitats exemplars més extenses, sembla imprescindible emprar un altre sintagma que designi exclusivament les formes d'expressió aforística. Així, el proverbi lul·lià estableix uns vincles multilaterals amb els gèneres o formes que li són propers. Llull selecciona en cada cas els recursos i les formulacions més adequades per al propòsit que persegueix, i d'això en resulta una varietat considerable de tipus de proverbis, a vegades més relacionables amb les definicions o les proposicions, i d'altres amb la voluntat d'exemplificació o exhortació moral. Pel que fa a la intersecció amb les formes breus, els proverbis i altres tipus de formes sentencioses comparteixen molts trets en comú amb els exemples, i sobretot en certes obres es fa difícil decidir de quina banda cauen determinades construccions. Per exemple, el fet que la narrativitat no sigui un tret exclusiu dels exemples i els recontaments, atès que alguns proverbis de l'«Arbre exemplifical», els versicles del *Llibre d'amic e amat* i moltes unitats de l'*Arbre de filosofia d'amor* inclouen una acció mínima i utilitzen recursos com el diàleg i la personificació, en alguns casos en complica bastant la delimitació.

Des d'un punt de vista cronològic, l'interès lul·lià per les formes breus de caire sentencioses és un fenomen que s'ha de situar principalment en la fase ternària de l'Art. Si ens fixem en les col·leccions de proverbis, exceptuant els *Proverbis d'ensenyament*, que queden en la frontera de l'etapa ternària i la postartística, totes cauen en els límits de la segona fase de l'Art. I encara, aïllat el gruix de la producció aforística completa de Llull, la majoria d'obres amb contingut sentencioses d'algun tipus pertanyen a la dita fase. De fet, es pot detectar un període de màxima concentració entre el 1294 i el 1305. Entre els anys 1310 i 1313 hi ha un petit revifament, reduïble a un conjunt molt limitat d'obres, bé relacionades amb l'ús de determinades tècniques de tipus lògic, bé circumscrites a l'àmbit de l'homilètica.³

³ Vegeu la classificació de l'apartat 3 d'aquest estudi.

Aquesta situació és clarament atribuïble als trets i propòsits específics que caracteritzen l'etapa ternària de l'Art. Bonner (2007, 274-275) estableix que, pel que fa a les tècniques demostratives, les arts quaternàries constitueixen un sistema «invertit»⁴ de demostració: per provar una hipòtesi s'ha de recórrer a uns mecanismes comparatius que valoren les qualitats relacionals dels principis de l'Art, de concordança, contrarietat, majoritat, minoritat, etc. A partir d'aquí es genera la demostració o l'explicació d'un fenomen. Per aquesta raó, en la primera fase de l'Art gairebé no hi ha definicions; és a dir, no hi ha un material axiomàtic preestablert: la natura dels objectes estudiats es defineix o es descriu d'una manera més estructural. En canvi, les arts ternàries parteixen d'un model de demostració «recte»,⁵ no pas fonamentat en una sèrie de conceptes simples que s'han de comparar els uns amb els altres, sinó en un conjunt de principis que es defineixen d'entrada, i que posteriorment poden entrar en relació, poden ser «mesclats», de tal manera que generin noves realitats. La primera manera de procedir afavoreix dispositius demostratius de tipus analògic, com ara la metàfora o l'*exemplum*, mentre que la segona tendeix a requerir mecanismes que permetin de demostrar o exemplificar els conceptes mitjançant la claredat, la brevetat i la focalització. Aquest canvi que s'opera en el sistema comporta, d'una banda, una evident transformació de la fesomia de l'Art, i de l'altra, un desplaçament en la selecció de les tècniques demostratives i dels gèneres persuasius utilitzats per difondre els continguts proposats.

El que s'acaba de dir és necessari per comprendre, almenys, l'aparició d'obres com l'*Arbre de ciència* (en el qual s'inclou l'«Arbre exemplifical») i els *Proverbis de Ramon*, i pot donar compte també de la gran quantitat de proposicions i màximes incloses en llibres com les *Flors d'amor e flors d'intel·ligència*, l'*Arbre de filosofia desiderat*, l'*Arbre de filosofia d'amor* o l'*Art amativa*. Potser no és tan pertinent a l'hora d'explicar la gènesi de les col·leccions de proverbis amb menys pes artístic, però és indubtable que pertanyen a un mateix context.

3. Classificació de les obres amb formes sentencioses

A l'hora de catalogar i classificar la producció sentenciosa de Llull, després d'una primera valoració del material disponible, ens ha semblat adequat d'ordenar-lo en les següents categories: 1) Col·leccions de proverbis, 2) Obres

⁴ En l'original anglès, *upside-down system*.

⁵ En l'original anglès, *right-side-up system*.

sobre l'amància, 3) Obres de caràcter científic, tècnic o lògic, 4) Obres de caràcter apològic i 5) Obres homilètiques. Com es pot observar, el criteri bàsic que ha regit la divisió proposada, exceptuant el primer grup, ha estat el de l'adscripció temàtica. Aquesta opció ens ha semblat la més operativa, ja que efectuar una divisió segons la terminologia emprada per Llull era impracticable i ineficaç. Això vol dir que les diferències entre un grup i un altre sovint depenen més aviat de l'aplicació concreta de les formes sentencioses a un camp determinat, que no de les diferències formals entre elles. Tot i així, és evident que la temàtica sovint comporta l'adopció d'un determinat to o l'ús d'uns recursos específics que acaben identificant formalment alguns dels grups estudiats (aquest fet és especialment visible en la segona categoria, la de l'amància). No cal dir que el primer grup es justifica per si sol, no només pel fet que les col·leccions de proverbis són l'objecte d'estudi prioritari d'aquest treball, sinó perquè, des del punt de vista de l'etiquetatge terminològic, i a pesar de la interrelació que mantenen amb les altres formes sentencioses, constitueixen un grup ben marcat i delimitat.

- a) Col·leccions de proverbis i obres que en contenen de manera explícita
1. «Arbre exemplifical» (1295-1296): \pm 450 proverbis combinats amb exemples (a vegades s'usa el terme *semblança* per referir-se al proverbí)
 2. *Proverbis de Ramon* (1296): \pm 6000 proverbis
 3. *Proverbis de la Retòrica nova* i els proverbis continguts en la part quarta del volum (1301): 50 + 11 proverbis
 4. *Mil proverbis* (1302): \pm 1000 proverbis
 5. *Proverbis d'ensenyament* (1309): 175 proverbis
- b) Obres que contenen formes sentencioses que desenvolupen «l'amància»
1. «Llibre d'amic e amat» (1276-1283): 357 versicles (Llull els anomena *metàfores morals* i *eximplis abreujats*)
 2. *Art amativa* (1290): 833 condicions incloses en la quarta distinció
 3. *Flors d'amor e flors d'intel·ligència* (1294): 100 + 100 flors (Llull també les anomena *màximes universals*)
 4. *Arbre de filosofia d'amor* (1298): 153 condicions + 67 flors
- c) Obres de caràcter científic, tècnic o lògic
1. *Liber propositionum secundum Artem demonstrativam compilatus* (1283-1287): 882 proposicions incloses en la quarta distinció
 2. *Ars inventiva veritatis* (1290): 833 condicions, que constitueixen la segona distinció

3. *Arbre de filosofia desiderat* (1294): 198 proposicions incloses en la tercera distinció
4. *Liber de geometria nova et compendiosa* (1299): 100 principis + 100 conseqüències, situades a la segona part del llibre segon
5. *Començaments de filosofia* (1299-1300): 999 principis + 999 conseqüències
6. *Liber de consilio* (1304): 88 flors (Llull també utilitza els termes *problema* i *proposicions necessàries*) a la segona part
7. *Liber de investigatione actuum divinarum rationum* (1304): 144 flors o proposicions necessàries a la segona part
8. *Liber de praedestinatione et libero arbitrio* (1304): 72 flors o proposicions necessàries a la segona distinció
9. *Liber de praedicatione* (1304): 324 proposicions incloses a la segona part de la primera distinció
10. *Liber de possibili et impossibili* (1310): 100 màximes, a l'apartat quart
11. *Liber de syllogismis contradictoriis* (1311): 45 proposicions exposades a l'inici de l'opuscle
12. *Liber disputationis Petri et Raimundi* (1311): 43 *notabilia* en el tercer apartat

d) Obres de caire apologètic

1. *Cent noms de Déu* (1292): 1000 unitats (Llull les qualifica simplement de *versos*)
2. *Dictat de Ramon i Coment del dictat* (1299): 102 versos o proposicions
3. *Tractatus compendiosus de articulis fidei catholicae* (1300): 100 «màximes necessàries»
4. *Liber ad probandum aliquos articulos fidei catholicae per syllogisticas rationes* (1304)⁶
5. *Liber in quo declaratur quod fides sancta catholica est magis probabilis quam improbabilis* (1310): 100 proposicions o problemes en la tercera distinció

e) Obres homilètiques en què es fa ús de formes sentencioses

1. *Liber praedicationes contra iudaeos* (1305): alguns sermons es desenvolupen a partir de problemes o proposicions

⁶ Per conèixer les raons per les quals s'ha inclòs aquesta obra al cens, vegeu Tous (2010, 23-24).

2. *Sermones contra errores Averrois* (1311): s'utilitzen algunes de les 45 proposicions del *Liber de syllogismis contradictoriis*
3. *Liber de Pater noster* (1312): presència d'unitats breus
4. *Liber de Ave maria* (1312): presència d'unitats breus
5. *Llibre de virtuts e pecats o Art major de predicació* (1313): ús de principis o sentències en diverses parts de l'obra⁷

De les obres incloses en els quatre darrers grups, n'hi ha que estan constituïdes només per formes sentencioses («Llibre d'amic e amat», *Flors d'amor e flors d'intel·ligència*, *Començaments de filosofia*, *Cent noms de Déu*, *Dictat de Ramon*), però en general solen contenir sèries més o menys llargues d'aforismes de diferent mena. El criteri emprat per identificar i seleccionar aquestes sèries sentencioses ha estat en alguns casos bastant ampli, i per això la llista final és susceptible de discussió i modificació, atès que és possible que pugui contenir alguna incoherència. Per exemple, fonamentalment en la fase ternària, Llull recorre sovint a capítols de condicions o proposicions que desenvolupen les possibilitats demostratives o argumentatives d'una determinada disciplina o temàtica. Aquestes llistes, que se solen derivar de les figures combinatòries de l'Art, presenten una forta tendència a la brevetat, i sovint assoleixen una formulació molt lacònica o sintètica. En altres ocasions, la brevetat no és tan acusada. Aquest procediment dóna lloc a capítols de proposicions que sovint són a mig camí entre una prosa tècnica fragmentada però desenvolupada i la llista de màximes o sentències. Aquest fenomen és visible per exemple a l'*Arbre de filosofia desiderat* o el *Liber de praedicatione*, inclosos a la llista proposada: en totes dues hi ha una distinció dedicada a les proposicions, però estrictament Llull s'hi allunya de la formulació sentenciosa. Tot i així, formen part del cens perquè en algunes parts dels capítols, les unitats assoleixen una brevetat considerable. És evident que establir la frontera és complicat.

Hi ha alguns casos, més aviat pocs, en què els proverbis o les sentències no es presenten en forma de sèrie sinó que s'utilitzen com a base d'una unitat posterior, ja sigui narrativa o argumentativa. És l'estructura que Llull utilitza en la part dedicada a les arrels de l'«Arbre exemplifical», i que recupera en la distinció quarta de la *Retòrica nova*, tot i que la relació entre proverbi i exemple no és igual en els dos casos. Aquest procediment és emprat també en certes obres homilètiques, potser seguint el seu propi consell de començar el sermó «per metaphoram vel per proverbium vel exemplum» (ROL III, 399). En el *Liber de praedicationes contra*

⁷ Per a detalls més concrets sobre la natura de les formes sentencioses que apareixen en les obres homilètiques, vegeu Tous (2010, 24-27).

Iudaeos i els *Sermones contra errores Averrois* es parteix d'una proposició o màxima per desenvolupar una argumentació amb una finalitat apologetica. D'altra banda, els sermons de les dues primeres distincions del *Llibre de virtuts e pecats*, en què es presenta la llista de virtuts i pecats que posteriorment es mesclaran, s'inicien amb una sentència de tipus exhortatiu, en la qual es convida l'oient a cultivar les virtuts i evitar els pecats al·legant l'essència o la voluntat divina.

En la llista presentada s'ha especificat per a cada obra el nombre de sentències que inclou i, generalment, el terme que Llull utilitza per designar-les. Es pot observar que la terminologia emprada pel beat és relativament extensa. Segons el context hi ha una certa alternança entre mots d'un perfil més tècnic i d'altres d'un caràcter més genèric o polisèmic. Termes com *màxima*, *problema*, *principi*, *condició* apareixen en contextos bastant definits i presenten uns trets força constants. La màxima, per exemple, és una proposició de tipus axiomàtic, és a dir, anterior a qualsevol altra afirmació, i sovint serveix per provar altres proposicions, construir sil·logismes o fonamentar argumentacions. El principi (o començament) té un significat molt similar i en les dues obres en què apareix —*Començaments de filosofia* i *Liber de geometria nova*, totes dues de tema filosòfic o científic— és utilitzat com a base per extreure «conseqüències». En canvi, la condició és un terme relacionat amb l'estructura de l'Art, provinent de l'època quaternària, i que en la fase ternària sempre es presenta en forma de llista de proposicions. A l'altre extrem hi ha termes menys específics, començant per la simple designació *vers* en textos rimats, i continuant per *proposició*, que segurament és el terme més emprat i que, encara que sovint funcioni com a sinònim de màxima o principi, té un espectre ampli de possibilitats d'aparició. El terme *flor*, per la seva banda, més que designar una modalitat particular de sentència, deriva de l'estructura en què s'insereix la sentència: les flors sempre es generen mitjançant mecanismes combinatoris per formar conjunts serialitzats de proposicions.

D'altra banda, podríem dividir els termes que Llull fa servir per designar les seves sentències en dos grups: en primer lloc, el grup més extens el formarien tots els que pertanyen al que podríem anomenar el pensament analític o deductiu (*proposició*, *màxima*, *principi*, *condició*...), mentre que l'altre el constituïrien els que es relacionen amb el pensament analògic (*semblança*, *exemple*, *metàfora*). Els proverbis sovint manlleven estructures i funcions del primer grup. De fet, en la definició que hi ha a la introducció dels *Proverbis de Ramon*, Llull considera que un proverbi és una «breu *proposició* qui conté en sí molta sentència» (ORL XIV, 1), i molts proverbis d'aquesta col·lecció són equiparables a les proposicions, les màximes o les condicions que apareixen en les obres de la nostra llista: «Bonea substancial es natural» (p. 105), «Sola substancia mou accident» (p. 132), «Car negú sèn ateny temps, ymaginació no·l pot ymagi-

nar» (p. 140). Ara bé, també hi ha proverbis que comparteixen recursos formals i/o intencionalitat amb altres modalitats sentencioses o exemplars que podríem situar dins l'àmbit del segon grup. Per exemple, un bon nombre de proverbis de l'«Arbre exemplifical» utilitza recursos com el diàleg o la personificació, característics dels exemples o de les «semblances» d'obres com el *Llibre d'amic e amat* o l'*Arbre de filosofia d'amor*: «-Infern -dix paraís-, ¿què desirats? -Paraís, que negun bé no hajats» (*OE*, I, 834).⁸

4. Forma i funció dels proverbis

A dia d'avui, hi ha una bibliografia prou extensa sobre els *exempla* lul·lians. El fet que constitueixin en bona mesura el pal de paller de les seves dues novel·les, especialment en el cas del *Llibre de meravelles*, explica en part l'interès que ha generat aquest recurs, molt productiu sobretot durant l'etapa quaternària. Ara bé, tal com assenyala Bonner (2007, 265) en l'obra de Lull s'observa un progressiu abandonament de les formes literàries, molt estretament lligat al bandejament dels exemples i de les metàfores a partir de l'etapa ternària, que gairebé acabaran desapareixent en la fase postartística. Lull va anar decantant la seva confiança en la força persuasiva de la literatura cap a altres terrenys, especialment cap a l'homilètica. No es pot dir ni molt menys que a partir de 1290 el proverbi o la forma sentenciosa substitueixi funcionalment l'exemple, en primer lloc perquè no assumeix el mateix rol que els recursos analògics tenien a l'època quaternària, atès que la base demostrativa d'una i altra etapa difereixen totalment. En segon lloc, perquè la funció i la utilitat que Lull percebia en aquestes formes, tot i que tenen punts de contacte, no es poden igualar a les dels exemples.

Tanmateix, és cert que la forma sentenciosa tenyeix moltes de les obres de la fase ternària tal com ho havien fet l'exemple i la metàfora en algunes de la fase anterior. I malgrat això, més enllà dels articles dedicats a estudiar el material didàctic-analògic de l'«Arbre exemplifical» i alguns treballs sobre la *Rhetorica nova*, les col·leccions de proverbis i la forma proverbi en general no han merescut gaire atenció per part dels analistes de l'obra literària lul·liana.⁹ Aquesta

⁸ Per a una descripció detallada de cada grup i obra, una valoració més àmplia de la terminologia i per disposar de més exemples sobre la interrelació dels proverbis amb les formes sentencioses, vegeu Tous (2010).

⁹ Només es podrien citar la introducció a ORL XIV (vii-xvii), l'escrita per Antoni Comas per a les *OE* (*OE*, I, 1245-1249) i la de Garcías Palou a la seva traducció al castellà dels *Proverbis de Ramon* (Garcías Palou 1978, 9-61).

situació és força lògica si tenim en compte que els proverbis han quedat al marge de les obres que, des d'un punt de vista literari, avui dia valorem més, com les dues novel·les abans citades, el pròleg del *Llibre de l'orde de cavalleria*, el *Llibre del gentil* o el *Llibre de contemplació*, i que han centrat l'atenció preferent dels estudiosos. D'altra banda, sembla evident que els *Proverbis de Ramon*, l'obra més ambiciosa del grup, i que compta amb una amplíssima tradició manuscrita i impresa en llatí, ha ofert al llarg del temps altres interessos més destacats que l'estrictament literari, atès que no sembla un llibre pensat precisament per proporcionar una lectura plaent. L'anàlisi que presentem a continuació té l'objectiu de començar a corregir aquesta situació.¹⁰

4.1. Els Proverbis de Ramon (1296)

La primera col·lecció de proverbis lul·lians és alhora la més extensa i la que abraça un conjunt de camps més ampli, atès que l'anima un caràcter enciclopèdic. L'obra està dividida en tres seccions de cent capítols cadascuna. En general, hi ha 20 proverbis en cada capítol, per la qual cosa l'obra n'aplega, en total, uns 6000. Llull divideix així el llibre: «la primera part es dels proverbis qui son dels .C. Noms de Deu, dels quals havem fet ja .j. Libre, e mostram la natura de Deu e de les seves obres, e ells applicam a moralitats; la segona part es dels proverbis naturals per los quals hom ha conoxença de les natures de les creatures; terça part es dels proverbis morals qui ensenyen les vertuts e ls vicis» (ORL XIV, 1-2). El recull va ser escrit molt poc després de l'*Arbre de ciència*, per la qual cosa és ben probable que Llull assagés en aquest llibre una mena d'amplificació de les possibilitats persuasives i expositives del proverbi descobertes en l'«Arbre exemplifical». De fet, Llull destaca la potencialitat comunicativa de la forma en el pròleg: «Proverbi es dispost a esser leugerament habituat e membrat, per açò es aquest Libre dispost a esser leugerament habituat en membrant entenent e amant» (ORL XIV, 1). Tot i així, es podria dir que els *Proverbis de Ramon* exploten el camí obert per l'«Arbre exemplifical» en un determinat sentit, però no aprofiten totalment l'efervescència creativa mostrada en aquest recull. En primer lloc a causa d'una divergència essencial i evident entre les dues obres, que necessàriament les dota d'un caràcter clarament diferenciat: l'«Arbre exemplifical» compta amb una sèrie de continguts ja exposats amb anterioritat que el

¹⁰ Atès que l'«Arbre exemplifical» ha rebut una atenció acceptable per part de la crítica, hem decidit no incloure en aquest article una anàlisi dels proverbis d'aquest recull. Remetem directament a la bibliografia més destacada: Pring-Mill 1976; Cabré, Ortín i Pujol 1988 i Hauf 2002.

lector ha de tenir presents per copsar el sentit dels exemples proposats; en els *Proverbis* no hi ha cap *background* immediat (tot i que, com és habitual, Llull menciona al pròleg l'obra de referència artística vigent, la *Taula general*), i per tant, la funció purament expositiva o il·lustrativa, present però potser no sempre prioritària al recull anterior, adquireix ara, en unes parts més que en altres, una rellevància molt més important. Per aquesta raó, s'arriben a trobar alguns passatges en què els proverbis perden fins i tot el seu caràcter sentencios, la seva eficàcia formal, i es converteixen en un reguitzell de frases enunciatives cada una de les quals presenta un determinat aspecte del tema que es tracta. Per exemple, el capítol 189, que tracta de la potència vegetativa, comença per una definició del concepte. El segon proverbi enuncia les parts de la vegetativa: «Les parts de vegetativa son apertiva, retentiva, digestiva, dispulsiva» (ORL XIV, 203). I el tercer, extremament llarg, n'assenyala les funcions: «Per la appetiva han appetit les unes substancies amb les altres, e per la retentiva se reté ço que les unes substancies han de les altres, e per la digestiva se digerex e-s fa transmutació de una substancia en altra, e per la dispulsiva escupen e suen los homens e caen les fulles dels arbres» (p. 203).

Una conseqüència clara del punt que acabem d'assenyalar és la pèrdua d'importància del material analògic i d'alguns dels recursos formals que caracteritzaven els proverbis més originals de l'«Arbre exemplifical». El proverbi «tipus» de la magna col·lecció pot ser dedues menes: o bé és una espècie de proposició o de màxima, més o menys extensa, a vegades enunciativa com a mer principi, molt semblant als dels *Començaments de filosofia* («Egualtat es comuna relació de molts», p. 135), o com a definició («Participació es veinança de potencies e de actus», p. 174), a vegades amb informacions suplementàries afegides («Lo nom de Deu no es variable, mas lo crestià e-l jueu e-l sarraí lo variegen per varies vous e vocables», p. 3), i bastant sovint amb clàusules causals incloses («Car forma comuna està ajustament de parts actives, estan en ella moltes raons actives», p. 129) o expressada en forma d'oració hipotètica («Si de temps pogués ésser alcuna cosa, fóra temps substancia», p. 140);¹¹ o bé es tracta d'una forma proverbial més relacionada amb la valoració moral i el didactisme catequètic, que tracta d'exhortar el lector a estimar les virtuts i avorrir els vicis, i que a vegades ho fa amb estructures comparatives o paradoxals («Més val morir per viure, que viure per sentir», p. 24), amb imatges i personificacions simples i fàcilment intel·ligi-

¹¹ En alguns passatges hi abunden les proposicions hipotètiques negatives, d'una forma molt semblant a les proposicions del *Dictat de Ramon* (ORL XIX, 261-274), tot i que sovint més extenses i desenvolupades («Si en la divina bontat no fos simple bonificar, no abastara per sí matexa a son actu», ORL XIV, 22).

bles («Lo primer metge qui sana ànima malauta, es Deu», p. 56; «Castetat no va de nits», p. 254) o mitjançant la interpel·lació directa («Enaxí seràs homicide si t'aucius lentament com sobtosament», p. 295).

A vegades, quan el primer tipus de proverbis que hem identificat desenvolupa algun tema explícitament artístic, com en el cas dels capítols 22 i 23 (p. 29-30), que tracten de Bondat i Grandesa en tant que dignitats divines, el resultat final s'assembla molt als repertoris de condicions que podem trobar, per exemple, a l'*Art amativa* o l'*Arbre de filosofia d'amor*. El segon tipus de proverbis genera en alguns casos llistes que tendeixen a la repetició d'una mateixa estructura, especialment en els capítols referents als vicis i les virtuts, situats a la tercera part del llibre. Malgrat tot, l'analogia, la metàfora i alguns recursos típics de l'«Arbre exemplifical» no desapareixen absolutament, encara que en general no impliquin l'obscuritat de la lliçó del proverbí. La comparació és un recurs bastant recurrent i de tant en tant es poden trobar algunes analogies elementals: «Enaxí fa la fembra fill per la facció del home, com l'àer fa aigua calda per la calor que pren del foc», p. 185. D'altra banda, un recurs que abunda relativament és el de la interrogació retòrica, que apareixia en alguns proverbis de les branques i les flors de l'«Arbre exemplifical», associat al diàleg entre dos personatges. Aquí sol tenir la funció d'interpel·lar l'actitud del lector en relació a alguna realitat moral. En el capítol 35 (p. 41), «De Jhesu Crist», els cinc proverbis finals, d'un to bastant consirós, formen un conjunt d'interrogacions retòriques.

Aquesta doble tipologia que hem detectat també ens pot servir per introduir el tema de la funció dels proverbis de la col·lecció. El primer tendeix clarament a una funció expositiva i el segon a l'exhortativa. Salvador Galmés, en la introducció a la seva edició dels proverbis (ORL XIV, XII), ja es va apropar a aquesta divisió tot distingint entre proverbis especulatius i pràctics, tot i que no va afinar massa en la localització. Si anem al pròleg de l'obra, Llull deixa molt clares les seves intencions. En primer lloc, la voluntat didàctico-expositiva hi és ben explícita: «volem gran sciencia e contemplació significar per proverbis», i més avall s'especifica que el llibre «mostra les natures de les substancies e de lurs accidents» (p. 1). Però el desig de mostrar el camí recte també: «Aquest Libre es molt útil a conèixer e amar Deu sí matex e son pruísm [...] e encara ensenya a conèixer morals vertuts e vicis» (p. 1). Les dues funcions són també, de fet, implícites en la distinció de la matèria: en la segona part hi ha els «proverbis naturals per los quals hom ha conoxença de les natures de les creatures», mentre que en la darrera s'inclouen els «proverbis morals qui ensenyen les vertuts e-ls vicis». La primera part és més dual: «mostram la natura de Deu e les sues obres, e ells applicam a moralitats» (p. 2). Bonner i Ripoll (2002, 91) destaquen que la

primera part i la tercera són més «estrictament proverbials» que la segona, la qual és plena de definicions i la interpreten com una nova versió de les Cent Formes. Això és bastant cert: sembla que hi ha un lligam clar entre el caràcter més «proverbial» i el to moralitzant. Però pel que fa a les definicions, si bé és veritat que la primera part en conté relativament poques, la tercera només es diferencia de la segona pel fet que els primers capítols no contenen definicions perquè tracten d'unes matèries, els articles de la fe i els manaments, que no les requereixen. A partir del capítol 218, en què es comencen a tractar els sagraments, i fins al final, els primers proverbis de cada grup són sistemàticament definicions, element que pràcticament desapareix en els *Mil proverbis*, una obra que tracta temes molt similars.

En la bibliografia especialitzada s'ha observat que els exemples de Llull tenen una forta tendència cap a la funció expositiva. Així, Aragüés (1996, 310-311) considera que malgrat la distinció que fa la *Rhetorica nova* entre exemples *naturals* i *morals*, homologable a la que hi ha en els *Proverbis de Ramon*, sembla que la intenció dominant és l'expositiva. També Bonner (2007, 263, n. 26) assenyala que alguns articles recents han demostrat el caràcter eminentment il·lustratiu dels exemples lul·lians. En un altre extrem, els editors de TOLRL I remarquen en la introducció que els proverbis de Llull solen tenir una «finalitat d'il·lustració moral» (p. 73). Això darrer sembla ser exacte per a les tres col·leccions que veurem a continuació, però en el cas dels *Proverbis de Ramon* és evident que s'han de fer més precisions. Les definicions que apareixen en la tercera part ens indiquen que en aquesta obra la «il·lustració moral» està empeltada d'una voluntat d'aclarir, d'una manera lingüísticament neutra i objectiva, la natura dels conceptes morals. D'altra banda, la matèria moral d'aquesta secció no es limita a una llista de vicis o virtuts, com passa per exemple en el *Llibre de virtuts i pecats*, per la qual cosa es poden trobar matèries com ara «predicació», en què s'exemplifica el sistema proposat per Llull, basat en la doctrina «segons les obres naturals». En conseqüència, el capítol s'estructura a partir d'una sèrie de proverbis expositius que posen de manifest la natura de cada ésser de l'escala de les criatures i només el darrer ofereix una valoració moral sobre el bon i el mal predicador.

Per tant, podem concloure que les funcions expositiva i exhortativa conviuen plenament en el conjunt i que, encara que s'observen tendències evidents (els primers capítols de la primera i tota la segona part serien bàsicament expositius, mentre que la resta de la primera secció i la tercera estarien dominats per un caràcter més moralitzant), existeix una considerable interdependència entre les dues funcions i a estones una remarcable alternança. En darrer lloc, no podem deixar d'assenyalar que Llull preveu que el conjunt tingui aplicacions en els

àmbits de la predicació i l'apologètica (ORL XIV, 1). Si comparem les funcions assignades a aquesta obra i les que assumia l'«Arbre exemplifical», és de destacar que la compilació de proverbis no es postula com a instrument per «haver solaç e amiatat de les gents» (OE, II, 799).

4.2. Els Mil proverbis (1302)

La segona col·lecció de proverbis lul·lians, que, com indica el títol, reuneix al voltant d'un miler de proverbis, fou escrita, segons informa l'èplicit (ORL XIV, 372), en alta mar, després que Llull completés un viatge amb objectius missionals al Pròxim Orient. Poc abans havia escrit la *Rhetorica nova*, on teoritzava molt concisament sobre la funció del proverbi. Entre les curtes introduccions que encapçalen els *Mil proverbis* i la secció «De pulchris proverbiiis» de la *Rhetorica nova*, s'observa una certa sintonia, més enllà de les diferències d'objectiu i de caràcter que separen les obres en què s'insereixen. Les definicions de *proverbi* que una i altra donen són relativament semblants i, en les dues introduccions, a banda de remarcar que les paraules han de servir el seu fi últim, en darrera instància la primera intenció lul·liana, assenyalen que el proverbi és, segons la traducció dels editors de TOLRL I, «un introductor de paraules i un dispensador d'audàcia i de consell al qui parla» (p. 153). En els *Mil proverbis* aquest aspecte és expressat de forma més prosaica i centrant-se només en la col·locació dels proverbis: «...pot hom haver materia a parlar de totes bones costumes, donant per ells exempli al començament de ses paraules» (ORL XIV, 327). Òbviament aquesta afirmació lliga amb els consells de la *Doctrina pueril* i el *Liber de praedicatione* d'iniciar els discursos o els sermons amb un exemple o un proverbi.¹² És de remarcar que Llull no faci referència a la predicació, i més quan el contingut del repertori s'adiu bastant amb l'homilètica moral del beat. Aquest fet ens pot induir a pensar que, en aquesta ocasió, Llull buscava connectar amb un tipus de públic laic, amb unes necessitats comunicatives diferents de les dels clergues i frares mendicants.¹³ En tot cas, a banda de la indicació sobre la posició del proverbi en el discurs, en la introducció queda clara, d'una banda,

¹² NEORL VII, 191; i ROL III, 399.

¹³ És probable que els *Proverbis de Ramon* també fossin destinats a laics amb un alt nivell d'instrucció, com demostra la versió catalana existent. Ara, cal remarcar que el text en català ha estat conservat per un únic manuscrit sencer (això sí, contemporani de Llull), mentre que la versió llatina ha estat transmesa per uns trenta testimonis manuscrits i sis edicions publicades entre final del s. xv i el s. xvii. Els *Mil proverbis*, en canvi, es conserven en sis manuscrits complets en català i dos en llatí bastant tardans (consulteu la Llull DB per a més informació sobre els manuscrits i les edicions).

l'orientació retòrica de la col·lecció (l'objectiu és fornir al lector «materia a parlar de totes bones costumes») i la seva dimensió didàctico-moral («per açò fem aquests *Mil proverbis* ab que donem doctrina com hom se sapia haver en la fi a la qual es creat», p. 327). Uns trets clarament semblants als que caracteritzen també el recull de la *Rhetorica nova*.

A banda de la llargada i l'abast dels dos reculls, el tret que més els diferencia, però, és la forma. Els *Mil proverbis* són escrits en prosa, encara que de tant en tant hi hagi algun proverbi que rimí, a vegades gairebé per casualitat: «Falsa cortesia es mala vilania» (p. 360). El recull consta de cinquanta-dos capítols que inclouen al voltant de vint proverbis cadascun. L'estructura és força senzilla: després de començar amb l'inescamotejable capítol sobre Déu, s'inicia un bloc dedicat a diferents personatges del món social (cap. 2-11), començant per l'esfera pública (prelat, príncep, sotmès) però dedicant un bloc més extens a la privada (parent, muller, escuder, amic, enemic...). A continuació es desplega un espai llarg dedicat a les virtuts (cap. 12-39), amb les cardinals i les teologals al capdavant i acompanyades d'una llista d'altres virtuts religioses i laiques. Posteriorment es dediquen uns quants capítols als vicis, que formen un bloc molt més curt (cap. 40-47) en què es tracta la mort i els set pecats capitals. El repertori es tanca amb un conjunt una mica més heterogeni de conceptes: parlar, riquesa i pobresa, diligència i, en darrer lloc, un capítol en què es tracta la intenció, amb el qual es dona una certa forma circular a la col·lecció.

Pel que fa a la tipologia de proverbis que s'observa, deixant de banda la mitja dotzena que adopten una forma acostada a la de la definició o el principi («Poder de príncep es instrument de fi de poble», p. 329), els podríem dividir en proverbis de presentació apodíctica i proverbis de valor admonitori directe.¹⁴ Els primers es resolen amb una formulació de tipus sentències, d'un to més impersonal o general: «Crossa, anell e mitra no han tanta de bellesa com han pietat caritat e castedat» (p. 329), «La fi de confessió es perdó» (p. 348). Els altres, que són els més abundants, solen interpel·lar directament el lector i contenen un consell, un advertiment o una exhortació: «No t'adalt de prelat qui ama més estranya ovella que privada» (p. 329), «Si vols conèixer prelat, guarda a qui farà honrament» (p. 329), «Més ama Deus tu per sa bontat que per la tua» (p. 328).

¹⁴ Aquesta classificació s'inspira en la que Cabré, Ortín i Pujol (1988) van proposar per als proverbis de l'«Arbre exemplifical» (p. 156).

4.3 Els «*Proverbis de la Retòrica nova*» (1301) i els *Proverbis d'ensenyament* (1309)

La identitat formal i de caràcter, i la història de la transmissió d'aquests dos breus reculls, permeten de tractar-los conjuntament. La col·lecció de 1309 és una petita obreta independent, escrita únicament en català, i que ens ha pervinut en dos manuscrits conservats a la Biblioteca Ambrosiana de Milà, tots dos del segle XVI i de característiques molt similars. Pel que fa a la de 1301, com és sabut, la versió catalana original de la *Rhetorica nova* es va perdre, i en conseqüència només els testimonis llatins la reporten. La versió llatina, però, no manté el vers regular original. Ara bé, la llista de cinquanta proverbis que inclou el tractat es conserva en català en un manuscrit del segle XV, també de la Biblioteca Ambrosiana, i fou descoberta i editada per Mateu Obrador a principis del segle passat (Obrador 1908). A causa de la similitud formal amb els *Proverbis d'ensenyament*, Salvador Galmés va decidir d'editar-la com a part integrant d'aquesta col·lecció a ORL XIV. Per això, durant força temps els dos textos s'han llegit com si fossin un recull unitari, cosa que filològicament no es pot provar.¹⁵

Deixant de banda aquestes qüestions preliminars, les dues col·leccions presenten en efecte unes similituds formals i funcionals força elevades. No hi ha dubte que el didactisme moralitzant caracteritza ambdós reculls, i que el vers i la rima són dos recursos emprats per facilitar-ne la lectura i la memorització. Els proverbis estan formats per dístics octosíl·labs de rima consonant, a vegades amb certes irregularitats, una forma molt arrelada en la tradició didàctica proverbial (cal recordar per exemple els famosos *Disticha Catonis* llatins), i que Llull també va utilitzar en el *Dictat de Ramon*. A més a més, en els dos casos, l'autor tracta *diversarum materierum*, tal com diu en la introducció de la secció de la *Rhetorica nova* (TOLRL I, 152 i 153), i encara que es poden detectar certs focus d'interès, no s'observa una estructuració estricta i evident dels continguts, tal com succeïa en els *Mil proverbis*. El fet que els «*Proverbis de la Retòrica nova*» formin part d'un tractat sobre retòrica, però, els dota d'una funcionalitat lleugerament diferent de la del altre recull. En la introducció es destaca la capacitat del proverbi d'expressar una «sentència gran» en poc espai, s'afirma que és un bon mètode per captar l'atenció de l'auditori quan s'inicia un discurs i un bon ornament si s'adequa al fi legítim que persegueixen les paraules, i es considera que els proverbis proposats són aptes per a «moltes menes de paraules i sentències» (p. 153). En la introducció a l'obra, els editors de TOLRL I assegu-

¹⁵ Per a més informació sobre aquest assumpte, vegeu la fitxa III.50a de la llista d'Obres de Ramon Llull de la Llull DB i Bonner (2010).

ren que els proverbis inclosos en el tractat «semblen escollits expressament per a un tractat de retòrica» (p. 74), atès que versen sobre una sèrie de valors relacionats amb la vida pública (els honors, els béns, les relacions personals, les ambicions) i sobre els mitjans, alguns persuasius, que permeten aconseguir-los. També destaquen que són proverbis morals directament intel·ligibles, ja que es basen en coneixements compartits i comuns entre l'emissor i el receptor. Cal dir que el manuscrit de l'Ambrosiana que ha conservat la versió catalana d'aquests proverbis només en transmet la llista, sense la introducció ni l'explicació del sentit del primer proverbí que Llull inclou com a exemple aplicable a tots els altres casos.

Per la seva banda, sembla que els *Proverbis d'ensenyament* tindrien una funcionalitat didàctica més genèrica, però també bastant orientada a la formació de la moral pública i a l'edificació d'un determinat capteniment davant el proïsme. De tant en tant es pot trobar algun lleuger canvi de registre, com per exemple en els proverbis 102-106 (ORL XIV, 382), en què s'insta el receptor a adonar-se de certes realitats espirituals: «Car home es vengut de no res / meravella-s de ço que es». També hi ha proverbis que no es queden en el terreny de les virtuts i els vicis aplicats a la vida pública, sinó que aconsellen sobre quina actitud cal adoptar envers certes potències humanes, com el bloc que se centra en l'enteniment i els sentits (prov. 138-144, p. 384): «Ton entendre fay companyó / de ta ymaginació». En tot cas, aquesta intencionalitat concordaria força amb el fet que Llull probablement va trametre la curta col·lecció a Jaume II d'Aragó, amb l'objectiu d'instruir els infants reials (vegeu el document 40 de Hillgarth 2001, 78). En darrer lloc, pel que fa a la tipologia, la immensa majoria de proverbis dels dos reculls tenen un valor admonitori o exhortatori molt clar, a vegades expressat de forma molt directa, mitjançant l'imperatiu («No faces penitencia en lit / que sia ben guarnit», ORL XIV, 385), i en d'altres ocasions, moltes menys, de manera indirecta («Qui té lo bé e no l'estreny / cerca-la on ella es», p. 382). Encara hi ha menys casos de proverbis que es presentin en forma apodíctica («Negun viure val bon morir / ni de mala mort ben eixir», TOLRL I, p. 155).

Abans de finalitzar, cal advertir que en la *Rhetorica nova* hi ha una altra petita sèrie de proverbis. En la quarta part, que tracta «De caritat», Llull desenvolupa la matèria mitjançant parelles formades per un proverbí i un exemple, tal com succeeix en l'«Arbre exemplifical», tot i que en aquest cas el proverbí no resulta d'una condensació narrativa de l'exemple, sinó que la narració il·lustra la sentència moral expressada en els proverbis. En total n'hi ha onze (però només deu exemples, perquè hi ha un proverbí introductori). El text llatí no els fa rimar, però els editors de TOLRL I especulen sobre la possibilitat que en català sí que fossin rimats (n. 134, p. 205).

5. Recapitulació

Per acabar, podríem sintetitzar el que s'ha exposat al llarg de l'article en tres punts:

- a) A partir del 1290, i a causa del canvi d'orientació que les Arts ternàries motiven en els dispositius demostratius del sistema lul·lià, en les obres de Llull proliferen tot de «formes sentencioses» entre les quals es poden situar els proverbis.
- b) Els proverbis lul·lians constitueixen un grup textual que interacciona amb diversos sectors que li són adjacents: d'una banda, amb les modalitats aforístiques pròpies de l'àmbit lògicodeductiu, i de l'altra, amb els gèneres exemplars, ja sigui compartint recursos expressius o intencionalitat didàctica.
- c) L'anàlisi de les col·leccions lul·lianes revela que Llull tenia una concepció àmplia del gènere. Els proverbis no només proveeixen els lectors d'assessorament moral i pràctic, sinó que també els ofereixen instrucció en diversos camps del saber. I tot plegat amb diferents graus de complexitat retòrica i intel·lectual, atès que cada col·lecció presenta uns trets específics i, per tant, no selecciona els mateixos grups de lectors.

Bibliografia

- Aragüés (1996) = José Aragüés Aldaz, «“Exempla inquirere et invenire”. Fundamentos retóricos para un análisis de las formas breves lulianas», dins *La literatura en la época de Sancho IV. Actas del Simposio de 1994*, Carlos Alvar i José Manuel Lucía Megías (eds.) (Universidad de Alcalá de Henares, 1996), pp. 289-311.
- Badia, Santanach i Soler (en premsa) = Lola Badia, Joan Santanach, Albert Soler, «Ramon Llull», dins Lola Badia (coord.), *Història de la Literatura Catalana*. (Barcelona: Edicions 62).
- Bonner (2007) = Anthony Bonner, *The Art and Logic of Ramon Llull. A User's Guide*. Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, 95 (Leiden - Boston: Brill, 2007).
- Bonner (2010) = Anthony Bonner, «Una obra nova i un títol doble», *SL* 50 (2010), pp. 105-109.
- Bonner i Ripoll (2002) = Anthony Bonner i Maribel Ripoll, *Diccionari de definicions lul·lianes*, *Blaquerna 2* (Barcelona - Palma de Mallorca: Universitat de Barcelona - Universitat de les Illes Balears, 2002).

- Cabré, Ortín i Pujol (1988) = Lluís Cabré, Marcel Ortín i Josep Pujol, «“Conèixer e haver moralitats bones”. L'ús de la literatura en l'“Arbre exemplifical” de Ramon Llull», *EL* 28 (1988), pp. 139-167.
- Garcías Palou (1978) = Ramon Llull, *Proverbis de Ramon*, Sebastià Garcías Palou (ed.) (Madrid: Editora Nacional, 1978), 468 pp.
- Hauf (2002) = Albert Hauf, «Sobre l'*Arbor exemplificalis*», dins *Arbor Scientiae: der Baum des Wissens von Ramon Llull*, Fernando Domínguez Reboiras, Pere Villalba Varneda i Peter Walter (eds.), Instrumenta Patristica et Mediaevalia. Subsidia Lulliana 1 (Turnhout: Brepols, 2002), pp. 303-342.
- Hillgarth (2001) = Jocelyn N. Hillgarth, *Diplomatari lul·lià: documents relatius a Ramon Llull i a la seva família*, trad. L. Cifuentes. Blaquerna 1 (Barcelona - Palma de Mallorca: Universitat de Barcelona - Universitat de les Illes Balears, 2001).
- Obrador (1908) = Mateu Obrador i Bennassar, «Viatge d'investigació a les biblioteques de Munich y Milà», *Anuari de l'Institut d'Estudis Catalans* 2 (Barcelona, 1908), pp. 598-613.
- Pring-Mill (1976) = Robert Pring-Mill, «Els “recontaments” de l'*Arbre exemplifical* de Ramon Llull: la transmutació de la ciència en literatura», dins *Actes del Tercer Col·loqui Internacional de Llengua i Literatura Catalanes* (Oxford: Dolphin, 1976), pp. 311-323.
- Rubió (1985) = Jordi Rubió i Balaguer, *Ramon Llull i el lul·lisme*, pròleg de Lola Badia (Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1985).
- TOLRL I = Ramon Llull, *Retòrica nova*, Josep Batalla, Lluís Cabré i Marcel Ortín (eds.), Traducció de l'Obra Llatina de Ramon Llull 1 (Turnhout: Brepols - Santa Coloma de Queralt: Edèndum, 2006).
- Tous (2010) = Francesc Tous Prieto, *La forma proverbi en l'obra de Ramon Llull: una aproximació* (Treball fi de màster: Universitat de Barcelona, 2010). [Disponible a <<http://www.recercat.cat/>>]

Paraules clau:

proverbis, «formes sentencioses», retòrica.

Key Words:

proverbs, «sententious forms», rhetoric

Resum

A partir de 1295 i especialment durant la fase ternària de l'Art, Llull mostra una forta atracció per la formulació aforística. Aquesta tendència es troba a l'origen de les col·leccions de proverbis que redactà i de les nombroses llistes de sentències i màximes que incorporà en obres de diferent mena. Aquest article té l'objectiu d'oferir una visió panoràmica de la producció proverbial lul·liana tot posant-la en relació amb la resta del corpus aforístic de l'autor.

Abstract

Beginning in 1295 and especially during the ternary phase of the Art, Llull shows a strong attraction to aphoristic formulations. This tendency is at the origin of the collections of proverbs he wrote and of the numerous lists of sentences and maxims which he incorporated in works of different sorts. The object of this article is to offer an over-all vision of Llull's production of proverbs and to put it in relation to the rest of his aphoristic corpus.

Les traduccions llatines de la *Doctrina pueril* de Ramon Llull*

Joan Santanach i Suñol

Centre de Documentació Ramon Llull

Universitat de Barcelona

jsantanach@ub.edu

1. Tradició romànica i llatí en Ramon Llull

La formació cortesana de Ramon Llull no és un aspecte anecdòtic de la seva biografia. Es tracta d'una qüestió que va marcar profundament la seva producció i que la distingeix de l'obra d'altres autors que, com ell, van escriure sobre temes filosòfics i teològics a cavall dels segles XIII i XIV. No tant pel que fa als coneixements de llatí que va arribar a adquirir, suficients per compondre un bon grapat de títols amb una llengua potser poc elegant però efectiva, com per les implicacions que aquestes deficiències de formació comportaven. La manca de familiaritat del beat amb la tradició llatina, que es troba a la base, en canvi, de la producció dels autors contemporanis, n'és una i no pas de les menors. Els referents de Ramon abans de la conversió a la penitència –la poesia trobadoresca, la narrativa artúrica– eren plenament romànics. No podia ser d'altra manera. Aquest bagatge cultural aliè a la llatinitat, si és que el podem anomenar així, no l'abandonà en escriure les obres que en conservem, malgrat que ell mateix el fes

Rebut el 6 de gener de 2011. Acceptat el 27 de juny de 2011.

* Aquest treball forma part del projecte de recerca coordinat FFI2008-05556-C03-01/FILO i CODI-TECAM II, finançat pel Ministeri d'Educació i Ciència espanyol, que es desenvolupa al Centre de Documentació Ramon Llull de la Universitat de Barcelona. També s'inscriu en el marc dels treballs del Grup de Recerca Consolidat SGR «Literatura i cultura a la baixa edat mitjana» de la Generalitat de Catalunya.

objecte de canvis i adaptacions, i va contribuir a condicionar el seu horitzó d'expectatives pel que fa al públic i als destinataris d'aquests llibres. Alhora, ajuda a explicar la diversitat lingüística de què es va servir en redactar-los i difondre'ls.

La seva condició d'escriptor vernacle també s'ha de posar en relació amb el fet que en la seva preparació per dur a terme la missió que s'havia imposat no seguís uns estudis reglats a París, o a qualsevol altra universitat europea, sinó que la duqués a terme de forma autodidacta a Mallorca i a Montpeller. L'autodidactisme, tanmateix, fóra més una conseqüència de la singularitat de Llull, per bé que al mateix temps contribuís decisivament a caracteritzar-ne la producció, que no pas l'aspecte central que explicaria aquesta singularitat. Tal com s'ha dit, quan Ramon de Penyafort li va desaconsellar d'anar a la Sorbona i li va recomanar que tornés a Mallorca, és probable que l'antic general dels predicadors li parlés d'un *studium linguarum* dominicà que suposem fundat a l'illa cap a l'any 1250, llavors potser encara amb algun tipus d'activitat;¹ tampoc no es pot descartar, evidentment, que la recomanació respongués a la condició de laic madur, maridat i sense estudis universitaris de Llull, les reaccions del qual a París, passat l'entusiasme amb què degué presentar-se davant del confessor de Jaume I, eren difícils de predir.

El retorn a Mallorca no va fer sinó reforçar la seva condició d'intel·lectual de frontera. Això és així en un sentit estrictament geogràfic, ja que el situava als límits de la cristiandat llatina, molt lluny dels nuclis parisenc i romà, i també pel que fa als plantejaments adoptats en els seus textos. No en va la primera redacció, actualment perduda, del *Llibre de contemplació* és en àrab. Ell mateix el va reescriure en català, llengua amb què va compondre un bon grapat de les obres datables durant els anys previs a la seva primera sortida dels territoris de l'antiga Corona d'Aragó —també de les posteriors, tot i que el llatí hi adquirirà progressivament un major protagonisme. És sens dubte remarcable que entre les obres en català no hi hagi només textos destinats als seus conciutadans o a la cort de Jaume de Mallorca, com poden ser, dins del període inicial, el *Blaquerna* o la *Doctrina pueril*, sinó també títols d'una complexitat teològica i filosòfica important, com el *Llibre de demostracions* o els *Començaments de medicina*, per esmentar un parell de llibres escrits igualment durant els primers anys de la seva carrera apològica, però dedicats a matèries més pròpies dels ambients universitaris que dels laics i cortesans.²

¹ Vegeu Garcías Palou (1977, 269-280), Robles (1980) i, per a una interpretació de l'entrevista amb Ramon de Penyafort i la manca de comunió entre Llull i els procediments apològics dominicans, Bonner (1987a i 1987b).

² No és sobrer remarcar, tal com m'indica Antoni Bonner, que el *Llibre de demostracions* és l'única obra teològica, filosòfica o artística de la qual disposem únicament de testimonis catalans medievals; la versió llatina de l'obra, inclosa al volum II de l'edició maguntina (1722), va ser elaborada per Ivo Salzinger.

En el context cultural del pas del segle XIII al XIV, en què els continguts teològics, filosòfics i científics es vehiculaven majoritàriament en llatí, Ramon Llull destaca pel fet d'haver escrit una part important de les seves obres en el vulgar que parlava, el català. I per haver intervingut directament en la traducció de llibres seus en altres llengües vernacles. Aquest fet no impedeix que a partir d'un determinat moment, i sobretot a l'hora d'adreçar-se a determinats col·lectius internacionals o universitaris, atorgués al llatí un paper central en l'estratègia de difusió del seu missatge doctrinal i salvífic. Així, va fer traduir a aquesta llengua llibres que havia concebut i compost en vulgar i, especialment, va redactar en llatí una part substancial de la seva producció. Sens dubte, és sobretot a aquestes darreres obres que deu la seva reputació fora de les fronteres del domini lingüístic català. Però això no ens ha de fer perdre de vista que en els llibres de Ramon Llull el vulgar precedeix el llatí, fins i tot en aquells que va escriure en la llengua sàvia. Al cap i a la fi, es tracta d'obres inevitablement condicionades pel marc romànic en què es va desenvolupar la formació del seu autor. Des d'aquest punt de vista, qualsevol aproximació a la producció lul·liana que no tingui en compte la seva vernacularitat radical –en un sentit estrictament etimològic– corre un seriós risc de parcialitat.

En la producció lul·liana, abans que la tria lingüística hi ha l'objectiu doctrinal i apològic, al qual se subordina tota altra consideració –lingüística, estilística, de contingut o, fins i tot, de format dels còdexs que l'han de transmetre. La llengua, en mans de Llull, no és en cap cas una finalitat en si mateixa, sinó únicament un instrument al servei d'un objectiu superior. És precisament la centralitat del missatge allò que explica que Ramon fos darrere de l'elaboració de determinats manuscrits, que impulsés algunes de les traduccions que hem conservat dels seus llibres o que, per tal d'adaptar-les a nous lectors, afegís apartats a obres ja enllestides o bé n'extragués passatges i els fes circular en un context diferent. L'afany i la capacitat de Llull per acomodar els textos que componia a circumstàncies diverses, de vegades recuperant i modificant obres concebudes prèviament, té molt a veure amb el fet que en la tradició textual d'aquestes obres els procediments de composició i de transmissió –inclòs el de traducció– se superposin i sovint esdevinguin difícils de distingir.³

Arran de la recent edició de la *Doctrina pueril* dins del volum XXXIII de les mai prou ponderades ROL, en edició de Jaume Medina, m'ha semblat pertinent fer algunes observacions sobre la tradició d'aquesta obra en la llengua de Ciceró, que tinguin en compte els plantejaments culturals i lingüístics que he esbossat en

³ Vegeu, entre altres, Rubió (1961), Badia (1988 i 2009), i Badia, Santanach i Soler (2009a, 2009b, 2009c i 2010), Pistolesi (2009) i Soler (2010).

els paràgrafs anteriors. El marc teòric d'aquestes reflexions s'ha de relacionar amb la revalorització de l'aportació de Llull a la cultura en vernacle, indeslligable d'un discurs més ampli sobre la vernacularització del saber durant la baixa Edat Mitjana, en el qual he treballat en els darrers temps juntament amb Lola Badia i Albert Soler.⁴ Les observacions que segueixen depenen igualment de la recopilació de dades i de la pràctica editora desenvolupades durant la preparació del volum VII de la NEORL.⁵ I és que la tradició textual plurilingüe de la *Doctrina pueril* és especialment útil per constatar fins a quin punt tenir present el conjunt dels testimonis conservats d'una determinada obra lul·liana afavoreix una millor comprensió de cadascuna de les tradicions lingüístiques que n'han sobreviscut. Les quals, en el cas de la *Doctrina pueril*, no són poques: a més de la versió catalana original, se n'han conservat en occità, francès, espanyol i, evidentment, llatí.

En el seu moment ja vaig destacar que l'anàlisi de les relacions existents entre els testimonis de la tradició occitana, i en conseqüència l'establiment del text occità de l'obra, s'hauria hagut de beneficiar d'un estudi que no únicament tingués en compte els quatre manuscrits conservats en aquesta llengua. La comparació de les versions transmeses per aquests còdexs amb les de testimonis de les altres tradicions afavoreix una aproximació més fidedigna a les relacions existents entre els mateixos manuscrits occitans, sovint dificultada per la fragmentarietat amb què ens han arribat, i dóna compte d'aspectes concrets que altrament passen inadvertits.⁶ Així mateix, permet afirmar que els quatre còdexs d'aquesta tradició es remunten a un mateix arquetip occità; és a dir, que tots quatre, malgrat les intenses manipulacions de què han estat objecte, sobretot en un parell de casos, recollits extractadament en dues miscel·lànies espirituals, són còpies d'un mateix original. D'una mateixa i única traducció occitana. Això no s'esdevé, en canvi, respecte dels també quatre testimonis de la tradició llatina.

2. Els testimonis llatins i el seu context

S'han conservat quatre manuscrits llatins de la *Doctrina pueril*, que reproduïxen tres textos diferents. Es tracta de versions prou divergents entre elles perquè en el volum dels ROL s'hagi optat per fer-ne una edició sinòptica, en

⁴ A més d'alguns dels estudis esmentats a la nota anterior, sobre el cas de Llull vegeu Pereira (en premsa) i Badia, Santanach i Soler (en premsa); per al context català, vegeu especialment Cifuentes (2002).

⁵ Vegeu Llull (2005), com també Santanach (2005), en què ja s'exposaven alguns dels aspectes desenvolupats en el present estudi.

⁶ Per a la versió occitana, vegeu Llull (1997), amb Santanach (1999), i Llull (2005, CI-CIII).

columnes separades. Per ordre d'antiguitat dels còdexs que les conserven, que, com veurem, no coincideix exactament amb l'ordre en què podem presumir que van ser elaborats els textos, cal esmentar en primer lloc els Clm 10548 i 10549 de la Staatsbibliothek de Munic, datable el primer del XIV, i del pas d'aquest segle al següent el segon; aquests testimonis, que transmeten una mateixa versió llatina de l'obra, caracteritzable per una marcada tendència vers la innovació, són identificats amb les sigles *MN* en l'edició llatina dels ROL (es tracta dels mss. *L*¹ i *L*² de l'edició publicada en NEORL). En segon lloc, s'ha de fer referència al ms. 258 de la Bibliothèque Municipale de Lió, de començament del XV (ms. *L* dels ROL, corresponent al ms. *L*³ de NEORL); hi ha indicis que assenyalen que el text llatí que transmet aquest testimoni podria haver estat promogut pel mateix Ramon Llull, malgrat que sols es conservi en un manuscrit elaborat prop d'un segle més tard. Probablement, doncs, el còdex lionès transmet el text llatí més antic dels tres que se n'han conservat: seria sorprenent que Llull hagués impulsat més d'una versió de l'obra en aquesta llengua. Finalment, s'ha d'esmentar el ms. 1072 de la Biblioteca Pública de Palma, força posterior a la resta de testimonis de tradició llatina, atès que va ser copiat en un volum del segle XVIII (ms. *P*, i *L*⁴ de NEORL).⁷

Els textos que transmeten constitueixen tres versions llatines autònomes de la *Doctrina pueril*, que parteixen, tal com posa de manifest l'estudi ecddòtic del conjunt de la tradició textual de l'obra, de tres originals diferents del text. Pròpiament, doncs, hem de parlar de tres traduccions independents les unes de les altres. A partir del creuament de dades textuais, codicològiques i històriques, és possible besllumar les circumstàncies en què es degueren elaborar aquestes versions, o si més no alguns aspectes relatius a la seva transmissió. De les tres, de la que disposem de menys dades és de la conservada als dos manuscrits de Munic. Es tracta d'un text potser producte de la consulta de diversos precedents –aparentment tots romànics–, i en qualsevol cas obra d'un traductor molt innovador, la tasca del qual dificulta la localització d'agafadors textuais que permetin situar en un lloc concret aquesta versió dins de la tradició plurilingüe del llibre.

2.1. La traducció de 1313

Tal com s'afirma al colofó del ms. 258 de la Bibliothèque Publique de Lió, «Hunc librum dictavit dominus Raymundus Lulii de Maiorica miles factum

⁷ Per a la descripció d'aquests còdexs, vegeu NEORL VII, LXV-LXVII, amb bibliografia, i la Llull DB.

anno domini M^o CCC XIII». Més enllà de l'estranyesa que causa el qualificatiu de «miles» lligat al nom de Lull, atribuïble a un traductor o a un copista que devia tenir alguna vaga noció sobre l'origen cortesà del personatge –al manuscrit també hi ha la *Vita coetanea*–, s'ha de remarcar la referència que es fa a l'èxplícit a una intervenció del mateix Lull en la composició de l'obra, i també la data que s'hi recull, que no desmenteix l'asseveració anterior. Així, la versió llatina de la *Doctrina pueril* que conté el còdex hauria estat dictada –potser cal entendre l'expressió amb el sentit d'«encarregada»– pel mateix Lull tres anys abans de la seva mort. És probable que aquest encàrrec s'hagués produït a Mallorca, així mateix esmentada al passatge citat, durant els primers mesos de l'any 1313. En efecte, ens consta que entre el juliol del 1312 i l'abril de l'any següent Lull era a l'illa, on va atorgar testament i des d'on va embarcar-se cap a Messina.⁸ Durant aquests mesos a Mallorca, els darrers que hi va passar, Lull va dedicar bona part de la seva activitat a preparar l'anada a Sicília, amb l'esperança que el rei Frederic es mostraria receptiu a les seves propostes reformadores. Amb aquest objectiu va preparar una extensa producció homilètica de caràcter pastoral i catequètic. Va redactar fins a cent vuitanta-dos sermons distribuïts en set obres diferents, el conjunt de les quals constitueix una veritable *summa sermonum*. Hi va desenvolupar diversos temes sobre els quals ja s'havia interessat, feia gairebé quaranta anys, en escriure la *Doctrina pueril*. Els títols amb què es coneixen els reculls de sermons són prou explícits pel que fa a la seva orientació doctrinal bàsica: *Sermones de decem praeceptis*, *Liber de septem sacramentis Ecclesiae*, *Liber de Pater noster*, *Liber de Ave Maria*, *Liber de virtutibus et peccatis*, *Liber de septem donis Spiritus sancti* i *De operibus misericordiae sermones*.⁹ En aquestes circumstàncies, no és gens sorprenent que el beat decidís recuperar la *Doctrina pueril* i la fes traduir al llatí.

No sols el renovat interès pels materials catequètics situa versemblantment la traducció llatina del tractat pueril a Mallorca. Apunten igualment en aquesta direcció alguns dels textos deguts a seguidors de Lull que acompanyen la *Doctrina* llatina i altres títols del beat en el còdex de Lió. No perquè haguessin estat compostos per deixebles illencs, cosa que en algun cas sabem que no va ser així, sinó perquè la reunió d'aquests materials en un sol volum s'ha d'explicar com a resultat dels contactes entre grups diferents de lul·listes després de la mort del

⁸ Vegeu la introducció de Fernando Domínguez a ROL XV; per a l'estada mallorquina dels anys 1312 i 1313, vegeu també Perarnau (1985, 81-88) i Hillgarth (1991, 193-194). Per al testament, Hillgarth (2001, 87-89).

⁹ Per a aquests llibres, editats per Fernando Domínguez, vegeu ROL XV; d'aquestes obres, totes conservades en versió llatina, només ens ha arribat la versió catalana del *Llibre de virtuts e de pecats*, per al qual vegeu Lull (1990).

beat. I, en primer lloc, entre seguidors mallorquins i valencians.¹⁰ En aquest manuscrit, còpia d'un antecedent elaborat a tot estirar a mitjan xiv, hi ha almenys un parell d'obres que s'han de relacionar amb el grup lul·lista que tenim documentat, vers la primera meitat del segle, a la vora del Túria. En primer lloc, el *De arte confessionis*, que va ser escrit «in ciuitate Valencie in mense augusti anno incarnationis Domini millesimo trescentesimo decimo septimo», tal com s'indica al colofó del text; l'altre títol, també d'inspiració lul·liana, és el *Dictamen puerorum*, un testimoni de la versió catalana del qual és recollit a l'inventari de llibres de Jacme Just, de l'hospital dels beguins de València, datat l'any 1353.¹¹

La *Doctrina pueril* llatina de 1313, traduïda a Mallorca, hauria arribat a València fruit de l'intercanvi de textos entre membres dels dos grups lul·lians; en una segona etapa, hauria estat inclosa en un volum miscel·lani (l'antecedent, potser parcial, de l'actual manuscrit de Lió), juntament amb altres textos de Llull i, també, de seguidors seus, entre els quals els dos opuscles vinculats amb València. Finalment, ja en un tercer moment, aquesta vegada potser gràcies als contactes que el lul·lisme valencià havia establert amb el parisenc, una mà francesa va elaborar la còpia que actualment se'n conserva a la biblioteca de Lió.¹²

Les dades ecdòtiques de què disposem referents al text llatí datat el 1313 no desmenteixen la proximitat entre aquesta versió i l'autor de l'obra. Tot al contrari, atès que el text llatí presenta estrets punts de contacte amb dues altres traduccions de la *Doctrina*, l'occitana i la francesa, així mateix datables abans de la mort del beat. Entre els testimonis conservats d'aquestes tradicions n'hi ha un parell –el manuscrit occità E 4 Sup de la Biblioteca Ambrosiana de Milà i el francès 22933 de la Bibliothèque Nationale de France, de París– que, encara que no els podem relacionar directament amb Llull, van ser elaborats en vida seva. Les traduccions que transmeten han de ser, en conseqüència, igualment anteriors a la mort del beat. Doncs bé, la versió llatina de 1313 no sols presenta diversos errors conjuntius amb els textos occità i francès, sinó que, fins i tot, hi ha errors que evidencien que l'original d'aquesta traducció llatina no era el català, sinó que va ser elaborada prenent la versió occitana com a original. És

¹⁰ Són escasses, tanmateix, les notícies de què disposem referents als contactes entre aquests dos col·lectius de lul·listes; es concreten bàsicament en l'activitat del prevere mallorquí Bernat Garí, documentat a València almenys els anys 1318 i 1338. Per al grup lul·lista valencià, vegeu, entre altres, Carerras i Artau (1972, 231-234); Tarré (1951); Rodrigo Lizondo (1981, 251-252); Perarnau (1985); Hillgarth (1991, I, 194, 196, i 1998, 180 n. 50).

¹¹ Vegeu Rubio i Rodrigo (1992, 207 i 220).

¹² Per a la dependència del lul·lisme valencià respecte del francès, vegeu Hillgarth (1998, 321-323), que té en compte la tradició de la *Vita coetanea*, igualment conservada al còdex de Lió.

representativa d'aquesta dependència la solució adoptada en el següent passatge del text català, corresponent al capítol 81, 10:

Amable fil, si tu est clergue lo patrimoni que aurás de santa Esgleya te cové tenir *sospés*, que no torn en terra d'on es axit, per tal que sia sobrepuget a honrar e axelsar santa Esgleya e la fe catholica.¹³

En canvi, llegim a la versió occitana conservada al manuscrit ambrosià que «lo patremoni que auras te coven a tenir *sotz pes*, que non torne a la terra don es issitz».¹⁴ En un altre dels testimonis occitans –el ms. Douce 162 de la Bodleian Library d'Oxford–, s'ha afegit un article entre la preposició i el substantiu, cosa que fa la lectura errònia encara més evident. Hi llegim que el patrimoni eclesiàstic «covendra a tener *sotz los pes*». Seguint aquesta lectura, el traductor del text llatí de 1313 va interpretar el següent:

Amabilis fili, si sis clericus, patrimonium quod habes te oportet tenere *sub pedibus*, ut non reuertatur in terram, a qua existi, ut supra ascendat ad honorandum Deum et exaltandum sanctam Ecclesiam et fidem catholicam.¹⁵

Aquesta confusió no s'hauria pogut produir a partir del text català, ni a partir de cap altra traducció que no fos l'occitana, en la qual, per contra, una simple separació de les dues síl·labes de la paraula *sotspes* –o *sotzpes*– afavoria la interpretació errònia del mot.

La versió francesa depèn igualment d'un original occità, el qual, a més, havia de ser molt proper a l'antecedent emprat en elaborar la traducció llatina de 1313. No es pot descartar que fos el mateix manuscrit occità, que mestre Ramon podria haver tingut a l'abast tant en fer traslladar l'obra al francès com, ja en els darrers anys de la seva vida, en fer-la traduir al llatí. Les dues versions presenten estrets punts de contacte que posen de manifest una major proximitat entre elles que respecte a l'únic testimoni complet de la versió occitana –el manuscrit conservat a l'Ambrosiana. I és que l'antecedent del qual deriven formava part d'una branca de la tradició occitana diferent de la del còdex de Milà, en la qual ja hi havia d'haver una innovació tan destacada com és la incorporació d'un capítol fins llavors inèdit, una breu monografia sobre la cavalleria, sens dubte atribuïble a l'autor de l'obra.

¹³ Llull (2005, 218).

¹⁴ Segueixo el text de Llull (1997, 219), per bé que recupero la separació entre els mots *sotz pes* que hi ha al manuscrit.

¹⁵ Llull (2009, 427).

Llull, en escriure la primera redacció de la *Doctrina*, no degué considerar necessari parlar de l'estament cavalleresc, i no va ser fins més tard que va decidir que calia afegir-hi aquest nou capítol. Potser ho va fer poc després d'haver donat a conèixer la versió occitana, quan, això no obstant, ja en circulaven còpies, com la del manuscrit de l'Ambrosiana, que no conté l'afegit. O potser va decidir incorporar-l'hi just abans d'encarregar la francesa. Fos com fos, la seva presència en dues versions que depenen de l'occitana implica que l'origen del capítol s'hi ha de relacionar –i, doncs, que és possible que fos escrit en aquesta llengua. Ara bé, l'atzar ha propiciat que només s'hagi conservat en la versió llatina de 1313 i en els testimonis de la tradició francesa.¹⁶

Malgrat la proximitat genètica existent entre les traduccions francesa i llatina de 1313, que ens permet postular l'existència d'un antecedent occità comú i molt proper compartit per aquestes dues versions, la qualitat dels textos que transmeten és ben diversa, com també el seu grau de fidelitat respecte a l'original. El text francès, conservat en un manuscrit bellament il·luminat i dos incunables –un dels quals imprès sobre vitel·la–, és obra d'un traductor que amb més freqüència de la desitjable no entèn correctament l'original, que hi introdueix un gran nombre d'errors i que no té escrúpols a l'hora d'abreujar –o, directament, mutilar– fragments sencers del llibre. En el cas del text manuscrit, a més, va ser copiat per un escrivà que hi va introduir noves errades, no compartides pels incunables. Pel que fa al text d'aquests darrers, que en transmeten una versió pràcticament idèntica, va haver de ser profusament reelaborat a causa de la manca de qualitat de què es partia. Alguns dels canvis a què va ser sotmès, així mateix, van ser motivats per raons estilístiques, segurament per fer-lo més atractiu als seus lectors potencials.¹⁷

Res de tot això no passa en el text llatí de 1313. La feina del traductor posa de manifest una bona comprensió del text que trasllada i, fins i tot, un respecte remarcable envers el seu original. Rarament se n'allunya i tendeix a seguir molt de prop el text occità que tradueix –el qual, al seu torn, és molt fidel, sovint mot per mot, a la versió catalana.¹⁸ Aquesta proximitat al model romànic de vegades comporta, tanmateix, traslladar a la llengua sàvia estructures i formes que li són alienes o, si més no, que no gaudeixen de bona consideració entre els amants de

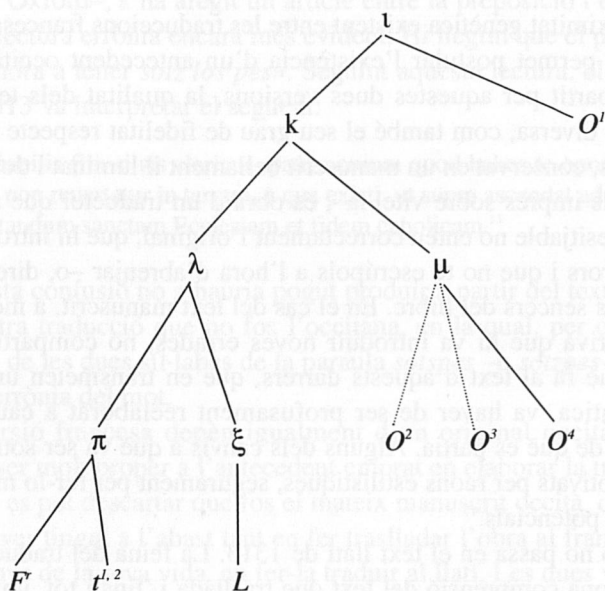
¹⁶ Per a les relacions ecdòtiques constatables entre les tres versions esmentades, vegeu Llull (2005, xcviij-civ), amb la informació crítica necessària, i 287-294 per als textos conservats del capítol afegit.

¹⁷ Per al text manuscrit francès, editat i profusament corregit per Armand Llinarès, vegeu Llull (1969); vegeu també, per als incunables, Schib (1972) i Santanach (2004).

¹⁸ Per a una hipòtesi que justificaria la proximitat existent entre la versió occitana i l'original català, igualment relacionable amb les traduccions occitanes del *Blaquerna* i, encara que amb un resultat menys reeixit, del *Llibre de meravelles*, vegeu Badia, Santanach i Soler (2009c, 384-390).

l'elegància llatina. Són ben significatives d'aquestes mancances les nombrosíssimes esmenes que un corrector del segle xv va introduir a l'única còpia conservada del text de 1313, que inclouen correccions producte de la revisió de la transcripció, però també freqüents modificacions merament estilístiques.

Per tal d'aclarir el lloc que ocupen les diverses versions i els testimonis que s'han conservat d'aquesta branca de la tradició, com també les relacions que es poden establir entre ells, els represento en l'arbre següent, que constitueix una sub branca específica dins del conjunt de la tradició textual de la *Doctrina pueril*:



¹⁹ Vegeu l'exemple d'un capítol –concretament, l'esmentat sobre la cavalleria– en què es detallen les intervencions d'aquesta segona mà, en Llull (2005, 287-289).

²⁰ La branca que depèn de ι forma part d'una de les dues grans ramificacions en què es divideix la tradició de la *Doctrina*, la que deriva del subarquetip β . Les sigles corresponen als testimonis següents:

- O^1 MILÀ, Biblioteca Ambrosiana, E 4 Sup. Manuscrit occità complet.
- O^2 OXFORD, Bodleian Library, Douce 162. Manuscrit occità fragmentari.
- O^3 PARÍS, BNF, fr. nouv. acq. 6182. Manuscrit occità fragmentari.
- O^4 PARÍS, BNF, fr. nouv. acq. 6504. Manuscrit occità fragmentari.
- L LIÓ, Bibliothèque Municipale, Fonds Général, ms. 258. Manuscrit llatí complet.
- F^r PARÍS Manuscrit francès complet.
- t^1 *Le trésor des humains*, París, [Jean Du Pré], 1482. Edició francesa incunable.
- t^2 *Le trésor des humains*, París, [Antoine Caillaut], 1482. Edició francesa incunable.

Les ratlles discontinües que relacionen el subarquetip μ amb O^2 i O^3 responen al fet que, atesa la fragmentarietat d'aquests dos testimonis occitans, no és possible discernir si depenen directament d'a-

En aquest arbre, ι representa l'arquetip de la versió occitana, encara sense la incorporació del capítol sobre la cavalleria, que no trobem en O^l . Aquest capítol s'hauria afegit al text a partir de κ o bé de λ (l'apartat no forma part dels testimonis occitans O^{2-4} , però el fet que siguin fragmentaris impedeix saber si es tracta d'una pèrdua o de còpies d'un antecedent en què no hi havia el capítol en qüestió). En tot cas, és segur que l'occità λ sí que l'incorporava, ja que tots els testimonis que en depenen l'han conservat. Així ho trobem en les traduccions francesa (l'arquetip de la qual representem amb π) i llatina de 1313 (ξ). D'aquests arquetips, en deriven els testimonis respectius que ens n'han arribat (F^r $t^{1,2}$ per la banda francesa, L per la llatina).

2.2. La versió llatina dels dos manuscrits de Munic

Són pocs els indicis de què disposem respecte a les circumstàncies relatives a l'elaboració i a la transmissió dels dos manuscrits llatins de Munic. La impossibilitat de conèixer més detalls sobre aquestes circumstàncies no ajuda gaire a entendre els objectius que perseguia el seu traductor, tant a l'hora de traslladar el llibre com, especialment, a la d'intervenir-hi i modificar-ne el text, cosa que fa sovint amb una gran llibertat. És probable que el Clm 10548 (el ms. M i L^1 de ROL i NEORL, respectivament), copiat al segle XIV –Josep Perarnau concreta que el text de la *Doctrina* deu ser de cap a mitjan segle²¹ provingui de Mallorca, tenint en compte algunes de les anotacions marginals que hi ha. Hi llegim un parell de noms («Marta galceran» i «fra galceran») i, sobretot, l'acotació «mayorqua onrada» que apunten vers l'origen illenc. Posteriorment, ja al segle XV, degué passar a formar part dels rics fons de l'escola lul·liana de Barcelona, on segurament coincidí amb el seu germà Clm 10549 (el ms. N o L^2 de les edicions esmentades). És versemblant que haguem d'identificar aquests dos volums amb els dos testimonis llatins de la *Doctrina* documentats als inventaris de l'escola. I, ja al segle XVII, tots dos degueren formar part de les rastelleres de manuscrits lul·lians que la comtessa de la Manresana, de la família Erill-Llull, va proporcionar als promotors de l'edició maguntina. La majoria d'aquests manuscrits, com és sabut, van anar a raure finalment a la Staatsbibliothek de Munic.²³

quest antecedent, compartit també per O^f , o bé si aquests dos testimonis en comparteixen un que no inclouria O^f . Per a un *stemma* que té en compte el conjunt de la tradició, vegeu Llull (2005, cviii).

²¹ Perarnau (1982-1986, I, 143 n. 2).

²² Vegeu Bofarull (1896).

²³ Vegeu, entre altres, Tarré (1941, 178), Carreras Artau (1939-1943, II, 327-328), Batllori (1964), o Bonner (1992, 241-242).

Malgrat que els dos manuscrits transmeten el text complet del llibre (o pràcticament, ja que el Clm 10549 ha perdut alguns folis),²⁴ la inclinació del traductor vers la innovació dificulta seriosament la possibilitat de situar-los en el marc de la tradició textual de l'obra, si més no amb prou garanties. A això cal afegir que hi ha alguns indicis que plantegen que en l'elaboració d'aquesta traducció, o bé en la de l'antecedent que comparteixen els dos manuscrits que la conserven, s'hi haurien pogut tenir en compte diversos testimonis, pertanyents a les dues grans branques que conformen la tradició de la *Doctrina pueril*. Així, observem que al capítol 84, 18, hi ha un error que sembla haver-se produït a partir d'una contaminació textual que els relaciona amb el manuscrit català 609, Hisp. 66, de la mateixa Staatsbibliothek (es tracta del ms. S de NEORL):

Si est, fil, irat ne as nula tristicia en ton cor ne si as negun trebay, si vols alegrar, consolar, repozar ta anima, *encontinent* te dona en oració.²⁵

En aquest passatge, el ms. S llegeix «en enteniment», lliçó molt propera a la que trobem en els còdexs llatins: «*cum tuo intellectu* recurre ad orationem». La lliçó resultant, fruit d'un error que s'ha d'haver produït en un testimoni català, fa sentit, de manera que l'hem de considerar un error difícilment esmenable. No he detectat, això no obstant, altres errors que evidenciïn una hipotètica proximitat genètica entre aquests testimonis, de manera que és probable que S o un antecedent seu hagués estat consultat –potser només puntualment– en traduir l'obra al llatí, o bé en copiar-ne un passatge difícil o que es trobés en mal estat a l'antígraf. Avalaria aquesta possibilitat el fet que el ms. S degué formar part igualment de la biblioteca de l'escola lul·liana de Barcelona i que una part important dels testimonis de la branca a la qual pertany (la branca α) fossin copiats a Mallorca, d'on també sembla que és originari, almenys, un dels còdexs llatins de la Staatsbibliothek.²⁶ Les possibles coincidències geogràfiques pel que fa a l'origen i a l'itinerari haurien pogut facilitar el contacte dels descendents del subarquetip α amb el text de la traducció llatina dels dos volums actualment a Munic.

²⁴ Hi manquen almenys, sense comptar el foli inicial de les rúbriques, de cinc a sis folis, pèrdues que són anteriors a la foliació; hi trobem a faltar un foli entre els ff. 10v i 11 (s'ha perdut el text entre el cap. 7, 8 incl., i cap. 8, 12 incl.); 20v i 21 (del cap. 17, 6 incl., al cap. 19, 1 incl.); 32v i 33 (del cap. 31, 9 incl., al cap. 32, 8 incl.); 42v i 42[bis] (del cap. 43, 3 incl., al cap. 44, 8 incl.), i 52v i 53 (cap. 56, 6 incl. al 59, 8 incl.; atesa la longitud d'aquesta darrera omisió, sembla probable que hi manquin almenys un parell de folis).

²⁵ Llull (2005, 230).

²⁶ Vegeu Llull (2005, xl.vii).

A la manca d'altres evidències de la possible relació entre els manuscrits llatins de Munic i el català *S* se suma la localització d'altres variants, també de forma esporàdica, que aproximen els llatins a testimonis de l'altra branca de la tradició textual, és a dir, β . Així, per exemple, al capítol 34, 9, on llegim

Si Deus te demostra les cozes que deus fer e les que no deus fer, e tu, fil, no fas so que entens, tu abcegues los huyls de ta anima e mets-la en *carreres* tenebrozes per les quals van los peccadors a ffoch perdurable.²⁷

Els còdexs llatins muniquesos llegeixen en aquest lloc «carceribus», lliçó que retrobem en la traducció de 1313, i igualment en altres testimonis que, com ja hem dit, tenen estrets punts de contacte amb aquesta darrera. El manuscrit occità de l'Ambrosiana de Milà llegeix «carcers» (el passatge no s'ha conservat en els altres tres testimonis d'aquesta tradició, com tampoc en alguns manuscrits catalans que hi tenen afinitats genètiques), i el manuscrit francès, «char-tre». Aquest error, més que no pas l'anterior, podria haver estat induït pel context, però no deixa de ser simptomàtic de les dificultats que hi ha per relacionar els manuscrits llatins de Munic amb una branca concreta de la tradició textual de la *Doctrina pueril*.²⁸

Sobre la versió de l'obra que transmeten aquests manuscrits llatins, que, no ho oblidem, és ben probable que haguessin format part de la biblioteca de l'escola lul·liana de Barcelona, crida poderosament l'atenció l'actitud que el traductor va adoptar respecte de l'original de Llull. Contràriament als altres dos trasllats llatins del llibre, que en general es mantenen força fidels al sentit del text de què parteixen, l'autor d'aquesta segona traducció medieval va tendir a intervenir-hi de forma desacomplexada, modificant-ne el contingut, sintetitzant-ne paràgrafs sencers o prescindint-ne, i afegint-hi passatges de collita pròpia. Aquesta tendència, observable ja en els capítols inicials, és especialment accentuada en alguns apartats del darrer terç de l'obra, de contingut miscel·lani. Les innovacions que caracteritzen la traducció no són atribuïbles als copistes dels dos testimonis que se'n conserven, sinó al traductor –o, potser, al copista d'un antecedent compartit–, ja que fins i tot en els passatges que s'allunyen més de l'original s'observa una estreta literalitat entre els dos manuscrits de Munic. No sembla fora de lloc plantejar que deuen derivar d'un antecedent bastant proper, o qui sap si d'un mateix antígraf, ja que coincideixen sovint en errors poc opacs, que copistes successius haurien pogut esmenar amb facilitat.

²⁷ Llull (2005, 93).

²⁸ Per a aquesta qüestió, vegeu Llull (2005, cvii-cviii), on s'indiquen altres llocs crítics relatius als testimonis muniquesos.

Parlem, doncs, d'una traducció que de forma habitual modifica el text de Llull. De vegades, la intervenció del traductor pretén abreujar alguns capítols, com al capítol 83, «De convertir los errats», radicalment reescrit i retallat, i en què amb prou feines podem reconèixer l'inici de l'apartat i el paràgraf 6, sobre determinades actituds dels cristians que podrien afavorir la conversió de jueus i sarraïns que viuen entre cristians. El mateix s'esdevé al capítol 86, «De cors humanal», del qual els còdexs llatins només reproduïxen els quatre primers paràgrafs, i prescindeixen dels següents, fins als onze que conformen el capítol en la versió original. Ara bé, no es tracta d'una omissió merament mecànica. Al darrer paràgraf llatí recollit, el quart, llegim la interpol·lació següent:

...nullus homo uiuere posset. *Et quia si quinque sensus corporei corruptiorem uel deffectum in se habeant homo infirmus efficitur. Habeas temperanciam in cibo et potu et queras odorare aerem sanum et subtilem et bonos odores, quia talia aducent corpori sanitatem.*

...nuyl hom no puria viura. Hon, per assó, sia a tu regle general que sies atrempat en ton menyar e en ton boure e en odorar sa, subtil aer. E odora odors qui no corrompen les humors en les quals se mesclen les cozes d'on lo cors pren vida.

odores: prenc la lliçó d'*N* (L^2), ja que en *M* (L^1) no és clara; potser hi diu «hedores». – *talia*: *taba N* (L^2) – *corporei*: *corporeis N* (L^2).

El passatge en cursiva constitueix una síntesi, indubtablement breu, del contingut dels cinc paràgrafs següents del text català, sobre la manera com es desenvolupa el procés de percepció en els cinc senys corporals, i les causes que poden dificultar aquest procés. Una vegada s'han abreujat els paràgrafs de 5 a 9, no sorprèn que se n'ometin el desè, de contingut força complex, i l'onzè, molt breu.

Si no és per raons d'estil, o de manca d'interès per les qüestions tractades en determinats capítols, no són massa clares les motivacions que dugueren el traductor llatí a intervenir d'aquesta manera en el text de la *Doctrina pueril*. En algun cas puntual, com en el capítol 94, «Dels .iiii. elaments», potser s'hi podria cercar una voluntat moralitzadora, però això no explica pas la resta de canvis. En el lloc esmentat, el traductor llatí, després d'haver intervingut força a la resta de l'apartat i haver-ne omès passatges sencers, va substituir alguns paràgrafs del cos del capítol (aproximadament els corresponents als paràgrafs de 10 a 12 del text català)²⁹ pel passatge següent:

²⁹ Aquest passatge, en Llull (2009, 518), es fa correspondre als paràgrafs 8bis i 9bis. Aquesta identificació és discutible, atès que el passatge 7bis fa referència a les qualitats apropiades dels elements i sem-

Peccatis hominum sit corruptio in elementis, et peccatis et coruptione elementorum homines incurrunt diuersas infirmitates et cicius moriuntur. Quanto magis appropinquamus fini mundi tanto crescunt malicie et gencium peccata, et elementa sunt magis corrupta et homines solito minus uiuunt.

et peccatis et coruptione: manca en *M* (*L*¹). – *mundi*: mundo *M* (*L*¹).

Malgrat la proximitat textual entre els dos volums llatins, hi ha gairebé tres capítols en els quals aquesta literalitat es perd. Es tracta del passatge que va del capítol 15, 3, al capítol 17, 6, que presenta dues redaccions diferents en els còdexs muniquesos. La divergència deriva del fet que en el ms. 10548 aquest fragment va ser afegit posteriorment a l'elaboració del manuscrit. En efecte, es troba en l'únic bifoli de pergamí del volum, copiat per una mà que no retrobem en altres folis del còdex. Aquest full és format pels actuals ff. 7 i 15; és en aquest darrer on hi ha els passatges divergents. Tot sembla indicar que el full de pergamí en va substituir un altre de perdut durant el segle xv. La situació del bifoli original, el més extern del primer quadern corresponent al text lul·lià, degué afavorir que el plec s'esqueixés per la zona del llom i, doncs, que un dels dos folis que el constituïen –el corresponent a l'actual f. 15– se'n despregués. En un primer moment és probable que només se'n perdrés aquest, però no el que formava bifoli amb ell, corresponent a l'actual f. 7, on hi havia l'inici del text lul·lià. A l'hora de restituir el text desaparegut, es degué considerar preferible substituir el full sencer, per evitar que un foli solt es perdés de nou; potser igualment amb l'objectiu d'evitar que es tornés a esqueixar es va optar per fer servir pergamí, i no paper com a la resta del còdex. Aleshores, partint de l'hipotètic f. 7 original, se n'hauria copiat el text al primer foli de pergamí. Això explicaria que, malgrat que la mà que va copiar el text de l'actual f. 7 i el text divergent del f. 15 és la mateixa, el del f. 7 sigui pràcticament idèntic al de l'inici del ms. 10549, llevat d'algunes diferències menors.³⁰ En canvi, per al text del f. 15 va ser necessari cercar una nova font. A continuació, a tall de mostra, recullo els paràgrafs de 3 a 5 del capítol 15 segons les dues versions:

bla haver estat inspirat pel paràgraf 9 del text català; el mateix s'esdevé amb els paràgrafs 10bis, sobre les complexions, i 11bis, que per contingut –si més no el primer– correspondria al paràgraf 13 català, perquè s'hi parla de la relació entre els elements i les complexions humanes.

³⁰ Aquestes divergències permeten descartar el ms. 10549 (*N* *L*²) hagués estat usat per recuperar el text del foli inicial perdut en el ms. 10548 (*M* *L*¹), més enllà del fet que no s'hagués emprat igualment per restituir el text perdut del f. 15. Així, per exemple, llegim en les invocacions inicials: «Deus honorabilis gloriose domine noster cum gracia et benedictione uestra incipit liber de Doctrina puerili» *M* (*L*¹) i «Gloriose et uener[a]bilis domine Deus noster cum gracia et bene[di]ccione tua hunc librum incipimus qui est de Doctrina principis puerilis» *N* (*L*²). A més, als passatges inicials de l'obra s'hi poden detectar altres divergències menors, com ara l'omissió en *N* (*L*²) de la dignitat divina de «dominium» (cap. 1, 5), no compartida per *M* (*L*¹).

CLM 10548

[3] Cum Dei filio placuit incarnari et nouam legem dedit populis christianis | [f. 15] tunc fuit facta transmutacio festi sabbati ad diem dominicam ut significaretur quod sicut Deus benedictus incepit creare mundum in die dominica, sic fieret festum in die dominica tunc quando per recreatione filius Dei humanum genus recreauit.

Deus: al ms. «Deo».

[4] Scias filii quod in principio quando homo incipit facere aliquod opus homo habet intencionem ad complementum illius operis. Et propter hoc decens fuit secundum diuinam ordinationem quod in illa die in qua fuit mundus incepit et recreatus fieret festum in quo regraciaretur Deo de principio operis et de eius perfeccione.

[5] Ffestum est filii propter hoc quod uadas ad ecclesiam causa obediendi et honorandi presbiterum loco Dei et ut audias uerba quae dicet tibi de Deo et quod ei confitearis peccata tua et offeras sibi tuum corpus et animam et quod des sibi de bonis huius seculi que Deus tibi commissit.

CLM 10549

[3] Cum Dei filio placuit incarnari et nouam legem dedit populis christianis, tunc dies sabati in diem dominicum est translatus ad significandum quod sicut Deus ab inicio incepit mundum creare in die dominica et resurrexit in die dominica, sic conueniens fuit quod festiua foret dies dominica, et ecid[...] dendum umbra [...].

[4] [...] quod in principio quando incipit homo opus aliquod operari intendit et cogitat illud opus ducere ad efectum. Vnde secundum diuinam ordinationem conueniens fuit ut illa die qua Deus incepit mundum creare et a morte dominus suscitauit, festiuitas ageretur in qua homo Deo gracias ageret de principio et perfeccione sui operis admirandi.

Vnde: al ms. a continuació hi ha «secundum», ratllat.

[5] Festum fili fid ideo ut ad ecclesiam proficiscens Deum pro salute anime deprecetur, presbitero obediens tenenti locum Dei, et eum honores, et uerba Dei que tibi retulit audias diligenter, et tua peccata [con]fiteri presbitero et quod ei tuum [corpus] et animam offeras et [de] bonis temporalibus a Deo tibi commissis ei tamquam patri | [f. 19v] spirituali partem largiaris.

presbitero': després de la *p-* hi ha un parell de lletres ratllades.

La distància que hi ha entre les dues versions d'aquests capítols conservades als manuscrits de Munic és prou evident, malgrat que el passatge recollit sigui breu, fins al punt que es pot plantejar que les versions del text que transmeten podrien ser producte de dues traduccions diferents o, si més no, còpies d'antecedents distanciats. El passatge afectat pel canvi de model, això no obstant, és massa curt per treure'n conclusions fonamentades. Tampoc no es pot descartar que ens trobem davant d'una traducció feta expressament, a partir d'una font que no hem identificat, amb l'objectiu de restituir els passatges desapareguts per la pèrdua d'un foli. Encara que el text del f. 15v del ms. 10548 s'acaba al paràgraf sisè del capítol 17, la manca d'un foli en el ms. 10549 que afecta el text pràcticament a partir d'aquest mateix lloc impedeix reprendre la comparació entre els dos manuscrits fins al capítol 19, 1.³¹ En els capítols posteriors retrobem el mateix grau de coincidència que hi havia abans del capítol 15, 3.

La comparació dels passatges en què els volums de Munic s'allunyen posa de manifest, de nou, la marcada tendència vers la innovació del traductor de la versió llatina que transmeten. L'antecedent del qual es van copiar –o potser traduir– els fragments del f. 15 de pergamí del ms. 10548 era, en canvi, força més fidel a l'original lul·lià. Per suplir la pèrdua d'aquest foli, doncs, es va utilitzar un testimoni bastant més conservador que no pas el model que s'havia utilitzat per copiar inicialment el còdex.

2.3. *Fra Bartomeu Forners i la traducció del còdex de Palma*

El ms. 1072 de la Biblioteca Pública de Palma, únic testimoni de la tercera traducció llatina de la *Doctrina pueril*, va ser copiat al segle XVIII pel franciscà mallorquí Bartomeu Forners. Es tracta d'un volum de dimensions petites (185 x 116 mm), tot i que compost per 465 pàgines que contenen una desena de textos diferents; és escrit amb una lletra de mida reduïda, amb moltes abreviatures, que en alguna pàgina supera la quarantena de ratlles de text. El contingut d'aquest petit però dens volum, com també el del seu germà bessó, el ms. 1003 de la mateixa biblioteca, escrit igualment de mà de fra Bartomeu, s'ha de relacionar amb el període d'estudi que el franciscà va passar a Magúncia per formar-se amb l'impulsor de l'edició maguntina, Ivo Salzinger, i amb Ludwig Heydel. En el ms. 1003 hi ha diverses obres lul·lianes, en bona part artístiques i lògiques, mentre que al ms. 1072 els textos es decanten pel contingut catequètic i homilètic,

³¹ Es tracta d'un foli perdut entre els actuals 20v i 21 del ms. 10549; vegeu més amunt la n. 24.

ahora que recull alguns títols místics, obra de l'alsacià Johannes Tauler o de santa Brígida de Suècia, que ens consta que formaven part de les lectures que es duïen a terme a l'hora dels àpats a l'estudi maguntí. Hi ha també una *Questio iuridica* potser atribuïble al mateix Salzinger.³²

La *Doctrina pueril* llatina és el primer text que hi ha al ms. 1072; hi és precedida de sengles *indices capitum et verborum* (ff. 1-7) destinats a facilitar la localització del contingut del tom. Les característiques del còdex, tant pel que fa als títols que inclou com respecte a la seva manejabilitat, evidencien que es tracta d'un manuscrit de treball. Alguns dels materials que el componen podrien haver-se conservat independentment durant algun període, com mostra l'enfosquiment més acusat del paper d'alguns plecs; el fet que s'hagin conservat junts fa igualment probable que fos el mateix Forners qui en propiciés l'enquadernació conjunta.

Tampoc no es pot descartar que fra Bartomeu, a més d'haver estat el copista del volum, hagués elaborat ell mateix la traducció llatina de la *Doctrina pueril* que s'hi conserva. En aquest sentit és ben significatiu l'impuls que fra Forners, i altres personatges documentats en el seu entorn, segurament seguint l'exemple d'Ivo Salzinger, van donar a la traducció d'obres vernacles de Lull. El seu germà Miquel va dur a terme una versió llatina del *Llibre de santa Maria*, enllestida l'any 1744 al convent franciscà de Salamanca, i dos anys abans havia aparegut a la mateixa ciutat una edició en espanyol de la *Doctrina pueril*, en una data en què si més no fra Bartomeu residia a la ciutat castellana.³³ L'interès del franciscà pel tractat catequètic podria ser igualment testimoni per la presència d'una altra traducció espanyola del text, parcial i independent de la impresa, conservada en el ms. 49 de la Causa Pia Lul·liana, en el qual també es van copiar tres opuscles que han estat atribuïts a Forners. Aquesta segona *Doctrina pueril* en llengua castellana presenta nombroses glosses marginals d'orientació didàctica, que potser es podrien relacionar amb la docència impartida per fra Bartomeu a Palma o a Salamanca; val a dir que la mà del copista d'aquest còdex sembla diferent de la que s'ha identificat amb la del franciscà.

Apunta vers un possible origen mallorquí d'aquesta traducció, o potser del seu original, l'estret parentiu que s'ha pogut remarcar entre el text del ms. 1072 i un altre testimoni del llibre, també modern, actualment al fons de la Societat Arqueològica Lul·liana, que té la particularitat de reivindicar-se «Traduit de llengua lamosina á usual Mallorquina» (es tracta del ms. C de NEORL). El

³² Per a la biografia de Forners, com també per a les seves activitats lul·lianes, vegeu Santanach (2007), amb bibliografia; específicament sobre el contingut dels volums esmentats, pp. 146-149.

³³ Vegeu Carreras Artau (1939-1943, II, 360), i Santanach (2007, 153-154).

grau de proximitat existent entre la traducció llatina i aquest volum, datable entre el final del XVII i el començament del XVIII, permet afirmar que comparteixen un mateix antecedent.

Parlant de les relacions ecddòtiques que es poden resseguir entre la versió del ms. 1072 i altres testimonis del text, també cal fer referència als punts de contacte que es detecten, segurament fruit d'una consulta ocasional, amb un testimoni que ja hem trobat implicat en un altre cas de possible contaminació: el manuscrit català 609, Hisp. 66, de la Staatsbibliothek de Munic. En relació amb el text de la *Doctrina* copiat en aquest còdex –o en un antecedent seu– he esmentat més amunt un possible contacte esporàdic que s'hauria pogut produir amb la traducció llatina de Munic. Doncs aquest text comparteix, almenys, una amplificació sens dubte significativa amb els testimonis llatí i «mallorquí» de Palma. Tots tres manuscrits formen part de la branca α , per bé que els dos volums moderns comparteixen un mateix antecedent del qual, en canvi, no deriva el ms. 609, Hisp. 66. El passatge afegit es troba al final de la invocació inicial de l'obra, just després de l'esment del títol. El seu text, d'acord amb els tres testimonis implicats, és el següent:

SB 609, Hisp. 66	SAL	BP, 1072
...la qual es de tan gran necessitat que sens aquesta doctrina no pot hom haver ne posseyr la gran gloria celestial a la quall nos aport lo creador nostre.	...qui es de tan gran necessitat, que sens esta doctrina lo home no pot tenir, ni posseir gran gloria celestial á la qual nos aport Nostre Creador.	...qui est tam magna necessitatis quod sine hac doctrina homo non potest habere nec possidere magnam celestem gloriam ad quam nos perducat N. Creator.

Aquesta innovació també es podria explicar partint del fet que els tres manuscrits afectats, tot i dependre de subarquetips diferents, formen part d'una mateixa branca, α , tal com s'ha dit. Podria ser, per tant, que l'amplificació s'hagués produït en el mateix antecedent α i fos comuna a tots els testimonis que en depenen. Aleshores, caldria que els còdexs que no la comparteixen l'haguessin omesa. Aquesta explicació sembla bastant menys econòmica que una consulta puntual entre l'antecedent del manuscrit català de Munic, d'una banda, i el que comparteixen el llatí del ms. 1072 i el còdex actualment a la Societat Arqueològica, de l'altra.³⁴

³⁴ Per a més detalls sobre aquest passatge, vegeu Llull (2005, LXXVI-LXXVII).

Sense negar un possible origen anterior de la traducció llatina conservada a Palma, que també s'ha defensat,³⁵ les dades de què disposem no ens permeten documentar-la abans del segle XVIII. Tenint en compte, a més, el context en què se situa, vinculada a Mallorca i amb deixebles illencs de Salzinger estretament implicats amb la difusió de les obres catalanes del beat en altres llengües, l'opció –gairebé diria la temptació– de situar-ne l'elaboració en el segle esmentat pren una força considerable.

3. Per concloure

Els textos llatins de la *Doctrina pueril* estan, com hem vist, relacionats de forma complexa amb la resta de la tradició de l'obra, essencialment romànica. Més, fins i tot, que les altres dues traduccions medievals, l'occitana i la francesa, que depenen en tots dos casos d'un arquetip del qual deriva el conjunt de la tradició conservada en aquestes llengües. Els testimonis llatins que ens han arribat del tractat catequètic, en canvi, són fruit, almenys, de tres operacions de traducció autònomes, emparentades amb branques i subbranques diferents de la tradició textual de l'obra. Dic que són producte d'almenys tres traduccions diferents perquè no tenim prou dades per plantejar si els passatges en què el ms. *M* divergeix del seu germà *N* són presos d'una de les tres versions –si fos així, es tractaria d'un testimoni procedent d'una branca allunyada de les còpies conservades–, d'una quarta traducció o bé si es tracta d'una versió llatina feta *ad hoc* únicament per omplir el buit deixat per la pèrdua d'un foli.

Les dades procedents de notícies i testimonis conservats dels textos llatins parlen d'un interès sostingut, encara que en circumstàncies diverses, per disposar d'una versió llatina de l'obra. L'any 1313 Llull degué creure convenient fer-ne preparar una traducció, en una decisió que és ben coherent amb la indicació que va consignar al seu testament, aquell mateix any, referent a la difusió d'altres textos seus en romanç i en llatí. Encara durant el segle XIV se'n va preparar una nova versió, molt innovadora, dos testimonis de la qual van entrar a formar part de la biblioteca de l'escola lul·liana de Barcelona. En dates properes, un copista francès va elaborar la còpia de la traducció de 1313 conservada a Lió. I finalment, fent un salt fins al segle XVIII, fra Bartomeu Forners va transcriure el text d'una tercera traducció –que potser havia dut a terme ell mateix– en un còdex de petites dimensions, però ben proveït de materials, sobretot lul·lians i homilètics. Tot això es va produir en estret contacte amb testimonis de l'obra

³⁵ Vegeu la introducció a ROL XXXIII, 35-37.

escrits en altres llengües, que inevitablement van deixar el seu rastre en els textos llatins.

Segurament el de la *Doctrina pueril*, amb una tradició textual tan ramificada, amb relacions gens senzilles entre testimonis pertanyents a versions lingüístiques diverses, és un cas força excepcional, sols assimilable al d'alguns altres –pocs– textos lul·lians. Posa de manifest, però, fins a quin punt pot ser productiu i aclaridor dur a terme una aproximació que tingui en compte el conjunt de la tradició, i que ho faci no únicament des d'una perspectiva ecdòtica, sinó també respecte a l'anàlisi dels còdexs conservats i, és clar, a les circumstàncies històriques en què es va desenvolupar l'elaboració de les obres i la seva transmissió. Ja fos en la llengua original o ja fos en qualsevol de les traduccions de què va ser objecte.

Bibliografia

- Badia (1988) = Lola Badia, «Ramon Llull i la tradició literària», *EL* 28, pp. 121-138, reimprès dins Lola Badia, *Teoria i pràctica de la literatura en Ramon Llull*, Assaig, 10 (Barcelona: Quaderns Crema, 1992), pp. 73-95.
- Badia (2009) = Lola Badia, «Literature as an *ancilla Artis*: The Transformation of Science into Literature According to Robert Pring-Mill and Ramon Llull», *Hispanic Research Journal* 10.1, pp. 18-28.
- Badia, Santanach i Soler (2009a) = Lola Badia, Joan Santanach i Albert Soler, «La llengua i la literatura de Ramon Llull: llocs comuns, malentesos i propostes», *Els Marges* 87, pp. 73-90.
- (2009b) = Lola Badia, Joan Santanach i Albert Soler, «Per la lingua di Raimondo Lullo: un'indagine intorno ai manoscritti in volgare di prima generazione», *Medioevo Romanzo* XXXIII, 1, pp. 49-72.
- (2009c) = Lola Badia, Joan Santanach i Albert Soler, «Le rôle de l'occitan dans la production et la diffusion des œuvres de Raymond Lulle (1274-1289)», dins *La voix occitane. Actes du VIII^e Congrès de l'Association Internationale d'Études Occitanes. Bordeaux, 12-17 octobre 2005*, I, réunis et édités par Guy Lamy (Bordeaux: Presses Universitaires de Bordeaux), pp. 369-408.
- (2010) = Lola Badia, Joan Santanach i Albert Soler, «Els manuscrits lul·lians de primera generació als inicis de la *scripta* librària catalana», dins *Translatar i transferir: la transmissió dels textos i el saber (1200-1500). Primer col·loqui internacional del Grup Narpan «Cultura i literatura a la baixa edat mitjana» (22 i 23 de novembre de 2007)*, ed. d'Anna Alber-

- ni, Lola Badia i Lluís Cabré (Tarragona / Santa Coloma de Queralt: Universitat Rovira i Virgili / Obrador Edèndum), pp. 61-90.
- (en premsa) = Lola Badia, Joan Santanach i Albert Soler, «Ramon Llull, escriptor vernacle», dins *Homenatge a Anthony Bonner i J.N. Hillgarth*.
- Batllori (1964) = Miquel Batllori, «Pourquoi les manuscrits lulliens de Munich ne se trouvent pas à la Vaticane?», dins *Mélanges Eugène Tisserant*, VI, Ciutat del Vaticà, pp. 121-128. Reimprès dins Miquel Batllori, *Ramon Llull i el lul·lisme. Obra completa*, II, a cura d'Eulàlia Duran, coord. Josep Solervicens, pròleg d'Albert Hauf, Biblioteca d'Estudis i Investigacions, 19 (València: 3 i 4), pp. 175-182.
- Bofarull i Sans (1896) = Francisco de Bofarull i Sans, *El testamento de Ramón Lull y la escuela luliana en Barcelona* (Barcelona). Reimprès dins *Memorias de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona* 5, pp. 435-479.
- Bonner (1987a) = Anthony Bonner, «L'aprenentatge intel·lectual de Ramon Llull», dins *Studia in honorem prof. M. de Riquer*, II (Barcelona: Quaderns Crema), pp. 11-20.
- (1987b) = Anthony Bonner, «Ramon Llull i Mallorca», dins Anthony Bonner i Pere J. Llabrés, *Ramon Llull i Mallorca. Gregori IX i l'església mallorquina* (Palma de Mallorca: Centre d'Estudis Teològics de Mallorca), pp. 5-17.
- (1992) = Anthony Bonner, «El patrimoni bibliogràfic lul·lià de Mallorca», *Butlletí de la Societat Arqueològica Lul·liana* 48, pp. 239-250.
- Carreras i Artau (1972) = Tomàs i Joaquim Carreras i Artau, «Dues notes sobre el lul·lisme trecentista. I, Els apòcrifs lul·lians de València. II, Antiguitat de la llegenda alquimista de Llull», *EL XVI*, 2-3, pp. 231-239.
- Cifuentes (2002) = Lluís Cifuentes, *La ciència en català a l'edat mitjana i al renaixement*, Col·lecció Blaquerna 3 (Barcelona / Palma de Mallorca: Universitat de Barcelona / Universitat de les Illes Balears). N'hi ha una segona edició, ampliada, del 2006.
- García Pastor, Hillgarth i Pérez Martínez (1965) = Jesús García Pastor, J. N. Hillgarth i Lorenzo Pérez Martínez, *Manuscritos lulianos de la Biblioteca Pública de Palma* (Barcelona / Palma de Mallorca: Biblioteca Balmes / Biblioteca Pública de Palma).
- Garcías Palou (1977) = Sebastián Garcías Palou, *El Miramar de Ramon Llull* (Palma: Instituto de Estudios Baleáricos / CSIC).
- Hillgarth (1991) = Jocelyn N. Hillgarth, *Readers and Books in Majorca, 1229-1550*, 2 vols. (París: Centre National de la Recherche Scientifique).
- (1998) = Jocelyn N. Hillgarth, *Ramon Llull i el naixement del lul·lisme*, a cura d'Albert Soler, amb la col·laboració d'Anna Alborn i Joan Santa-

- nach, *Textos i Estudis de Cultura Catalana*, 61 (Barcelona: Curial Edicions Catalanes / Publicacions de l'Abadia de Montserrat).
- (2001) = Jocelyn N. Hillgarth, *Diplomatari lul·lià*, traducció de documents de Lluís Cifuentes, Col·lecció Blaquerna, 1 (Barcelona: Universitat de Barcelona / Universitat de les Illes Balears).
- Llull (1969) = Raymond Lulle, *Doctrine d'enfant. Version médiévale du ms. fr. 22933 de la B.N. de Paris*, ed. d'Armand Llinarès, Bibliothèque Française et Romane, Série B: Éditions Critiques de Textes, 7 (París: Librairie C. Klincksieck, 1969).
- (1990) = Ramon Llull, *Llibre de virtuts e de pecats*, ed. de Fernando Domínguez, NEORL I (Palma de Mallorca: Patronat Ramon Llull). N'hi ha segona edició, revisada: 2008.
- (1997) = Ramon Llull, *La versione occitanica della «Doctrina pueril» di Ramon Llull*, ed. de Maria Carla Marinoni, Studi e Ricerche (Milà: Edizioni Universitarie di Lettere, Economia e Diritto, 1997).
- (2005) = Ramon Llull, *Doctrina pueril*, edició crítica de Joan Santanach i Suñol, NEORL VII (Barcelona / Palma de Mallorca: Patronat Ramon Llull).
- (2009) = Ramon Llull, *Raimundi Lulli Opera Latina, Tomus XXXIII, 7-9. De doctrina puerili et Orationes et contemplationes intellectus*, edició de Jaume Medina, Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis, CCXV (Turnhout: Brepols, 2009).
- Perarnau (1982-1986) = Josep Perarnau, *Els manuscrits lul·lians medievals de la «Bayerische Staatsbibliothek» de Munic. I. Volums amb textos catalans (Apèndix: Inventari d'obres lul·lianes en català). II. Volums de textos llatins*, 2 vols., Studia, Textus, Subsidia, III i IV (Barcelona: Facultat de Teologia de Catalunya).
- (1985) = Josep Perarnau, «El lul·lisme, de Mallorca a Castella a través de València. Edició de l'Art abreujada de confessió», *ATCA* 4, pp. 61-172.
- Pereira (en premsa) = Michela Pereira, «Ramon Llull e la filosofia in volgare», dins *Icrea Conference on Science and Society in the Crown of Aragon. The Vernacularisation of Knowledge and the Shaping of European Linguistic Identities in the Age of Llull and Eiximenis*, ed. Anna Alberni, Lola Badia, Lluís Cifuentes i Alexander Fidora (Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat).
- Pistolessi (2009) = Elena Pistolessi, «Tradizione e traduzione nel corpus lulliano», *SL* 49, pp. 3-50.
- Robles (1980) = Laureano Robles, «El “Studium Arabicum” del capítulo dominicano de Toledo de 1250. Antecedentes del “Miramar” de Ramon Llull», *EL* XXIV, 1, pp. 23-47.

- Rodrigo Lizondo (1981) = Mateu Rodrigo Lizondo, «La protesta de Valencia de 1318 y otros documentos inéditos referentes a Arnau de Vilanova», *Dynamis. Acta Hispanica ad Medicinae Scientiarumque Historiam Illustrandam* I, pp. 241-273.
- Rubió i Balaguer (1961) = Jordi Rubió i Balaguer, «L'expressió literària en l'obra lul·liana», *EL* V, 1-2, pp. 133-144. Reimprès dins Jordi Rubió i Balaguer, *Ramon Llull i el lul·lisme*, pròleg de Lola Badia, Obres de Jordi Rubió i Balaguer, 11 (Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1985), pp. 300-314.
- Rubio Vela i Rodrigo Lizondo (1992) = Agustí Rubio Vela i Mateu Rodrigo Lizondo, «Els beguins de València en el segle XIV. La seua casa-hospital i els seus llibres», dins *Miscel·lània Sanchis Guarnier*, III, ed. d'Antoni Ferrando (Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat), pp. 185-227.
- Santanach (1999) = Joan Santanach Suñol, «[ressenya de Llull 1997]», *SL* XXXIX, pp. 128-131.
- (2004) = Joan Santanach Suñol, «De traduccions lul·lianes i edicions incunables: a propòsit de *Le trésor des humains*», *Randa* 53 (= *Homenatge a Miquel Batllori*, 6), pp. 5-16.
- (2005) = Joan Santanach Suñol, «Manuscrits, còpies i traduccions. Ramon Llull i la transmissió de la *Doctrina pueril*», dins *Actes de les I Jornades Internacionals Lul·lianes «Ramon Llull al segle XXI»* (Palma, 1, 2 i 3 d'abril de 2004), edició a cura de Maria Isabel Ripoll Perelló, Col·lecció Blaquerna, 5 (Palma de Mallorca: Universitat de Barcelona / Universitat de les Illes Balears), pp. 297-324.
- (2007) = Joan Santanach Suñol, «La Magúncia de Salzinger i altres records lul·lians de fra Bartomeu Forners», *SL* XLVII, 102, *Volum commemoratiu del 50è aniversari de la revista*, pp. 141-174.
- Schib (1972) = Gret Schib, «*Le trésor des humains*. Incunable contenant la traduction française de la *Doctrina pueril* de Ramon Llull», *Romania* XCIII, pp. 113-123.
- Soler (2010) = Albert Soler Llopart, «Els manuscrits lul·lians de primera generació», *Estudis Romànics* 32, pp. 179-214.
- Tarré (1941) = Josep Tarré, «Los códices lulianos de la Biblioteca Nacional de París», *AST* 14, pp. 155-182.
- Tarré (1951) = José Tarré, «Un quadrienni de producció lul·lística a València (1335-1338)», *Studia Monographica & Recensiones* VI, pp. 22-30.

Paraules clau

Lul·lisme, *Doctrina pueril*, traduccions llatines, Escola lul·liana, Bartomeu Forners.

Key Words

Lullisme, *Doctrina pueril*, Latin translations, Lullian School, Bartomeu Forners.

BIBLIOGRAFIA LUL·LÍSTICA

Resum

La tradició llatina de la *Doctrina pueril* presenta estrets punts de contacte amb la resta de la tradició textual de l'obra. Ho evidencia el fet que els quatre testimonis llatins que se'n conserven depenen de tres traduccions diferents, produïdes a partir d'originals independents entre si. La versió més antiga, datada l'any 1313, va ser elaborada a partir d'un testimoni de la traducció occitana. Més difícil és, en canvi, identificar l'antecedent català de la segona traducció llatina medieval, obra d'un traductor molt innovador i intervencionista. Pel que fa a la tercera traducció, tots els indicis assenyalen que s'ha de relacionar amb el cercle lul·lístic en què, durant el segle XVIII, va desenvolupar la seva activitat el mallorquí fra Bartomeu Forners.

2) Da Raimondo Lullo e Nicolo Elmerto: Storia di una pedagogia scolastica e didattica. Sara Mazzi (ed.), con Francesca Lulliana Fornes, pt. José Antonio Merino, Medioevo 20 (Pavia: Annunzius, 2010), 218 pp.

Abstract

The Latin translation of the *Doctrina pueril* presents close points of contact with the rest of the textual tradition of the work. This is clear from the fact that the four Latin testimonies preserved represent three different translations produced from originals independent of one another. The oldest version, dating from 1313, was done from a testimony of the Occitan translation. It is more difficult, however, to identify the Catalan antecedent of the second medieval Latin translation, the work of a very innovative and interventionist translator. As for the third translation, all indications point to a relation with the Lullistic circle within which, during the 18th century, the Majorcan fra Bartomeu Forners was active.

4) Lull, Ramon. *Cartes Nigdmalvi y a color Triu Intelepni*, trad. Jana Balazs i Miquel Martí; pt. Armand Puig i Tàrrach. Biblioteca de Cultura Catalana (Barcelona: Edicions Mercurius, 2010).
Conté una traducció romanca del *Llibre del jove i dels tres savis* (I.L.A. 9)

BIBLIOGRAFIA LUL·LÍSTICA

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

1) aa. vv., *Interpretant Ramon Llull, l'amic i l'amat* (Palma: Presidència de les Illes Balears, 2010), 167 pp.

Catàleg de l'exposició homònima, en què 66 artistes balears fan una versió plàstica d'un versicle del «Llibre d'amic e amat». Es reproduïx el text dels versicles en la versió en català modern de Llull, Ramon, «Llibre d'amic i amat», trad. Joan Gelabert, «Clàssics del Gall» 1 (Pollença: El Gall Editor, 2004), 161 pp.

2) *Da Raimondo Lullo a Nicola Eimeric: Storia di una falsificazione testuale e dottrinale*, Sara Muzzi (ed.); pres. Luis Francisco Ladaria Ferrer; pr. José Antonio Merino, *Medioevo* 20 (Roma: Antonianum, 2010), 218 pp.

Conté un fragment en català, llatí i italià del *Desconhort* (III.22), pp. 38-40. Ressenyat a continuació.

3) Hauf, Albert, «Les veus del temps. Llull o l'estètica compromesa. Comentari a uns textos lul-lians antologats», *Temes mallorquins*, Biblioteca Miquel dels Sants Oliver 38 (Palma/Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2010), pp. 19-52.

Conté fragments comentats del *Romanç d'Evast e Blaquerna* (II.A.19), el «Llibre d'amic e amat» (II.A.19e) i el *Llibre de les bèsties* (II.B.15a) pp. 45-51.

Reimpressió d'un treball ressenyat a *SL* 43 (2003), 192.

4) Llull, Ramon, *Cartea Păgânului și a celor Trei Înțelepți*, trad. Jana Balaciu Matei; pr. Armand Puig i Tàrrach, Biblioteca de Cultură Catalană (Bucarest: Editura Meronia, 2010).

Conté una traducció romanesa del *Llibre del gentil e dels tres savis* (II.A.9)

5) Llull, Ramon, *Doctrina pueril. Was Kinder wissen müssen*, trad. Elisenda Padrós Wolff; intr. Joan Santanach i Suñol (Barcelona: Barcino - Berlín: Lit Verlag, 2010).

Conté una traducció alemanya de la *Doctrina pueril* (II.A.6) amb una introducció divulgativa.

6) Llull, Ramon, *Llibre d'amic e amat*, intr. Francesc Torralba Roselló (Barcelona: Blanquerna-Universitat Ramon Llull, 2009).

Reprodueix el text de Llull, Ramon, *Llibre d'amic e amat. Llibre d'Ave Maria*, Marçal Olivari (ed.); intr. Salvador Galmés, ENC A-14 (Barcelona: Barcino, 1927; reimpr. 1985), 159 pp.

7) Llull, Ramon, *Raimundi Lulli Opera Latina, Tomus XXXIII, 7-9. Annis 1274-1276 composta*, Jaume Medina (ed.), Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis CCXV (Turnhout: Brepols, 2009), xx + 613 pp.

Conté edicions de les versions llatines de la *Doctrina pueril* (II.A.6) i de les *Oracions e contemplacions de l'enteniment* (II.A.7).

Ressenyat a continuació.

8) Lulle, Raymond, *Le Livre de l'intention*, trad. Patrick Gifreu (Perpinyà: Éditions de la Merci, 2010), 162 pp.

Conté una traducció francesa del *Llibre d'intenció* (II.A.17).

Ressenyat a continuació.

9) Lulle, Raymond, *Le livre des mille proverbes*, trad. Patrick Gifreu (Perpinyà: Éditions de la Merci, 2008).

Conté una traducció francesa dels *Mil proverbis* (III.53).

Ressenyat a continuació.

10) Perarnau i Espelt, Josep, «Trobada d'un full amb text llatí d'un capítol del *Llibre de contemplació*, de Llull per a la Maguntina?», *ATCA* 28 (2009), pp. 615-622.

Descripció i transcripció d'un full manuscrit trobat a l'interior del còdex Munic SB, Clm. 10518 que reproduïx el text llatí del *Llibre de contemplació* corresponent a la rúbrica que encapçala el f. 93r del dit manuscrit. El text del full trobat es transcriu acarat, a quatre columnes, amb l'original català del ms. A. 268 Inf. de la Biblioteca Ambrosiana de Milà, la còpia del ms. Clm. 10518 i la còpia de l'edició moguntina, vol. IX.

II. ESTUDIS LUL·LÍSTICS

11) Amengual i Batle, Josep, «Interpretant Ramon Llull», *Interpretant Ramon Llull, l'amic i l'amat* (Palma: Presidència de les Illes Balears, 2010), pp. 12-13.

Panorama del lul·lisme mallorquí des dels orígens a l'actualitat.

12) Amengual i Bunyola, Guillem Alexandre, «No't do per conseyl, fil, que aprenes dret civil»: el tractament del dret com a tècnica i professió a la *Doctrina pueril, Randa 65* [Miscel·lània Gabriel Llompарт, 5] (2010), pp. 55-63.

Ressenyat a continuació.

13) Badia, Lola, Joan Santanach i Albert Soler, «Els manuscrits lul·lians de primera generació als inicis de la *scripta* librària catalana», *Translatar i transferir: la transmissió dels textos i el saber (1200-1500)*, Anna Alberni, Lola Badia i Lluís Cabré (ed.) (Santa Coloma de Queralt: Obrador Edèndum, 2010), pp. 61-90.

Ressenyat a continuació.

14) Badia, Lola, «Ramon Llull i la societat del segle XIII: entre la censura i la reforma "artística"», *Utopies i alternatives de vida a l'Edat Mitjana. XII Curs d'Estiu Comtat d'Urgell*, Flocel Sabaté (ed.) (Lleida: Pagès editors, 2009), pp. 205-214.

Descripció didàctica de l'actitud crítica de Llull davant de la societat contemporània a través d'exemples literaris. Ràpida presentació de la dimensió moral del programa de Ramon en els termes de l'Art.

15) Barenstein, Julián, «Deus est ens deificans. La regla C: *definitio et demonstratio* en la última versió del *Ars* de Ramón Llull», *Actas de la VII Jornadas de Investigación en Filosofía para profesores, graduados y alumnos. 10, 11 y 12 de noviembre de 2008* (2008).

Ressenyat a continuació.

16) Batalla, Josep, «Die lullische Ars als philosophische Theologie», *Jahrbuch für Religionsphilosophie* 9 (2010), pp. 129-158.

Ressenyat a continuació.

17) Batalla, Josep, «L'art lul·liana com a teologia filosòfica», *Revista de lenguas y literaturas catalana, gallega y vasca* 15 (2010), pp. 321-344.

L'article defensa que l'Art lul·liana és un sistema de teologia filosòfica, i crítica l'intent de reduir l'Art a una proposta purament epistemològica elaborada per Llull amb la finalitat de corregir els defectes inherents a la teoria aristotèlica de la ciència. Vegeu el número anterior.

18) Bonner, Anthony, «Ramon Llull in 1308: Prison, Shipwreck, Art, and Logic», *1308. Eine Topographie historischer Gleichzeitigkeit*, Miscellanea Mediaevalia 35 (2010), pp. 609-628.

Ressenyat a continuació.

19) Bronchal Monge, Josep Lluís, «Llibre d'Amic i Amat, de Ramon Llull», *Llengua nacional* 70 (2010), pp. 18-20.

Breu presentació de l'obra.

20) Butinyà, Júlia, «El *Libre de les bèsties* de Llull y el comportamiento político», *El pensamiento político en la Edad Media*, pres. Pedro Roche Arnas (Madrid: Fundación Ramon Areces, 2010), pp. 321-332.

Ressenyat a continuació.

21) Butiñá, Julia, «El marc del *Libre de contemplació* i Boccaccio», *Revista de llengües y literatures catalana, gallega y vasca* 14 (2008-2009), pp. 233-252.

Postula Llull com un dels primers usuaris, en l'àmbit romànic, del marc literari (ja sigui com a pròleg-dedicatòria o com a epíleg-capítol final diferenciat) per presentar les seves obres de caràcter literari, molt abans que el procediment fos consolidat pels humanistes.

22) Cañellas, M., «La Iglesia limpia la imagen de Ramon Llull y reconoce las injurias del inquisidor Eimeric», *Diario de Mallorca* (2011, 1 de febrer), pp. 47.

Article de diari que resumeix els treballs de Perarnau i altres que mostren que les acusacions d'heretgia de l'inquisidor Eimeric es basen en textos de Llull descontextualitzats, malinterpretats, o fins i tot falsificats. Això permetrà a l'Església confirmar el culte al beat, i eventualment posar en marxa el procés de canonització.

23) Chimento, Francesca E., «Il *Felix* e la teoria politica di Raimondo Lullo: spunti di riflessione», *El pensamiento político en la Edad Media*, pres. Pedro Roche Arnas (Madrid: Fundación Ramon Areces, 2010), pp. 391-402.

Exposició sintètica dels principis bàsics de la reflexió lul·liana sobre el problema de la política, a partir d'algunes definicions que es troben en l'*Arbor Scientiae* i els *exempla* de rerefons polític que hi ha al *Fèlix*.

24) Cifuentes i Comamala, Lluís, «Bibliografia de Josep Perarnau i Espelt», *Llengua & Literatura* 21 (2010), pp. 325-352; Llull 329-333.

Bibliografia completa de Josep Perarnau compilada en ocasió de la concessió del doctorat honoris causa per la Universitat de Barcelona de 2009.

25) Costa, Ricardo da i Danielle Werneck Nunes, «As funções sociais e políticas do bom cavaleiro no *Livro da Ordem de Cavalaria* (c. 1279-1283) de Ramon Llull (1232-1316)», *Mirabilia* 5 (2005).

Presentació didàctica de la ideologia política i militar el *Llibre de l'orde de cavalleria* a través de cites bibliogràfiques.

26) Costa, Ricardo da i Tatyana Nunes Lemos, «Cum ferro, fogo e argumentação: Cruzada, Conversão e a Teoria dos Dois Gládios na filosofia de Ramon Llull», *Mirabilia* 10 (2010).

Anàlisi de les propostes de creuada i la teoria de les dues espases en diverses obres lul·lianes.

27) Costa, Ricardo da, «A Eternidade de Deus na filosofia de Ramon Llull (1232-1316)», *Revista Dominicana de Teologia* V /10 (2010), pp. 103-118.

Una anàlisi del concepte d'eternitat basada en el *Llibre de meravelles*, *Arbre de ciència*, *Liber quid debet homo de Deo credere*, *Ars brevis*, *Liber correlativoum*, *Liber natalis* i el *Liber de civitate mundi*.

28) Costa, Ricardo da, «A Morte e as Representações do Além na Idade Média: *Inferno e Paraíso* na *Doutrina para crianças* (c. 1275) de Ramon Llull», *A Arte de Morrer. Visões Plurais*, Franklin Santana Santos (ed.), 3, 1 (Bragança Paulista, São Paulo: Editora Comenius, 2010), pp. 118-134.

Repàs de diversos aspectes relatius a la comprensió de la mort i del més enllà durant els segles medievals. Les explicacions sobre l'infern i el paradís presents en els capítols 99 i 100 de la *Doctrina pueril*, alhora que aprofiten diversos estímuls propis del context en què Llull escriu, tenen present el destinatari infantil de l'obra.

29) Costa, Ricardo da, «O que é, de que é feita e porque existe? Definições lulianas no *Livro da Alma Racional* (1296)», *Mirabilia* 5 (2005).

Anàlisi d'aquesta obra de Lull que centra l'atenció en les respostes que dóna a les tres qüestions fonamentals sobre l'existència de l'ànima racional, les quals volen demostrar que l'ànima és un reflex de la Santíssima Trinitat.

30) Crisciani, Chiara, «Alchimia e potere: presenze francescane (secoli XIII-XIV)», *I Francescani e la politica. Atti del Convegno internazionale di studio, Palermo 3-7 Dicembre 2002*, Alessandro Musco (ed.), Biblioteca Francescana I (Palermo: Officina di Studi Medievali, 2007), pp. 223-235.

Ressenyat a continuació.

31) Cruz Palma, Óscar de la, «Raymundus Lullus contra Sarracenos: el islam en la obra (latina) de Ramón Lull», *Cahiers d'Études Hispaniques Medievales* 28 (2005), pp. 253-266.

Ressenyat a continuació.

32) Domínguez Reboiras, Fernando, «Causa, finis et quies huius mundi: el discurso cristológico de Raimundo Lulio en Messina», *Francescanesimo e cultura nella provincia di Messina. Atti del Convegno di studio*, Carolina Miceli i Agostina Passantino (ed.), Franciscana 27 (Palerm: Biblioteca Francescana-Officina di Studi Medievali, 2009), pp. 95-123.

Ressenyat a continuació.

33) Domínguez Reboiras, Fernando, «Algunas reflexiones sobre el trasfondo geopolítico del pensamiento luliano», *El pensamiento político en la Edad Media*, pres. Pedro Roche Arnas (Madrid: Fundación Ramon Areces, 2010), pp. 403-418.

Ressenyat a continuació.

34) Domínguez Reboiras, Fernando, «La recepción del pensamiento luliano en la península ibérica hasta el siglo XIX. Un intento de síntesis», *Revista de lengües y literatures catalana, gallega y vasca* 15 (2010), pp. 361-385.

Ressenyat a continuació.

35) Domínguez Reboiras, Fernando, «Las relaciones de Ramon Lull con la corte siciliana», *I Francescani e la politica. Atti del Convegno internazionale di studio, Palermo 3-7 Dicembre 2002*, Alessandro Musco (ed.), Biblioteca Francescana I (Palerm: Officina di Studi Medievali, 2007), pp. 365-386.

Ressenyat a continuació.

36) Echauz, Pau, «Ramon Llull, de hereje nada», *La Vanguardia* (2011, 30 gener).

Article de diari que resumeix els treballs de Perarnau i altres que mostren que les acusacions d'heretgia de l'inquisidor Eimeric es basen en textos de Llull descontextualitzats, malinterpretats, o fins i tot falsificats. Això permetrà a l'Església confirmar el culte al beat, i eventualment posar en marxa el procés de canonització.

37) Ensenyat Pujol, Gabriel, «Entorn de la recepció de la cultura humanística a Mallorca», *eHumanista* 13 (2009), pp. 1-13.

L'autor repassa les vies d'entrada de la cultura humanística a Mallorca durant els segles XV i XVI: la presència de mallorquins a la cort del Magnànim, d'estudiants a les facultats italianes, i d'eclesiàstics i mercaders a Itàlia. Es descriuen els efectes que els nous corrents tingueren sobre el lul·lisme, i breument sobre l'onomàstica illenca i algunes mostres artístiques.

38) Fiorentino, Francesco, «Predestinazione e prescienza nelle opere latine di Raimondo Lullo», *Frate Francesco* 72 (2006), pp. 91-129.

Ressenyat a continuació.

39) Francalanci, Leonardo, «Humanism and lullism in fifteenth-century Majorca: new information on the case of Arnau Descós», *Humanism and Christian Letters in Early Modern Iberia (1480-1630)*, Barry Taylor i Alejandro Coroleu (ed.) (Newcastle upon Tyne, 2010), pp. 93-103.

Ressenyat a continuació.

40) Freedman, Paul, «El món polític i social de Ramon Llull», *L'Avenç* 336 (2008, juny), pp. 24-40.

Aquest article explora el context polític i social en què té lloc la trajectòria vital de Ramon Llull (Palma, 1232/1233 - 1315/1316), la societat catalana i mediterrània en què va formar les seves idees i on va maldar per dur-les a terme.

41) Fullana Puigserver, Pere, «El puig de Randa: l'Amat il·lumina l'Amic», *Interpretant Ramon Llull, l'amic i l'amat* (Palma: Presidència de les Illes Balears, 2010), pp. 14-15.

Presentació de l'exposició.

42) Galimberti, Niccolò, «De componendis cyfris di Leon Battista Alberti tra crittologia e tipografia», *Subiaco, la culla della stampa. Atti dei Convegni*

Abbazia di Santa Scolastica 2006-2007 (Subiaco: Iter Edizioni, 2010), pp. 167-239.

Estudia la relació entre la criptologia albertiana i la introducció contemporània a Itàlia del sistema d'impremta de Gutenberg basat en l'ús de tipus mòbils. Cita la quarta figura de l'Art ternària lul·liana com a possible font de les rodes concèntriques del mètode d'Alberti.

43) Gómez, Jesús, «El diálogo medieval y el *Llibre d'amic e amat* de Llull», *Revista de Literatura Medieval* 16 (2004), pp. 41-62.

L'estudi del diàleg resulta poc fiable des del moment que l'autor del treball no utilitza l'edició crítica del text de Llull pres en consideració.

44) Hames, Harvey J., «It Takes Three to Tango: Ramon Llull, Solomon ibn Adret and Alfonso of Valladolid Debate the Trinity», *Medieval Encounters* 15 (2009), pp. 199-224.

Ressenyat a continuació.

45) Hames, Harvey, «*Quia nolunt dimittere credere pro credere, sed credere per intelligere*: Ramon Llull and his Jewish Contemporaries», *Mirabilia* 5 (2005).

Analitza l'ambient intel·lectual en què Llull desenvolupà la seva Art, mostra com Llull pretenia que fos utilitzada i exposa la resposta que Salomó ibn Adret, líder de la comunitat jueva de Catalunya i contemporari de Llull, va donar al repte que Llull va proposar.

46) Hauf, Albert, «Ramon Llull i el *Tirant*», *Temes mallorquins*, Biblioteca Miquel dels Sants Oliver 38 (Palma/Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2010), pp. 111-133.

Treball publicat originàriament a *Ramon Llull i el «Tirant»*, pr. Pere-Joan Llabrés, «Publicacions del Centre d'Estudis Teològics de Mallorca» 17 (Mallorca, 1992) i ressenyat a *SL* 33 (1993), 55, 65.

47) Hauf, Albert, «Sobre l'*Arbor exemplificalis*», *Temes mallorquins*, Biblioteca Miquel dels Sants Oliver 38 (Palma/Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2010), pp. 53-110.

Traducció del treball publicat a *Arbor Scientiae: der Baum des Wissens von Ramon Lull. Akten des Internationalen Kongresses aus Anlass des 40-jährigen Jubiläums des Raimundus-Lullus-Instituts der Universität Freiburg i. Br.*, Fernando Domínguez Reboiras, Pere Villalba Varneda i Peter Walter (ed.), «Instru-

menta Patristica et Mediaevalia. Subsidia Lulliana» 1 (Turnhout: Brepols, 2002), pp. 303-342 i ressenyat a *SL* 42 (2002), 69, 89.

48) Kaeuper, Richard W., *Holy warrior: the religious ideology of chivalry* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2009), 344 pp.

Estudia la visió medieval de la cavalleria expressada tant en els tres tractats més coneguts, els de Guillaume le Maréchal, Geoffroi de Charny i Llull, i també en el *roman courtois* des de Chrétien de Troyes fins a la *Morte d'Arthur* de Malory. De l'obra lul·liana destaca el seu caràcter religiós sense ser clerical, i diu que va ser «the most popular book on chivalry in the Middle Ages».

49) La Rosa, Luigi, «Commento di Raimondo Lullo alle preghiere del *Pater* e dell' *Ave Maria*», *Itinerarium* 28 (2004), pp. 229-235.

Un comentari sobre els dos capítols assenyalats del «L' Art de contemplació» del final de *Blaquerna*.

50) La Rosa, Luigi, «Raimondo Lullo, “procuratore degli infedeli” e maestro di vita cristiana», *Itinerarium* 28 (2004), pp. 157-180.

Dopo una breve introduzione biografica, il prof. La Rosa prende spunto dal *Liber clericorum* e dal *Libre de l'ordre de cavalleria* per analizzare alcuni aspetti catechetici dell'opus lulliano indirizzati agli adulti. Il confronto delle opere è proficuo, anche se le citazioni dal *Libre de l'ordre de cavalleria* sono tratte dalla traduzione castigliana di M. Batllori, mentre le altre sono tradotte in italiano. È interessante anche il tentativo di ritrovare l'applicazione di alcuni dei precetti catechetici studiati nel *Blaquerna*.

51) Lemos, Tatyana Nunes, «O nobre e o “pobre” cavaleiro: duas perspectivas lulianas», *Mirabilia. Revista Eletrônica de História Antiga e Medieval* 8 (2008).

La cavalleria cristiana segons Ramon Llull (*Llibre de contemplació*, cap. CXII; *Llibre de l'orde de cavalleria*).

52) Llorca i Arimany, Albert, *El camino espiritual de Ramon Llull* (Madrid: San Pablo, 2009), pp. 249.

Se centra en la faceta mística i contemplativa de la producció lul·liana amb la voluntat d'extreure'n valors per a l'espiritualitat cristiana actual.

53) Lohr, Charles, «Ramon Lull (1232-1316). The Activity of God and the Hominization of the World», *Philosophers of the Renaissance*, Paul Richard

Blum (ed.); trad. Brian McNeil (Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2010), pp. 12-22.

Traducció anglesa d'un estudi originàriament publicat en alemany i ressenyat a *SL* 42 (2002), 70, 11-21.

54) López Alcalde, Celia, «El *Liber de anima rationali*, ¿primera obra anti-verroísta de Ramon Llull?», *Revista de lengüas y literaturas catalana, gallega y vasca* 15 (2010), pp. 345-359.

Ressenyat a continuació.

55) Luzón Díaz, Rubén, «El funcionament de la memòria al *Llibre d'amic e amat*, de Ramon Llull», *Randa* 65 [Miscel·lània Gabriel Llompарт, 5] (2010), pp. 29-54.

Identificació de les influències de l'*Ars compendiosa inveniendi veritatem* en el «Llibre d'amic e amat», especialment pel que fa al tractament del tema de la memòria. Lectura de diversos versicles a partir de la Figura S de l'Art.

56) Luzón Díaz, Rubén, «El ideal de reforma sociopolítica en el *Llibre d'Evast e Blaqueria*, de Ramon Llull», *El pensamiento político en la Edad Media*, pres. Pedro Roche Arnas (Madrid: Fundación Ramon Areces, 2010), pp. 507-516.

Breu repàs als principals temes socials i polítics que es tracten al *Blaqueria*.

57) Luzón Díaz, Rubén, «Una aproximación a la noción de *exemplum* en la obra luliana, seguida de un breve comentario en los *exempla* del capítulo 62 del *Llibre de meravelles*», *Revista de lengüas y literaturas catalana, gallega y vasca* 12 (2006), pp. 253-276.

Ressenyat a continuació.

58) Maíz Chacón, Jorge, «La argumentación filosófica del caballero medieval. El modelo e ideal luliano en el *Libre del Orde de Cavalleria*», *Mirabilia* 5 (2005).

Anàlisi de la influència del pensament lul·lià en la societat de l'època mitjançant l'exemple del seu tractat de cavalleria.

59) Marco Artigas, Miquel, «La pastoreta, Fèlix, el llop i Bernat Metge: a propòsit de l'episodi inicial del *Libre de Meravelles* de Ramon Llull», *Revista de lengüas y literaturas catalana, gallega y vasca* 13 (2007-2008), pp. 219-226.

Compara els dubtes de Fèlix arran de la mort de la pastora amb l'actitud de Metge al *Llibre de Fortuna i Prudència*, remarca l'ús comú d'alguna font (*Lli-*

bre de Job) i conclou que Metge mostra una actitud de revolta i menyspreu respecte a les solucions que la filosofia tradicional donava al problema del mal (amb una possible influència remota de Llull).

60) Medina, Jaume, «Obscuritat i elevació d'entemiment en l'obra de Ramon Llull», *Revista de Llenguas y Literaturas Catalana, Gallega y Vasca* 14 (2008-2009), pp. 253-259.

Al *Llibre de meravelles* (cap. XIV) l'ermità defensa la importància de no fer concessions a la facilitat de comprensió del discurs per tal d'exercitar l'entemiment de l'interlocutor. L'autor analitza aquesta posició dins de l'obra lul·liana.

61) Medina, Jaume, «Una introducció a l'obra catalana de Ramon Llull», *Notandum* 20 (2009, maig-agost), pp. 15-26.

En el present treball es fa un recorregut a través de la poesia i de la prosa de Ramon Llull escrites en llengua catalana, tot examinant-ne les particularitats i els diversos intents d'edició al llarg de la història.

62) Muzzi, Sara, «“Stranieri e pellegrini” sulle orme di san Francesco: l'esempio di Raimondo Lullo», *Come stranieri e pellegrini. I Francescani lungo l'itinerario della via del Corridoio Bizantino e della via Amerina*, Viator 10 (Assfs: Porziuncola, 2010), pp. 165-185.

Lo studio divulgativo della dott. Muzzi prende l'avvio dal titolo del convegno tenuto ad Assisi per presentare Llull come *seguace* di Cristo alla maniera di S. Francesco, mostrando le affinità tra la vita del santo assisiense e quella del beato maiorchino. Attraverso questo confronto sono spiegati anche i meccanismi dell'Arte e il suo ruolo unificatore, rimarcando l'importanza del dialogo inter-religioso come mezzo per raggiungere un unico cammino universale al quale dovrebbero partecipare tutti i «pellegrini» di questo mondo.

63) Pardo Pastor, Jordi, «Diálogo inter-religioso 'real ou aparente' durante a Idade Média hispânica: Ramon Llull (1232-1316)», *Mirabilia* 5 (2005).

El treball tracta de l'existència del diàleg interreligiós durant l'Edat Mitjana. Per a presentar l'*status quaestionis* es prenen elements històrics i, sobretot, la figura de Ramon Llull i la seva obra *Llibre del gentil e dels tres savis*.

64) Pardo Pastor, Jordi, «Mahoma y el Anticristo en la obra de Ramon Llull», *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 22 (2005), pp. 159-175.

L'article defensa que la visió lul·liana de Mahoma i l'islam estan marcades d'una banda per les seves experiències personals i de l'altra per la finalitat

apologètica de la seva obra, que el situa dins de la tradició cristiana de la refutació dels dogmes islàmics.

65) Perarnau i Espelt, Josep, «El Rei Joan I dóna força legal a les còpies del dictamen de la Comissió Ermengol sobre el llibre de Ramon Llull, [*Arbre*] de *filosofia d'amor* (Barcelona, Arxiu Reial (ACA), Canc. r. 1892, f. 217v)», *ATCA* 28 (2009), pp. 629-633.

Transcripció d'aquest document, ja publicat anteriorment per Antoni Rubió i Lluch en *Documents per l'història de la cultura catalana mig-èval*, 2 vols. (Barcelona, 1908-1921; edició facsímil, Barcelona IEC, 2000). II, 306-307, i comentari que destaca la significació política del document per a la defensa de Ramon Llull.

66) Perarnau i Espelt, Josep, «Lliçó en l'acte de doctorat honoris causa (Universitat de Barcelona, 28 d'abril de 2009)», *ATCA* 28 (2009), pp. 919-929.

Reimpressió del discurs de l'investidura com a doctor honoris causa per la Universitat de Barcelona el 2009. Ressenyat a *SL* 50 (2010), 62, p. 167.

67) Perarnau i Espelt, Josep, «Sette secoli di malintesi su Raimondo Lullo: interpretazioni sbagliate e falsificazioni vere e proprie hanno messo in cattiva luce l'opera del pensatore», *L'Osservatore Romano* CL, n. 258 (2010, 8-9 novembre), p. 4.

Reproduceix gairebé integralment *Da Raimondo Lullo a Nicola Eimeric: Storia di una falsificazione testuale e dottrinale*, Sara Muzzi (ed.); pres. Luis Francisco Ladaria Ferrer; pr. José Antonio Merino, *Medioevo* 20 (Roma: Antonianum, 2010), 218 p.

68) Planas, Rosa, *De Ramon Llull a Francesc Prats (1450?-1503?): un exemple d'evolució del conflicte amb el judaisme*, Publicacions del Centre d'Estudis Teològics de Mallorca 44 (Mallorca, 2010), 23 pp.

Estudi de l'evolució de les doctrines de Llull referents a la conversió dels jueus i del ressò que tingueren entre els seus seguidors, que acabaren adoptant al s. xv una actitud molt més agressiva. Es pren com a exemple el cas de l'humanista Francesc Prats.

69) Pons Fraga, Josep, «Els diàlegs de l'amic i l'amat, 700 anys després», *Interpretant Ramon Llull, l'amic i l'amat* (Palma: Presidència de les Illes Balears, 2010), pp. 16-18.

Divagacions sobre el «Llibre d'amic e amat».

70) Pons, Damià, «Mateu Obrador, una vida incerta, una obra frustrada», *Miscel·lània Homenatge a Josep Estelrich i Costa*, Monografies santjoaneres 20 (Sant Joan: Col·lectiu Teranyines / Institut d'Estudis Baleàrics, 2009), pp. 373-399.

Ressenyat a continuació.

71) Pons, Damià, «Mateu Obrador, una vida incerta, una obra frustrada», *Trajectes literaris: de Mateu Obrador a Baltasar Porcel* (Palma: Leonard Muntaner, 2010), pp. 373-399.

Ressenyat a continuació.

72) Pons, Damià, «Ramon Llull, un gegant al mig d'una cultura farcida d'adversitats històriques», *Comunicació. Revista del Centre d'Estudis Teològics de Mallorca* 124 (2010).

Un breu relat, sobretot dels esforços mallorquins per donar a conèixer l'obra de Llull, començant per Jeroni Rosselló l'any 1859, i passant al s. xx per les ORL, i més tard (i fins al s. XXI) per les NEORL.

73) Puig i Oliver, Jaume de, Josep Perarnau i Espelt, Carme Clausell Nàcher, Eva Izquierdo Molinas, Sadurní Martí, Raquel Rojas Fernández, Gemma Avenosa i Lourdes Soriano, «Catàleg dels manuscrits de les obres de Francesc Eiximenis, OFM, conservades en biblioteques públiques», *ATCA* 29 (2010), pp. 9-880.

Ressenyat a continuació.

74) Ramis Barceló, Rafael, «Las oposiciones a la cátedra de Vísperas de Leyes de la Universidad Luliana de Mallorca (1759): cuestiones jurídicas e ideológicas», *Memòries de l'Academia mallorquina d'Estudis Genealògics, Heràldics i Històrics* 20 (2010), pp. 187-198.

Ressenyat a continuació.

75) Ramis Barceló, Rafael, «Pasquines de lulistas y antilulistas en 1750: (Biblioteca Pública de Palma, ms. 1146)», *BSAL* 65 (2009), pp. 285-300.

Ressenyat a continuació.

76) Ramis Barceló, Rafael, «Sobre la denominación histórica de la Universidad de Mallorca: problemas institucionales e ideológicos en torno al lulismo», *Cuadernos del Instituto Antonio de Nebrija* 13/2 (2010), pp. 237-263.

Ressenyat a continuació.

77) Rigobon, Patrizio, «Ancora a proposito della *Consolacio Venetorum et totius gentis desolate* di Ramon Llull», *I Francescani e la politica. Atti del Convegno internazionale di studio, Palermo 3-7 Dicembre 2002*, Alessandro Musco (ed.), Biblioteca Franciscana II (Palermo: Officina di Studi Medievali, 2007), pp. 849-855.

In questo articolo Rigobon riprende il filo dall'articolo pubblicato in *Momenti di cultura catalana in un millennio* (Atti del VII convegno dell'AISC, Napoli 22-24 maggio 2000) (recensito in *SL* 44 (2004) pp. 137, 206-208) presentando con rigore scientifico le relazioni fra i pochi manoscritti esistenti della *Consolatio Venetorum* ed esponendo il contesto storico dal quale l'opera lulliana deriva. È ben argomentato anche il ruolo che Llull pretendeva avere nell'atavica rivalità tra le due repubbliche marinare italiane.

78) Ripoll Perelló, Maria Isabel, «La Càtedra Ramon Llull», *Llengua & Literatura* 20 (2009), pp. 437-438.

Brevíssim repàs de la trajectòria de la Càtedra des del 2003.

79) Ripoll Perelló, Maribel, «Un episodi desconegut en el procés d'edició de l'obra catalana de Ramon Llull», *Randa. Miscel·lània Gabriel Llopart / 2* 62 (2009), pp. 91-139.

A partir de l'estudi de la relació epistolar entre Marià Aguiló i Bartomeu Muntaner, l'autora remarca la importància que, malgrat haver passat desapercbut, aquest darrer tingué en el lul·lisme mallorquí de la segona meitat del s. XIX, tant per la seva contribució com a catalogador de còdexs com pel projecte d'edició de l'obra catalana de Llull que ja tenia esbossat cap a 1860. L'autora també reivindica l'existència d'un lul·lisme intel·lectual a la Mallorca del XIX.

80) Romano, Marta M.M., «Una bozza de teoria politica nell'*Ars de inventione iuris* di Raimondo Lullo», *I Francescani e la politica. Atti del Convegno internazionale di studio, Palermo 3-7 Dicembre 2002*, Alessandro Musco (ed.), Biblioteca Franciscana II (Palerm: Officina di Studi Medievali, 2007), pp. 857-876.

Ressenyat a continuació.

81) Rubio Albarracín, Josep Enric, «Ramon Llull com a mite identitari (més ençà de la Renaixença)», *Mirabilia* 5 (2005).

Anàlisi, a través d'una selecció de textos de la primera meitat del segle XX, de l'aprofitament de la figura de Llull en el discurs nacional català bastit a partir de la Renaixença, que l'identifica com un dels mites fundacionals bàsics de la nació.

82) Rubio Albarracín, Josep Enric, «Un *casus* de derecho canónico matrimonial en el primer libro del *Romanç d'Evast e Blaquerua*: una aproximación al texto literario desde el contexto cultural», *Revista de llengües y literatures catalana, gallega y vasca* 15 (2010), pp. 285-297.

Ressenyat a continuació.

83) Schäfer, Detlef, *Ramon Lull: entre la Bíblia i l'Alcorà. Biografia novel·lada* (Petersberg: Michael Imhof Verlag, 2009), 272 pp.

84) Soler, Albert, «Els manuscrits lul·lians de primera generació», *Estudis romànics* 32 (2010), pp. 179-214.

Ressenyat a continuació.

85) Uckelman, Sara L., «Computing with concepts, computing with numbers: Llull, Leibniz and Boole», *Programs, Proofs, Processes, Proceedings of the 6th Conference on Computability in Europe, 2010, Ponta Delgada, Azores, Portugal, June 30 - July 4, 2010. Lecture Notes in Computer Science*, F. Ferreira, B. Löwe, E. Mayordomo i L.M. Gomes (ed.), vol. 6158 (2010), pp. 427-437.

Ressenyat a continuació.

86) Uriarte Rebaudi, Lía Noemí, «Una aproximación a Raimundo Lulio desde su *Libro de Amigo y Amado*», *Studia Hispanica Medievalia IV. Actas de las V Jornadas Internacionales de Literatura Española Medieval*, Clara Stramiello de Bocchio, Azucena Adelina Fraboshi i Alejandra Rosarossa (ed.) (Buenos Aires, Universidad Católica Argentina, 1999), pp. 117-123.

Aquest treball aprofita amb intel·ligència la bibliografia abastable el 1999 i presenta una visió molt enraonada i precisa del «Llibre d'amic i amat», sense defugir la densitat del pensament que s'amaga darrera de versets aparentment poètics.

87) Vallès i Serra, Rita, «Un amic poc conegut a les Pitiüses», *Interpretant Ramon Llull, l'amic i l'amat* (Palma: Presidència de les Illes Balears, 2010), pp. 19.

Sobre la poca presència de Llull a les Pitiüses.

88) Vega Esquerro, Amador, «La imaginació religiosa en Ramon Llull: una teoria de la oració contemplativa», *Mirabilia* 5 (2005).

Ressenyat a continuació.

89) Villalba i Varneda, Pere, «De arte addiscendi», *Mediaeval Sophia* (2010, jul.-des.), pp. 5-29.

Lliçó magistral de l'autor en ocasió de la concessió del doctorat honoris causa a l'Ateneo di Palermo. Breu referència al *De civitate mundi* de Llull (p. 22).

90) Villalba Varneda, Pere, «El *princeps* en l'*Arbor imperialis* de Ramon Llull», *I Francescani e la politica. Atti del Convegno internazionale di studio, Palermo 3-7 Dicembre 2002*, Alessandro Musco (ed.), Biblioteca Francescana II (Palermo: Officina di Studi Medievali, 2007), pp. 1109-1138.

L'article si compon principalment d'un llistat analític de les obres lullianes que tracten temes polítics, sofermantos particularment sobre algunes seccions de l'Arbre de ciència. Les conclusions que trae Villalba remarquen el rol particular de Llull com a pensador també en el camp polític. Dels dades recollits el beato no sembla distinguir o donar més valor al poder temporal o a aquell espiritual, sinó indica clarament que la societat és una sola, amb les seves imperfeccions. La batalla principal que podria unir les dues espades és, segons Llull, aquella contra els infidels.

91) von Stuckrad, Kocku, *Locations of knowledge in medieval and early modern Europe: esoteric discourse and western identities*, Brill's studies in intellectual history 186 (Leiden: Brill, 2010), xiv + 242 pp.; Llull 176, 184, 192, 195.

Ressenyat a continuació.

92) Wilkinson, Alexander S., *Iberian Books. Books published in Spanish or Portuguese or on the Iberian Peninsula before 1601 / Libros ibéricos. Libros publicados en español o portugués o en la Península Ibérica antes de 1601* (Leiden / Boston: Brill, 2010), LXX + 830 pp.

Ressenyat a continuació.

III. TESIS I TESINES

93) Buonocore, Eleonora, *A Basic Handbook of Lullian Logic and Its Introduction. Edition and Study of Two Unknown Logical Texts of the Medieval Lullian Tradition: The Nove et Compendiose Introductiones Logice and the Loyca Discipuli Magistri Raymondi Lulli* (Tesi doctoral de la Universitat de Siena, 2009), 424 pp.

Conté edicions de les *Novae et compendiosae introductiones logicae* (Anònim.4), pp. 223-317 i de la *Loyca discipuli magistri Raymondi Lulli* (FD II.8), pp. 318-352.

L'autora situa dues obres lògiques centrals a la tradició pseudolul·liana, la *Logica brevis et nova* i la *Logica parva*, com a obres independentment extretes de les *Novae et compendiosae introductiones logicae*, que així actua com una mena d'Urtext en aquest camp, a pesar de ser la menys difosa de les tres obres. Un quart text, la *Logica* (o *Loyca*) *discipuli*, que, tot i tenir un caire clarament ockamista, es podria situar dins de la mateixa tradició franciscana de voler presentar versions «normalitzades» de la lògica lul·liana utilitzables com a texts escolars. En apèndix l'autora dóna edicions de dues d'aquestes obres, les *Novae et compendiosae introductiones logicae* i la *Loyca discipuli*.

94) Gisbert Calduch, M. Eugènia, *Edició crítica dels llibres III, IV, V, VI i VII del Llibre de meravelles de Ramon Llull* (Tesi doctoral, Barcelona: Universitat de Barcelona, 2010), pp. 305.

Aquesta tesi ofereix el text crític del *Fèlix* a partir d'una *recensio* completa dels testimonis catalans i occità de l'obra, la qual cosa permet també d'afinar en la proposta de l'*stemma*. L'aparell de variants recull les que són significatives per a la filiació dels manuscrits de les dues branques de la transmissió. La tria del manuscrit de base privilegia la branca beta sobre l'alfa, que és la que havia servit per a les anteriors edicions.

95) Tous Prieto, Francesc, *La forma proverbi en l'obra de Ramon Llull: una aproximació* (Treball fi de màster: Universitat de Barcelona, 2010), 47 pp.

Aquest treball ofereix una anàlisi de la producció proverbial de Llull (*Arbre exemplifical*, *Proverbis de Ramon*, *Proverbis de la Retòrica Nova*) tot posant-la en relació amb altres tipus de formulacions aforístiques que hi ha repartides en un ampli ventall de textos lul·lians, i proposa el sintagma «formes sentencioses» per definir aquesta família textual.

RESSENYES

2) *Da Raimondo Lullo a Nicola Eimeric: Storia di una falsificazione testuale e dottrinale*, Sara Muzzi (ed.)

Aquest volum és una recopilació de documents ja publicats, destinats a provar que les acusacions d'heretgia que l'inquisidor Nicolau Eimeric va formular a propòsit d'algunes proposicions extremes d'obres vernacles de Ramon Llull es fonamenten en manipulacions que tergiversen el text del beat amb procediments diversos, tots malintencionats i tendenciosos. La introducció del Secretari de la Congregació per la Doctrina de la Fe, Luis Francisco Ladaria Ferrer, dóna suport al contingut del volum tot afirmant, amb l'autoritat derivada del seu càrrec, que «non c'è dubbio che egli [Ramon Llull] volle sempre essere fedele alla Chiesa» (p. 5). Aquest és també l'esperit de la *Introducción*, signada per José Antonio Merino (p. 7-17), que, després de perfilar la figura de Ramon, observa que «atribuir tantos errores doctrinales al Doctor Illuminatus por parte de Nicolás Eimeric resulta muy desproporcionado por no decir patético e incluso cómico» (p. 16). De tota manera el text acaba parlant de «desmontar acusaciones que necesitan ser revisadas por muy altas que sean las esferas de donde provengan» (p. 17). Els escrits que segueixen presenten tots aquesta funció apològica de «desmontar argumentos», sens dubte relacionada amb la voluntat del Centro Italiano di Lullismo, amb seu a l'Antoniano, de treballar a favor de la causa pia lul·liana des de Roma mateix.

Els treballs de la primera part del volum aporten proves de l'ortodòxia de l'*Arbre de filosofia d'amor*, del *Desconhort* i de l'*Art amativa*. Jaume de Puig va donar a conèixer a l'ATCA, 19 (2000) l'acta de la comissió presidida per Bernat Ermengol que el 1386 desmentia les acusacions que Eimeric havia formulat contra certs passatges de l'*Arbre de filosofia d'amor*. Hom pot rellegir-lo a les p. 19-25, seguit a les 27-31, d'una nota del rei Joan I que li dóna força legal, estampada per primer cop per Josep Perarnau a l'ATCA, 28 (2009). Amadeu

Pagès va publicar un extens estudi sobre el *Desconhort* als *Annales du Midi* 50 (1938), acompanyat d'una versió francesa, en el qual rebut les acusacions d'Eimeric contra aquest poema lul·lià (p. 33-35). Sara Muzzi extracta a les p. 38-40 les estrofes incriminades, amb la traducció italiana corresponent, i les notes del *Directorium Inquisitorum* d'Eimeric que hi fan referència. El treball en què Perarnau va donar a conèixer a l'ATCA, 16 (1997) un manuscrit autògraf d'Eimeric amb fragments de l'*Art amativa*, que posteriorment va incloure al *Directorium Inquisitorum*, ocupa les p. 41-174 del volum. Es tracta de l'aportació metodològicament més sòlida i combativa, el nucli central del llibre, ressenyat per Joan Santanach a *SL*, 39 (1999), p. 173-175.

La segona part del volum està constituïda per un treball de Benito Mendía, «La apologética y el arte lulianas a luz del agostinismo medieval», p. 175-206, rescatat de *SL*, 22 (1978). Es tracta d'un estudi molt ampli, que presenta una panoràmica general d'història de la filosofia, que situa molt encertadament el pensament de Llull en la tradició augustiniana que li correspon, sobretot pel que fa a l'il·luminisme gnoseològic. Com es remarca a la solapa anterior de la coberta del volum, Mendía acaba dient que si s'acusa Llull de racionalisme heterodox per la manera com planteja el coneixement de Déu, també cal fer-ho amb tota la tradició augustiniana fins a sant Bonaventura. Josep Perarnau rebla el clau des del discurs que va pronunciar en ocasió de la seva investidura com a doctor honoris causa per la Universitat de Barcelona –ATCA, 28 (2009), ressenyat a *SL* 50 (2010)– del qual es publiquen uns extractes traduïts a l'italià a les pàgs. 207-216, destinats a precisar encara més l'abast del terme demostració en el sistema lul·lià, tan deliberadament malentès pels detractors de l'Art.

L. Badia

7) *Raimundi Lulli Opera Latina, Tomus XXXIII, 7-9. De doctrina puerili et Orationes et contemplationes intellectus*, Jaume Medina (ed.)

No m'havia trobat mai en l'avinentesa d'haver de ressenyar un llibre el curador del qual ha tingut la gentilesa de dedicar-me'l. Afortunadament es tracta d'un honor compartit. En efecte, Jaume Medina, que té una trajectòria vital i com a investigador molt més vasta i perllongada que la meua, ha tingut la pensada de dedicar el tom XXXIII dels ROL, en què publica les edicions llatines de la *Doctrina pueril* i de les *Oracions i contemplacions de l'enteniment*, als tres editors que l'han precedit en l'estudi del primer dels textos esmentats. Mateu Obrador, curador de la primera edició moderna de l'obra, apareguda en el tom I de les ORL (1906); Gret Schib, editora del tractat catequètic per a ENC (1972), i jo

mateix, responsable del text establert per a la NEORL (2005), compartim, confio que en un ben avingut veïnatge, la pàgina 5 del llibre. Vagi, doncs, abans de res, el meu astorat agraïment a l'editor del text llatí.

El volum inclou, tal com deia, l'edició de les versions llatines de dues obres escrites durant els anys 1274-1276, corresponents a l'inici del cicle de l'*Ars compendiosa inveniendi veritatem*: el *De doctrina puerili* (Bo II.A.6, ROL 8; pp. 8-561) i les més breus *Orationes et contemplationes intellectus* (Bo II.A.7, ROL 9; pp. 563-601). Hi són precedides, tanmateix, per una breu nota dedicada al *Liber de militia saeculari*, el *Llibre de l'orde de cavalleria* en el seu títol català (Bo II.A.5, ROL 6; pp. 1-7), del qual no s'ha conservat cap testimoni llatí ni consta, malgrat que de vegades s'hagi suggerit el contrari, que mai se n'hagués fet cap traducció a aquesta llengua. Com es pot observar, el gruix del tom està dedicat a l'edició de la *Doctrina pueril*, la qual no sols és una obra bastant més extensa que les *Orationes*, sinó que, a més, se n'inclouen, en edició sinòptica, quatre textos diferents: les tres versions llatines que ens n'han arribat i una versió catalana, a la qual em referiré més avall.

Les tres versions llatines són les conservades als Clm 10548 i 10549 de la Staatsbibliothek de Munic (MN), que en constitueixen la que l'editor identifica com a «versio II» (la denominació de «versio I» s'ha reservat per al text català); al manuscrit 258 de la Bibliothèque Municipale de Lió (L; «versio III»), i al manuscrit 1072 de la Biblioteca Pública de Palma (P; «versio IV»). La distinció de tres versions deriva de la constatació que els textos conservats presenten entre ells importants divergències lèxiques, sintàctiques i de redacció; així, «al no poderse unificar las lecturas de las tres diferentes versiones transmitidas por los manuscritos, se ha optado por editar tres textos, cada uno de ellos con el contenido íntegro de la obra» (p. xvi; cf. també p. 37).

Tenint en compte les dimensions de la tasca d'edició empresa, que ha implicat l'establiment per partida triple del text llatí de la *Doctrina pueril*, més la preparació d'un text català basat en edicions ja publicades, s'entén que els esforços s'hagin centrat en l'àmbit textual i no, en canvi, en la interpretació de l'obra ni en les circumstàncies que van veure néixer les tres versions i els ambients pels quals van circular. El fet que no s'hagi plantejat l'estudi històric i codicològic dels testimonis conservats ha animat l'autor d'aquesta ressenya ha escriure l'article sobre la tradició llatina de l'obra publicat en aquest mateix número d'*SL*. És cert, d'altra banda, que els volums dels ROL han tendit, tal com s'estableix als criteris propis de la col·lecció, a donar prioritat als aspectes textuais. Però per això mateix causa una certa perplexitat que l'editor obviï la complexa tradició textual plurilingüe de la *Doctrina*, que ajudaria a donar compte de les lliçons transmeses pels testimonis llatins i a valorar el pes que cal atorgar-los en cada

cas. Entre altres raons, perquè es tracta d'un àmbit que ja ha estat desbrossat en l'estudi del conjunt de la tradició textual de l'obra que precedeix l'edició de la NEORL.

A la introducció dedicada a la *Doctrina pueril*, se'n descriu breument el contingut, per bé que citant amb detall els títols dels cent capítols que constitueixen l'obra (pp. 11-14). En aquest lloc no es fa cap referència, tanmateix, a l'apartat «De militibus», conservat al còdex de Lió –però no en les dues altres versions ni en la tradició catalana–, i això que constitueix una de les novetats que aporta la versio III, ja que es tracta d'un capítol amb tota probabilitat atribuïble al mateix Llull (vegeu l'apartat II, 1, de l'article citat). L'editor no l'esmenta fins més endavant (p. 30; és editat a les pp. 415-421), si bé no s'arriba a definir sobre l'autoria d'aquest text i es limita a citar en nota, extensament, la introducció de NEORL VII.

A continuació, Medina dedica un llarg apartat a les proposicions herètiques que Nicolau Eimeric va atribuir a Llull, ja que l'inquisidor en va localitzar un parell a la *Doctrina pueril* (pp. 14-27). Ho fa, bàsicament, a partir de la refutació de les tesis eimericianes que Francesc Villaronga i Ferrer va publicar al BSAL de 1909-1910. Abans de passar a l'apartat dedicat a la «Tradició del texto», encara hi ha un parell de seccions sobre les referències que Llull fa a la *Doctrina* en textos posteriors i sobre la seva autenticitat (pp. 27-28).

Pel que fa a les pàgines dedicades a la tradició llatina (pp. 29-35), s'hi troba a faltar, com ja he apuntat, una contextualització dels testimonis llatins en el marc de la tradició textual de l'obra. Així, entre altres aspectes, s'haurien evitat algunes especulacions supèrflues. En les pàgines esmentades i en l'*stemma* que dibuixa de la tradició llatina (p. 37), Medina distribueix els quatre testimonis en dues branques. En una hi hauria els dos manuscrits de Munic (versio II), i a l'altra, els altres dos (versiones III et IV). Totes derivarien d'un mateix arquetip, que tal com planteja l'*stemma* hauria de ser llatí, per bé que no s'està d'afegir en un apartat posterior, en parlar de la llengua original de l'obra i sense cap prova textual, quan la discussió ecdòtica ja està tancada, que «el hecho de que la obra haya llegado a nosotros en tres versiones diferentes induce a pensar que, igualmente como ocurrió con otras obras lulianas, el autor contó con la ayuda de uno o más traductores» (p. 38). No cal plantejar-ho com una hipòtesi: no hi ha cap dubte que les tres versions són obra de tres traductors diferents.

En la introducció a NEORL VII, pp. LXX-CIX, i específicament sobre els textos llatins en l'article inclòs en aquest número d'*SL*, s'assenyala que *L* i *P*, lluny de prendre «el punto de arranque de una misma versión» (p. 30), pertanyen a dues branques diferents de la tradició, i que se situen en llocs francament allunyats. Els punts de proximitat que Medina constata entre ells, que els oposen a

MN, deriven del fet que són producte de dues traduccions fidels a l'original de què parteixen i, sobretot, del caràcter profundament innovador de la versio II, transmesa per *MN* (vegeu l'apartat II, 2, de l'article esmentat). No cal recordar aquí que les divergències per innovació sols permetrien filiar els testimonis que les comparteixen, i que això no implica en cap cas una proximitat genètica entre aquells que no les inclouen i que reproduïxen lliçons fidels a l'original.

Així, doncs, no ens consta que Llull se servís de més d'un traductor (sols podem apuntar que degué seguir les seves indicacions el de *L*, que va dur a terme la seva feina el 1313), però sí que el text va interessar almenys dos altres traductors. D'aquests, només el de *MN* va elaborar amb seguretat la seva versió durant l'Edat Mitjana, ja que tots dos manuscrits són medievals. La traducció de *P*, en canvi, per la qual l'editor sent una certa debilitat (cf. pp. 29 n., 32, 47), s'ha conservat en un únic manuscrit del segle XVIII, obra de fra Bartomeu Forners. Malgrat tot, Medina està convençut que «*P* no es una traducción del s. XVIII, sino una copia muy fiel de una versión tan antigua como las transmitidas por *MNL*», tal com reclama sense embuts el títol de l'apartat que dedica a justificar l'avior de la versio IV (pp. 35-37). Com que no disposem de cap indici històric que situï la traducció en el període medieval ni que l'allunyi de fra Forners (el qual, per cert, va freqüentar uns quants traductors setcentistes de l'obra de Llull, Ivo Salzinger i el seu germà Miquel entre ells; vegeu l'apartat II, 3, de l'article repetidament citat), Medina intenta solucionar el que per a ell és un «problema» (p. 36) fixant-se en la llengua usada pel traductor. Així, li semblen solucions impròpies del XVIII algunes de les adoptades, com ara «unam micam panis», o bé la presència de concordances incorrectes o de rimes en mots contigus; usant aquestes solucions «sólo podía escribir sin ruborizarse un autor medieval, no un traductor de los tiempos posteriores al movimiento humanístico» (p. 36). No explica, però, com és que fra Bartomeu, en plena ruborització, es va contenir i no va corregir aquestes mancances en copiar el text; no podem dubtar dels coneixements de llatí del franciscà, que li van permetre compondre obres com l'extens *Liber apologeticus* publicat a Salamanca el 1746.

La introducció es clou amb unes consideracions generals sobre el llatí de Llull (pp. 38-41), i sobre el text català de la *Doctrina* inclòs al tom i els criteris de regularització que s'hi han adoptat (pp. 41-47). D'acord amb el que afirma l'editor, «confrontar las versiones latinas con la catalana» era necessari per tal de saber «cual de las tres era la más próxima al original catalán» (p. 41). No he sabut trobar a quina conclusió s'arriba.

Respecte als tres textos editats, atès que es tracta de dues versions de testimoni únic i d'una de transmesa per dos manuscrits molt propers, em limitaré a fer un parell d'observacions de mètode. Tal com he indicat, els dos manuscrits

de Munic són còpia d'una traducció marcadament més innovadora que les altres dues; la proximitat existent entre aquests còdexs apunta que, segurament, comparteixen un antecedent proper. L'editor observa encertadament (p. 29) que aquesta literalitat només es perd en els capítols 15-17. Com a la resta del text, però, s'opta per mantenir *M* com a text base i recollir a l'aparat les divergències de *N*. Ara bé, tal com es justifica a l'apartat II, 2, de l'article citat, en aquest lloc s'ha produït un canvi de font en *M* per pèrdua d'un foli. Atès que aquesta pèrdua i la restitució posterior no es troba en *N*, s'hauria hagut de plantejar la conveniència d'adoptar el darrer com a manuscrit base per a aquests passatges; altrament, es redueixen a simples i fragmentades entrades d'aparat lliçons del traductor de la versió de Munic, és a dir, de la versio II.

La segona observació a l'edició dels textos llatins fa referència a la traducció de 1313. Al llarg de tota la *Doctrina* de Lió, conservada en un còdex del xv, hi ha múltiples esmenes interlineades i marginals fetes per un corrector que va revisar-ne la transcripció partint, versemblantment, del seu antígraf. Ara bé, aquest corrector no es va limitar a corregir errades mecàniques de copista, sinó que també hi va introduir freqüents canvis estilístics, amb l'objectiu d'eleva el nivell del llatí del text. Tot sembla indicar que només les esmenes estrictament referibles a la correcció lingüística deuen respondre al model copiat, mentre que aquest no deu ser el cas de les estilístiques, que més aviat han d'interpretar-se com a opcions proposades pel corrector del xv. En el volum dels ROL s'ha tendit a incorporar al text editat bona part d'aquestes esmenes, i a consignar selectivament les lliçons cancel·lades a l'aparat. Això implica que s'ha rebutjat un nombre important de lectures corresponents a la traducció de 1313 a favor de les opcions preferides per un corrector posterior. Encara que la versio III hi pugui guanyar en elegància, hi perd en valor documental, i la llengua de la traducció, l'única de les tres feta en vida del beat, en surt greument afectada.

Respecte al text català que acompanya les tres versions llatines, no és gens clara la finalitat que té més enllà de la tipogràfica —quatre textos acarats són més fàcils de compondre que no pas tres. El text s'ha establert a partir de dues de les tres edicions del text català, la preparada per Mateu Obrador el 1906 i la meua, del 2005. No es justifica per què s'ha prescindit de la de Gret Schib. A l'hora de triar lliçons, «la mayoría de las veces, aunque no siempre, hemos seguido la edición de Santanach» (p. 42). Atès que les dues edicions triades comparteixen un mateix text base, les divergències que hi ha són fruit de decisions dels editors. Ara bé, aquestes decisions no comparteixen uns mateixos fonaments: no és en demèrit de la tasca pionera d'Obrador constatar que els mitjans que va tenir a l'abast van ser reduïts, com tampoc que la metodologia que hi va emprar té aspectes perfectibles. Ell mateix n'era ben conscient. Triar lliçons de la seva

edició, doncs, hauria de ser una decisió clarament motivada. I em temo que no ha estat així. Dos exemples bastaran per justificar aquesta percepció.

El primer fa referència al cap. 5, 7. S'hi ha incorporat a partir de l'edició de 1906 el passatge entre claudàtors: «mit lo teu dit en lo foc, i assaja si [sempre lo hi podràs sostenir una hora; i si no pots, guarda com] podràs sostenir lo foc infernal». Aquest fragment no és al manuscrit base, cosa que Obrador indicava, sense especificar d'on el treia, en nota i amb els claudàtors –que Medina ha conservat. Aquesta lliçó no és recollida pels manuscrits medievals, ni tampoc per cap de les traduccions llatines.

El segon el trobem a l'inici del cap. 44. El passatge en qüestió també és pres de l'edició d'Obrador, tot i que en aquesta ocasió no s'arriba a consignar. Hi llegim: «Mèrit i guany promès per guardó és lo regne dels cels», mentre que en el volum de la NEORL s'edita «Merit es guardó promés; per guardó es donat lo regne dels cels». Es tracta d'un lloc crític especialment complex, segurament causat per una omisió en l'arquetip de tota la tradició (vegeu Lull 2005: 112, n. 2, per a la discussió de la solució adoptada). La lliçó assumida per Medina seguint Obrador, que en aquest cas tampoc no documentà d'on l'havia presa, prové d'una edició de l'obra publicada a Palma el 1736, amb el text modernitzat i profundament manipulat. De nou, cap de les tres traduccions llatines no presenta lliçons que justifiquin la lectura adoptada en el text català dels ROL.

La segona obra editada en el volum que ressenyem és força més breu, i l'establiment del seu text crític és bastant menys complex. En efecte, les *Orationes et contemplationes intellectus* s'han conservat en un únic testimoni llatí, el Chart. B 1501 de la Universitäts- und Forschungsbibliothek Erfurt/Gotha, que ha pogut ser col·locat, i corregit quan ha estat necessari, a partir de l'edició de l'original preparada per Salvador Galmés.

Joan Santanach i Suñol

8) Lulle, *Le Livre de l'intention*, trad. Patrick Gifreu

El *Llibre d'intenció* és una obra que contemporàniament ha estat considerada a l'ombra dels grans *best sellers* lul·lians, com la *Doctrina Pueril* (amb la qual s'ha comparat per la dedicació al fill i l'estructura) o el *Blaquerna*. Paradoxalment, malgrat el nombre de còpies catalanes conservades, medievals i modernes (una quinzena, que juntament amb les de la versió llatina arriben a la trentena), significatives de la forta difusió que degué tenir en l'època, no se'n féu cap edició fins l'any 1901 (Jeroni Rosselló). Demem la següent a Mn. Galmés, el 1935. La versió llatina editada és la de la Maguntina. Se n'està preparant

una nova edició per als ROL (a càrrec de Marta Romano) i qui signa aquestes línies en prepara l'edició crítica per a les NEORL. A diferència d'altres obres, el *Llibre d'intenció* no tenia versió en altres llengües. Tenim constància que al s. xv en degué existir una traducció al castellà (Cançoner de Baena i inventari del marquès de Benavente), però, momentàniament i si no anam errats, aquesta versió encara no ens ha arribat. A poc a poc aquesta difusió «internacional» comença a canviar, un canvi que ens arriba gràcies a dos experts coneguts en la traducció romànica de l'obra lul·lística: Patrick Gifreu (versió en francès) i Ricardo Costa (versió en portuguès). Encara que ambdues versions parteixen de la darrera edició catalana de l'obra (ORL XVIII, Mn. Galmés, 1935), les diferències són considerables. Vegem-ho a continuació.

Any 2010, Perpinyà, patrocinat per l'Institut Ramon Llull. Patrick Gifreu és sobradament conegut entre els incondicionals lul·lians per les traduccions del *Llibre de les bèsties*, el *Llibre d'amic e amat*, el *Llibre de l'ordre de cavalleria*, el *Fèlix*, el *Blaquerna* o el *Llibre dels mil proverbis* a la llengua francesa. Com en els casos esmentats, no es limita a fer un simple trasllat del *Llibre d'intenció*: el pròleg mesurat, concís, situa l'obra cronològicament i, sobretot, posa a l'abast d'un públic llec, contemporani, què vol dir això tan típicament lul·lià de la primera i segona intenció. Una bibliografia bàsica permet al lector de completar el panorama sobre la qüestió. És especialment rellevant l'observació sobre la dedicació de l'obra al fill, que Gifreu considera el «laic per excel·lència»: «*Le Livre d'intention* participe pleinement de cet élan qui consiste à jeter des ponts entre la spéculation et l'édification. L'auteur prend en compte les besoins spirituels et les intérêts religieux d'une catégorie spécifique de destinataires de textes: les laïcs. S'adressant à son fils, n'est-ce pas aux laïcs qu'il s'adresse?» (p. 20). La traducció, per sentit, és absolutament fidel a la divisió original dels capítols i paràgrafs, sense cap intervenció ni anotació del traductor.

Maribel Ripoll

9) Lulle, *Le livre des mille proverbes*, trad. Patrick Gifreu

Amb aquest volum, Patrick Gifreu continua la seva incansable tasca de traducció i difusió dels clàssics medievals catalans, i concretament de Ramon Llull, en l'àmbit francòfon. Després d'haver-se atrevit amb el *Blaquerna*, el *Fèlix* o el *Llibre de l'orde de la cavalleria*, ara ens ofereix la primera versió en francès del *Llibre dels mil proverbis*. Es tracta d'una edició senzilla i divulgativa d'una obra molt accessible per al lector actual –almenys si la comparem amb altres escrits del beat, inclosos els «literaris»– que parteix del text preparat per

Antoni Comas per a les *Obres essencials* (*OE*, I, p. 1251-1269). L'editor també aprofita les idees principals de la introducció de Comas per redactar el seu prefaci, molt succint, i que simplement pretén de donar una breu notícia de la vida i l'obra de Llull, i d'oferir al lector unes mínimes pautes de lectura. En general, la traducció de Gifreu no és esclava de la literalitat del text i prefereix conservar més el to didàctic i normatiu del recull que no la lliçó exacta. Així, hi ha solucions encertades que transmeten adequadament el sentit i el to del proverbi («L'envieux est sans cesse victime de son envie» - «Envejós sa enveja l'auciu tot dia», 46.16). Aquesta pràctica provoca que a vegades la traducció no reproduïxi totalment alguns trets formals característics, com paral·lelismes sintàctics molt sintètics («Il n'ya pas de lien de parenté entre la pensée vraie et la parole fausse» - «Vera pensa e falsa paraula no han parentesc», 19.22) i que Gifreu opti sovint per suprimir repeticions presents en el text original o per simplificar la lliçó («Ta sensualité alimente la concupiscence dans la volonté de ton épouse» - «Ab la tua fornicació nodreix fornicació en la volentat de ta muller», 6.5; «Garde toujours le meilleur pour ton ami» - «A negun hom no faces aïtants ni tan grans plasers com a ton bon amic», 10.18). D'altra banda, de tant en tant es pot detectar algun error de lectura: «La consciencie est éloignée de l'immondice du péché» - «Consciència és mundícia de pecat». Malgrat aquest detall, la traducció de Gifreu compleix sense cap problema la funció que es pot exigir a aquesta mena d'edicions: difondre entre el públic francès un text lul·lià poc conegut i llegit que mereix tenir el lloc que li correspon en la rica tradició sapiencial medieval, i tot plegat amb un mínim de rigor i competència.

Francesc Tous

12) Amengual i Bunyola, «No't do per conseyl, fil, que aprenes dret civil: el tractament del dret com a tècnica i professió a la *Doctrina pueril*»

L'article analitza els diversos aspectes relatius al dret localitzables en la *Doctrina pueril*. A través seu, Llull hi vehicula continguts morals. Així, s'hi observa que el cap. LV («De justicia», que forma part de l'apartat sobre les virtuts) s'obre amb una definició del concepte de *justícia* procedent d'Ulpià, i s'hi comenten les valoracions que hi ha als darrers paràgrafs sobre la funció dels jutges. Hi trobem igualment una lectura del cap. LXXVI («De la sciencia de dret»), en què es recull la distinció entre dret canònic i civil; d'aquests deriven dues altres «maneres» de dret, consistents en la seva pràctica inadequada. També s'hi fan algunes precisions sobre el dret natural a partir del cap. LXVII («De lig de natura»).

J. Santanach

13) Badia, Santanach i Soler, «Els manuscrits lul·lians de primera generació als inicis de la *scripta* librària catalana»

En aquesta contribució, els tres professors de la Universitat de Barcelona aprofundeixen el discurs desenvolupat ja en articles precedents sobre els manuscrits lul·lians més antics (vegeu especialment «Per la lingua di Ramon Llull: un'indagine intorno ai manoscritti in volgare di prima generazione», ressenyat a *SL* 49, p. 139-140). La novetat del present treball, però, és que el situen en un espai que sobrepassa l'àmbit de la filologia estrictament lul·liana i apliquen les principals conclusions extretes de l'estudi dels manuscrits lul·lians de primera generació al conjunt de còdexs catalans produïts entre finals del segle XIII i principis del XIV. Atesa la diversificació genèrica i discursiva de l'obra de Llull, els autors aposten per posar en relació els manuscrits lul·lians no només amb els que transmeten obres literàries, com s'havia fet tradicionalment, sinó també amb els que contenen reculls jurídics o tractats tècnics. Així, formen un petit cens en què s'inclouen, per exemple, el ms. 486 de la BC, que conté la *Crònica* de Bernat Desclot, dos manuscrits conservats a Tortosa i a la Biblioteca March de Palma que transmeten dues redaccions dels *Costums de Tortosa*, o el ms. esp. 212 de la BNF, que reporta una traducció catalana de la *Chirurgia* de Teodorico Borgognoni.

La comparació entre els manuscrits lul·lians de primera generació, especialment els copiats per Guillem Pagès, i els seus coetanis no lul·lians, revela, d'una banda, que a grans trets comparteixen el mateix format librari. Així, les característiques que Albert Soler ha establert com a canòniques per als manuscrits lul·lians de primera generació (l'ús del pergamí, la doble columna, la lletra textual librària, i les inicials filigranades quadrangulars i les extensions en *bande d'I* com a eines de jerarquització o elements ornamentals), es poden aplicar, amb alguna excepció, al conjunt de manuscrits catalans de la mateixa època. D'altra banda, l'anàlisi detallat dels usos escripturals d'aquests còdexs, tant els lul·lians com els no lul·lians, mostra una llengua encara vacil·lant pròpia d'una *scripta* en vies de constitució. Hi ha, però, diferències entre les obres poètiques o literàries i els tractats tècnics i jurídics: aquests darrers gaudeixen d'un grau molt més alt de coherència i unitat estilístiques, mentre que les primeres presenten una major inestabilitat gràfica, pel fet que pertanyen a gèneres de tradició incipient. En aquest sentit, els autors destaquen que moltes de les particularitats observades en els manuscrits d'aquesta època, i que tradicionalment s'han codificat com a arcaïsmes, vulgarismes o sobretot dialectalismes, s'han de valorar més aviat en relació al procés d'establiment de la *scripta* librària catalana, que en aquells moments es trobava en una fase molt primerenca.

Francesc Tous

15) Barenstein, «Deus est ens deificans. La regla C: *definitio et demonstratio* en la última versió del *Ars* de Ramon Llull»

Després d'una breu introducció sobre la vida i l'Art de Llull, i, centrant el seu discurs en l'*Ars generalis ultima*, s'explica la Figura A, la *demonstratio per aequiperantiam*, la sil·logística, el paper de les Dignitats, i finalment les definicions lul·lianes i els correlatius amb les altres dues «espècies» de la Regla de C. Els temes, com saben ben bé els lectors d'*SL*, són importants, però l'autor els presenta amb massa connexions qüestionables, arguments esbiaixats o simples errors. La mateixa introducció, per exemple, comença explicant que Llull va morir «apedreado mientras predicaba el Evangelio por las calles de Túnez». La Figura A, pel fet de ser constituïda per les Dignitats divines (a la descripció de la figura a l'*AGU*, de la qual parla l'autor, Llull no en diu mot), és el fonament de la *demonstratio per aequiperantiam* (si l'autor hagués mirat l'explicació d'aquesta *demonstratio* a l'*AGU*, hauria vist que treu els exemples de la filosofia natural sense un mot sobre la Figura A ni les Dignitats). Explica desbaratadament les deficiències de les demostracions *propter quid* i *quia* en funció de les deficiències del que els termes mitjans impliquen per als sil·logismes, mentre que la *per aequiperantiam* és la millor perquè es basa en «los principios constitutivos de lo real. En efecto, por medio de la figura A se pueden formar silogismos que ...» De les definicions lul·lianes diu que són *per agentias* i intencionals (en lloc de *per agentiam* i intensionals); el primer error és purament gramatical, però el segon és una distinció capital en la lògica.

A. Bonner

16) Batalla, «Die lullische Ars als philosophische Theologie»

“A great classic can be praised without being read.” This is what Gilbert Keith Chesterton states in *All Things Considered* (p.193). It may be true, but as soon as one reads the classics the dilemma starts. One gets entangled in the jungle of hermeneutics and finds oneself confronted with a whole abyss of questions of interpretation. This is especially true in the case of Ramon Llull.

Josep Batalla tries to bring light into this jungle of Llull interpretations. He concedes that there may be several legitimate ways of interpreting Llull, but he aims at finding sound reasons to exclude some of the more recent or current interpretations. Above all he focuses his critique on the so called ‘secular Lullism’. Josep M. Ruiz Simon's book *L'Art de Llull i la teoria escolàstica de la ciència*, Barcelona 1999, represents for Batalla a masterpiece of secular

Lullism. Batalla's article in the *Jahrbuch für Religionsphilosophie* rather reads like a review article itself, one on Ruiz Simon's book that is. The following will, so to speak, be a review of that review.

Under the heading "The different kinds of Lullism" (p. 129) Batalla starts off reviewing the different ways of interpreting Llull. He concedes that our particular way of reading Llull is influenced by our starting point and presuppositions. He asks whether in order to understand Llull properly we need to read him preferably from a certain perspective, be it a philosophical, a religious or an epistemological one. But is it really possible to understand the text of an author as he himself understood it? Is it at all desirable? Is this not the end of any ingenious interpretation or adaptation of classic works? Batalla does not go as far as to stipulate that a text has to be understood as it was meant by its author, but he advocates for Gadamer's hermeneutical approach of *syntonía* or *sympátheia* with a text that seeks congenial interpretation. Certainly, Hans Georg Gadamer is not the only noteworthy expert in hermeneutics. Also Umberto Eco, Paul Ricoeur or others could be named here. But Gadamer is one of the great classics himself. Implicitly opposing Gadamer's hermeneutical approach of affinity Ruiz Simon claims that the bigger the distance between the interpreter and the interpreted is, the fewer prejudices the interpreter is likely to have to overcome and the clearer is his or her view on the object of interpretation. Against this view Batalla argues Gadamer's case that to claim to be absolutely unprejudiced would be naive. Every interpretation is necessarily based on pre-formed judgments. It is impossible to escape this hermeneutic circle which makes us mainly look for the things we want to find. This is the very point in Batalla's argument where his critique of secular Lullism starts from: Although they are claiming the contrary, even secular Lullists start from assumptions which they cannot prove and which are far from being unquestionable.

In a second step Batalla analyzes the "ideology of secular Lullism" (p. 131) which allegedly concentrates on the logic and method of *how* Llull says what he says, not on the content of what he is saying. The assumption of secular Lullism is that "a classic never leaves his readers unimpressed" (p. 134) regardless of what he has to say. But in Batalla's view not impressing the readers is exactly what the secular Lullists arrive at in their Llull interpretation if they concentrate more on Llull's method of how to put things than on the content of his works. Ultimately this leads to a dichotomy of philosophy and theology in contemporary interpretations of Llull, as e.g. by Anthony Bonner (p. 132). Yet such a dichotomy was totally foreign to Llull himself. Accordingly, to distinguish between a "religious Llull" and an "intellectual Llull" would be inadequate and would go directly contrary to Llull's own intentions. I must confess that during my own

study of secondary literature on Llull I often missed the theological aspects in contemporary interpretations of Llull. After all he was a theologian, philosopher and scientist and, moreover, he *wanted* to be all three. In his case already our contemporary division between arts and sciences seems a somewhat artificial disjunction, let alone a strict division between philosophy and theology. These two are issues that in Llull still went hand in glove.

Batalla then discusses the question of “The *Ars* as an epistemological opus” (p. 138). Ruiz Simon claims that Llull’s *Ars* is a new type of epistemology that beats the Aristotelian logic by far: Llull set out to surpass the Aristotelian logic by using this same Aristotelian system for emending its own defects (Ruiz Simon, *L’Art de Llull*, p.12). Llull’s new epistemology is neutral, instead of based on religious presuppositions and seeks to lay the foundations of the unity of science. As Batalla shows this position of Ruiz Simon found a rather positive echo within a Catalan intellectual setting. Yet it was hardly mentioned outside of Catalunya. Batalla viciously declares this a “polite silence” (p. 139). He challenges Ruiz Simon’s thesis by pointing to four indicators that make it rather unlikely what Ruiz Simon claims. But, of course, the onus of proof is on Ruiz Simon.

The first point Batalla thinks apt to shatter Ruiz Simon’s argument is explained under ‘*Llull and the Aristotelian Logica nova*’ (p. 141). The question is what sources Llull used for his logical writings. He usually is very reticent regarding his source material, but he definitely used al-Ghazali and also the *Logica vetus* which was made known by the *Summulae logicales* of Petrus Hispanus. He probably chose the title *Logica nova* not because he wanted to emulate Aristotle’s new logic, but because he thought his way of reasoning a totally new way of doing logic. In Batalla’s view Ruiz Simon fails to prove both that Llull had any intimate knowledge of the Aristotelian logical tracts (e.g. *Analytica priora*, *Analytica posteriora*, *Libri topicorum*, *Libri elenchorum*) and that Llull’s *Ars* would not make any sense if its author had not known the Aristotelian *Logica nova*. Furthermore, to claim that Llull meant his *Ars* to outdo the Aristotelian logic is contrary to the known historical data. We know for sure that Llull kept changing his *Ars* and constantly complained about the contemporary scholastics who disapproved of his *Ars* because they did not understand it. Yet it was almost impossible for Llull to adapt his own system of logic to the contemporary scholastic requirements and standards without giving up his basic tenets.

Batalla’s second point is “The alleged debate *de fundamento scientiarum* and *de arte inveniendi*” (143). If Ruiz Simon’s thesis holds true that Llull solved the scholastic inquiry *De unitate scientiarum* or *De fundamento scientiarum* he first should prove that these were the topical questions in those days. Was there real-

ly an ongoing debate about a single foundation for the various sciences and arts? The lack of a unifying theory also had its advantages in guaranteeing the freedom and autonomy of the different sciences. Batalla concedes that there was an ongoing discussion on the *scientia scientiarum*. But that discussion referred to theology and its scientific status. Even the existing tracts that bear the title *De divisione scientiarum* or *De divisione philosophiae* are nothing else than introductions into the study of the *artes*. Moreover, in order to be to the point they would have had to be called *De unitate scientiarum*. But if the motto “one theory – one world” was not topical at all it would have been futile had Lull presented his *Ars* as *the* theory “which would solve the problem – not yet solved by Aristotle – of a common foundation of all sciences” (Ruiz Simon, *L’Art de Lull*, p. 421).

Another problem, in Batalla’s view related to the above one, is the insisting on a strictly demonstrative *ars inventiva* as opposed to an only probable *ars inveniendi*. Ruiz Simon points out that Lull “offered a list of topoi where a detailed description of arguments for deducing dialectic syllogisms was given” (Ruiz Simon, *L’Art de Lull*, p. 186). Batalla reproaches Ruiz Simon for simplifying things too much: After the *Topica* had been translated by Boethius and revised by Petrus Hispanus they had slowly changed from being instruments for the discovery of arguments to instruments for the confirmation and evaluation of arguments. It was a process of harmonizing the deductive approach of the *Analytica posteriora* and the probability approach of the *Topica*. It is therefore not appropriate to just confront a universal and necessary *ars inventiva* and an *ars inveniendi* which by referring exclusively to the Aristotelian *Topica* is not able to reach conclusive, but only probable results. The medieval discussions were more complex than that. The scholastic discussion on logic focussed on questions like what are the different ways of conclusions (*De obligationibus*) and what are valid (*De consequentiis*) or invalid deductions (*De fallaciis*). Compared to this kind of questions Lull’s approach was totally different: He used his own rather inexact vocabulary and lived in his personal world of ideas. According to Batalla Lull’s *Ars* and the scholastic logic may advocate different paradigms, but Ruiz Simon’s attempt to show that Lull’s *Ars* solved epistemological problems in which scholastic logicians were not interested at all seems to him a useless errand.

Under his third point “The *Ars* and the founding of the sciences and arts” (p. 148) Batalla reiterates what he already stated above: It seems highly improbable that at the turn of the 14th century a deductive epistemology which unites all sciences and arts and which bears the character of a “totally deductive and infallible science like the Euclidian geometry” (Ruiz Simon, *L’Art de Lull*, p. 78)

would be looked for. Only the philosophy of religion sought to unite all sciences on the basis of an axiomatic method. Nicholas of Amiens' *Ars fidei catholica* represents this tendency of an axiomatic theological philosophy that preceded Llull's writings. After the reception of Aristotle it became unacceptable to assume that the human intellect could of its own reach or come to know the divine being and deduce from there the whole structure of reality. For the followers of Aristotle it was impossible to find *rationes necessariae*, necessary reasons that would deduce the structure of all created things from the nature of the divine being. Now by using Aristotelian logic one could argue without having to have recourse to a religious, neoplatonically coined metaphysics. This neutral dimension of a formal ontology was not adopted by Llull (and Nicholas of Amiens) who remained within the old paradigm only modifying it slightly.

If one only read "The prologue of the *Ars generalis ultima*" (p. 151)—and this is Batalla's fourth and last point against Ruiz Simon's thesis—one could assume that Llull really believed that his *Ars* was likely to unify all the sciences and arts without any recourse to theology. In all probability Llull little by little ascribed to his *Ars* an epistemological dimension. But what is the original purpose of the *Ars generalis ultima*? Does Llull really "justify the necessity of his *Ars* by strictly epistemological reasons" as Ruiz Simon, *L'Art de Llull*, pp. 416-422 claims? Is not an exclusively secular interpretation that does not regard the *Ars generalis* as a theological opus a mere distortion? Did Llull really aim at replacing the Aristotelian epistemology? Or did he rather try to develop a natural theology, i.e. a way of attaining knowledge about God without having recourse to divine revelation, but just using human reason? The *scientia universalis* of the *Ars* rather describes a way by which it is possible to contemplate the true God by contemplating the *principia* and *dignitates* called "divine names", instead of using an Aristotelian methodology. Ruiz Simon claims that Llull finally freed himself from all religious ballast: "Unlike other works, here one neither finds any use of the *Ars* for the converting of the infidels nor for their alleged illumination nor on the epistemological problem of the necessary reconciliation between philosophy and Christian theology via common principles" (Ruiz Simon, *L'Art de Llull*, p. 419). Theoretically a strictly secular reading of Llull's *Ars generalis ultima* is not impossible, Batalla concedes, but in his opinion the arguments would have to be presented in a more convincing way.

Batalla concludes his review by looking at "The *Ars* as the methodology of theological philosophy" (p. 152). If we look for an adequate place of Ramon Llull in the history of thought it would not be the one secular Lullists assign to him. Batalla uses here the lack of reception as his main argument: If Llull really had surpassed the Aristotelian logic by his own logical system why did the

experts in medieval studies not (yet) realize it? Either these scholars (as well as Llull's contemporaries) or the secular Lullists must be wrong. Llull never was a professional logician. He neither used the terminology of the *magistri atrium* at the universities nor asked the same questions as they did. The place in the history of thought that befits Llull is that of a philosophical theologian. He is an exponent of *apologia*, of justifying the Christian faith by rational arguments. Since it is the combination of metaphysics or theology on the one hand and logic on the other it is also called "theo-logic". Above all Llull's apologetic activity consisted in developing an ingenious system of philosophical theology which he gradually worked out further and at the same time simplified by reducing the number of *dignitates*, specifying the different combinatory ways and introducing different correlative principles. Thus Llull tried to give a religious meaning to the whole of reality. Since all human beings were gifted with reason by their creator it was possible for them to read creation like an open book and to understand that by way of their *intellectus fidei*, their rational understanding of faith the so called "*infidels*", believing Muslims and Jews agree with believing Christians in the basic principles of their faiths. In order to prove that this apologetic impetus and not the replacing of the Aristotelian logic was Llull's ultimate aim Batalla falls back on "authorities"—by the way a method Llull deliberately declined—quoting as his chief witnesses Jan Rohls, Mark D. Johnston, Walter Sparr, Vittorio Hösle and even Alfred N. Whitehead (although the latter never referred to Llull but only thought the attempt to rationalize the Christian belief a constant of church history). In Batalla's view this philosophical approach to the content of faith currently experiences a kind of renaissance. Therefore he identifies our task today in critically scrutinizing whether the rational naivety of Llull can contribute at all to the contemporary analytical acuteness which characterizes the modern discourses. This sounds somewhat condescending, spoken from a stance of modern superiority that first needs to be justified.

Philosophy of religion is a highly academic subject. The sometimes aggressive, almost hurtful tone and the reiterating style of Batalla rather show a lack of detachment than a wealth of academic superiority—although in the subject matter itself I totally agree with him. To read Llull so to speak against the nap because one's own world view does not allow for a religious perspective is unacceptable. Yet to try to discover the complexity of different possible layers of how to understand Llull is a fascinating errand. In the second case the difference to the described approaches is a methodological one: Instead of reckoning just with "either-or" alternatives one has to allow for the possibility of "both-and". There is not just either an epistemological or a natural-theological

reading of Llull, but there could be both, depending on the context. Sometimes the truth lies in the middle, not in the extremes. Nevertheless there certainly are good reasons to advocate a theological reading of Llull.

I can also fully agree with Batalla's concluding judgement about Llull: His greatness lies in his speculative ability which was able to create a system of philosophic theology that though outwardly limited by the sorrows and questions of the Middle Ages was inwardly without any contradictions (p. 157). While critically measuring the degree of rationality the current tasks of interpreting Llull are to assess what he said that no one ever said before, what of that which Llull said might be untenable today, and what of it might still orientate our current reflections on Christianity.

As with every true classic also with Llull there remains a lot to be discovered, understood and interpreted. Thanks to Batalla the hermeneutic jungle is slightly less dense now. Let's enter it by reading Llull.

Annemarie C. Mayer

18) Bonner, «Ramon Llull in 1308: Prison, Shipwreck, Art, and Logic»

Aquest treball posa de manifest la centralitat que té l'any 1308 en la trajectòria de Ramon Llull, especialment, en el desenvolupament del seu sistema de pensament i dels mètodes de demostració d'aquest sistema per a la conversió dels no-cristians en la darrera versió de l'Art, l'*Ars generalis ultima* (1305-1308), resumida a l'*Ars brevis* (1308) i entorn de la qual gira la producció del que Bonner anomena l'*annus mirabilis* de Llull. L'objectiu principal de l'autor és presentar les tres tècniques que apareixen en aquesta obra i que considera centrals pel desenvolupament de l'Art i de la lògica com a sistemes de demostració: la prova d'hipòtesis a partir d'un nou tipus de definició, la mescla de principis i regles en les definicions i l'ús del sil·logisme aristotèlic.

Després d'una descripció general de l'Art de Llull que permet introduir el lector en l'explicació central de l'article, Bonner mostra l'aparició de les dues primeres tècniques de demostració en l'*Ars generalis ultima* a partir d'una presentació molt didàctica de les diverses parts que constitueixen l'obra: d'una banda, l'exposició va acompanyada de representacions de taules i figures de l'obra en l'apèndix, d'exemples comentats que mostren el funcionament dels mètodes o d'alguns elements descrits en cada part i de comparacions que permeten establir semblances i deferències amb elements d'altres obres; d'altra banda, l'explicació està condicionada per la distinció entre els elements que constitueixen els fonaments de l'Art a la fase ternària (l'alfabet, les figures, els principis i

les regles, descrits a les quatre primeres parts), els que en determinen el funcionament (els sistemes que permeten construir demostracions i respondre qüestions: la taula de combinacions ternàries i la mescla de principis i regles en les definicions) i els que presenten aplicacions del sistema (en els Nou Subjectes, en les Cent Formes i en diverses Qüestions), cosa que permet mostrar el valor dels diversos elements en el sistema de demostració de l'Art. Finalment, l'autor mostra com es desenvolupa l'ús del sil·logisme en l'obra i en el sistema de demostració lul·lià després de ser introduït a la *Logica nova* (1303): Bonner se centra en la descripció i exemplificació de l'adaptació d'una tècnica específica, la del mitjà (la paraula que connecta el subjecte i el predicat de les definicions), i n'apunta d'altres utilitzades en una altra obra del 1308, l'*Ars compendiosa Dei*.

L'explicació de Bonner sobre els mètodes de demostració de l'*Ars generalis ultima* i de la lògica lul·liana parteix de les aportacions fetes a la seva obra *The Art and Logic of Ramon Llull. A User's Guide*, adaptades per l'autor a una exposició més concisa, determinada per l'objectiu de presentar la centralitat de la darrera versió de l'Art en un canvi d'enfocament del sistema de demostració que posa en relació procediments desenvolupats en la producció lul·liana anterior i posterior. Malgrat el caràcter especialitzat del tema, Bonner presenta les diverses qüestions en un discurs entenedor, amb una descripció clara i amb diverses notes d'atenció al lector que permeten precisar determinats aspectes problemàtics del tema.

Anna Fernández Clot

20) Butiñá, «El *Libre de les bèsties* de Llull y el comportamiento político»

Aquest article recull l'aportació de l'autora, en forma de comunicació, al V Congreso Nacional de la Sociedad de Filosofía Medieval (SOFIME), que va tenir lloc a la Universitat d'Alcalá l'any 2008 i del qual ara es publiquen les actes. Com es pot veure fullejant l'índex del volum, l'abast temàtic del congrés va ser prou ampli, més enllà de l'enunciat inicial, per donar cabuda a un bon nombre de comunicacions, no només sobre el pensament polític medieval de caire estrictament filosòfic, sinó també sobre les concepcions sociopolítiques presents en obres d'autors com Eiximenis, Christine de Pizan o Dante. Quatre d'aquestes intervencions van tenir com a objecte el pensament lul·lià.

Butiñá incideix en alguns plantejaments que ja havia desenvolupat en treballs anteriors, com són els elements de modernitat de Llull que, sense abandonar el context pròpiament medieval, el farien, sempre segons l'autora, proper a preocupacions espirituals i polítiques que mostraria més endavant l'humanisme.

El seu estudi se centra en alguns aspectes del *Llibre de les bèsties* que li permeten il·lustrar la intencionalitat de l'opuscle i l'encaix en el conjunt de l'obra. Com ja havia apuntat en una aproximació anterior, insisteix breument en la hipòtesi que els destinataris fossin els Germans Apostòlics, que apareixen a l'inici del *Llibre* («l'orde dels apòstols»), als quals s'adreçaria tot proposant valors de compromís actiu i fidelitat, enfront de la manca de responsabilitat i desobediència a la jerarquia eclesiàstica. Més atenció dedica a analitzar la proposta lul·liana des del context didacticomoral, a través de l'exposició de vicis i virtuts. Si bé troba que els vicis humans que Llull denuncia en el mirall del comportament animal són d'arrel tradicional, considera que les virtuts que es presenten (oblidant, potser, que Llull les proposa com a negatiu) exalcen valors com l'enginy, l'astúcia, l'habilitat pragmàtica de treure partit de les circumstàncies; en definitiva, qualitats convenients a l'ordenació de la convivència en les societats complexes tardomedievales i que eclosionaran de manera notòria en el món renaixentista. En el *Llibre de les bèsties* Ramon no proposaria tant un pensament polític articulat, doncs, sinó un model de comportament, de «sagesse politique», com ens diu l'autora tot citant Rubió i Balaguer.

Finalment Butiñá s'atura en un fragment del *Llibre*, el que mostra el procés d'elecció del rei, per al qual proposa una nova font en el *Llibre dels jutges* (9, 1-15) i una altra font, no directa, sinó com a precedent, en les *Cartes a Lucili*.

Eugènia Gisbert

30) Crisciani, «Alchimia e potere: presenze francescane (secoli XIII-XIV)»

El primer apartat, p. 223-226 precisa el lloc de l'alquímia en el marc de l'escolàstica, la seva marginalitat en relació al sistema universitari i l'evolució de la pràctica alquímica als segles XIV i XV, cada cop més suspecta i perseguida en els mitjans eclesiàstics. El segon apartat, p. 226-229, recull algunes dades a propòsit de l'«alquímia franciscana», en què apareixen les nocions d'*humilitas* i *sapientia* vinculades a la pràctica de la destil·lació amb finalitats terapèutiques. Es mencionen escriptors de l'entorn franciscà (Pau de Taranto, Roger Bacon i els pseudo Ramon Llull i Arnau de Vilanova), en les quals la recerca de la perfecció i de la depuració de l'alquímia superen la distinció entre animat i inanimat i s'estenen al regne de l'esperit. El tercer apartat, p. 229-230, s'ocupa de Roger Bacon, que militava a favor d'una reinterpretació de l'alquímia inserida de ple en el sistema de les ciències materials i espirituals. Bacon treballava a partir de textos no universitaris com el *Secretum secretorum* i proposava una

funció soteriològica per a la disciplina teòrico-pràctica, que oferia a la cort pontifícia. El punt quart, p. 230-232, se centra concretament en les relacions entre alquímia, franciscans i poder. Hi ha una saviesa il·luminada per Déu que es pot servir de l'alquímia en la lluita contra l'Anticrist, útil, per tant, a l'autoritat eclesial. Els textos de Bonaventura d'Iseo relacionen aquesta noció amb determinades aigües medicinals, que van interessar figures com Vital de Four i Ramon Gaufredi; tots tres eren franciscans. Destaca el *Liber Compostille* del primer, que combina les teràpies alquímiques i l'esperit religiós. A l'apartat 5 es pren en consideració el profetisme, com un do de Déu que es pot servir de l'alquímia com a instrument. L'autoritat del sector són textos pseudoarnaldians, especialment els *Exempla in arte philosophorum*, que relacionen profecies de l'Antic Testament i del Nou amb tècniques de l'opus alquímic a través d'un sistema de correspondències simbòliques. N'hi ha traces en obres d'Ubertí da Casale i Pere Joan Olivi. La llegenda de la conversió a l'alquímia de Llull per obra d'Arnau de Vilanova s'emmarca en aquest vessant profètic de l'alquímia. Finalment l'apartat 6, p. 234-235, ofereix algunes consideracions sobre el fracàs històric del pensament que lliga l'alquímia amb el poder en l'obra d'alguns franciscans dels segles XIV i XV. Els testimonis són el *De consideratione quintae essentiae*, el *Liber lucis* i també les dificultats amb què es va trobar el franciscà català Joan de Rocatallada (Rupescissa), que practicava el profetisme lligat als ambient dels espirituals, amb propostes que van merèixer la persecució i l'empresonament.

L. Badia

31) Cruz Palma, «*Raymundus Lullus contra Sarracenos*: el islam en la obra (latina) de Ramón Lull»

L'autor recull i organitza les informacions relatives a l'islam que es poden trobar en l'obra llatina de Llull. L'anàlisi es du a terme sobre una selecció de textos escollits, els que tenen una relació més directa amb el tema tractat (l'listats a la p. 256). Entre d'altres hi ha la *Doctrina pueril*, el *Liber de gentili et tribus sapientibus*, el *Liber de transitu*, el *Liber Tartari et Christiani*, la *Vita Coaetanea* i fins i tot el *Breviculum* de Thomas le Myésier. A partir d'aquest petit cens, Cruz avalua el grau de coneixement que Llull posseïa de la religió i la cultura islàmica, les actituds que mostrà envers ella i les estratègies de conversió que utilitzà. Pel que fa al primer aspecte, remarca més d'un cop que Llull tenia un coneixement més objectiu i aprofundit sobre l'islam que la majoria dels polemistes que el van precedir. Segons l'autor, Llull combina l'experiència personal

i la tradició polemista anterior quan descriu els dogmes de la fe islàmica. Per això, normalment en presenta una visió objectiva i acurada, però no sempre se sostrau als tòpics que transmetien les obres tradicionals de disputa religiosa.

En relació a les actituds, Cruz mostra que Llull podia bascular des de l'admiració pels savis musulmans fins al menyspreu total envers les creences dels sarraïns. És justament l'admiració que Llull sentia pels savis musulmans el que el convenç per adoptar l'estratègia d'entrar en un diàleg pacífic i culte amb els doctes de les societats islàmiques, els quals li donarien la clau d'accés per a la conversió massiva d'infidels. Cruz destaca que la gran innovació de Llull és bandejar la disputa per autoritats i basar-la en raonaments lògics i racionals. Tot i així, aquest mètode de confrontació no va ser gaire ben rebut pels interlocutors musulmans. D'altra banda, un fet també remarcable en aquest àmbit és que l'estratègia de Llull varia segons el context i el destinatari. Aquesta observació permet a Cruz de no caure en el parany del *Gentil*: l'aparent final obert del diàleg dependria simplement del fet que l'obra està destinada a aprenents de missioner, els quals han de ser hàbils a l'hora de convèncer els seus interlocutors. No endebades, per molt que Llull tingués un coneixement ampli de l'islam i aspirés a establir un diàleg pacífic amb els savis musulmans, «Llull partía de la opinión de que la cristiana es la verdadera y única religión, lo cual, en esencia, imposibilita reconocer en Llull una auténtica pretensión de “tolerancia religiosa”, como se ha dicho tantas veces» (p. 259).

En darrer lloc, cal assenyalar que Cruz utilitza dos arguments per justificar que la seva anàlisi es basi tan sols en l'obra llatina de Llull: d'una banda, perquè segons l'autor les versions llatines foren les més difoses, i de l'altra, pel fet que l'obra llatina «puede transparentar mejor el problema de las fuentes de Llull, ya que la mayoría de obras que formarían a Llull y, consecuentemente, las que tendría *in mente* se encontrarían en la tradición latina» (p. 266). L'eliminació apriorística de la producció en vulgar obliga Cruz a fer algun malabarisme, com citar la versió llatina dels *Cent noms de Déu*, malgrat que sigui una obra que no compta amb tradició manuscrita medieval en llatí, i a caure fins i tot en alguna incongruència, com la d'utilitzar l'edició catalana de G. Schib de la *Doctrina pueril*, suposem que per manca d'una edició crítica fiable de la versió llatina. Totes dues obres, per cert, tot i que no siguin les més importants del cens de Cruz, compten amb una tradició vulgar molt superior a la llatina. D'altra banda, el segon argument esgrimit no sembla del tot pertinent en el context d'aquest article, que no se centra a valorar específicament les possibles fonts de Llull; a més, és complicat de demostrar i no es pot generalitzar, ja que quan la versió vernacle és l'original difícilment es pot postular que la versió llatina sigui més propera a les fonts.

32) Domínguez Reboiras, «*Causa, finis et quies huius mundi*: el discurso cristológico de Raimundo Lulio en Messina»

L'objecte d'aquest estudi és el grup d'obres que Ramon Llull escrigué en la seva estada a Messina (1313-1314). Se tracta d'opuscles on són tractats bàsicament els temes de la Trinitat i de l'Encarnació, fins al punt que l'autor ho qualifica de «obsesión y monomanía». El marc on són redactats, se recorda, és el projecte que sembla portà Ramon Llull a Sicília, és a dir la possibilitat d'organitzar encontres entre cristians i musulmans, a l'ampara de la política de Frederic III.

En el cos de l'article se resumeixen de manera molt ben sistematitzada les doctrines relacionades amb l'Encarnació i presents a les obres estudiades. Hi senyalem: l'Encarnació com a finalitat de la creació, la refutació de les objeccions usuals dels infidels (alteració en Déu, mescla de naturaleses, naixement virginal), la centralitat de Crist (*maior mundus*), entre altres.

La concentració teològica que d'aquesta manera ofereixen els opuscles de Messina fa, com diu l'autor, que la seva rellevància sia cada cop més reconeguda.

J. Gayà

33) Domínguez Reboiras, «*Algunas reflexiones sobre el trasfondo geopolítico del pensamiento luliano*»

En la bibliografia lul·liana ha cobrat cada cop més importància la consideració de l'entorn històric de Ramon Llull per a una millor avaluació de la seva obra, principalment pel que fa al seu projecte missional de conversió. Domínguez s'hi havia referit ja en altres ocasions, analitzant les obres de Llull i estudiant documentació sobre el seu entorn o sobre personatges amb qui entrà en contacte.

En aquest article s'ofereix una mena de síntesi, en què troben una formulació clara i fonamentada les opinions de l'autor sobre assumptes com la situació social i cultural de Mallorca després de la conquesta, la presència de jueus i musulmans a l'illa, la subsegüent història política de Mallorca i els conflictes sorgits amb el rei d'Aragó o els contactes que procurà Llull amb altres instàncies de poder (rei de França, cúria papal, universitat de París, Frederic de Sicília). En cada cas s'assenyala la influència que les diferents circumstàncies tingueren en el projecte de Llull, que en cada moment mostrà una gran capacitat per avaluar els escenaris on ens movia.

J. Gayà

34) Domínguez Reboiras, «La recepción del pensamiento luliano en la península ibérica hasta el siglo XIX. Un intento de síntesis»

L'article és un repàs a la història del lul·lisme ibèric, que, com observa l'autor, té unes característiques peculiars que el diferencien d'altres corrents europeus. En gran part això era degut al fet de circular fora dels cercles intel·lectuals estàndard i sense cap recolzament institucional universitari o eclesiàstic, cosa que probablement va ajudar a fomentar un altre aspecte peculiar, que és la presència en la península ibèrica (amb repercussions a Roma) d'un contracorrent: l'antilul·lisme. El lul·lisme ibèric, a més va començar amb mal peu, amb un moviment valencià que, entre 1317 i 1339, produí una sèrie d'obres falsament atribuïdes a Llull, obres que cridaren l'atenció a partir de l'any 1369 de l'inquisidor Eimeric, els escrits contra Llull del qual esdevingueren el referent de tot l'antilul·lisme subseqüent. Al final del s. XIV el centre de l'interès per al beat es trasllada a Barcelona on es forma una important escola lul·lista, amb una colla d'alumnes i mestres, amb biblioteca pròpia i amb una irradiació cap a altres localitats, i que fins i tot probablement va exercir una influència decisiva en una obra de gran difusió en França, la *Theologia naturalis* de Ramon Sibiuda. D'aquesta escola deriva la mallorquina de la segona meitat del s. XV, contra la qual s'aixeca un altre brot d'antilul·lisme. Des del s. XIV també hi hagué una certa difusió a Castella, amb influències en obres de Don Juan Manuel, i també altres en altres llocs com Salamanca, Zamora, Andalusia i les Illes Canàries. Però destaca al s. XVI el paper del cardenal Cisneros, en contacte amb el grup francès de Lefèvre d'Étaples a través de Charles de Bouvelles, que va promoure el lul·lisme a la nova universitat d'Alcalà de Henares, i que va donar suport al mallorquí Nicolau de Pacs. En contacte amb el cercle de Cisneros i Pacs hi estigué el valencià Alonso Proaza, responsable d'edicions notables d'obres del beat. En la segona meitat del s. XVI el gran propulsor del lul·lisme castellà fou Felip II, que va reunir una col·lecció notable d'obres de Ramon a l'Escorial, al mateix temps que el matemàtic i arquitecte de l'Escorial, Juan de Herrera, va intentar adaptar l'Art als seus dos camps. Al s. XVII destaquen les figures d'Alonso de Zepeda, traductor al castellà de l'*Arbol de la ciencia*, i del mallorquí Francesc Marçal, editor de l'*Ars generalis ultima*. Un apartat sobre el lul·lisme portuguès assenyala alguns manuscrits i biblioteques que els conserven, i dues obres, el *Livro da Corte Imperial*, amb molts passatges lul·lians traduïts al portuguès, i el *Boosco Deleitoso*, un capítol del qual conté una interpel·lació a «Dom Reimondo». Acaba amb un interessant apartat sobre el possible paper de Llull en l'evangelització d'Amèrica. En fi, un bon resum d'una trajectòria tortuosa i complexa.

A. Bonner

35) Domínguez Reboiras, «Las relaciones de Ramon Llull con la corte siciliana»

Lo studio di Domínguez prende avvio dall'analisi della situazione geo-politica del Mediterraneo al tempo di Llull. Presentando correttamente i dati storici, si possono chiaramente capire le ragioni che hanno spinto il beato maiorchino a scegliere la via missionaria e la sua ossessione per la conversione al cristianesimo dei fedeli delle altre religioni monoteistiche. Stupisce in questa parte storica non trovare nessuna citazione alla produzione scientifica di D. Abulafia, *A Mediterranean Emporium. The Catalan Kingdom of Majorca* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994) o Id., *The Western Mediterranean Kingdoms. 1200-1500. The Struggle for Dominion* (Londra - New York: Longman, 1997) [il primo disponibile anche in traduzione castigliana e il secondo in traduzione italiana], mentre si preferisce rimandare per approfondimenti storici al pur importante studio di A. Lecoy de la Marche, *Les relations politiques de la France avec le Royaume de Majorque* (2 vols., Parigi 1892).

Sono in seguito presentati i primi tentativi di contatto tra il beato maiorchino e il re Federico III, dal primo invio di un manoscritto ora perduto (e di cui potrebbe essere copia parziale l'attuale H8 Inf. dell'Ambrosiana di Milano) nel 1296, fino alla residenza siciliana di Llull dal 1313 al 1314. La scelta della corte siciliana è dovuta, secondo l'autore, alle varie delusioni avute nei centri del potere fino allora frequentati da Llull, che avevano sempre negato l'attuazione dei progetti del beato. Al concilio di Vienne (1311), dove i progetti lulliani furono solo parzialmente accettati, Llull avrebbe potuto incontrare la delegazione siciliana o almeno sentir parlare di quel re Aragonese così devoto, al quale il beato avrebbe potuto rivolgersi per coronare effettivamente i suoi progetti. Federico aveva, infatti, tra i suoi propositi la conversione degli infedeli e la pace universale. Con la morte di Arnau de Vilanova si apriva un vuoto tra i consiglieri spirituali del re, che poteva essere riempito da Llull stesso.

In Sicilia, Llull si prefiggeva di ricostruire probabilmente una nuova Miramar, progetto che giustificerebbe l'alto numero di testi catechetico-didattici che precedono la residenza siciliana; ma soprattutto voleva creare un luogo di dialogo permanente tra Cristiani e Mussulmani. I due progetti non sono separati, anzi sono strettamente dipendenti. Solo grazie alla formazione di missionari capaci di comunicare razionalmente con gli infedeli se ne poteva ottenere la conversione.

Lo studio di Domínguez si conclude con l'ennesima delusione di Llull per non essere riuscito a portare a termine il suo piano, il cui frutto sarebbe il *Liber de Civitate Mundi*, dove il beato esprime tutta la sua insoddisfazione verso la società cristiana e i suoi sovrani e decide di andare ad applicare la sua Arte tra gli infedeli.

Questo studio riesce a dare una visione chiara dell'ambiente in cui Llull si muoveva e di come egli abbia tentato in tutti i modi di far applicare il suo progetto fino agli ultimi anni di vita. La totalità dei recenti studi di Domínguez sulla residenza siciliana di Llull —«Il Dio maggiore: le ragioni di Raimondo Lullo in Sicilia», commentato da Jordi Gayà (*SL*, L, 2010, 153) e il precedente numero 32— permettono quindi agli studiosi di avere un riesame rigoroso di questo ultimo importante tentativo del beato di realizzare i suoi progetti in un'isola che, come la sua natia Maiorca, si trovava in una posizione strategica: un «ponte» dove le religioni monoteistiche potevano confrontarsi pacificamente.

Simone Sari

38) Fiorentino, «Predestinazione e prescienza nelle opere latine di Raimondo Lullo»

L'estudi se centra principalment en tres obres de Ramon Llull: *Liber de predestinatione et libero arbitrio* (1304), *Liber de praedestinatione et de praescientia* (1310) i *Llibre de contemplació en Déu*. Els textos estudiats són profusament reproduïts.

El tractament usual d'aquest tema enfrontava els autors amb el problema del determinisme teològic, en el sentit que semblava que l'afirmació de la predestinació venia en negar la possibilitat del lliure arbitri. Ramon Llull atribueix aquest opinió als infidels i a certs filòsofs. La tasca, per tant, serà explicar la compatibilitat de les dues afirmacions, és a dir el fet de la predestinació i l'afirmació de lliure arbitri.

En el context de l'Art l'explicació se centra principalment en la reflexió sobre els actes de tres dignitats: saviesa, voluntat i justícia. Per a aquesta reflexió Llull ofereix dos itineraris substancialment idèntics. En el primer se serveix de la reflexió sobre l'eternitat dels actes de les dignitats en Déu i la temporalitat dels actes humans lliures, en els quals se dona la historicitat d'acte i potència. En el segon se centra en una reflexió sobre una teoria de les tres idees (la primera és Déu en l'acte de les seves dignitats), amb la qual fa compatible igualment l'eternitat de l'acte de predestinació i la temporalitat de l'acció humana lliure.

L'autor d'aquest treball se refereix a aquests temes, amb precisions terminològiques necessàries per comprendre el text lul·lià. No es fa, però, un estudi de la relació d'aquests temes amb el conjunt de l'Art, com tampoc la comparació amb l'opinió d'altres autors contemporanis.

J. Gayà

39) Francalanci, «Humanism and lullism in fifteenth-century Majorca: new information on the case of Arnau Descòs»

Una carta inèdita d'Arnau Descòs, als folis 51r-51v del manuscrit 15530 de l'Arxiu de la Catedral de Mallorca, dirigida a Ferrando Dieç, proporciona unes informacions que permeten de precisar quina va ser la relació de l'autor amb un certamen marità sobre els «vint triomfs de nostra dona», esmentat per Ferrando a *Els certàmens poètics valencians* (València, 1983), p. 361 i segs. Les poques dades que s'hi recullen, que provenen de la rúbrica del poema que hi presentà Jaume d'Olesa, aconsellen de datar-lo entre 1481 i 1492. La bibliografia també registra el fet que Juan Tallante i Romeu Lull van concórrer al certamen en qüestió. Gràcies a la carta que extracta Francalanci sabem que la datació del concurs s'ha de situar entre 1484 i 1485 i que Descòs, que hi volia prendre part, no va ser a temps de presentar el seu poema perquè el mal temps va endarrerir el seu vaixell: «ob tempestatem maris navis qua differabatur ad tempus in eo destinatum non applicuerit». L'article aporta una anàlisi descriptiva de la carta que conté aquestes dades, amb atenció a les fonts patristiques i clàssiques, a més d'una breu consideració sobre el poema immaculista de Descòs, «Causa tan gran produint tal effecte», editat per Ferrando a les p. 461-464 dels *Certàmens*. L'autor de l'article es fixa en els dístics elegíacs que precedeixen el text català, que li semblen un indicador del vessant humanístic de Descòs. El vessant lul·lístic, per contra, està àmpliament documentat en les obres mateixes de Descòs i en la bibliografia de referència, especialment els *Readers and books in Maiorca* de J.N. Hillgarth (París, 1991). Sembla poc significatiu el lligam que s'insinua entre la qualificació de la immaculada concepció com un misteri a l'obertura de «Causa tan gran» i un passatge del *De ascensu et descensu intellectus* de Lull on s'expressa aquesta mateixa noció; l'exempció del pecat original de Maria és prou singular com perquè consti un cert esforç entendre-la plenament. De fet, gran part de la cristiandat es negava a entendre-la, d'aquí les aferrissades polèmiques que perviuen fins a la proclamació del dogma al segle XIX. Tampoc no és gens afortunat introduir una confusió desinformada on l'autor (p. 96) hauria pogut o bé callar (preferible) o bé reportar la distinció habitual a la bibliografia dels darrers anys a propòsit de si s'ha d'usar o no l'expressió «humanisme català». Ningú no ha escrit mai que aquesta expressió s'hagi de bandejar de manera absoluta: el que s'ha dit és que cal aplicar l'adjectiu humanista amb seny i sense fer jocs de mans amb la vasta polisèmia del terme humanisme. La majoria dels estudiosos entenen avui que qualificar d'humanistes els imitadors de Petrarca i Boccaccio en llengua vernacla del Trescents com Bernat Metge impedeix d'entendre l'autèntic abast de la seva obra en vers i en prosa i entor-

peix la comprensió del context cultural dels qui, a la segona meitat del Quatre-cents, havien tastat els nous *studia humanitatis*, especialment quan es documenta que ho havien fet *apud italicos fontes*.

L. Badia

44) Hames, «It Takes Three to Tango: Ramon Llull, Solomon ibn Adret and Alfonso of Valladolid Debate the Trinity»

Partint d'una exposició del *Llibre de Déu* (1300) de Llull, aquest article intenta identificar i reconstruir la recepció de les seves demostracions correlatives de la Trinitat en dos autors d'origen jueu: el rabí de Barcelona –contemporani de Llull– Salomó ibn Adret, i el jueu convers Abner de Burgos, conegut també com a Alfonso de Valladolid, del segle xv.

Pel que fa al primer, Hames addueix diversos passatges del seu *Teshuvot ha-Rashba* i, en particular, una resposta d'ibn Adret a «un savi dels gentils». Aquest savi, que seria Llull, pregunta a ibn Adret sobre el significat del midraix del Salm 50,1 que fa referència als tres noms de Déu: El, Elohim, YHWH. Segons l'interlocutor d'ibn Adret, aquests tres noms es referirien a la Trinitat. Ibn Adret, en canvi, intenta demostrar que la tríada de noms correspon no a diferents persones, sinó a diferents atributs divins, com ho són el judici, la misericòrdia i la conjunció entre ambdós. És clar que amb això la proposta lul·liana no queda invalidada; de fet, com apunta Hames, de la manera que ibn Adret presenta i refuta l'argument cristià esquivia allò que és més característic de la proposta lul·liana: així, no parla del dinamisme intrínsec de cada atribut diví, ans intenta respondre relacionant els noms de Déu amb diferents manifestacions seves. El despropòsit entre la posició lul·liana i el contraargument d'ibn Adret ens porta a preguntar-nos si el «savi gentil» amb el qual discuteix és, en aquest cas, realment Llull o si no seria més aviat Ramon Martí o un altre polemista cristià, amb el que tingué contacte.

Sigui com sigui, és significatiu que el mateix midraix sobre el Salm 50,1 reapereix, més tard, en una obra d'Abner de Burgos, dirigida als seus ex-coreligionaris. Així en *Teshuvot le-Meharef* (ca. 1340) Abner relaciona «El, Elohim, YHWH» respectivament amb l'enteniment (el Fill), el coneixement (l'Esperit Sant) i la saviesa (el Pare). Amb tot, Abner no es queda amb aquesta equiparació dels tres noms amb tres atributs, sinó que dona un pas decisiu més enllà, tot insistint en la forma plural del terme mitjà d'aquesta tríada: Elohim. Segons Abner, per la seva forma plural, aquest nom es refereix tant a si mateix com als altres dos, així com «una relació se significa a si mateixa i a les dues coses que relacio-

na al mateix temps» (p. 218). Seguidament, Abner aprofundeix en l'explicació d'aquest nom plural de la divinitat afegint que indica «la intenció absoluta universal», «la intenció absoluta particular» i la «relació mediadora» (p. 219), és a dir, com suggereix Hames, el principi actiu, el principi passiu i l'acte. Aquesta és certament una explicació molt lul·liana de la Trinitat que recull de ple el sentit de la doctrina dels correlatius, i amb la qual Hames fa palesa la *longue durée* de l'ideari lul·lià en la tradició (antijueva) de l'Edat Mitjana.

A. Fidora

54) López Alcalde, «El *Liber de anima rationali*, ¿primera obra antiaverroïsta de Ramon Llull?»

L'autora tracta una sèrie de temes en relació a l'obra citada, l'edició de la qual prepara per a un tom dels ROL. Comença parlant de la prioritat de la versió catalana sobre la llatina. Llavors crítica, amb raó, la majoria de cites bibliogràfiques que donen el títol com a *Llibre d'ànima racional* o *Liber de anima rationali*, sense l'adjectiu que indica la seva novetat: *Novell llibre d'ànima racional* o *Liber novus de anima rationali* (cosa ja corregida arran d'aquest article a la Llull DB). És una qüestió de certa importància, perquè així forma part d'una llista d'obres on Llull proclama que està emprant els fonaments de l'Art per forjar una revisió de molts aspectes dels estudis acadèmics, en aquest cas dels estudis basats en el *De anima* aristotèlic. Més significatiu encara és el descobriment que a l'obra Llull cita Averrois pel nom («Alvar Ruy» en la versió catalana), i això precisament en un paràgraf refutant el monopsiquisme. Fins ara s'havia dit que la primera vegada que se citava el cordovès pel nom era en la *Disputatio Raimundi et Averroistae* de l'any 1310 en plena campanya «antiaverroïsta», però aquí el tenim fent-ho i tractant un dels principals temes de conflicte ja devers l'any 1296. Arran d'aquest fet, i del *novell* o *novus* en el títol (cosa que es troba en altres obres des del 1297 fins al 1312), juntament amb una inseguretat en la datació de l'obra mateixa, l'autor expressa la possibilitat que l'obra sigui més tardana.

L'única petita incorrecció que es podria assenyalar, és que quan diu que la versió llatina es conserva en «una importante cantidad de manuscritos del siglo xv y posteriores», sembla oblidar el testimoni primordial de l'*Electorium*. A part d'aquest detall, l'estudi aporta unes correccions i contribucions d'interès en la nostra visió segons la qual la tasca de Llull pretenia reformular molts dels coneixements del seu temps.

A. Bonner

57) Luzón Díaz, «Una aproximación a la noción de *exemplum* en la obra lulliana, seguida de un breve comentario en los *exempla* del capítulo 62 del *Llibre de meravelles*»

L'article es divideix en tres parts. En la primera, l'autor hi desenvolupa una breu introducció a l'essència de l'escriptura lul·liana. Considera que l'esperit missioner de Llull es troba a la base de la seva dedicació intel·lectual, i addueix la doctrina de les dues intencions com a clau de volta per comprendre adequadament la diversitat de mètodes i de gèneres de què Llull se serveix per atènyer els seus objectius. D'altra banda, Luzón assumeix que el poder d'atracció de la literatura lul·liana se situa més en el terreny de la forma que no en el del contingut: Llull seria un filòsof ideològicament tradicional amb un enginy desbordant.

La segona secció proposa una aproximació a la noció d'*exemplum* en l'obra del beat. Luzón hi sintetitza els aspectes de la narrativa exemplar lul·liana que la crítica ha considerat més remarcables. Exposa molt correctament el valor epistemològic i no purament ornamental que els procediments analògics adquireixen en algunes obres del beat, i sosté que els exemples lul·lians tenen una doble funció: pedagògica i memorativa. També destaca altres trets típics de literatura exemplar lul·liana: unitat de propòsit (al costat d'altres formes breus, com el proverbi), una certa confusió terminològica en l'ús de les etiquetes, allunyament dels models retòrics més usuals, cerca de la dificultat intel·lectual i de l'efecte sorpresa... D'altra banda, Luzón valora l'adequació de la definició clàssica d'*exemplum* proposada per Bremond, Le Goff i Schmitt al cas de Llull, i tal com fa uns anys va fer Ysern i Lagarda, opta per considerar més pertinent la que va destil·lar Arbona Piza en un estudi sobre els exemples del *Blaquerna*, atès que incorpora a la definició dos aspectes que l'autor jutja essencials: la necessitat d'exposició dels exemples que Llull inventa i l'habilitat del beat per proposar exemples sorprenents que captin l'atenció de l'auditori. Finalment, en la tercera part, Luzón ofereix una anàlisi interpretativa dels exemples del capítol 62 del *Fèlix*, que tracta de vida activa i vida contemplativa. L'exegesi se centra sobretot en la progressió temàtica i ideològica que es pot observar en la seqüència exemplar, i molt menys en els aspectes formals i estructurals de les unitats.

En general, l'article de Luzón està ben travat i sòlidament argumentat. Per exemple, en diferents llocs hi queda prou ben explicitada i exemplificada la relació que s'estableix entre l'àmbit de la primera intenció i el de la segona, absolutament necessària per valorar adequadament la literatura i l'estètica de Llull. Tot i així, s'hi pot trobar alguna afirmació discutible, com ara la del suposat caràcter

démodé de la filosofia lul·liana respecte a la de Sant Tomàs. D'altra banda, sorprèn que en un article que vol presentar una visió general de l'*exemplum* lul·lià no s'aprofitei una mica més l'anàlisi de la darrera secció per il·lustrar els aspectes remarcats en l'apartat anterior o per aprofundir en el coneixement o la caracterització d'algun tret determinat. L'anàlisi de Luzón és bàsicament hermenèutica i conté suggerències interessants, però no aporta cap novetat o matís rellevant en relació al tema principal de l'article.

Francesc Tous

70 i 71) Pons «Mateu Obrador, una vida incerta, una obra frustrada»

L'any 2009 es complia el primer centenari de la mort de Mateu Obrador i Bennàsser (1852-1909), felanitxer per naixement i cosmopolita per professió que l'any 1900 descobria a la Biblioteca Marciana el gran tresor manuscrit de l'*Ars demonstrativa*. Amb l'article «Mateu Obrador, una vida incerta, una obra frustrada» Damià Pons i Pons (Campanet, 1950) enceta el volum *Trajectes literaris: de Mateu Obrador a Baltasar Porcel*, un recull de desset articles de temàtica literària escrits entre 2005 i 2009 (a excepció de l'anàlisi de 1990 de la novel·la *Els Alicorns*, de G. Janer Manila) i dedicat, veladament, a la memòria de Baltasar Porcel. Escrits per motius diversos (articles de revistes, pròlegs de llibres, conferències, etc.) l'arreglega en un sol volum té com a resultat la concreció del panorama literari català dels darrers cent anys a través de les figures més representatives de la connexió Catalunya-Balears.

El perfil de Mateu Obrador havia estat ben definit pels seus mateixos contemporanis (els dos Alcover, Miquel dels S. Oliver, Costa i Llobera, Miquel Ferrà, etc.) arran de la sobtada (i prematura) mort el 1909, així com també se n'havia esbossat la personalitat al llarg d'articles diversos i d'una biografia (també de 2009) a càrrec de l'historiador Ramon Rosselló Vaquer. Tanmateix, la innovadora aportació de Pons consisteix en establir vuit (nou en el text per un salt en la numeració) grans etapes en la vida de l'il·lustrat felanitxer, destacant-ne sobretot «els aspectes professionals i literaris que en cada tram varen ser més característics i més rellevants» (p. 14). Els orígens rurals, la formació acadèmica a la Universitat de Barcelona, el mestratge i els contactes amb els intel·lectuals del moment (Milà i Fontanals, Rubió i Ors, Vidal i Valenciano entre d'altres), la docència escolar, les penúries familiars, la poc coneguda producció teatral i poètica, o la labor periodística (tant productiva com directiva), són alguns dels aspectes analitzats rigorosament per Damià Pons.

Per a la qüestió lul·lística interessen especialment les dues darreres etapes que s'estableixen, concretament la que va des de 1897 a 1902 i l'última, que l'autor assenyala de 1900 (1902?) fins a la mort el 1909. Com és sabut, l'any 1897 Obrador entrava al servei de l'Arxiduc d'Àustria, Lluís Salvador. La coneixença amb l'eminent personatge s'havia produït cinc anys abans (1892), motivada, segons Pons, per la crisi econòmica que patia Obrador, cosa que l'hauria forçat a establir relació epistolar amb l'Arxiduc, amb l'objectiu d'oferir-li projectes culturals. El 1897 Obrador entrava al seguici principesc, encarregat de l'educació dels fills d'Antoni Vives, el secretari personal de Lluís Salvador. Mentre la família de l'intel·lectual seguia establerta a Barcelona, ell es dedicava a conèixer món. Gràcies a aquest fet, va recalcar a Venècia, a bord del mític Nixe, on passà cinc mesos (d'octubre de 1899 a abril de 1900). Les condicions en què vivien al iot i la duresa de l'hivern foren la causa, com és sobradament sabut, que Obrador cercàs aixopluc a la Biblioteca de Sant Marc i, consegüentment, hi descobrí l'existència dels còdexs lul·lians. Aquest descobriment, segons l'autor de l'article, fou doblement transcendent: primer, per la magnitud de la troballa (el manuscrit de l'*Ars demonstrativa* i els còdexs dedicats al Dux de Venècia, recordem-ho) i segon, perquè suposà «una veritable resurrecció com a intel·lectual» (p. 29) d'Obrador, que a partir d'aleshores havia de dedicar-se intensament, per sort nostra, a l'edició del corpus lul·lià. La troballa va constituir la porta d'entrada del felanitxer a la Comissió Editora Lul·liana, de la qual n'esdevingué director i l'inici d'un seguit d'articles, que *a posteriori* poden ser considerats fundacionals del lul·lisme illenc contemporani.

De la precisa i minuciosa biografia intel·lectual que Damià Pons ens regala, volem remarcar-ne dos trets: primer, que el fill il·lustre de Felanitx fou un intel·lectual que concebé molts de projectes culturals, dels quals cap arribà a eclosionar. Segon, que la vida intel·lectual es veié condicionada per les contínues crisis econòmiques que l'atabalaren, fins a l'extrem hipotètic segons l'autor (i per falta de més dades que ho confirmin), d'haver estat afeccionat al joc, crisis que marcaren profundament tant les èpoques més creatives com les de major sequera productiva.

En definitiva, una biografia innovadora, que contextualitza perfectament Mateu Obrador en el seu cercle social i intel·lectual i que forneix noves dades per entendre la personalitat complexa d'un dels lul·listes més fructífers de la Mallorca de principis de s. xx.

Maribel Ripoll

73) Puig i Oliver, Perarnau i Espelt, Clausell Nácher, Izquierdo Molinas, Martí, Rojas Fernández, Avenoza i Soriano, «Catàleg dels manuscrits de les obres de Francesc Eiximenis, OFM, conservades en biblioteques públiques»

El volum XXIX de l'*Arxiu de Textos Catalans Antics* és dedicat, gairebé en la seva integritat, al recull i a la descripció detallada dels manuscrits que contenen obres de l'escriptor Francesc Eiximenis. Aquest catàleg, fruit de la col·laboració d'investigadors vinculats a institucions i projectes diversos, és una aportació que se suma a les derivades del sisè centenari de la mort del menoret gironí, commemorat l'any 2009.

El catàleg, que inclou gairebé dos-cents ítems, la majoria amb extenses i acurades descripcions, està ordenat en cinc grans apartats. En primer lloc es recullen les descripcions dels còdexs que contenen obres originals en català. En aquest apartat no s'inclouen els vint-i-vuit còdexs que ja havien estat objecte d'un estudi específic de Jaume De Puig, que constituïa el primer lliurament corresponent a les obres originals en català del present catàleg.¹ S'hi van publicar les descripcions i comentaris referents als testimonis del *Tractat d'usura*, de les quatre parts escrites del *Crestià* i d'un parell de lletres autògrafes. La primera part de la publicació que ressenyem, doncs, està dedicada als manuscrits del *Llibre de les dones* (núms. 29-49 del catàleg; pp. 16-107), del *Llibre dels àngels* (núms. 50-75; pp. 108-208) i de la *Vida de Jesucrist* (núms. 76-103; pp. 208-341).

A la segona part del catàleg es recullen les refoses d'obres catalanes de Francesc Eiximenis: hi trobem els tres manuscrits de la *Scala Dei*, elaborada pel mateix franciscà gironí (núms. 104-106; pp. 341-351), i un quart amb un text producte de la refosa de materials procedents del *Llibre dels àngels* i del *Llibre de les dones* feta per Jacquet de Marville (núm. 107; pp. 351-360). Pel que fa a la tercera part, sobre els testimonis de les obres originals en llatí, hi ha els corresponents a la *Pastorale* (núms. 108-118; pp. 361-409), al *Psalterium laudatorium* (núms. 119-122; pp. 409-422), a l'*Ars praedicandi populo* (núms. 123-125; pp. 423-445), a les *Allegationes* (núm. 126; pp. 445-461) i als *Sermoes* (núm. 127; pp. 461-467).

Els manuscrits en què es conserven traduccions d'obres d'Eiximenis constitueixen la quarta part, ja sigui d'obra llatina traslladada al català (només hi consta la versió del Psaltiri eiximenisià a càrrec de Guillem Fontana; núms.

¹ Jaume de Puig i Oliver, «Catàleg dels manuscrits de les obres de Francesc Eiximenis, O.F.M., conservats en biblioteques públiques. Primera part. Obres originals en català /1», *ATCA* 28 (2009), pp. 455-612.

128-132; pp. 468-485), o, sobretot, d'obra catalana traduïda a altres llengües. En aquest àmbit trobem la versió castellana del fragment inicial del cap. 321 del *Dotzè del Crestià* (núm. 133; pp. 486-491), i els testimonis dels molt més difosos en aquesta llengua *Libro de las donas* (núms. 134-143; pp. 491-536), *De natura angélica* (núms. 144-151; pp. 537-567) i *Vita Christi* (núms. 152-161; pp. 567-624); les franceses del de nou exitós *Livre des anges* (núms. 162-181; pp. 624-717) i de la *Vie de Christ* (núms. 182-183; pp. 718-729), i les llatines del cap. 1 del *Primer del Crestià* (núm. 184; pp. 729-747) i del *Liber de angelis* (núms. 185-189; pp. 748-780).

Finalment, a la cinquena part s'agrupen els manuscrits que transmeten obres atribuïdes (pp. 781-880): els de la *Doctrina compendiosa* (núms. 190-199; pp. 781-819), del *Tractat de la passió* (núm. 200; pp. 819-821), del *De providència sobre consell* (núms. 201-203; pp. 822-829), de l'*Art de ben morir* (núms. 204-206; p. 830), del *Memorial per confessar-se* (núms. 207-209; pp. 830-831), del *Cercapou* (núms. 210-214; p. 831), de l'*Oració davant el crucifix* (núm. 215; pp. 832-838) i del *De triplici statu mundi* (núms. 216-217; pp. 838-880).

En alguns dels manuscrits recollits al catàleg s'hi va copiar, juntament amb textos d'Eiximenis, obra de Ramon Llull. Això no obstant, contràriament al que es podria esperar tenint en compte la quantitat de manuscrits conservats dels dos escriptors, el nombre d'ocurrències en uns mateixos còdexs és més aviat baix i poc representatiu. Segurament cal atribuir aquest fet a les dinàmiques pròpies que van seguir les obres respectives, malgrat les afinitats –geogràfiques, lingüístiques, fins i tot de destinatari– que *a priori* haurien hagut d'afavorir una major proximitat en la transmissió dels textos. La llista, com deia, és breu: al ms. 1720 de la Biblioteca de Catalunya hi ha, després del *Cercapou* pseudoeiximenisià, una versió del *De convenientia fidei et intellectus in objecto*; al ms. 444 de la Biblioteca Nacional de Madrid trobem, a continuació de la *Pastorale* d'Eiximenis, el *Liber Apostrophe*; hi ha també un parell d'opuscles lul·lians al ms. Ottob. lat. 396 de la Biblioteca Vaticana, un dels quals és l'*Ars abbreviata praedicandi*, al costat de l'*Ars praedicandi populo* del menoret; a l'extens ms. 728 de la Biblioteca de la Universitat de Barcelona, on hi ha, entre altres obres, la traducció llatina del passatge del *Primer del Crestià* esmentada més amunt, s'hi van copiar igualment quatre opuscles de Llull; i al ms. 12 de la Biblioteca de Catalunya s'hi van reunir textos de tres dels autors en català més representatius de l'Edat Mitjana: el *Llibre de l'orde de cavalleria* –obra que sovint va tenir una difusió al marge de la resta de la producció lul·liana–, la traducció del *Valter e Griselda* feta per Bernat Metge i la *Doctrina compendiosa* atribuïda a Eiximenis.

Més enllà d'aquests cinc còdexs, només se'n poden esgrimir un parell més, que destaquem perquè es tracta de testimonis lul·lians que fins ara no havien

estat identificats. Tots dos contenen breus fragments del *Romanç d'Evast e Blaquerua*. El primer és un còdex de mitjan segle XV eminentment eiximenisià, el ms. 1804 de la Biblioteca de Catalunya, en el qual també es van copiar fragments corresponents al cap. 109 –incomplet– i a diversos passatges del «Llibre d'Ave Maria»; aquests fragments lul·lians són idèntics als continguts en el ms. 102-V2-1 de la Biblioteca Bartomeu March de Palma de Mallorca. El segon, el ms. 875 de la Biblioteca Nacional de España, de la primera meitat del XV, és un recull d'hores marianes i pregàries en què, a més de l'*Oració davant el crucifix* atribuïda a Eiximenis, hi ha l'oració «Ador-te vera carn» del *Blaquerua*, que va gaudir d'una notable difusió al marge de la resta de la novel·la.

La publicació del catàleg fa evident la immensa riquesa dels fons manuscrits eiximenisians, alhora que els seus autors fan ben explícit que no consideren en cap cas tancada la localització de possibles nous volums del franciscà gironí. De fet, aquest catàleg obre interessants perspectives d'investigació, especialment pel que fa a la important irradiació de l'obra de Francesc Eiximenis fora dels territoris de la Corona d'Aragó, en les quals caldrà aprofundir en futures investigacions.

Joan Santanach

74) Ramis, «Pasquines de lulistas y antilulistas en 1750»

75) Ramis, «Sobre la denominación histórica de la Universidad de Mallorca: problemas institucionales e ideológicos en torno al lulismo»

76) Ramis, «Las oposiciones a la càtedra de Vísperas de Leyes de la Universidad Luliana de Mallorca (1759): cuestiones jurídicas e ideológicas»

Les polèmiques entre lul·listes i antilul·listes, com sabem, foren una constant en la vida religiosa, cultural, política i institucional de la Mallorca moderna (especialment al segle XVIII, l'època de màxima virulència) fins al punt de repercutir en l'àmbit social. Aquests tres treballs del professor Rafael Ramis tracten de manera complementària la qüestió, però no només es limiten a proporcionar-nos més informació sobre la matèria sinó que plantegen noves perspectives i enfocaments dignes de remarcar. Precisament l'Estudi General Lul·lià, amb les seves denominacions posteriors (que, com veurem, no son gratuïtes), va constituir un focus de tensió i conflictivitat permanent, en confluïr-hi el lul·lisme intrínsec de la institució i seguit per molts dels seus mestres i l'antilul·lisme d'altres professors que també hi ocuparen càtedres. La difusió de l'obra lul·liana inherent a l'ens universitari tingué una potent oposició per part dels dominics, cosa que generà una controvèrsia intel·lectual notable. El primer dels tre-

balls ressenyats tracta aquest aspecte però sobretot en el seu àmbit més popular: la difusió d'escrits de to satíric i mordaç de caràcter antilul·lià per part dels dominics i dels seus aliats, contestats per altres de caire prolul·lià. Atesa la seva natura, són textos d'escassa qualitat literària, habitualment anònims, que palesen com la divisió entre els dos bàndols transcendia el món de l'erudició i arribava al carrer, amb sorolloses i, a voltes, violentes disputes entre la població, atada a favor o en contra de Llull pel clergat regular i secular.

Per contra, la polèmica més erudita i intel·lectual tingué lloc en el si de la institució universitària. Al segon treball l'autor explica que rere els tres noms històrics de l'ens –Estudi General Lul·lià (1483-1692), Reial i Pontifícia Universitat Lul·liana i Literària de Mallorca (1692-1772) i Reial Universitat Literària de Mallorca (1772-1830)– trobam el rerefons de la polèmica. Que, sintetitzada, va des de l'original denominació lul·liana fins a la seva eliminació com a resultat de la victòria del grup contrari a Ramon Llull, emparat aleshores per la cort de Carles III, refractària a qualsevol mena de «particularismes» (en primer lloc el lingüístic: recordem la famosa *Real Cédula* de 1768) com era, en aquest cas, el lul·lisme, enfront de la ideologia tomista oficial. A més de l'argumentació de tot el procés que ens ofereix el professor Ramis, cal destacar la vinculació que estableix entre el caire i el nom de «lul·lià» atorgat a la institució amb el període de major i millor (dins les seves limitacions) activitat intel·lectual. I l'atonía i la crisi de l'organisme després de perdre'n el nom i el caràcter. De fet, no hem d'oblidar –i el prof. Ramis ho remarca molt bé– que el caràcter lul·lià que tenia la universitat illenca (és a dir, que la seva raó d'esser inicial i una part, sovint gran part, de la seva activitat consistia a explicar el pensament de Llull) li atorgava un caire diferencial en relació amb la resta d'universitats hispàniques. En conseqüència, és lògic que a mesura que la faceta lul·liana, autèntica ànima de la institució, es va anar diluint l'ens entrà en un procés irreversible de decadència que culminà amb la seva clausura.

I és en aquest context de lluites internes protagonitzades per la qüestió lul·liana que s'expliquen les vicissituds de les oposicions per una càtedra de Vespres de Lleis el 1759, objecte del tercer dels treballs que ressenyam. En aquestes oposicions varen concórrer una sèrie de circumstàncies que palesen el grau de tensió amb què es desenvoluparen: irregularitats en el procediment, denúncies i impugnacions, etc. Circumstàncies, sigui dit de passada, pròpies del món universitari de tots els temps. I que tenien la seva raó d'esser en factors també habituals del cas, com l'endogàmia acadèmica i professional, les relacions familiars i els vincles de parentiu i qüestions de caràcter ideològic. Fins aquí, doncs, res nou sota el sol. Excepte un altre factor, habitualment no tingut en compte pels estudiosos, com era el cas de les afinitats pro i antilul·lianes dels

candidats, que és allò que posa damunt la taula el present treball. A mitjan segle XVIII una família, els Serra Maura, monopolitzava la formació acadèmica dels juristes i el seu patronatge dins l'advocacia. Aquesta família era de notòria militància prolul·liana, fins al punt que també participava activament en el procés de canonització de Llull. Òbviament presentà el seu candidat «lul·lista» a l'oposició, que fou qui la guanyà, tot i que pel que sembla no era el més ben preparat, circumstància que requeia en un altre candidat de tan notòria antipatia per Llull com per exercir d'advocat dels dominics. A través de les denúncies imposades podem veure la càrrega ideològica que tingué l'oposició, amb pressions al tribunal, lliçons plagiades i incompliments del temps assignat per a les exposicions. En definitiva, aquest treball ens permet veure com les habituals qüestions corporatives i familiars que conflueixen a les oposicions, en aquest cas –i d'altres segurament, ja que l'autor mateix ens adverteix que es tracta d'una mostra il·lustrativa sobre la matèria– es barregen amb d'altres de caràcter ideològic de controvèrsia lul·liana.

En conjunt, gràcies als treballs suara ressenyats del professor Rafael Ramis podem observar que la polèmica lul·liana es troba rere altres circumstàncies a més de les habitualment conegudes i estudiades. I que només es tracta de rastrear-ne amb paciència erudita i perspicàcia el seu rastre i establir-ne els vincles corresponents.

Gabriel Ensenyat Pujol

80) Romano, «Una bozza di teoria politica nell'*Ars de inventione iuris* di Raimondo Lullo»

Aquesta ponència s'emmarca en jornades celebrades l'any 2002 dedicades al franciscanisme. Aquest fet explica la voluntat de la Dra. Romano de buscar idees escotistes en l'*Ars de inventione iuris* de Llull. Dit propòsit obliga a plantejar-se el problema antropològic i ontològic de la individuació, que certament es troba en alguns passatges d'aquesta obra lul·liana i que permetrien trobar-hi alguns elements de filiació escotista.

Tot i així, les grans connexions intel·lectuals de Llull amb l'orde franciscà no es troben en les obres d'aplicació de l'Art al dret, sinó més aviat en obres d'antropologia, de moral i de política. Per aquest motiu, l'autora titula la seva ponència «una bozza di teoria politica», fent coincidir alguns motius polítics d'arrel franciscana amb el comentari d'una obra jurídica (i no política). Aquesta confusió entre dret i política no es pot atribuir a Llull i crec que és un error estudiar l'obra jurídica lul·liana des de la política.

Quant al contingut descriptiu de la ponència, l'autora destria bé alguns punts de l'*Ars de inventione iuris* i els exposa amb correcció. En efecte, la concepció lul·liana del dret, d'un remarcad caràcter intel·lectualista, és molt més propra a la de Sant Tomàs, que a la d'Escot i Ockham. Aquest és un fet que no dona gairebé gens de marge per a parlar d'una influència franciscana en la concepció jurídica de Llull.

En el marc de l'història de les idees jurídiques, Romano segueix exclusivament l'obra de Villey, un autor tomista i marcadament intel·lectualista, que sol mostrar les seves desavinences amb el franciscanisme. Tot i així, l'autora apunta cap a una idea rellevant: tot i que –en les obres jurídiques– Llull no s'acosta gens al voluntarisme, cal examinar els fonaments antropològics d'aquests tractats d'aplicació de l'Art al dret. D'aquí l'interès pel *ius corporis*, on s'hi poden trobar alguns punts de connexió amb el franciscanisme (pp. 866-867). Aquesta ponència, a més, pot resultar una bona presentació de l'*Ars de inventione iuris*, la darrera obra jurídica de Llull que, tret de l'edició i comentari de Wohlhaupter, encara no ha estat estudiada a fons.

Rafael Ramis Barceló

82) Rubio, «Un *casus* de derecho canónico matrimonial en el primer libro del *Romanç d'Evast e Blaqueria*: una aproximación al texto literario desde el contexto cultural»

J. E. Rubio proposa una interpretació històrica i cultural correctament contextualitzada del capítol 4 del *Blaqueria*, el que narra la disputa d'Evast i Aloma sobre la possibilitat de dissoldre el seu matrimoni per entrar en un orde religiós. L'episodi en qüestió ha cridat l'atenció de lectors moderns perquè Aloma hi fa un paper de dona forta, amb idees pròpies, que acaba imposant el seu criteri a Evast. Això ha donat peu a alguna interpretació en clau feminista clarament anacrònica. Llull, en efecte, no té cap dubte sobre la posició dominant del marit sobre l'esposa, basada en una concepció típicament medieval de l'home com a ésser superior a la dona en tots sentits. L'autor d'aquest treball, en canvi, situa el capítol 4 del *Blaqueria* en el context del discurs teològic i jurídic sobre el matrimoni al segle XIII i l'entén com un *casus* de dret canònic matrimonial: el vincle matrimonial consumat només es pot dissoldre per acord mutu i lliure dels dos cònjuges; en cap cas pot ser una decisió unilateral del marit ni de la muller, tal com queda clar pels textos de sant Ramon de Penyafort i sant Tomàs d'Aquino que addueix.

El resultat del capítol en qüestió, doncs, és perfectament explicable: la trama narrativa del *Blaqueria* exigeix que Evast i Aloma no deixin de ser un matrimo-

ni perquè han de ser un exemple de vida conjugal en la penitència i en la continència; per tant, Aloma ha de resistir-se a la voluntat d'Evast de manera que el vincle no es pugui disoldre. Sens dubte, aquesta és la lectura correcta de l'episodi novel·lesc que planteja Llull.

Tanmateix, penso que, als lectors coetanis del *Blaquerna* que coneguessin el seu autor (els cortesans mallorquins, poso per cas), els devia cridar l'atenció la diferent resolució que Llull va donar al cas d'Evast i Aloma i al seu propi amb Blanca Picany. En el primer va aplicar el dret canònic de manera recta; en el segon, tot i que des d'un punt de vista estricte potser no es pot dir que Llull hagués trencat el vincle matrimonial sense consentiment de la seva dona, coneixem que Blanca Picany va denunciar davant del rei de Mallorca: «quod R. Lulli, eius maritus, est in tantum factus contemplativus quod circa aministrationem bonorum suorum temporalium non intendit», cosa que efectivament es va demostrar certa (document de 13 de març de 1276).

A. Soler

84) Soler, «Els manuscrits lul·lians de primera generació»

La contribució d'Albert Soler que tenim ocasió de ressenyar ultrapassa els límits dels estudis literaris lul·lians, que sovint es detenen en l'anàlisi del contingut literari que en transmeten els vells manuscrits medievals; tanmateix, aquesta és una característica de gran part dels estudis de manuscrits realitzats per filòlegs, als quals els interessa especialment el text transmès. L'estudi de les tradicions textuals romàniques peninsulars ben sovint ha negligit els aspectes relatius a la materialitat del suport que ha transmès un determinat text. L'autor ens ofereix una aportació de singular relleu, atès que proporciona dades objectives sobre la materialitat dels primerencs manuscrits lul·lians. Ens proposa el prof. Soler practicar un viatge que identifiqui les característiques materials dels manuscrits de les obres de Ramon Llull copiats en els primers moments, és a dir els manuscrits més antics, concretament els copiats entre el darrer terç del segle XIII i el primer del segle XIV.

I és que, certament, un catàleg de manuscrits d'un autor com Llull, seguint la proposta de Soler, ens proporcionarà als estudiosos de diferents camps de les recerques humanístiques eines crítiques per tal d'afrontar estudis sobre els llibres manuscrits de l'època. Analitza, en aquesta ocasió, l'autor una seixantena de manuscrits, dels quals en proporciona un seguit d'elements definitoris com ara: la llengua, el nombre de folis, el material escriptori emprat, la composició dels quaderns, les mesures de la pàgina i de la caixa d'escriptura, la *mise en*

page i, finalment, les línies que hom troba per cadascuna de les pàgines. Distribueix els manuscrits estudiats en els següents grups: (a) els pertanyents a Pere de Llemotges, «*socius* de la Sorbona i mestre en Arts»; tots els inclosos, cinc en total, presenten una «notable homogeneïtat morfològica», semblen produïts a París i tenen en comú el fet de presentar l'aspecte d'un llibre «escolasticouniversitari», les seues escriptures són gòtiques textuais d'àrea septentrional; (b) els relacionats amb l'ambient de Tomàs Le Myésier, també aquest *socius* de la Sorbona, li adscriu un total de sis manuscrits, excloent-hi tant el ms. amb l'*Electorium* (París. Bibliothèque Nationale de France, ms. lat. 15450) com el *Breviculum* (Karlsruhe. Badische Landesbibliothek, St. Peter perg. 92). Avaluats des de la seua materialitat distingeix l'autor dos grups, uns textos han emprat llibres que presenten el format de manuals universitaris, mentre que altres són llibres de treball; (c) al prevere mallorquí, Guillem Pagés, que copià l'any 1280 un *Llibre de contemplació* (Milà. Biblioteca Ambrosiana, A 268 Inf i D 549 Inf), li atribueix altres cinc manuscrits, situats cronològicament entre 1274 i 1301; les seues característiques materials «representen l'adaptació del format del llibre d'estudi universitari en llatí a les obres que el beat Ramon escrivia en vulgar»; (d) el quart grup el constitueixen vuit còdexs que donà Llull a «institucions o personalitats»; (e) en cinquè lloc fa referència a un manuscrit que va pertànyer a Bernat Guerau. Interessantíssims resulten els manuscrits avaluats en el apartats sisè (f) i setè (g), al primer es descriuen els llibres de treball de Ramon Llull («llibres de treball, en paper i lletra cursiva, en què es pot seguir el procés de composició de les obres que contenen; remetent directament a l'*scriptorium* lul·lià»), mentre que el segon fa referència a les intervencions d'autor corregint i esmenant, quan calia, el seu propi text; certament aquests manuscrits requeririen un estudi més aprofundit per tal d'analitzar les pràctiques creatives utilitzades pel beat; de la mateixa manera, la comparació amb el autògrafs contemporanis resultaria força interessant. La llista es completa amb els còdexs copiats pels escriptors anònims dels manuscrits de Perceval Spinola i de l'*Ars inventiva*.

El resultat més colpidor d'aquesta recerca és la definició dels trets característics dels llibres que pertanyen a aquesta primera generació, situada cronològicament entre el darrer terç del segle XIII i el primer del XIV, i que l'autor exposa a les pp. 196-197. Gràcies a la anàlisi de les característiques materials dels manuscrits que es poden relacionar directament o indirectament amb Llull, l'autor afegeix, a la fi, altres manuscrits que ell proposa situar en aquest període cronològic tot atenent les seues materialitats, i que s'estudien atenent a la diversitat lingüística emprada: llengües romàniques, llatí i un grup de dubtosos.

Com a conclusió, l'autor proposa que, en aquests primers moments de la producció manuscrita lul·liana, s'utilitzaren els models de llibres propis de la tra-

dició escolasticouniversitària, la qual cosa coincideix amb el que s'esdevenia en les altres tradicions romàniques coetànies.

Les eines crítiques que ens proporciona l'autor amb les descripcions dels manuscrits i la concreció de les característiques formals dels llibres s'haurien de completar, al meu parer, amb les oportunes reproduccions dels còdexs, atès que l'anàlisi paleogràfica sols és verificable amb l'observació directa de l'escriptura, encara que sigui mitjançant una reproducció. Certament dels manuscrits estudiats es poden localitzar fotografies en xarxa, però la seua presència acompanyant el text de l'article hauria enriquit notablement la recerca presentada.

Recerques com la ressenyada són les que ens permetran avançar en el coneixement de la història del llibre manuscrit, tant en el domini de les tradicions textuals romàniques com de les llatines de l'època medieval.

Francisco M. Gimeno Blay

85) Uckelman, «Computing with concepts, computing with numbers: Llull, Leibniz and Boole»

L'article explora tres intents històrics de construir un sistema de pensament computacional, el conceptual de Llull, l'aritmètic de Leibniz, i el d'una àlgebra del raonament de Boole. Dóna una explicació de la *mathesis universalis* leibniziana, amb les seves realitzacions positives i els seus punts criticables, que és admirable en la seva concisió. La que s'ocupa de Boole és més general: explica com l'anglès proposava la gran novetat d'un càlcul no numèric ni conceptual, sinó basat en classes, sense donar una idea gaire clara del que feia que fos una novetat tan notable. L'apartat sobre Llull és del tot vague i incomplet: presenta únicament l'alfabet de l'*Ars brevis* i la quarta figura de la mateixa obra, explicant que aquesta darrera serveix per extreure'n sil·logismes vàlids. Sense entrar més en les estructures i el funcionament del sistema combinatori lul·lià, diu que se'l pot considerar «a crude mechanism for computing new concepts (the output) on the basis of a given set of concepts (the input)». És a dir que, sense analitzar l'Art, conclou que no servia per dur a terme el programa de Leibniz, la típica queixa dels historiadors de la lògica. Però, ja és hora que es facin a la idea que Llull intentava fer una cosa totalment distinta. A Llull mai li havia passat pel cap de combinar conceptes primaris per tal de construir conceptes complexos, com volia fer Leibniz amb la seva *mathesis universalis*, un projecte típic del s. XVII en el qual la possibilitat de crear un llenguatge filosòfic artificial intrigava molts pensadors. Llull intentava, dins el quadre de la polèmica cristiana del s. XIII, muntar un sistema demostratiu, capaç de persuadir no cristians de la veritat de la

fe catòlica i donar respostes a tota mena de qüestions. La relació entre tots dos personatges es limita al descobriment entusiasta del jove Leibniz que l'*Ars combinatoria* lul·liana oferia mecanismes utilitzables per erigir el seu propi sistema.

Això, combinat amb el fet que l'autora mateixa admet que Boole probablement desconeixia els treballs de l'alemany, fa que la connexió entre tots tres sigui més aviat en la idea del raonament com a computació, que és la proposta fonamental del treball. En aquest sentit el sistema de Boole sí que és una computació algebraica amb l'extensió dels conceptes, el de Leibniz un intent de muntar un sistema aritmètic sobre l'anàlisi dels conceptes mateixos (la seva intensió) d'una manera combinatòria. Crec que es podria argumentar que l'Art lul·liana (que també és intensional, i no extensional com assevera l'autora) és una mena de raonament computacional (de fet, un informàtic m'ha assegurat que no seria difícil formular-lo en el llenguatge de PROLOG), però per demostrar-ho s'hauria d'argumentar amb una base més sòlida, que la que Llull realment va proposar.

A. Bonner

88) Vega, «La imaginación religiosa en Ramon Llull: una teoria de la oración contemplativa»

L'article relaciona els quatre modes de significació plantejats per Llull des de la *Lògica d'Alcatzel* amb la vida i amb l'evolució de l'obra de l'autor, tot posant l'èmfasi en la centralitat de la imaginació en el procés d'ascens de les significacions sensuais a les intel·lectuals. Llull proposa quatre modes d'obtenir significats de qualsevol «secret»: significats sensuais a partir d'altres significats sensuais, significats intel·lectuals a partir de significats sensuais, significats intel·lectuals a partir d'altres d'intel·lectuals, i finalment, per cloure el cercle, l'adquisició de significats sensuais a partir dels intel·lectuals. Vega troba que aquest esquema anuncia simbòlicament el recorregut de la vida de Ramon Llull i, a partir de la narració en la *Vida coetània* de la seua conversió, formació intel·lectual, il·luminació i posterior difusió de les seues idees, estableix un paral·lelisme entre les visions de Crist i les significacions sensuais, l'ascens sensual-intel·lectual i la preparació per a la il·luminació de Randa, les significacions purament intel·lectuals i l'etapa contemplativa, i el descens intel·lectual-sensual i el retorn a la vida pràctica corresponent a l'etapa de predicació en la vida de Llull.

L'esquema quadripartit serveix també per a interpretar la formació i el funcionament de l'*Ars*. El primer punt fa referència a l'ús de figures o arbres en un nivell de comprensió sensible en què intervenen els cinc sentits corporals («simbolisme al·legòric»), i que es correspondria amb la primera part del *Gentil*. En el

segon mode de significació, es produeix la síntesi de la imaginació i es passa a un «simbolisme especulatiu» més complex que l'anterior, amb la utilització de figures abstractes. En el tercer, intervenen els cinc sentits espirituals esmentats en el *Llibre de contemplació en Déu* (cogitació, apercebiment, consciència, subtileta i coratgia). I el quart mode, el del descens de l'intel·ligible al sensible, es correspon amb l'aplicació de la vida contemplativa sobre l'activa des d'una perspectiva mística, però també, d'acord amb la dinàmica de l'*Ars*, amb el descens de l'universal al particular.

D'aquesta manera s'explica tant la vida de Llull com el funcionament de l'*Ars* a partir d'un esquema interpretatiu que arrenca des de la primera obra de l'autor. La imaginació ocupa un lloc central en ser el pont que permet l'ascensió del sensual a l'intel·lectual. L'article acaba amb una anàlisi del llenguatge místic en el *Llibre d'amic e amat* a partir del comentari d'alguns versicles del breviari. Vega hi veu l'expressió d'una tècnica de meditació o oració contemplativa plena dels motius característics de la literatura mística.

Josep E. Rubio

91) von Stuckrad, *Locations of Knowledge in Medieval and Early Modern Europe. Esoteric Discourse and Western Identities*

Collocandosi nell'ambito del discorso post-moderno (i riferimenti principali sono a Michel Foucault, Pierre Bourdieu, Richard Rorty, Homi K. Bhabha), pur con un'esperienza di prima mano della ricerca nell'ambito della storia delle religioni e delle scienze occulte, l'autore mette in questione attraverso una serie di *case-studies* una delle caratteristiche primarie della modernità, ovvero la separazione fra ambito della ragione (filosofia, scienza) e della religione nella particolare sottospecie di pensiero religioso che è la tradizione dell'esoterismo; e indaga la *ratio* di quest'ultimo, inteso come *general analytic term* che raggruppa correnti diverse e appartenenti all'intero corso della civiltà occidentale dai primi secoli dell'era cristiana. Tali correnti sono elencate alla p. 44: gnosticismo, ermetismo (antico e rinascimentale), astrologia, magia, alchimia (raggruppate come «the so-called 'occult sciences'»), mistica cristiana, cabala ebraica e cristiana, paracelsismo, rosicrucianesimo, teosofia cristiana, illuminismo, occultismo del XIX secolo, tradizionalismo e «various related currents up to contemporary New Age spiritualities». Si deve osservare che il lullismo è tangenziale ad alcune di queste correnti, ma non ne fa parte propriamente, e che l'inquadramento di Ramon Llull nella tradizione occulta Sette e Ottocentesca è dovuto allo pseudo-lullismo alchemico per un lato, alla leggenda fiorita su di lui in età

rinascimentale dall'altro (preciso questo in ragione della sede in cui questa recensione viene pubblicata, sottolineando tuttavia che nessuna osservazione in merito si trova nel libro recensito).

L'intento di von Stuckrad è quello di indagare il senso della razionalità europea, a partire da un'indagine sul «discorso esoterico nella cultura occidentale», che delinea il significato dell'esoterismo –di cui viene esplicitamente rifiutata una definizione in qualche modo «sistematizzante»– nel contesto di un pluralismo epistemologico e sociale, messo alla prova a fronte di alcune «passioni condivise», ovvero idee che hanno giocato un ruolo portante nello sviluppo sia della scienza e della filosofia che dell'esoterismo e della religione. L'idea di fondo è quella di mostrare una pluralità di forme di conoscenza che interagiscono stabilendo criticamente linee di distinzione, attraverso le quali ogni cultura si definisce o, secondo la terminologia dello studioso indiano post-coloniale Bhabha, «ha luogo» (H.K. Bhabha, *The Location of Culture*, 1990 e varie ristampe).

Gli esempi indagati in questo *Locations of Knowledge* –che critica la tipologia della cultura esoterica proposta da Antoine Faivre (*Accès de l'esoterisme Occidental*, Gallimard 1986, tr. ingl. 1994), perché a suo giudizio costituisce un'argomentazione circolare– risalgono a epoche e ambienti diversi, senza particolare sottolineatura delle loro differenze spazio-temporali: il rapporto fra neoplatonismo e teurgia nel mondo tardo-antico, la cabala e il fascino da essa esercitato sugli ambienti umanistici e nella prima modernità, la storia dell'astrologia e quanto essa ci svela della relazione fra civiltà cristiana e islamica in età medievale. Il focus è comunque sulla prima età moderna, e in particolare su autori come John Dee e Johann Einrich Alsted, rappresentativi in contesti e con intenti diversi dell'ermetismo (il cui sviluppo e la cui influenza sono stati indagati, con ben altro spessore storico, in alcuni importanti lavori collettivi: *Hermetism from Late Antiquity to Humanism*, edd. P. Lucentini, I. Parri, V. Perrone Compagni, Turnhout 2003; *Magic, Alchemy and Science 15th-18th Centuries. The Influence of Hermes Trismegistus*, C. Gilly, C. van Heertum (edd.), Firenze 2002; *Marsilio Ficino and the Return of Hermes Trismegistus*, S. Gentile, C. Gilly (edd.), Firenze 1999). Ampio spazio è dedicato ad argomenti nei quali l'opera di Ramon Llull, tanto quella autentica quanto gli scritti pseudo-epigrafici d'alchimia, avrebbe potuto avere una significativa presenza: dal valore delle immagini nella costruzione di una rete di connessioni fra ambienti e autori diversi, alle riflessioni sul linguaggio perfetto, all'intreccio fra ispirazione simbolica e indagine scientifica. Tuttavia l'autore catalano viene ricordato solo di passaggio, in particolare fra le fonti ispiratrici dell'enciclopedia seicentesca di Alsted.

È chiaro che la scelta di studiare dei «casi», cui applicare la griglia interpretativa sopra rapidamente sintetizzata, è appunto una scelta, e non può essere

messa in discussione a partire da quanto ne è stato deliberatamente lasciato fuori, ma eventualmente dalla sua efficacia nel mostrare la tenuta della griglia interpretativa stessa. Tuttavia è proprio questo nesso fra gli episodi studiati (o meglio, per stare alle scelte terminologiche di von Stuckrad, narrati) e il quadro generale che non sembra emergere in maniera perspicua, sicché le pagine conclusive del libro rimangono su un piano decisamente astratto di meta-critica della storiografia. Qualcosa che sapevamo già da molti studi storici di più ricca sostanza viene qui ribadito («the term 'occult science' is a misleading category that artificially links disciplines that are in fact very diverse and historically complex ... [united by] the fact that all of them have been 'distanced away' by what I call the process of disjunction since the eighteenth century», p. 200), peraltro anche in maniera discutibile: la nozione di *philosophia occulta*, che tiene insieme forse artificialmente, ma certo non pretestuosamente, le discipline menzionate dall'autore (astrologia, magia, alchimia), non è un conio della storiografia contemporanea, bensì un'idea formatasi nel cuore della stessa tradizione rinascimentale –ma Enrico Cornelio Agrippa di Nettesheim ha subito una sorte analoga a quella di Ramon Llull, perché nel libro di von Stuckrad è nominato appena (e non compare nell'indice, che sembra fatto con criteri poco chiari o, semplicemente, in fretta).

L'idea che le cosiddette (nel nostro contesto) «scienze occulte» siano in realtà saperi che sono stati «occultati» in funzione di scelte epistemiche operate nella scienza e nella filosofia moderne non è certamente nuova. E l'ambizione di andar oltre il puro e semplice relativismo, enunciata a più riprese nel libro, non pare veramente realizzata ma piuttosto detta con altra formula nel riconoscimento del confronto fra esoterismo ed epistemologia moderna come *radicalization of alternatives*. L'interesse manifestato oggi da molti epistemologi –a partire da Gaston Bachelard e Paul Feyerabend, per arrivare al forse meno noto, ma assai interessante esponente di scuola francese Basarab Nicolescu– per i diversi aspetti della tradizione esoterica intesi non come semplice oggetto di erudizione storica, ma come stimolo per nuove vie di ricerca, è qualcosa di diverso dalla *fascination* che viene qui posta, sulla base di considerazioni di W.J. Hanegraaf (cfr. specialmente p. 51), come alternativa radicale alla *refutation* delle istanze dell'esoterismo nella modernità; è piuttosto il riconoscimento di possibilità *ulteriori* di pensiero, che vanno criticamente indagate a partire proprio da quelle passioni condivise che lo stesso von Stuckrad riconosce: la ricerca della perfezione del linguaggio e della conoscenza, spesso legata al tema del segreto (su tale ricerca si sarebbe potuta utilmente tenere presente l'*ars lulliana*, se non altro come riscontro «non esoterico»); la valorizzazione dell'esperienza, anche (o prima di tutto) nella sua espressione mistica, e della creazione

artística e artificial; la tensione delle scienze naturali verso una dimensione non riduttiva o riduzionistica del rapporto fra essere umano e mondo.

Nel suo insieme lo studio si pone come un'ambiziosa indagine meta-storica, prendendo in certa misura le mosse a partire dalla polemica sul rapporto fra ermetismo e Rivoluzione scientifica sviluppata negli ultimi decenni del secolo scorso, ma con l'intento di andare ben oltre una sua rilettura o riattualizzazione. A differenza di questo importante dibattito storiografico, tuttavia, von Stuckrad limita il suo campo d'indagine agli studi di lingua inglese e, in parte, tedesca e olandese; su venticinque pagine di bibliografia, solo una decina sono i titoli fra italiani e francesi (per quanto la ricerca sui temi considerati sia tradizionalmente molto ricca in Italia e in Francia), e la produzione scientifica nelle lingue iberiche è totalmente ignorata, anche in relazione a temi quali l'astrologia nella Spagna di Alfonso di Castiglia. L'esposizione delle questioni affrontate è dunque molto ambiziosa, ma inevitabilmente parziale; ragion per cui, chi studia argomenti affini non potrà forse ignorare questo lavoro, ma farà bene a non aspettarsene approfondimenti sui testi presi in considerazione, e soprattutto dovrà tenere presente che non offre elementi di originalità sul piano della ricerca, ma consiste essenzialmente nell'esposizione di un'ipotesi interpretativa molto generale, ancorché non priva di interesse.

Michela Pereira

92) Wilkinson, *Iberian books: books published in Spanish or Portuguese or on the Iberian Peninsula before 1601 = Libros ibéricos: libros publicados en español o portugués o en la Península Ibérica antes de 1601*

Aquest llibre gruixut constitueix un primer esforç per produir un llistat complet de totes les obres impreses a Espanya, Portugal i Mèxic o impreses a altres llocs en espanyol o portuguès entre 1472 i 1600. El volum es divideix en tres parts. Es comença amb un assaig escrit en anglès i espanyol (el portuguès n'ha quedat, significativament, exclòs) sobre la publicació a la Península ibèrica a començament del Segle d'Or, categoria històrica aquesta potser no del tot escaient si l'apliquem al món cultural portuguès del Cinc-cents. En aquestes pàgines introductòries, a més d'explicar les limitacions i els avantatges del volum, l'editor traça un panorama cronològic de la impremta de l'època, analitza l'estructura de la indústria, reflexiona sobre la presència del llatí o del vulgar en el món editorial del moment i descriu les tendències generals de la publicació al Renaixement hispànic. La segona part és el catàleg pròpiament dit, en què Wilkinson ofereix dades bibliogràfiques, amb els milers i milers de volums

ordenats alfabèticament segons el nom de l'autor i amb indicacions d'exemplars localitzats, en molts casos en biblioteques de menys anomenada. Segueixen uns índexs molt valuosos, especialment una taula de llocs de publicació en què Wilkinson aporta dades biogràfiques dels impressors amb un llistat cronològic de les seves edicions, cosa que permet seguir l'evolució i els interessos canviants de cada estampador.

Els textos lul·lians també hi figuren (pp. 475-476; núms. 12093-12126). Són un total de 135 edicions publicades entre 1481 i 1584 (a més d'una sense any [RD 127: 1582]), incloent-hi una edició valenciana de 1520 del *Libre de oracions y contemplacions*, de la qual –adverteix Wilkinson (núm. 12118)– no es conserva cap exemplar. No se'n conserva cap perquè, de fet, el volum no es va publicar mai. El *Libre de oracions y contemplacions* forma part, això sí, de l'edició del *Blanquerna* de Joan Bonllavi de l'any següent, correctament indexada per Wilkinson (núm. 12119).

Inevitablement, en una obra d'aquestes característiques, hi ha sempre imprecisions i inconsistències (per exemple, Pere Miquel Carbonell es desglossa en dues persones, Pere Miquel i Peter Michael). Més greus són alguns errors que s'haguessin pogut evitar amb una mica més d'atenció. L'humanisme italià en llatí n'aplega tres de ben significatius. Així, Wilkinson transforma l'autor quatrecentista Michele Verino (pp. 755-756) en Miquel Verí, poeta suposadament mallorquí d'acord amb una tesi ja totalment superada. A Verino –sempre segons el criteri de Wilkinson (núm. 15031)– hauria dedicat Angelo Poliziano un *Carmen in obitu Michaelis Verini* publicat a Sevilla el 1535 (Biblioteca Nacional de Madrid, R/3108-3). Es tracta, però, d'una edició dels *Disticha moralia* de Verino que s'obre amb una composició de Poliziano redactada poc després de la mort de Verino el 1487. L'atribució a Poliziano sorprèn, sobretot si pensem que el volum ja havia estat catalogat correctament el 1988 a *The Crombergers of Seville* (pp. 791-92) del professor Clive Griffin, estudiós el nom del qual consta a l'apartat d'agraïments dedicats per Wilkinson. Un altre humanista italià a qui no es fa gaire justícia és Baptista Mantuanus (Battista Mantuano o Battista Spagnuoli, 1448-1516), aquí entrat sota el nom de Juan Bautista de Mantua, que el fa de difícil localització. És una llàstima perquè les tres edicions barcelonines de la seva *Parthenice* (a cura de Duran Salvanyac el 1525 i Carles Amorós el 1526 i el 1529) queden fora del catàleg, tot i poder ser consultades fàcilment a la Biblioteca Universitària de Barcelona i a la Biblioteca de Catalunya. Detalls menors dins una empresa titànica que no mereix sinó elogis.

Alejandro Coroleu

CRÒNICA

1. III Congrés Internacional sobre la Interculturalitat. Debatent el pensament de Ramon Llull.

Mallorca, la terra on va néixer Ramon Llull, entre el 31 de març i el 2 d'abril de 2011 va acollir l'últim Congrés Internacional sobre Interculturalitat i Ramon Llull, organitzat per l'Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência «Raimundo Lúlio», espai on importants estudiosos del pensament de Ramon Llull, però també d'altres especialitats, van reunir-se novament per a aprofundir en les relacions complexes entre societat i interculturalitat. Tal i com en els altres dos congressos (Andorra i São Paulo), el tema es va tractar des de diferents perspectives, social, política, filosòfica i religiosa, etc., tenint com a punt de referència el context històric i el pensament de Ramon Llull.

Pere Fullana, Director de Relacions Institucionals del Consell Insular, acompanyat d'Esteve Jaulent, Director de l'Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência «Raimundo Lúlio», va ser l'encarregat d'inaugurar l'acte, constatant l'excel·lent realitat històrica de Mallorca com a cruïlla pacífica de cultures. Després d'aquesta obertura, Fernando Domínguez Reboiras (Friburg de B. / Madrid) va donar pas al cicle de conferències equiparant, en la seva ponència, la idea de relació radical que es desprèn de la teoria lul·liana dels correlatius amb el fenomen de l'harmonia, síntesi beneficiosa de pluralitats. Tot seguit, Jordi Gayà (Palma) va fer un exercici de relació entre les diferents teologies de la història de diversos pensadors medievals; com constatà Gayà, la representació de l'altre no-cristià estava molt mediatitzada per aquesta concepció de la història, amb les edats de la humanitat i l'arribada de l'anticrist, el qual encarnava, per a una part dels cristians d'època medieval, Mahoma i la seva religió.

Durant la tarda del primer dia va tenir lloc la primera de les tres sessions temàtiques, que es va obrir amb una ponència de Guillem Rosselló Bordoy (Palma) tot aprofundint en la realitat social i religiosa de Mallorca en temps de Llull,

qüestionant quina era l'existència real i l'estatus legal dels jueus a l'illa. Josep Puig Montada (Madrid) va donar la primera rèplica a aquesta ponència, exposant la realitat jurídica vigent en els pobles islàmics, on encara avui la religió fonamenta el dret civil. A la seva contestació, el rabí Alexandre Leone (São Paulo) ressaltà el caràcter comunitari de la religió jueva, que té els seus propis sistemes de funcionament i de valors, però que de manera general es sotmet en qüestions legals a la normativa del lloc on està, encara que existeixen diverses visions d'aquesta relació entre legislació i religió. De dret va parlar també Rafael Ramis Barceló (Palma), concretament sobre el concepte de dret natural, que en l'origen va tenir un fonament moral i religiós, però que en la seva evolució, cada cop més formalista, s'ha desarrelat d'aquests fonaments i té el perill de caure en l'arbitrarietat. La quarta i última contestació de la mesa anà a càrrec d'Esteve Jaulent (São Paulo), qui va tractar de ressaltar la importància de la filosofia concretitzadora de Llull per a les qüestions de dret i relacions interpersonals, en tant que Llull concep un coneixement de l'individu i del seu tret diferencial. El primer dia es va clausurar amb un debat entre els ponents i els assistents al congrés.

Durant el matí del dia següent va tenir lloc la segona mesa temàtica. Alessandro Ghisalberti va obrir la mesa amb una ponència sobre la teologia com a ciència, un debat candent en època de Llull, en el que participaven pensadors àrabs, jueus i cristians, i que influí de manera decisiva la gestació de l'*Ars lul·liana*; per a Llull, la possibilitat de la teologia com a ciència es dona a partir de l'estructura mateixa de l'ànima humana, reflex de l'intel·lecte diví i, per tant, susceptible del coneixement de Déu. Mahmud Erol Kiliç (Istanbul) va fer la seva intervenció apropant-nos a la perspectiva sufí, la qual considera que la raó, essent limitada, no pot arribar a Déu; només l'espiritualitat pot proporcionar aquesta elevació a Déu i la realització de l'home com a tal; per això resulta tant important que es respecti la llibertat de creences. Per la seva part, Rafael Milánés (Riktargatan, Torshälla, Suècia) va fer la seva contestació centrant-se en la medicina lul·liana i les seves coincidències amb la medicina xinesa, on es té en compte la naturalesa passiva i activa de la realitat mateixa i, per tant, també de la salut integral de l'home. Víctor Pallejà (Alacant) plantejà la problemàtica de definició de diàleg i convivència, avui en dia i també en temps de Llull, qui, per mitjà dels seus viatges, es va posar en contacte amb altres religions que no eren la seva, i també amb una gran pluralitat de realitats lingüístiques. L'última intervenció del matí anà a càrrec de Josep-Ignasi Saranyana (Pamplona/Barcelona), qui va resseguir històricament la relació entre la religió, la ciència i la política, a partir de la gestació i evolució del concepte modern de llibertat de consciència. Després de les preguntes i del debat, Alexander Fidora va donar pas a la tercera

mesa temàtica amb la seva conferència, posant de relleu la modernitat de Llull pel que fa a la seva teoria sobre regulació de conflictes entre els pobles, distingint clarament dos nivells: el de la persuasió religiosa, de caràcter especulatiu, i el de la cerca pragmàtica de mesures polítiques de caràcter viable. La primera contestació d'aquesta mesa la va donar Romà Piña Homs (Palma) qui va comparar el perfil intel·lectual i polític de Llull amb Alfons X i Federic II de Sicília, tot incidint en el projecte pacificador del mallorquí. Maria-Àngels Roque (Barcelona), seguidament, va fer un recorregut per l'estat del diàleg intercultural durant els últims anys, constatant un cert retrocés en l'àmbit de les llibertats individuals en el món islàmic, sobretot en relació a les dones. La contribució de Hans Daiber (Frankfurt am Main) ens presentà una ètica lul·liana més moderna del que habitualment s'ha cregut, amb trets del tot humanistes, com l'accent en la vessant pràctica de l'ètica i la consciència de la llengua llatina com el seu vehicle de comunicació universal. Hubert Jean Cormier (Brasília), per últim, va subratllar la importància de la idea de concreció en la filosofia de Ramon Llull, on la definició de l'ésser ha d'incloure el seu element contextual i fàctic. El debat posterior va cloure la tercera mesa.

L'endemà al matí fou el moment de resumir les idees més rellevants que al llarg d'aquest cicle de congressos s'havien suggerit al voltant de la qüestió de la interculturalitat i de Ramon Llull. En aquest sentit es va posar en relleu la vigència dels temes lul·lians en relació a la confrontació de cultures i el seu enfocament pràctic, conciliador i no sempre ortodox. Precisament aquesta falta d'ortodòxia, la seva tasca al marge mitjançant escrits tan diversos i rics li donen un lloc ben merescut dins del mapa de les idees i de la història del pensament universal. Finalment es va suggerir explorar l'expressió artística com a via de comunicació per a apropar el públic actual a l'obra i al pensament de Ramon Llull.

Al migdia es va presentar a l'Institut Ramon Llull de Palma la recent edició en llatí i català de la *Disputatio fidei et intellectus* de Ramon Llull a cura de Josep Batalla i Alexander Fidora. Durant la tarda es va aprofitar per fer una visita a llocs d'interès lul·lians, com la Biblioteca de la Real o Miramar, entre d'altres. El colofó final va ser a Valldemossa, on el pianista brasiler de renom internacional Alvaro Siviero va interpretar algunes peces de Chopin compostes a la cartoixa. D'aquesta manera, a Mallorca, va concloure aquest cicle de conferències sobre Ramon Llull i la Interculturalitat.

Celia López Alcalde

2. Cinquenes Jornades Acadèmiques Interdisciplinàries de l'Aula Lul·liana de Barcelona

Els dies 20 i 21 de maig, per cinquè any consecutiu, l'Aula Lul·liana de Barcelona va reunir al voltant d'una quarantena d'assistents per presentar les darres novetats relacionades amb la figura i l'obra de Ramon Llull. Aquesta iniciativa conjunta de la Facultat de Filologia de la Universitat de Barcelona, de la Facultat de Filosofia de la Universitat Ramon Llull i de la Facultat de Teologia de Catalunya s'ha convertit en una cita anual obligada per a un públic no necessàriament especialitzat en la matèria, però interessat en l'enfocament interdisciplinari de l'herència del beat mallorquí.

La cinquena edició de l'Aula Lul·liana va fer atenció a una faceta amable de Ramon Llull: la d'escriptor de bella prosa vernacle, emotiva poesia lírica, incisius diàlegs en llatí i en català i singulars formes sentencioses breus. La primera sessió de les Jornades, celebrada el dia 20 de maig a la Facultat de Filologia de la Universitat de Barcelona, va anar a càrrec de Lola Badia (Universitat de Barcelona). La conferència, que portava el títol «La "nova" literatura de Ramon Llull», va versar sobre els diferents gèneres de discurs –romànics, llatins i àrabs– que Ramon Llull s'encarrega de cultivar, adaptar i transformar: el vers didàctic i líric, la narrativa breu de pròlegs i epílegs, l'exemple o semblança, el sermó, el diàleg i un seguit de formes breus, presentades com versets místics, aforismes, proverbis o màximes de contingut filosòfic, incloses en reculls independents o incorporades en obres d'estructura complexa.

Tot seguit, Simone Sari (Universitat de Bolonya) va parlar dels «740 anys de poesia lul·liana. Tradició textual i noves perspectives». Concretament, va esbossar la història de la tradició textual (manuscrita i editorial) de les obres lul·lianes en vers. Sari va insistir que mitjançant una anàlisi de la tradició textual és possible plantejar nous itineraris de recerca en aquest sector de l'opus lul·lià. Així mateix, el ponent va remarcar que la tradició textual de l'obra de Ramon Llull no es pot entendre sense tenir en compte la preocupació constant que sentia Llull per la difusió i la conservació dels seus textos. Simone Sari va explicar que la inquietud de Llull per la pervivència de la seva obra neix de la posició peculiar del beat mallorquí respecte del món cultural medieval i l'acosta a alguns trobadors com Guiraut de Riquier i Cerverí de Girona, que van intentar transmetre les seves obres com un corpus únic.

La primera jornada es va completar amb una lectura dramatitzada del *Cant de Ramon* i de diversos fragments de l'obra de polèmica religiosa el *Llibre del gentil e dels tres savi*, que van dur a terme els actors Aina Huguet i Ignasi Guasch.

La segona sessió de l'Aula Lul·liana va tenir lloc el 21 de maig de 2011 al Seminari Conciliar de Barcelona. Va obrir la jornada Roger Friedlein (Universitat de Bochum del Ruhr) amb la conferència «La ira de Ramon i la constitució de sentit dialògica en el *Desconhort*». Segons el ponent, el diàleg, actualment desclassificat del ventall de gèneres textuais del món de l'erudició, per a Ramon Llull i els seus coetanis era la forma idònia d'unir argumentació teòria i narrativa de ficció. Per consegüent, es generen un textos en què les idees lul·lianes no només són explicades, sinó també, a la vegada, *representades* per interlocutors dialògics, com en el del *Llibre del gentil* o el *Liber tartari*. Friedlein alertà però que el *Desconhort*, en canvi, constitueix un cas a part, perquè és un diàleg versificat que evoca les tençons dels trobadors. El seu interès principal rau en el retrat del caràcter de l'interlocutor «Ramon», un personatge marcat per la ira, un dels vicis capitals en l'ètica cristiana. I és a partir del retrat de «Ramon» que el conferenciant intentà dilucidar el significat de la *ira* medieval i la funcionalitat que té aquest concepte en la complexa constitució de sentit del poema dialògic del *Desconhort*.

La darrera ponència de les Jornades va ser presentada per Francesc Tous (Universitat de Barcelona) i va tractar de les col·leccions de proverbis de Ramon Llull. A partir de 1295, any en què Llull redacta l'«Arbre exemplificat», el proverbí esdevé una de les formes de la literatura didàctica més preuades per Llull, gràcies sobretot al seu poder de condensació expressiva. Així, Llull escriurà quatre col·leccions de proverbis (una d'elles forma part de la *Retòrica nova*), de finalitat i extensió diverses. Tous oferí, per un costat, una primera valoració de conjunt d'aquest camp de la producció lul·liana, i per l'altre, evidencià que la literatura de proverbis lul·liana es pot inscriure dins una àmplia família textual anomenada «formes sentencioses».

Finalment, els actes de l'Aula Lul·liana es van cloure amb una nova lectura dramatitzada de diversos fragments de textos dialògics del beat: el *Desconhort* i *Disputa del clergue Pere i de Ramon, el Fantàstic*.

Joana Álvarez

3. Acte de presentació de *Studia Lulliana* en versió digital

Com ja s'informava en el número anterior (*SL* 50, 2010, 197-198), *SL* ha entrat en l'era digital per mitjà d'un projecte de col·laboració entre la Maioricensis Schola Lullistica, el Servei de Documentació i la Càtedra Ramon Llull de la Universitat de les Illes Balears, i l'Obra Social de Sa Nostra.

El dia 27 de juny de 2011, al Rectorat de la Universitat de les Illes Balears, es va presentar el resultat del projecte, iniciat a final de 2009. En l'acte de presentació hi intervingueren la Rectora de la UIB, Sra. Montserrat Casas; el Rector de la Maioricensis Schola Lullistica, Sr. Jordi Gayà; el director de la Biblioteca de la UIB, Sr. Miquel Pastor; i el director de l'Obra Social de Sa Nostra, Sr. Andreu Ramis.

Els dos màxims representants de les institucions acadèmiques ressaltaren que la consecució d'aquest projecte permet de posar la revista a l'abast de la comunitat investigadora internacional. El director de la Biblioteca explicà el funcionament en xarxa de la col·lecció. Finalment, el director de l'Obra Social, Andreu Ramis, destacà la satisfacció de l'entitat per col·laborar en una labor com aquesta, malgrat la difícil situació econòmica.

A la pàgina web <http://comunicacio.uib.cat/actualitat/arxiu/?contenId=221372> s'hi pot llegir la nota informativa de l'acte.

Col·lecció d'articles:

<http://ibdigital.uib.cat/greenstone/cgi-bin/library.cgi?site=localhost&a=p&p=about&c=studiaLulliana&l=ca&w=utf-8>

Col·lecció de volums:

<http://ibdigital.uib.cat/greenstone/cgi-bin/library.cgi?site=localhost&a=p&p=about&c=studiaLullianaVolums&l=ca&w=utf-8>

Maribel Ripoll

4. Cronaca del IX incontro del Centro Italiano di Lullismo (E. W. Platzeck)

Venerdì 21 maggio 2010 si è tenuto, presso la Scuola Superiore di Studi Medievali e Francescani della Pontificia Università Antonianum di Roma, il IX Incontro del Centro Italiano di Lullismo (E.W. Platzeck); con l'occasione è stato presentato il volume *Da Raimondo Lullo a Nicola Eimeric. Storia di una falsificazione testuale e dottrinale*, a cura di S. Muzzi, Edizioni Antonianum, Roma 2010.

L'incontro si è aperto con i saluti di benvenuto di p. Pietro Messa, Preside della Scuola Superiore di Studi Medievali e Francescani, cui sono seguiti gli interventi di mons. Sandro Corradini, Promotore Generale della Fede nella Congregazione per le Cause dei Santi, e del prof. José Antonio Merino, docente Emerito della Facoltà di Filosofia della Pontificia Università Antonianum.

Mons. Sandro Corradini ha individuato come «tema martellante» della Causa di canonizzazione di Raimondo Lullo il problema dell'ortodossia dottri-

nale degli scritti del Servo di Dio. L'inchiesta del 1600 fatta a Maiorca e mai giunta a Roma ed i processi del 1700, con la Sentenza definitiva del 1749, pur mettendoci a disposizione molti atti documentali sul culto immemorabile, non sono potuti pervenire ad una *Positio*. Il culto antico esiste, c'è una liturgia approvata dai pontefici, c'è attenzione per la tomba ed i resti mortali di Raimondo Lullo: tutto il materiale dei processi precedenti è finito in una *Positio super casu excepto* del 1905, che contiene una *Informatio* ed un *Summarium* ma rimane sempre il problema del processo *super scriptis*. Sempre nel 1905 il Postulatore del Collegio spagnolo aveva ripresentato la Causa per la conferma del culto, ma come risposta aveva ottenuto un *Dilata* in cui si faceva di nuovo appello alla revisione degli scritti. Oggi si è giunti a degli esiti che possono essere esibiti: la Congregazione dispone di due pareri di teologi sull'ortodossia della dottrina lulliana.

Il fatto che il culto sia stato accettato indica che non siamo in presenza di una sbavatura teologica tale da bloccare il culto. Le proposizioni condannate sono state decontestualizzate e per quanto riguarda la morte si può affermare che quella di Lullo sia avvenuta in seguito alle ferite riportate con la lapidazione. Mons. Corradini propone, infine, un incontro tra quattro teologi: due della Congregazione della Dottrina della Fede e due della Congregazione per le Cause dei Santi, che possa dare tranquillità sulla correttezza e l'ortodossia dell'opera scritta lulliana.

P. Francesco Antonelli è intervenuto dopo mons. Corradini: sulla base di un suo studio presentato il 19 marzo di questo stesso anno, si potrebbe chiedere la beatificazione equipollente di Raimondo Lullo che farebbe aprire la strada alla canonizzazione.

L'intervento di Antonio Merino ha puntato l'attenzione sull'orizzonte in cui si svolge il pensiero lulliano, di rilevanza fondamentale per la comprensione dei suoi testi: l'orizzonte francescano. In un sistema filosofico c'è una storia interna ed una storia esterna, un linguaggio implicito ed uno esplicito che rimanda ad un orizzonte di allusività di cui non si può non tener conto. I postulati del pensiero francescano si ritrovano in Lullo: si parte dall'esperienza, si riflette su di essa per ritornarvi; la fede e la tradizione costituiscono un valido supporto; la presenza di Dio caratterizza questo orizzonte: come san Francesco, Lullo è un vitalista; il maiorchino vive la presenza di Dio come gratuità in un universo simbolico; il suo campo di intelligibilità è più affettivo che speculativo, in esso non c'è spazio per il pessimismo; il suo sapere è messo al servizio dell'azione. Chi legge gli scritti lulliani deve considerare questo orizzonte e giungere a Raimondo Lullo attraverso questo contesto. Fu un mistico ed un poeta, non uno scolastico; in lui la vita ed il pensiero, l'esperienza e la riflessione cercano di offrire

una soluzione pratica ai problemi del suo tempo. Vuole dare ragioni del perché credere, è lontano dal fideismo. E' un poeta, non utilizza i concetti dei filosofi ma si serve di immagini, è un metafisico dell'estetica. Tra la persona e la realtà c'è la mediazione della cultura. La sua *Ars magna* parte dall'esperienza, dalla realtà che parla e Lullo sa ascoltare, può vedere l'*imago Dei* in ogni creatura. L'Arte è la sua dialettica, che parte da Dio e ritorna a Dio: è diversa dalla dialettica del concetto. Per interpretare gli scritti lulliani bisogna tener conto di tutto questo: gli errori che si attribuiscono a Lullo sono legati all'uso di un linguaggio diverso da quello di chi lo accusa.

P. Pietro Messa ha ripercorso le attività condotte dal *Centro Italiano di Lullismo* nell'anno 2009-2010: l'organizzazione di corsi annuali su temi inerenti Raimondo Lullo e il lullismo è proseguita grazie al corso tenuto dal Prof. Perarnau all'Antoniano, dedicato ad un'*Introduzione a Raimondo Lullo*; da tale corso sono nati alcuni contributi che saranno pubblicati nella rivista *Frate Francesco* che ormai in ogni numero dedica almeno un articolo agli studi su Lullo ed il lullismo. In *Frate Francesco* (2009 / fasc. 2) è stato pubblicato l'articolo di Maurizio Cambi, *Gli studi lulliani di Paolo Rossi*. Le pubblicazioni su Lullo sono continuate con:

Sara Muzzi, «*Stranieri e pellegrini*» *sulle orme di san Francesco: l'esempio di Raimondo Lullo*, in A. Czortek, A. Gaspari, E. Lucci, A. Maiarelli, S. Muzzi, V. Paglia, *Come stranieri e pellegrini. I Francescani lungo l'itinerario della via del Corridoio Bizantino e della via Amerina* (Viator, 10), Edizioni Porziuncola, Assisi 2010, 165-185 e Sara Muzzi, *Una riforma dell'astronomia trecento anni prima di Galileo? Il concetto di dimostrazione e la riforma dell'astrologia di Raimondo Lullo*, in *Aquinas. Rivista Internazionale di Filosofia a cura della Facoltà di Filosofia della Pontificia università Lateranense* 2009 (52), 429-439.

Per quanto riguarda la traduzione di opere di Raimondo Lullo o di Autori che si sono occupati di Lullo e del lullismo, su consiglio del prof. Perarnau sono stati raccolti gli articoli che costituiscono il volume *Da Raimondo Lullo a Nicola Eimeric. Storia di una falsificazione testuale e dottrinale*, pubblicato nella *Collana Medioevo* della Scuola Superiore di Studi Medievali e Francescani, Edizioni Antoniano (Medioevo 20), con l'indicazione CIL 4.

Su invito del prof. Giulio d'Onofrio e del prof. Maurizio Cambi, Sara Muzzi ha tenuto una lezione, presso l'Università degli Studi di Salerno, su «Raimondo Lullo ed il dialogo interreligioso». Il CIL ha partecipato alla *Festa del b. Ramon Llull* tenutasi il 27 Novembre 2009 presso la Basilica dei Ss. Cosma e Damiano in Roma.

Il CIL, inoltre, è stato presente domenica 29 novembre all'inaugurazione della mostra «*Magna longeque admirabilia: Astronomia e Cosmologia nel*

fondo antico della Biblioteca Beato Pio IX», voluta da Mons. Rino Fisichella, Rettore Magnifico PUL, quale contributo della Lateranense nell'ambito degli eventi collegati all'anno dell'Astronomia ed a significativa apertura del Congresso Internazionale. La cura scientifica è stata della Professoressa Flavia Marcacci, membro del CIL, che ha messo in evidenza anche i contributi lulliani. Con la Biblioteca del Convento di San Francesco del Monte - Monteripido di Perugia il 24 Aprile 2010, il Centro ha organizzato l'incontro «Il beato Egidio e Raimondo Lullo. Due francescani itineranti a confronto» con interventi di Pietro Messa e Sara Muzzi.

La parola è poi passata al prof. Josep Perarnau che ha riassunto la vicenda lulliana come «l'avventura di un povero cristiano» di siloniana memoria. Lullo ha speso la sua vita per la conversione degli infedeli che non hanno scoperto il senso religioso della Bibbia e della religione cristiana. La sua strada può essere l'intelligenza umana: l'*Ars* è uno strumento che può donare intelligenza, ma solo per grazia di Dio potrà avvenire la conversione. Se Dio vuole, le formule dimostrative lulliane possono dimostrare che la posizione cristiana, su di un punto concreto, è quella più degna di Dio.

Come di consueto una parte dell'incontro è stata riservata ai «Lavori in corso e alle prospettive di studio». La prof.ssa Pereira ha riportato la notizia della conclusione del lavoro di Carla Compagno sull'edizione del *Liber de levitate et ponderositate elementorum*. Anche Eleonora Buonocore ha concluso il suo studio sulla logica lulliana. Maurizio Cambi, su invito del Dipartimento di Filosofia dell'Università di Pisa e la Scuola Normale Superiore, ha partecipato ad un incontro di studio per confrontare i risultati significativi e illustrare le prospettive di lavoro innovative che si sono aperte su «Giordano Bruno nel XXI secolo» con un intervento dedicato a «Giordano Bruno e gli usi molteplici della combinatoria lulliana».

Paolo Capitanucci, che sta concludendo la tesi dottorale su Bonaventura di Iseo, ha proposto di indagare sulla figura di Lullo nei libri dei segreti naturali.

Tra le proposte che erano emerse l'anno precedente per i temi da trattare in vista del 2015, settimo centenario della morte di Raimondo Lullo, era emersa la necessità di una mappatura dei manoscritti lulliani. A questo proposito p. Pietro Messa ha suggerito di far riferimento al progetto RICI (Ricerca sull'Inchiesta della Congregazione dell'Indice) che potrebbe contribuire a delineare la geografia del lullismo; è importante creare una rete di interessi comuni senza disperdere le energie.

Il prof. Perarnau si è mostrato soddisfatto per la serietà e lo spessore degli incontri annuali del Centro, che il prossimo anno arriveranno alla decima sessione. Per permettere al Centro Italiano di Lullismo di essere interamente italiano,

propone de retirar-se de la càrrega de coordinador pur restant-hi com a col·laborador.

P. Pietro Messa ha tancat l'entrevista proposant de constituir un comitè d'honor format pel prof. Paolo Rossi, mons. Gianfranco Ravasi, mons. Luis F. Ladaria, ed un comitè científic entre els quals membres podrien figurar: Alvaro Cacciotti, Maurizio Cambi, Paolo Capitanucci, Pietro Messa, Alessandro Musco, Sara Muzzi, Michela Pereira, Gabriella Pomaro, Marta Romano, Alessandro Tessari.

Sara Muzzi

5. Recordadors de Ramon Sugranyes de Franch (1911-2011)

El 26 de febrer de 2011, poc abans de coronar la centúria, va morir Ramon Sugranyes de Franch. Nasqué a Capellades el 31 d'octubre de 1911, es llicencià en Dret i en Filosofia i Lletres (1932) a la Universitat de Barcelona. Començà el doctorat en dret romà a la Universitat del Sacro Cuore de Milà (1935-1936), des de la qual passà a Ginebra (1936-1937) i finalment a la Sorbona (1939-1940). L'any 1941 fa aconseguir retornar des d'una França ocupada a una Suïssa neutral. Finalment, va rebre el doctorat (1943) en dret romà a la universitat de Friburg, on fou professor de literatures ibèriques durant tres dècades i degà de la Facultat de Lletres (1966-1968).

Durant la Guerra Civil espanyola participà, des de l'exili, en el Comitè que treballava per la «pau civil» a Espanya, juntament amb Jacques Maritain i Salvador de Madariaga. El seu catolicisme li va impedir fer ús de les armes i aprovar l'esperit de croada que bona part de l'Església d'Espanya reclamava pels seus fidels. Sugranyes feu del pacifisme una bandera intel·lectual, que onejà onsevulla durant la resta de la seva vida. En aquest sentit, cal destacar que fou secretari general de «Pax Romana» (1942) i president de la Conferència de les Organitzacions Catòliques Internacionals.

Nomenat per Pau VI, Sugranyes fou un dels pocs auditors laics del Concili Vaticà II. Participà de forma activa en l'elaboració de la constitució *Gaudium et spes*. Des de 1966 a 1974 fou consultor del Pontifici Consell pels Laics, i del 1979 a 1998, president de l'Institut Internacional Jacques Maritain. L'any 1983 va rebre la Creu de Sant Jordi per la seva fecunda activitat intel·lectual, en la que mai havia perdut els lligams amb la seva Catalunya natal. L'any 1998 publicà *Militante per la justícia*, un text on dialoga amb Hilari Ragner i la seva filla Margarida.

Si el pacifisme, el compromís del laic i les arrels catalanes són els tres punts cardinals de l'obra de Sugranyes, no és d'estranyar que, des de jove, sentís un gran interès i afinitat pel beat Ramon Llull. Trias Mercant indicà que «Llull és, segons Sugranyes, un missioner i un missionòleg i capdavanter de la tradició pacífica de propagació de la fe cristiana. El Llull filòsof és una conseqüència del Llull missioner i, en aquest sentit, un pensador original de base llatina amb un empelt, inèdit fins aleshores, de cultura arabohebraica».

Certament, Sugranyes va entendre l'obra de Llull des d'una doble perspectiva: filològica i filosòfica. En el terreny literari, Ramon Barbaflorida fou l'iniciador d'una visió poètica i mística del cristianisme, les arrels de la qual detectà en el marc de la cultura mediterrània i del contacte en ella de les religions del Llibre. En aquest sentit, és especialment important el seu primer article de temàtica específicament lul·liana, «La personnalité poétique et mystique du Bienheureux Ramon Llull», *Nova et Vetera*, 17 (1942), pp. 27-44, però també, en un sentit més estrictament filològic, «Raymond Lulle écrivain. Les romans», a *Raymond Lulle et le Pays d'Oc, Cahiers de Fanjeaux*, 22 (1987), pp. 17-101.

No obstant això, la seva contribució més coneguda és «Ramon Llull docteur des missions», *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft*, 6 (1950), pp. 81-93 i 193-206, ampliat quatre anys després amb un selecte repertori textual. Sugranyes no només va emfatitzar la influència del món àrab en la obra de Llull, sinó també que el coneixement de la llengua i de la realitat cultural i religiosa àrab es traduí en una visió renovadora de l'activitat missional i d'una proposta alternativa en el model de croada, tal i com s'indica a «Els projectes de creuada en la doctrina missional de Ramon Llull», *EL*, IV (1960), pp. 275-290.

En aquest darrer treball es pot llegir, per exemple, que «l'apologia de les armes espirituals i de les armes intel·lectuals, havia de conduir-lo necessàriament a la condemna de tota violència contra els infidels i en particular de la "guerra sensual" contra els sarraïns. La força de les "armes sensuales" ha de cedir el pas a la «guerra intel·lectual» i dialèctica...» (p. 277). Sugranyes destacà que Llull era el primer autor capaç d'entendre i promoure un diàleg directe i «en peu d'igualtat» entre el cristianisme i l'Islam. Aquest punt palesava la finalitat pràctica de tota l'obra lul·liana, tal i com posà de relleu en «L'apologétique de Raimond Lulle vis-à-vis de l'Islam», dins *Islam et chrétiens du Midi (XIIIe-XIVe s., Cahiers de Fanjeaux*, 18 (1983), pp. 373-393.

I és que l'obra de Sugranyes s'insereix en una línia d'estudis pròpia del lul·lisme del segle xx, que destaca la correlació entre el pensament i l'acció, i entre la vida i la obra del Doctor Il·luminat. La missió és la base del pensament lul·lià, que es manifesta com a fonament de tots els escrits del polígraf mallorquí. La visió contextualista de Karl Vossler, la concepció literària de Jordi

Rubió, les aproximacions filosòfiques de Giulio Bonafede o d'Armand Llinarès, o les perspectives teològiques de Berthold Altaner, Jordi Gayà o Johannes Stöhr es mouen en una direcció similar.

Sugranyes s'apropà a la missió pacífica lul·liana com a activitat de predicació d'un laic compromès en la realitat del seu temps. En aquest sentit s'han d'entendre els treballs continguts en *De Raimundo Lulio al Vaticano II (artículos escogidos)* («Hispanica Helvética», 2, Sociedad Suiza de Estudios Hispánicos, 1991), un llibre amb un títol prou significatiu. Els darrers anys de prolífica activitat intel·lectual permeteren encara una aproximació de les figures de Lull i Bartolomé de las Casas, destacant llur tarannà comprensiu de la realitat del que no ha rebut el do de la fe en Jesucrist: *Ramon Lull a les Amèriques: Bartolomé de las Casas deixeble del doctor mallorquí?*, Publicacions del CETEM, 23, Palma de Mallorca, 1996.

No voldria acabar sense esmentar que la figura de Sugranyes de Franch s'engrandirà encara més als ulls dels lectors a mesura que passin els anys i es pugui valorar encara amb més objectivitat la seva activitat intel·lectual i «missionera», si es que ambdós caires es poden deslligar. Queda, en definitiva, el seu testimoni, com exemple per a molts, i la seva obra, de profit per a tots.

Rafael Ramis Barceló

ÍNDEX D'OBRES LUL·LIANES

- Arbre de ciència, 13n., 69, 71, 73, 77-79, 82, 88, 129, 140, 165
- Arbre de filosofia d'amor, 81, 82, 83, 87, 90, 136, 143
- Arbre de filosofia desiderat, 73, 82, 84, 85
- Arbre exemplifical, 55n., 78-79, 80, 81, 82, 83, 85, 87-90, 92, 93n., 95, 132, 141, 145
- Ars abbreviata praedicandi, 175
- Ars brevis, 3-23, 129
- Ars compendiosa Dei, 160
- Ars compendiosa inveniendi veritatem / Art abreujada d'atrotbar veritat, 6, 134
- Ars de inventione iuris, 138, 178-9
- Ars demonstrativa, 172-3
- Ars generalis ultima, 6, 153, 157, 159, 160, 165
- Ars inventiva veritatis, 7, 83
- Art abreujada d'atrotbar veritat, veg. Ars compendiosa inveniendi veritatem
- Art amativa, 82, 83, 90, 143-4
- Art de fer e solre qüestions, 73
- Art major de predicació, veg. Llibre de virtuts e pecats
- Blaquerna / Romanç d'Evast e Blaquerna, 37n., 58, 64, 65, 68n., 79, 100, 107n., 125, 133, 134, 139, 149, 150, 176, 179-180
- Cant de Ramon, 192
- Cent noms de Déu, 54-73, 76, 80, 84, 85, 88, 163
- Començaments de filosofia, 80, 84, 85, 86, 89
- Començaments de medicina, 100
- Coment del dictat, 84
- De ascensu et descensu intellectus, 168
- De convenientia fidei et intellectus in objecto, 175
- De levitate et ponderositate elementorum, 73
- De operibus misericordiae sermones, 104

- Desconhort, 54-55, 60, 69-73, 125, 143, 193
- Dictat de Ramon, 84, 85, 89n., 94
- Disputa del clergue Pere i de Ramon / Liber disputationis Petri et Raimundi / Fantàstic, 84, 193
- Disputació de cinc savis / Disputatio quinque hominum sapientium, 9n., 73
- Disputatio fidei et intellectus, 191
- Disputatio Raimundi et Averroistae, 170
- Doctrina pueril, 65n., 66, 92, 99-123, 126, 127, 129, 144-9, 151, 162, 163
- Epistola Raymundi ad Regem Aragoniae, 55n.
- Fantàstic, veg. Disputa del clergue Pere i de Ramon
- Fèlix / Llibre de meravelles, 78, 79, 87, 107n., 128, 129, 134, 135, 141, 150, 171
- Flors d'amors e flors d'intel·ligència, 73, 80, 82, 83, 85
- Hores de nostra Dona, 54-73, 76
- Lectura compendiosa Tabulae generalis, 73
- Lectura super tertiam Figuram Tabulae generalis, 73
- Liber apostrophe / Llibre dels articles de la fe, 72, 175
- Liber clericorum, 133
- Liber correlativorum, 129
- Liber de anima rationali, veg. Llibre d'ànima racional
- Liber de ascensu et descensu intellectus, 13n.
- Liber de Ave Maria, 66-68, 70n., 85, 104
- Liber de civitate mundi, 129, 166
- Liber de consilio, 84
- Liber de gentili et tribus sapientibus, veg. Llibre del gentil e dels tres savis
- Liber de geometria nova et compendiosa, 84, 86
- Liber de investigatione actuum divinarum rationum, 36n., 84
- Liber de levitate et ponderositate elementorum, 197
- Liber de passagio, veg. Llibre de passatge
- Liber de Pater noster, 85, 104
- Liber de possibili et impossibili, 84
- Liber de praedestinatione et de praescientia, 167
- Liber de praedestinatione et libero arbitrio, 84, 167
- Liber de praedicatione, 84, 85, 92
- Liber de septem donis Spiritus sancti, 104
- Liber de septem sacramentis Ecclesiae, 104
- Liber de syllogismis contradictoriis, 84, 85
- Liber de transitu, veg. Llibre de passatge
- Liber de virtutibus et peccatis, 104

- Liber disputationis Petri et Raimundi, veg. Disputa del clergue Pere i de Ramon
 Liber in quo declaratur quod fides sancta catholica est magis probabilis quam
 improbabilis, 84
 Liber natalis, 129
 Liber praedicationis contra iudaeos, 84, 85
 Liber propositionum secundum Artem demonstrativam compilatus, 83
 Liber quid debet homo de Deo credere, 129
 Liber Tartari et Christiani, 162, 193
 Libre d'amic e amat, 43n., 81, 83, 85, 87, 125, 126, 127, 128, 131, 132, 134,
 136, 139, 150, 184
 Libre d'ànima racional, 72, 129, 134, 170
 Libre d'home, 58
 Libre d'intenció, 126, 149-150
 Libre de consolació d'ermità, 65, 68
 Libre de contemplació en Déu, 6, 40n., 65n., 88, 100, 126, 128, 133, 167, 181,
 184
 Libre de demostracions, 100
 Libre de Déu, 169
 Libre de l'orde de cavalleria, 88, 129, 133, 134, 145, 150, 175
 Libre de les bèsties, 125, 128, 150, 160-1
 Libre de meravelles, veg. Fèlix
 Libre de mil proverbis, veg. Mil proverbis
 Libre de oracions e contemplacions, veg. Oracions e contemplacions de l'ente-
 niment
 Libre de passatge / Liber de Passagio / Liber de transitu, 73, 162
 Libre de santa Maria, 25-51, 69-70, 73, 116
 Libre de virtuts e pecats / Art major de predicació, 85, 91
 Libre del gentil e dels tres savis, 88, 125, 135, 162, 163, 183, 192, 193
 Libre dels articles de la fe, veg. Liber apostrophe
 Lo sisèn seny, lo qual apelam affatus, 73
 Lògica d'Algatzel, 183
 Lògica nova, 155, 160
 Medicina de pecat, 55n., 58
 Mil proverbis, 79, 80n., 83, 91, 92-93, 94, 126, 150-1
 Oracions e contemplacions de l'enteniment, 126, 144-5, 149, 188
 Petitio Raymundi pro convesione infidelium ad Bonifacium VIII papam, 72, 73
 Plant de la Verge, 54n., 60-62, 69-71, 73
 Proverbis d'ensenyament, 55n.81, 79, 83, 94, 95
 Proverbis de la Retòrica nova, 83, 94-95, 141

Proverbis de Ramon, 55n., 79, 80, 82, 83, 86, 88-92, 141

Quomodo Terra sancta recuperari potest, 73

Rhetorica nova, 85, 87, 91, 93, 94, 95

Romanç d'Evast e Blaquerna, veg. Blaquerna

Sermones contra errores Averrois, 85, 86

Sermones de decem praeceptis, 104

Taula general / Tabula generalis, 9n., 73

Tractatus compendiosus de articulis fidei catholicae, 84

Tractatus de modo convertendi infideles, 73

Vita coaetanea, 71, 104, 162, 183

Obres pseudolullianes i lul·lístiques

De arte confessionis, 105

Dictamen puerorum, 105

Hores de santa Maria, 55, 59-70

Lectura artis generalis (Bolons), 9

Libre de benedicta tu, 68

Logica brevis et nova, 141

Logica parva, 141

Loyca Discipuli Magistri Raymondi Lulli, 140

Novae et compendiosae introductiones logice, 140

Procedures for the publication of *Studia Lulliana*

PROTOCOL FOR THE ACCEPTANCE OF ARTICLES FOR *STUDIA LULLIANA*

The Editorial Board of the journal, in its annual reunion, will examine articles submitted for publication in the issues of *Studia Lulliana* which at that moment are in preparation, whether they are the result of request by the Board, or whether they have been sent in by the authors.

After making a first selection, the board will ask for a critical reading by a member of the Advisory Board and by an external specialist, who will be asked to give their written opinion. If their reports are favorable, the author will be informed of the acceptance of the article, and he will be asked, if such is the case, to introduce whatever modifications the Editorial Board might have proposed, whether of content or of adaptation to the editorial style of the journal.

One member of the Editorial Board will act as intermediary with the author involved and will be responsible for following up on the process of acceptance and edition of the article. During the editorial process, proofs will be sent to the author for correction.

The author should limit himself to the correction of only those errors clearly evident in the proofs or, at most, to the indispensable up-dating of bibliographies.

EDITORIAL NORMS FOR ARTICLES SUBMITTED TO *STUDIA LULLIANA*

Originals can be submitted in any of the following languages: Catalan, Spanish, French, Italian, English, German. The article should be accompanied by an abstract in Catalan and English, along with three or four key-words in Catalan and English.

Originals should be submitted in Word. The font should be Times New Roman, size 12 for the text, spaced 1.5; and for the footnotes, size 10 single spaced. The author can sign his article adding the academic or research institution to which he belongs, and, if he likes, his e-mail address.

Articles should be sent to the following e-mail address: scholalullistica@gmail.com

1. Abbreviations specific to *Studia Lulliana*

1.1 Abbreviations of journals

ATCA = *Arxiu de Textos Catalans Antics* (Barcelona: Institut d'Estudis Catalans - Facultat de Teologia de Catalunya, 1982).

BSAL = *Bolletí de la Societat Arqueològica Lul·liana* (Palma de Mallorca: Societat Arqueològica Lul·liana).

EL = *Estudios Lulianos* (Palma de Mallorca: Maioricensis Schola Lullistica, 1957-1990).

SL = *Studia Lulliana*, olim *EL* (Palma de Mallorca: Maioricensis Schola Lullistica, 1991).

SMR = *Studia Monographica et Recensiones* (Palma de Mallorca: Maioricensis Schola Lullistica, 1947-1955).

1.2 Abbreviations of collections

ENC = *Els Nostres Clàssics* (Barcelona: Barcino, 1924).

MOG = *Raymundi Lulli Opera omnia*, I. Salzinger (ed.), 8 vols. (Mainz, 1721-742; repr. F. Stegmüller (ed.), Frankfurt: Minerva, 1965).¹

NEORL = *Nova Edició de les Obres de Ramon Llull* (Palma de Mallorca: Patronat Ramon Llull, 1991).

OE = *Ramon Llull, Obres Essencials*, 2 vols. (Barcelona: Selecta, 1957/1960)

ORL = *Obres de Ramon Llull* (Palma de Mallorca: Comissió Editora Lul·liana, 1906-1950).

OS = *Obres selectes de Ramon Llull (1232-1316)*, A. Bonner (ed.), 2 vols. (Palma de Mallorca: Moll, 1989).

ROL = *Raimundi Lulli Opera Latina* (vols. 1-5, Palma de Mallorca: Maioricensis Schola Lullistica - CSIC, 1959-1967; from vol. 6, Turnhout: Brepols, Corpus Christianorum, Continuatio Medievalis, 1975).

SW = *Selected Works of Ramon Llull (1232-1316)*, A. Bonner (ed.), 2 vols. (Princeton: Princeton University Press, 1985).

1.3 Abbreviations of bibliographical sources

Llull DB = Anthony Bonner (dir.), *Ramon Llull Data Base* (Universitat de Barcelona: Centre de Documentació Ramon Llull) <<http://orbita.bib.ub.edu/llull>>.

¹ Citations should be of the form *MOG* I, vii, 23 (455), first giving the pagination of the original edition, that is p. 23 of the seventh internal numeration, and in parentheses the number corresponding to the continuous pagination of the 1965 reprint. This system permits consultation by readers using the original edition as well as those using the reprint.

RD = Estanislau Rogent i Elies Duran, *Bibliografia de les impressions lul·lianes* (Barcelona, 1927; repr., 3 vols., Palma, 1989-1991); usually cited by number of edition (not of page).

1.4 Catalogs of Ramon Llull's works

Works should be cited by the number of the catalogs of Bonner or ROL, preceded by the abbreviations Bo or ROL. These catalogs can be found at the following address of the Lull DB: <<http://orbita.bib.ub.es/llull/cioarl.asp>>

1.5 Common abbreviations

- ca. (*circa*)
- ch. (chapter), chs. (chapters)
- cf. (*confere*)
- col. (column), cols. (columns)
- doc. (document), docs. (documents)
- e. g. (*exempli gratia*)
- f. (folio), ff. (folios)
- fig. (figure)
- ibid. (*ibidem*)
- id. (*idem*)
- i. e. (*id est*)
- l. (line), ll. (lines)
- ms. (manuscript), mss. (manuscripts)
- n. (note), nn. (notes)
- par. (paragraph)
- § (paragraph)
- p. (page), pp. (pages)
- p. ex. (for example)
- ff. (following)
- s. v. (*sub voce*)
- v. (verse), vv. (verses)
- vol. (volume), vols. (volumes)

2. Numerical expressions

2.1 Dates should always be given *in extenso* (1314-1315). Page references can optionally be abbreviated or not (pp. 154-156; or pp. 154-6).

2.2 Roman numerals (in small caps) are reserved for the indication of centuries (s. XIII) or of dates in roman type (“M. CCCC° XXX°v die XX°”). They are also used (in lower case roman) in referring to the pagination of an introduction (pp. xxxii-xxxiii) or in other similar situations. Finally, they are used (in upper case roman) for the volumes of collections of books (ORL II, ROL XV, NEORL VI, etc.).

2.3 Arabic numerals should be used for the volume numbers of journals, and in all other cases.

3. Quotation marks

In the use of quotation marks, authors should follow the usage of the language in which they are writing. In English, double quotation marks should be used (“quotation”), and single quotation marks for quotations within quotations (‘within quotations’). In Catalan and Spanish, guillemets should be used («guillemets»), with quotation marks for quotations within quotations (“within quotations”).

4. Italics

4.1 The following words should be put in italics: *apud*, *ibidem*, *idem*, *infra*, *passim*, *sic*, *supra* and *versus* (but not the Latin abbreviations listed in 1.5).

4.2 Italics should be used for any expression in a language different from that of the main text (*sensu stricto*, *sermones*).

4.3 Italics should be used for the titles of works or journals (not of collections or parts of works):

Llibre de contemplació en Déu

Traditio

The chapter “De recreació” of the *Doctrina pueril*

5. Textual citations

Short citations should be put in quotation marks. Longer citations (more than thirty or forty words) should be put in a separate paragraph, indented and without quotation marks, single-spaced and with the first line of the citation further indented.

6. Dashes, parentheses and square brackets

6.1 Either dashes or parentheses for clauses which interrupt a larger syntactic unit. In Romance-language articles, n-dashes are used preceded and followed by spaces –that is to say, like these– for the clauses; while in English-language texts, m-dashes without spaces—like these—are used.

6.2 Square brackets should only be used for authorial insertions in the text cited (e. g., a correction of the reading; the addition of a date; a remark, with the use of *sic*; on an error). They are also used to indicate the omission of a portion of a citation:

Llull says: “Home savi [...] consira qual sentiment li ve per aquell ymaginar”.

6.3 Parentheses within parentheses should be avoided; for example, if the citation is already inside parentheses, one should write:

(as can be seen in the article by Charles Lohr, “Ramón Lull und Nikolaus von Kues. Zu einem Strukturvergleich ihres Denkens”, *Theologie und Philosophie* 56, 1981, p. 223).

7. Footnotes

As a general rule, the note number should go at the end of a syntactical unit, so as to avoid unnecessary interruptions for the reader; the principal exception would concern citations of primary sources. The corresponding superscript number must be placed after any punctuation mark.

8. Bibliographical references

8.1 The author of the article can choose between:

A) The traditional system of footnote references. In these, the first time a reference is given, it should be complete; for following instances, it will be enough to give the author’s last name and a short title of the work (only the words necessary for identification). If the reference is to a work cited long before in the article, one can introduce a parenthetical reference to the note number in which the title was given *in extenso*. For example, in a hypothetical note 40, when the work has only been cited previously in notes 10 and 15, one could write: Johnston, *Evangelical Rhetoric* (cited *supra*, n. 10), p. 39. References such as *op. cit.*, *art. cit.*, *loc. cit.* should be avoided altogether.

B) The system of reference by author-date, which implies a bibliographical list at the end of the article.

8.2. The author can also set out a list of *ad hoc* abbreviations of works cited during the course of his article, either in the first note of the text if he is using system A, or in the final bibliographical list if he is using system B. In the case of works found in the list of standard abbreviations for *SL* (section 1), the author need only give the abbreviation followed by volume and page numbers (ROL XIV, 39; NEORL VII, 42-46). One can find the complete reference to each of these volumes (with indication of editors, works and catalog numbers, etc.) in the Llull DB.

8.3 With system A, titles should be given in the following forms:

First and Last name(s), *Title of the volume. Subtitle*, X vols. (Place published: Publisher, date).

First and Last name(s), "Title of the article", *Title of the journal volume* (year/s), pp. 11-11.

First and Last name(s), "Title of the chapter of a volume", in *Title of the volume*, First and Last name(s) ed. (Place published: Publisher, date), pp. 11-11.

A collection should only be given (in roman, after the parentheses, and with the volume number) when it seems necessary.

Other particular instances can be inferred from the following examples:

Adam Gottron, *L'edició maguntina de Ramon Lull* (Barcelona: Institut d'Estudis Catalans, 1915), p. 59.

Llorenç Pérez Martínez, *La Causa Pia Lul·liana. Resum històric* (Palma de Mallorca: Publicacions del Centre d'Estudis Teològics de Mallorca 13, 1991), pp. 11-12.

Geneviève Hasenohr, "Les romans en vers", in *Mise en page et mise en texte du livre manuscrit* H.-J. Martin i J. Vezin (ed.) (Paris: Éditions du Cercle de la Librairie-Pro-modis, 1990) pp. 245-263.

J. N. Hillgarth, *Ramon Lull i el naixement del lul·lisme*, Albert Soler (ed.) (Barcelona: Curial Edicions - Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1998), Textos i Estudis de Cultura Catalana 61, pp. 83-105.

Charles Lohr, "Ramón Lull und Nikolaus von Kues. Zu einem Strukturvergleich ihres Denkens", *Theologie und Philosophie* 56 (1981), p. 223.

8.4. In system B the bibliographical source, whether in a note or integrated in the text of the article, is given in the form of the author's last name (in roman) and the year of publication of the book or article, with the corresponding page number inside parentheses (year and page number—without the "pp."— should be separated by a comma). Parentheses should be omitted if the reference is already inside a parenthesis. Examples:

Montoliu (1962, 35) is of the same opinion. On the other hand, other authors (Casabuberta 1986, 223; Ferrater 1987, 36) strongly disagree.

The same observation has been made by Bohigas (1929, 30).

The year of publication should correspond to that of the corresponding entry under the author in the general bibliographical listing. In the event that there should be more than one work by that author in a given year, one should add to the number of the year a lower case letter (in alphabetical order), corresponding to the order in which the works of that author appear in the general bibliography. Examples:

Montoliu (1962a, 35).

Montoliu (1962b, 89).

In the general bibliography of system B each item should contain, in the first place, the last name of the author (in roman) followed (in parentheses) by the year of publication exactly as used in the body of the article and then, following an equal sign =, the complete reference according to the indications established above for system A. Each item of the bibliography should be formatted with a hanging indent. In the case of different works by the same author repetition of the name can be avoided by the use of an m-dash. Examples:

Batalla (2004) = Ramon Llull, *Lo desconhort. Cant de Ramon*, Josep Batalla (ed.) (Tona, Barcelona: Obrador Edèndum, 2004), Exemplaria Scholastica 1.

Montoliu (1962a) = Manuel de Montoliu, *La Renaixença i els Jocs Florals. Verdaguer* (Barcelona: Alpha, 1962).

— (1962b) = Manuel de Montoliu, *Aribau i el seu temps* (Barcelona: Alpha, 1962).

Rubió (1960) = Jordi Rubió i Balaguer, «Introducció a l'*Arbre de filosofia d'amor*», in id., *Ramon Llull i el lul·lisme* (Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1985), *Obres Completes de Jordi Rubió i Balaguer* 2, pp. 324-351.

8.5 The citation of web sites in the bibliography should contain the following information:

Last name, First name, *Title*. <Address> (Date consulted).

Exemple:

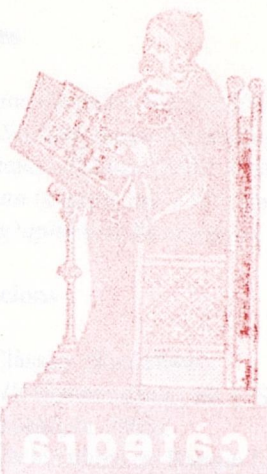
Di Girolamo, Costanzo (coord.). *Repertorio informatizzato dell'antica letteratura catalana. La poesia (RIALC)*. <<http://www.rialc.unina.it>> (May 13, 2001).

ÍNDIX GENERAL

H. HAMES, Com i per què l' <i>Ars brevis</i> de Ramon Llull es va traduir a l'hebreu	3-23
S. J. BOSS, Ramon Llull's <i>Llibre de santa Maria</i> : Theodicy, ontology and initiation	25-51
S. SARI, L'ufficio lulliano delle Ore	53-76
F. TOUS, Breus proposicions que contenen molta sentència: els proverbis lul-lians i les «formes sentencioses»	77-98
J. SANTANACH I SUÑOL, Les traduccions llatines de la <i>Doctrina pueril</i> de Ramon Llull	99-123
Bibliografia lul-listica	125-141
Ressenyes	143-188
Crònica	189-200
Índex d'obres lul-lianes citades	201-204
Procedures for the publication of <i>Studia Lulliana</i>	205-211

Publicacions de revistes

- ▶ *Revista de Terra* (1988-1990) (Palma)
- ▶ *Bollett de la Societat de Cultura* (Palma)
- ▶ *Estudios Lullianos* (1988-1990) (Palma)
- ▶ *Studia Lulliana* (1988-1990) (Palma)
- ▶ *Studia Neomagisteria* (1988-1990) (Palma)



Publicacions de col·leccions

- ▶ *Els Nostres Clàssics* (1988-1990) (Palma)
- ▶ *Ramundi Lullii Opera* (1988-1990) (Palma): 8 vols. (Magüncia, 1721-1742; reimpr. 1988-1990)
- ▶ *Nova Focilla* (1988-1990) (Palma, 1991 i seq.)
- ▶ *Ramon Llull, Obres completes* (Barcelona, 1957-60)
- ▶ *Obres de Ramon Llull* (1988-1990): 21 vols. (Palma, 1986-90)
- ▶ *Obres selectes* (1988-1990): ed. A. Bonet, 3 vols. (Palma, 1989)
- ▶ *Ramundi Lullii Opera* (1988-1990) (Palma i Terrassa, div. of Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis, 1959 i seq.)

Col·leccions de fonts bibliogràfiques

- ▶ *200* ▶ Anthony Brown, (trà.) *Base de Dades Ramon Llull* (Centre de Documentació Ramon Llull (Universitat de Barcelona), <http://orbis.bib.ub.es/llull>).
- ▶ Estanislau Ruger i Elies Duran, *Bibliografia de les impressions lullianes* (Barcelona, 1971; reimpr. 3 vols., Palma, 1989-1991) (veure segons el número d'edició (no segons pàgina).

Obres d'obres de Ramon Llull

- ▶ *Ab catàleg d'obres de Ramon Llull de la ROL*, acompanyant les sigles de la ROL i que correspongui a l'obra en qüestió. Només per trobar aquesta epítoca veiem adreça de la LlibrEDU: <http://orbis.bib.ub.edu/llull/rold.asp>.

¹ *Estudios Lullianos*, 1988-1990.

² La ROL L. vol. 23, 453a, després primer la paginació de l'edició original, després la numeració numérico-alfabètica i, finalment, després dels dos punts, el número corresponent de la sèrie continuada de la reimpressió (vd. Siegfrieder, Frankfurt, 1965). Aquest sistema s'aplicarà tant a aquelles lectures que utilitzen la versió original com a aquelles que fan ús de la reimpressió.



càtedra

**RAMON
LLULL**

18.10.2012

Abreviatures de revistes

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

Abreviatures de col·leccions

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

Abreviatures de fonts bibliogràfiques

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

Catàlegs d'obres de Ramon Llull

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

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

STUDIA LULLIANA es publica amb l'ajuda econòmica de



Obra Social "la Caixa"