

2017

STUDIA LULLIANA

olim Estudios Lulianos

ÍNDEX

R. HUGHUES, <i>Oratio, Verbum, Sermo</i> and Les paraules de sa pensa: Internal Discourse in Ramon Llull (1271/1272-1290)	3-61
E. PISTOLESI, Dalla sensibilità all'intelletto: osservazioni sull'allegoria nel <i>Llibre de contemplació</i>	63-96
J. TORRÓ TORRENT, El culte de la Mare de Déu de Blanquerna a l'Epir dels Comnè i a la Grècia dels Francs	97-116
Bibliografia lul·lística i Ressenyes	117-258
Crònica	259-269
Índex d'obres lul·lianes citades	271-274

T. LVII

STUDIA LULLIANA

MAIORICENSIS
VOL. LVII

SCHOLA
2017

LULLISTICA
Núm. 112

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, Josep Enric Rubio, 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), Rafael Ramis Barceló (Universitat de les Illes Balears), Josep M. Ruiz Simon (Universitat de Girona)

Redacció i gestió:

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

Centre de Documentació Ramon Llull
Universitat de Barcelona
Gran Via de les Corts Catalanes, 585
08007 Barcelona (Espanya)
<http://centrellull.ub.edu/>
centrellull@ub.edu

Amb els suport de:

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

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

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

ABREVIATURES UTILITZADES A *STUDIA LULLIANA*

Abreviatures de revistes

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

Abreviatures de col·leccions¹

ENC = Els Nostres Clàssics (Barcelona)
MOG = *Raymundi Lulli Opera omnia*, ed. I. Salzinger, 8 vols. (Magúncia, 1721-42; reimpr. Frankfurt, 1965)²
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 Cal indicar el nom de l'editor a la referència bibliogràfica: *Dictat de Ramon*, ed. S. Galmés, ORL, XIX, p. 268; *Excusatio Raimundi*, ed. Ch. Lohr, ROL XI, pp. 363-367; *Romanç d'Evast e Blaquerna*, ed. J. Santanach i A. Soler, NEORL VIII, pp. 325-327.

² Cal citar: «MOG I, vii, 23: 455». Primer es dona la paginació de l'edició original, és a dir, la p. 23 de la setena numeració interna, i, després dels dos punts, la paginació contínua de la reimpressió (ed. Stegmüller, Frankfurt, 1965). Aquest sistema permet la consulta de la versió original i de la reimpressió.

***Oratio, Verbum, Sermo* and “Les paraules de sa pensa”: Internal Discourse in Ramon Llull (1271/1272-1290), its Sources, Implications and Applications**

Robert D. Hughes

Centre de Documentació Ramon Llull (Universitat de Barcelona)

robert_d_hughes@yahoo.co.uk

doi:10.3306/STUDIALULLIANA.112.03

Rebut el 8 de maig de 2017. Acceptat el 13 de juliol de 2017

Oratio, verbum, sermo i «Les paraules de sa pensa»: el discurs interior en Ramon Llull (1271/1272-1290), les fonts, les implicacions i les aplicacions

Abstract

At a time when technology companies are talking about «silent speech interfaces», it is particularly important, I believe, to look back at what the medievals said about «internal discourse» and the signficatory power of concepts. In this vein, then, as much as being an «art of conversion» via dialectical argumentation and a means whereby to unite all branches of knowledge under a set of ultimate principles, Ramon Llull’s Art is an «art of contemplation», born of prayer and internal discourse at the highest levels of intellect, not least in the first phase thereof (i. e. before 1290). His Art is, therefore, the technological interface whereby internal discourse can be encoded and transmitted. By examining potential antecedents (including Aristotle, St Anselm, St Augustine, Boethius, Hugh of St Victor, St Irenaeus of Lyon, St John of Damascus, St Maximus the Confessor, Peter of Spain, Priscian, St Thomas Aquinas and William of Sherwood), as well as consequents (such as William of Ockham and Erasmus of Rotterdam), I attempt to construct a literary topography wherein to situate the statements made by Llull on the topic of internal discourse and whereby to understand how the latter, in its pre-eminent angelic form, helped to shape his thinking about the superiority of thought over the spoken and written word, a position which might suggest the presence of conceptualist elements within the realism for which he is well-known.

Keywords

Internal discourse, prayer, truth, *verbum cordis*, *oratio*, *cogitatio*, *logos endiathetos* and *prophorikos*

Studia lulliana 57 (2017), 3-61

<http://www.msl.cat/revista/revista%20portada.htm>

<http://studialulliana.uib.cat>

ISSN 2340 – 4752

Resum

En una època en què les companyies tecnològiques parlen d'«interfícies de parla silent» penso que és especialment important mirar cap enrere i recuperar el que deien els medievals a propòsit del «discurs interior» i del poder significatiu dels conceptes. En aquesta línia, l'Art de Ramon Llull, sense deixar de ser «art de conversió» basada en l'argumentació dialèctica i una eina per unir totes les branques del saber en un de principis fonamentals, és una «art de contemplació», nascuda de la pregària i del discurs interior als nivells més elevats de l'intel·lecte, com a mínim en la seva primera fase (i. e. abans de 1290). L'Art és, en aquest sentit, la interfície tecnològica que permet de codificar i transmetre el discurs interior. A través del repàs dels possibles precedents (incloent-hi Aristòtil, sant Anselm, sant Augustí, Boeci, Hugh de Sant Víctor, Ireneu de Lió, sant Joan Damascè, sant Màxim el Confessor, Pere Hispà, Priscià, sant Tomàs d'Aquino i Guillem de Sherwood), i també dels continuadors (com ara Guillem d'Ockham i Erasme de Rotterdam), intento de construir una topografia literària per tal de situar les afirmacions de Llull sobre el motiu del discurs interior i de copsar com aquest, en la seva preeminent forma angèlica, va contribuir a afaiçonar la seva convenció de la superioritat del pensament amb relació a la paraula parlada i escrita, una posició que podria suggerir la presència d'elements conceptualistes dins del realisme que se li sol reconèixer.

Paraules clau

Discurs interior, pregària, veritat, *verbum cordis*, *oratio*, *cogitatio*, *logos endiathetos* i *prophorikos*

Summary

1. Introduction
2. The Latin tradition and its implications for Ramon Llull
 - 2.1. Thought, prayer and truth, and the precedence of mental over vocal speech
 - 2.2. Ramon Llull: The “semantic triangle” and demonstration
 - 2.3. The *Llibre dels àngels* and the *Liber de locutione angelorum*
3. Ramon Llull and the Greek tradition
 - 3.1 *Logos endiathetos* and *logos prophorikos*
 - 3.2. The *Romanç d'Evast e Blaquerua*
4. Conclusion

1. Introduction¹

I should like to begin by considering the broad hermeneutical framework offered by Hans-Georg Gadamer in his *Wahrheit und Methode*, a work wherein he views the relationship between words, things and thoughts through the prism of a fundamental contrast between language and *logos* (as conceived by Greek philosophy under the influence largely of Plato’s *Cratylus* and, in lesser part, the *Sophist*, both of which texts, however, were unavailable to medieval thinkers)² and Patristic and Scholastic—that is to say, specifically Christian—understandings of language vis-à-vis the concept of *verbum*.³ According to this author’s account, words, for the early Greek philosophers, constituted no more than names and thereby failed to represent true being; instead, they were conceived as substitutes for things.⁴

Plato’s *Cratylus*, in Gadamer’s view, holds that words and things correspond to each other either: a) conventionally through unambiguous usage sanctioned by agreement and practise, by which convention is assigned the sole source of a word’s meaning;⁵ or b) by the natural agreement (or resemblance)

¹ I should like to thank the Institut Ramon Llull (IRL) for providing financial assistance enabling me to present an earlier version of this article at Magdalen College, Oxford as part of the “Llull Year” (l’Any Llull) colloquium, “Celebrating Ramon Llull in Oxford”, co-organized by the IRL and Dr Juan-Carlos Conde of the Magdalen Iberian Medieval Studies Seminar (MIMSS) on 25th November 2016. I should also like to thank Dr Celia López Alcalde for providing me with a number of Lullian texts otherwise unavailable to me, and to thank Drs Josep Enric Rubio and Alexander Fidora for reading an earlier draft or drafts of this article. Both of the latter also alerted me to the existence of material not known to me, for which I am grateful. Josep Rubio’s comments have been very helpful, and although I argue against certain of his points in the interests of maintaining consistency as to the lines of argument pursued in this article, I have found his considered opinion altogether very persuasive. The reader should also note that I only received a copy of Rubio (2017a) on the very day of the final submission of this article. All translations are my own unless otherwise stated. Unfortunately, I have not had access to St Thomas Aquinas’s *Expositio libri Peryermenias. Editio altera retractata*, R.-A. Gauthier (ed.), Rome/Paris, Commissio Leonina: J. Vrin, 1989, and again for the sake of consistency, quote from Roberto Busa’s edition of St Thomas’s works. Despite repeated attempts in British research libraries, I was also unable to access a copy of the CCCM edition of St Augustine’s *De trinitate*.

² Until the twelfth century the only work of Plato’s to be transmitted to the Latin west was a version by Cicero (106 BC-43 BC) of the *Timaeus* and a later translation of the first part thereof (i.e. as far as 53c) by Calcidius (fl. 4th century). There were also translations of the *Phaedo* and *Meno* by Henry Aristippus of Catania (1105/1110-1162), although these were little read, as well as of sections of the *Parmenides*. In the thirteenth century William of Moerbeke translated the Neoplatonist Proclus’s (412-485 AD) commentary on the *Parmenides* into Latin, a translation which was widely read during the Middle Ages. For Proclus’s commentary, see ‘Conclusion’.

³ Gadamer (2004, 406-426). I owe this reference to one of the anonymous referees of this article.

⁴ *Ibid.*, 406.

⁵ *Ibid.*, 406-407.

between a word and a thing as characterised by its ‘correctness’.⁶ These two theories, though not mutually exclusive, were limited, in Gadamer’s view, by their reliance upon notions of the ‘existence and instrumentality of words’.⁷ The *Cratylus*, again in Gadamer’s view, seeks to deny to language the ability to access truth in favour of a theory of the direct apprehension of a thing from itself, wordlessly.⁸ In this way, the true object of thought becomes the realm of ideas.⁹

In this context, *logos* (or the soul’s discourse with itself; also ‘speech’) can be either true or false, such truth or falsity seemingly being dependent on correct or incorrect usage.¹⁰ Unlike in ancient times, therefore, when the unity of word and thing was beyond doubt, and a word was equivalent to a name, a true name forming part of the bearer’s name itself,¹¹ for Plato, *logos* per se, which flowed from thought, was the bearer of truth (or error).¹²

From Gadamer’s counter-Enlightenment perspective, then, language as conceived by the Greek philosophers possessed merely the secondary instrumentality of the sign, instrumentality whereby any being attributable to the former fell under the dominion of thought.¹³ For Gadamer, however, the Christian mystery of the Incarnation represents a radical reversal of such reduction of language to ideality as achieved by the Greek concept of *logos*. Through its emphasis upon the relationship between human speech and thought and the centrality thereof to Trinitarian theology, medieval thinking on the Incarnation, for Gadamer, represents the full realisation of spirit via the enfleshment, though not embodiment, of the Word, and the freeing of *logos* from the realms of spirituality/ideality.¹⁴

Gadamer considers the analogical reflection of the intra-Trinitarian relation of Filiation in those of thought/word and *logos endiathetos/logos prophorikos*, as developed by the Church Fathers, to have performed a crucial role in

⁶ Ibid., 407.

⁷ Id. The general lines of Gadamer’s argument stress that language and language usage (e.g. speech, ‘inner’ or ‘outer’) should be considered as an ‘event’ rather than as a ‘tool’.

⁸ Id.

⁹ Id.

¹⁰ Ibid., 412.

¹¹ Ibid., 406.

¹² Ibid., 412.

¹³ Ibid., 414-417.

¹⁴ Ibid., 418.

situating ‘the problem of language [...] entirely within inner thought’.¹⁵ In this respect, certain works of Augustine (discussed below) play a major part, insofar as, in Gadamer’s eyes, his notion of a *verbum cordis* (or true word) is completely independent of such a *verbum*’s sensory appearance within any given language; it is, in fact, the image or mirror of the divine Word.¹⁶ Nonetheless, although this Augustinian concept effectively undermines the role of the proliferation of languages and the value of outward speech, these latter are not omitted from discussion completely.¹⁷ Gadamer further highlights the importance of Augustine’s particular elucidation of the mystery of the Trinity, whereby the *verbum* as inner word is closely related to ‘reason’ (*intellectus*), and a correspondence is brought out between the relationship of human thought to speech and intra-Trinitarian relationships themselves (*circumincessio*).¹⁸ In these latter respects, then, the ‘inner word’, for Augustine, represents more than simply the soul’s discourse with itself.¹⁹

Gadamer goes on to interpret the thinking of High Scholasticism with regard to the word as a form of reversion to the classical concept of the *logos*, under the influence of Aristotelianism.²⁰ He sees Thomas Aquinas as failing to give a proper account of the range of languages, though concedes that St Thomas does not go as far as completely to equate *logos* and *verbum*.²¹ For Aquinas, the inner word is defined by its relation to possible utterance, and within the intellect has an *ordinatio ad alterum*, and consists in its subject matter being thoroughly thought through (*forma excogitata*) via inquiry (*inquisitio*) and ‘thoughtfulness’ (*cogitatio*), the latter of which is a term common in Ramon Llull’s works, as discussed below.²²

It is also to be noted that three of the terms used in the title of this article, namely, *oratio*, *verbum* and *sermo* constitute renderings considered synonymous with the Greek term *logos*, as found in the Septuagint, within the Latin

¹⁵ Ibid., 419. For these aspects, see below §§ 2 (text at nn. 63-65 and 83) and 3.1.

¹⁶ Ibid., 420. For the works of St Augustine relevant in this respect, see below §§ 2 (after nn. 65, 71, 85) and 2.1 (at n. 120).

¹⁷ Ibid., 419-420. For Ramon Llull’s consideration of the multiplicity of tongues in the context of both ‘internal discourse’ and outward mission, see below, end of § 2.2.

¹⁸ For discussion of St Augustine’s *De trinitate* etc., see above, n. 16, and below, § 2.2 (at n. 139).

¹⁹ Ibid., 420-421.

²⁰ Ibid., 421.

²¹ Id.

²² Id. In the conclusion to this article I shall be both situating Ramon Llull’s writings within the context of Gadamer’s thesis and calling into question some of the claims made therein.

Vulgate Bible. (The same Greek term was likewise often rendered into Latin by translators as *ratio* or *argumentum*, conveying the sense of ‘argument’ or ‘line of reasoning’.)²³ In this context and others, they convey in English the various senses of “speech”, “the word”, “discourse” and “conversation”, and even “language” and “disputation”, among other such. The correctness of the Vulgate’s choices as regards the Latin translation of the Greek term, particularly with reference to John 1:1, however, would eventually become, at the height of Humanist inquiry, the subject of a celebrated controversy, as is manifested by the two versions of Erasmus of Rotterdam’s *Apologia de In principio erat sermo*, both of which versions (A and B) first appeared in 1520 in defence of his use of the variant *sermo* for *verbum* in the second edition of his New Testament of 1519.²⁴ “Les paraules de sa pensa”, on the other hand, is the turn of phrase Ramon Llull most commonly uses to denote human “internal discourse” or thought and provides a possible direct correlate for and translation of the scholastic term *verbum mentis*, used to signify ideas or concepts.

In this article, however, I should like to argue that, in at least the early formulations (or “Ternary Phase”) of his Art, namely, between 1271/1272 and 1290, Ramon Llull formalises the pre-linguistic principles and conditions discovered in and through thought, consideration, cogitation, prayer and contemplation, that is to say, “internal discourse”.²⁵ He ensures, in turn, I believe, that these principles and conditions themselves come to form the basis of all discourse, whether internal or external. By doing so, Llull was, in part, responding to the Aristotelian stratagem of basing demonstration upon logic, namely, “internal discourse” *par excellence*, though also to the Augustinian notion of “knowledge accompanied by love” (*cum amore notitia*).²⁶

Thus, if the principles and conditions of Llull’s Art were to occupy a similar status in relation to his system of thought as did syllogistic logic in relation to that of Aristotle, they too could found an art of demonstration, and thereby

²³ Ammonius (1961, lxxx).

²⁴ Erasmus (1706).

²⁵ The sixth-century Latin grammarian Priscian was instrumental in introducing to the Middle Ages the notion that *vox* (vocal sound or the spoken word) indicated a *mentis conceptum* (or mental concept), which he also called *cogitatio*; cf. Cassin et al. (2014, 165). In the context of the logical and semantic dimensions of Thomas Aquinas’ metaphysics of substance, however, *vox significativa* or meaningful vocal sound has a *significatio* which “supposits for” (i. e. stands for) its *significatum* (i. e. the thing meant); cf. Murè (2013, 209). As Rubio trenchantly affirms, in Llull’s writings, prayer and contemplation are coincident concepts and practices, in Rubio (2017a, 109-112).

²⁶ Augustine (1997a, 102), *De trinitate*, IX, 10, 15.

produce causal knowledge, as well as an art of loving God, neighbour and self. In arguing thus, I seek to establish the continuity and interpenetration between the contemplative and demonstrative aspects of Llull’s writings, as also between knowledge and love, and thought and language therein.

In the latter respect, this continuity only comes into being, I would suggest, as a result of his efforts to overcome what he perceives to be a fundamental epistemic and ontological gap between “internal” and “external discourse”, to which end, some six years after 1290, Llull would formulate his theory of *affatus* or oral communication, as a sixth sense, in contrast to Aristotle’s categorical denial in his *De anima* of the existence of such. Aristotle, in fact, clearly states (in translation) that “there is no [sixth] sense in addition to the five [enumerated]—sight, hearing, smell, taste, touch”.²⁷

In the medieval period, the standard criterion for distinguishing between internal and external discourse was to be found in such a discourse’s *ordinatio ad alterum*, that is to say, its being addressed to another.²⁸ *Oratio* (as outward speech) was traditionally so distinguished, however, only *secundum rationem*, or according to reason, rather than to reality.²⁹ This meant that a concept was *equiv-*

²⁷ Aristotle (1995a, 675), *De anima*, III, 1, 424b22: “Non existere ullum alium sensum praeter istos quinque (loquor de visu, auditu, odoratu, gustu, tactu) potest ex considerationibus, quae sequuntur, deduci [...]”, in Aristotle (1957, 215). There is an extensive literature on Llull’s *affatus*, with which, for the purposes of this article, I will assume the reader is familiar. This literature includes (to mention but a few examples) Dagenais (1983, 107-121); Johnston (1990a, 3-30, 139-159); Johnston (1990b, 39-44); Pistolesi (1996, 3-45); and Pistolesi (1998, 73-92). Rubio summarises and, to an extent, supersedes the foregoing references in Rubio (2017a, 45-51).

²⁸ We should also note, however, that in *De fallaciis*, Prologue, a work possibly by Thomas Aquinas, the very same criterion is used to distinguish *argumentatio* plain and simple from *disputatio*: “Sed ratiocinatio quae est ad alterum, non solum est syllogismus vel argumentatio, sed disputatio”, in Aquinas (1980a, 575). In his discussions on the nature of *verbum*, Aquinas does, in fact, note the distinction in respect of internal and external discourse in another work of greater importance, namely, *In I Sent.*, d. 27, q. 2, a. 1 co., where he states: “Sed tamen sciendum est, quod in operationibus intellectus est quidam gradus. Primo enim est simplex intuitus intellectus in cognitione intelligibilis, et hoc nondum habet rationem verbi. Secundo est ibi ordinatio illius intelligibilis ad manifestationem vel alterius, secundum quod aliquis alteri loquitur, vel sui ipsius, secundum quod contingit aliquem etiam sibi ipsi loqui, et haec primo accipit rationem verbi; unde verbum nihil aliud dicit quam quamdam emanationem ab intellectu per modum manifestantis”, in Aquinas (1980b, 74). At this point in his text, Aquinas distinguishes between four levels of *verbum*: 1) simple intuition in intelligible cognition; 2) *verbum cordis*; 3) *verbum interius quod habet imaginationem vocis*; and 4) *verbum vocis* itself. For the latter information, cf. Rosier-Catach (2009, 77). In ‘De verbo’, q. 4, art. 1, resp., of his *Quaestiones disputatae de veritate*, very probably a private disputation conducted as a young Master at the University of Paris between 1256-1259, Thomas distinguishes simply between: 1) *verbum cordis*; 2) *verbum exemplar exterioris vocis* (= *verbum interius quod habet imaginationem vocis*); and 3) *verbum vocis* (= *verbum exterius expressum*), for which see Aquinas (1992, 30).

²⁹ The terms *oratio* (in Latin) and *oració* (in Catalan) convey in their respective languages at least the three following senses: discourse or speech; sentence or clause expressing a complete sense; and prayer. In the course of this article, I shall be calling on all three of these senses.

lent in function to a sign, and thus may have been suggestive to Llull of the possibility of a purely intellectual, though outwardly significant, form of “internal discourse”, wherein thoughts themselves, rather than terms, had the capacity for reference.³⁰ Another term which was common among Latin authors to indicate speech or discourse is *sermo*, related as this is to the medieval *ars sermocinalis* whereby logic or dialectic is viewed as the art of discourse or argumentation. From the very earliest point in his production, namely the *Compendium logicae Algazelis* (1271-1272 ?), translated into Catalan verse as the *Lògica del Gatzell*, Ramon Llull makes use of the term *sermo* (or *sermó* in Catalan) to denote the broadest category of statements of which logical propositions form part and which are subject to a criterion of truth and falsity.³¹

I should further like to argue that the traditional medieval equation of knowledge with contemplation,³² combined with St Augustine’s own equation of knowledge, that is to say, man’s entire knowledge, both contemplative and active, with truth, might have suggested to Llull that contemplation itself could be equated with truth, and that the discovery of truth was an art, indeed an art of contemplation itself.³³ The foregoing has explanatory force throughout Llull’s writing career, given that between 1273-1274 and 1313 he composed a variety of works (or parts thereof) either bearing in their title the term *contemplation* or concerning that very topic.³⁴

For Ramon Llull, things, thoughts, (written or spoken) words and, particularly, actions which are concordant with the divine attributes—attributes which themselves serve as the principles of his onto-theo-logical system and

³⁰ For further discussion of the senses attributed to the term *oratio* by both Priscian and the medieval logicians William of Sherwood and Peter of Spain, cf. below, § 2, this article, and notes, esp. nn. 51 and 52. For the relation of St Thomas Aquinas to the *logica moderna* represented by the writings of, not least, the two latter authors and for the passage from theories of signification via theories of supposition to Aquinas’s own theory equating signs with concepts, cf. Gaukroger (1978, 137-138).

³¹ Lohr (1967, 93-130); this text contains an edition of Llull’s *Compendium logicae Algazelis*; ORL XIX, 1-62. The term *sermó* occurs 21 times in the course of the Catalan version of the text.

³² Cf. Koch (2009, 1).

³³ Augustine (1997a, 464), *De trinitate* XV, 10, 17; and *PL* 42:1069-1070, here 1070: “Nunc ergo simul de universa scientia hominis loquimur, in qua nobis nota sunt quaecumque sunt nota: quae utique vera sunt, alioquin nota non essent. Nemo enim falsa novit, nisi cum falsa esse novit: quod si novit, verum novit; verum est enim quod illa falsa sint.”

³⁴ *Llibre de contemplació en Déu* (1273-1274 ?); *Oracions e contemplacions de l’enteniment* (1274-1276 ?); “Art de contemplació” (Montpellier, 1276-1283 ?), ch. 101 of the *Romanç d’Evas e Blaquerua*; *De contemplatione Raymundi* (Paris, Aug 1297), containing parts entitled “Quomodo possumus Deum contemplari” (= “De decem modis contemplandi Deum”) and “Quomodo contemplatio transit in raptum” (= “De raptu”) among others; and *Liber de compendiosa contemplatione* (Messina, May 1313).

are governed therein by certain conditions—are considered exemplary, while those which are contrary thereto are considered anathema. We should not forget either that the Lullian project as outlined above, grounded in thought and contemplation, as it is, also requires of itself that it be communicable, communicable, that is, on a universal scale.

Anthropologically speaking, for Lull, man, the noblest of creatures, is an ambiguous and ambivalent figure, ambiguous externally and semiotically and ambivalent internally, that is to say, ontologically and morally. Such ambiguity and ambivalence requires order if it is to be resolved, and such order derives from Lull’s God-focused doctrine of intentions. According to this doctrine, man’s “first intention”, as Lull calls it, namely, his ultimate purpose, is to know, love, honour, serve and praise God, while his “second intention” consists in any means which contributes to the attainment of that end.³⁵ Man’s constitution as both a sensible and an intellectual being, however, does not necessarily result in a dichotomy, as these aspects of his nature are mediated by his imaginative faculty as well as by his five “spiritual senses”, which exist in addition to the three mental powers of the soul (i. e. memory intellect and will), and include, in Lull’s listing: subtlety, cogitation, apperception, conscience and courage (or fervour).³⁶

These “spiritual senses”, possessing apprehensive functions, have their roots in a number of traditions which Lull merges to create something novel. They are not simply based, therefore, on those of Avicenna, who, in his *De anima*, identified five internal senses, namely, the *sensus communis*, imagination, cogitation, estimation and memory, though Avicenna does, in fact, feature among the writers upon whom Lull drew.³⁷ Moreover, as Lull states

³⁵ Cf., most recently, Ruiz Simon (2002).

³⁶ Only in the very final stages of preparing this article, have I discovered that Amador Vega has previously written at some length on the role of the imagination in Lull’s theory of “contemplative prayer”, cf. Vega (2005, 157-178). There is some overlap in our concerns, though our focus and emphasis differ. Vega’s article stresses the crucial role played by the imagination in the ascent from sensible to intellectual signification in Lull, and he points to the importance of the four modes of such signification from which what Lull calls a “secret” emerges, modes Lull sets out in the *Compendium logicae Algazelis/Lògica del Gatzell* as follows: sensible → sensible, sensible → intellectual, intellectual → intellectual, intellectual → sensible, the latter, through its descent, completing the circle, in what Lull calls a return from the theoretical to the practical; cf. ORL XIX, 29-30. In this article, it is the third such level which attracts the majority of my attention, a level at which the five “spiritual senses” come into play.

³⁷ For a fuller account of eclectic sources underlying Lull’s recourse to the Arabic-Peripatetic tradition pertaining to the “internal senses” and its Patristic counterpart pertaining to the “spiritual senses” in the *Liber contemplationis*, as well as Lull’s original treatment of such material, whereby the traditional components are subsumed in unison within the framework of contemplation, cf. (in German) Germann

in Chapter 151, § 28 of his *Llibre de contemplació en Déu* (1273-1274 ?; hereafter *LC*), it is precisely man's composite nature, as body conjoined with soul, that enables a person to cogitate upon nature itself, while that person's soul alone is what equips him or her to cogitate upon God's works *ad intra*, namely, the dynamism of His essence.³⁸

So long as man's lower faculties are ordered towards their higher counterparts, so long as, that is, the senses remain subordinate to the intellect and its powers and are themselves curbed, and so long as these powers of the intellect are ordered towards man's "first intention", the disorder of evil, sin and the vices can be avoided and the order of goodness and virtue fostered and maintained.

To refer to a different aspect of Lull's thought, however, it is clear that the correlative theory, which made its earliest appearance in his *Lectura super figuras Artis demonstrativae*,³⁹ composed in around 1285-1287, namely, the theory deriving from his conceptualisation of Trinitarian dynamism in terms of the latter's active, passive and conjunctive components, and the application thereof throughout the entire created order, also finds partial expression via his relatively late introduction of definitions for the concepts he employs, definitions introduced in the *Ars inventiva veritatis* (hereafter *AIV*) of 1290.⁴⁰ Two such definitions are very well known, namely, those of God and Man. The first he defines as follows: *Deus est ens deitans*; the second, as: *homo est homificans ens* or *animal homificans*.⁴¹ Worth noting is the fact that Lullian

(2011, 239-269); cf. also Rubio (2017a, 63 and n. 1). I am indebted to Josep Enric Rubio for this reference. In Avicenna's *De anima*, the cogitative faculty is very closely associated with, though is predominantly considered distinctly from, that of the human imagination, which latter is, in fact, 'physically identical with the cogitative faculty, though functionally and definitionally distinct from it', Black (2013, 61). Cogitative thought, for Avicenna, is produced when the activity of the compositive imagination (*al-mutaḥayyilah*) is harnessed by the intellect; cf. Black (2013, 66). Thomas Aquinas, on the other hand, in his *ST*, I, q. 78, a. 4, co., argues for the existence of only four internal senses, doing without the Avicennan faculty of cogitation; cf. Hasse (2000, 152). For the classification of the "internal senses" in the Latin Aristotelian commentary tradition (i.e. Robert Grosseteste, Albert the Great, Thomas Aquinas and Giles of Rome), cf. Corbini (2006, 259-260; 273-276).

³⁸ ORL IV, 310. For the role of the five senses in human knowledge of the divine within Lull's *Liber contemplationis*, cf. Burnett (2011, 181-208). I am indebted to Alexander Fidora for this reference. For the importance of the bodily senses in (and of visual and verbal models for) the contemplation of the divine, cf. Rubio (2015) and Rubio (2016).

³⁹ *MOG* IV, iii (17-224).

⁴⁰ *MOG* V, i (1-211); *ROL* XXXVII.

⁴¹ Grammatical theologians in the thirteenth century tended to view the proper nouns *deitas* and *humanitas* as "essential terms" in that they signified essentially; cf. Robb (1993, ch. 5, § 2, 130-143, here 133).

definitions are generated not by genus and *differentia*, but spring from the concept under consideration as regards the dynamism of its being and essence.

Such Lullian definitions, clearly very distinct from the traditional medieval ones deriving from that of Porphyry, *Isagoge*, III, 8, to the effect that man is a “rational mortal animal”,⁴² nevertheless take their cue from precisely such, insofar as they represent Lull’s way of conceptualising and resolving the apparent paradox that Christ is a man, insofar as He has a human nature, but is nevertheless immortal, in His divinity. Such definitions also enable Lull to begin to situate discussion of Christ at a level comparable to that of the universal rather than solely at that of His singular and perceptible *figura*, a feature associable solely with His human nature.

In Chapter 155 of *LC*, in fact, Lull categorises the Porphyrian style of definition in respect of man as being “literal” rather than “spiritual”, and it is also in the light of this that we should view his own style thereof.⁴³ It is worth mentioning in this respect that Lull’s relatively late turn to definitions may well find its source in St Anselm’s *Monologion*, Chapters 10 and 11, wherein Anselm moves away from the singularity of similitudes or likenesses as the basis of the “speech of the mind” (*locutio mentis*) towards a reliance on universalising definitions.⁴⁴ Such definitions are, by their nature, formed of words, and point, in Anselm, to the establishing of a connection between *internal* discourse and *linguistic* discourse,⁴⁵ a connection which, as we shall see, St Augustine had resolutely excluded.⁴⁶ If the Anselmian influence upon Lull in this respect, prior to the latter’s introduction of definitions into his Art, is plausible, then this would suggest that Lull himself may have started to move away from a pre-linguistic construal of “internal discourse” to one which was more broadly linguistic, albeit that such “language” was itself reliant upon the spiritually conceived content expressed thereby.

Having said this, however, Lull, in fact, introduces a distinction between *two* types of “internal discourse” as generated by the soul, one intellectual, the other sensible, in Question 54 of his *QADS*, written in 1289. The distinction itself is based upon the respective objects of the soul’s intentionality, whether

⁴² Porphyry (1975, 46).

⁴³ ORL IV, 333.

⁴⁴ Hurand (2009, 37).

⁴⁵ Cf. *ibid.*, 42.

⁴⁶ Cf. *ibid.*, 43.

these be, for example, God, an angel, the soul or memory, or the very goodness of the foregoing, or whether they be the mental images or likenesses of sensible things.⁴⁷

Although Lull's consistent focus is upon the complete human being, body and soul, and the compass of his thought broad enough to include every gradation of being, from the elemental level to that of the divine, it is also true that he consistently holds a Bonaventuran view of *synderesis* vis-à-vis the created world, whereby all beings have a natural inclination towards the good, both in terms of their signification and their volitional and ontological directedness. This means that sensible (or perceptible) things optimally tend to signify their intellectual counterparts, that is to say, the *sensualitats* or sensible natures apprehended by the mind optimally tend to signify their corresponding *intellectualitats* or intellectual natures.⁴⁸

This inclination also finds expression (Neoplatonically) in the desire each being has for its ontological perfection and finds echoes also, as Charles Lohr has noted, in thought of St Anselm, in whose dynamic conception of reality each being has an active tendency towards the infinite.⁴⁹ For the above reasons and for the sake of argument, as well as for reasons of space, this article will disregard the nonetheless important strand of "sensible internal discourse" in order to concentrate upon its "intellectual" counterpart. I shall simply add here that it is my suspicion that the Lullian inclusion of *cogitatio* (often equated in his writings with the sense of "meditation") among the "spiritual senses" establishes this "sense" as the specific bi-directional link between the human intellect and Lull's "sixth sense", *affatus* or the capacity for oral communication.⁵⁰

⁴⁷ *MOG* IV, iii, 76 (93).

⁴⁸ Cf. above, n. 36.

⁴⁹ Lohr (1988, 2).

⁵⁰ As the reader will see, in his—at the time of writing—forthcoming book, Josep Enric Rubio has made important comments to the effect that the Lullian *affatus* can be seen as the human alternative to angelic speech (for which, see below, §§ 2, 22-23; 2.1., 28-29; 2.3., 33-34), insofar as it is bound to be a sense, given that we are sensual animals, but that, as a sense, it connects with the intellect, which we possess on account of our being also rational animals. In Rubio's view, therefore, such sensory support is needed for communication, and communication of the Art in particular; cf. Rubio (2017a, 20ff, 45-51). The foregoing seems sensible, though to me seems to underplay efforts on Lull's part to get *beyond* human speech and the written text to the realms of *intellectus*, superior as this is, in his view, to either speech or the written word.

2. The Latin tradition and its implications for Ramon Llull

We should note first of all that, outside its strictly religious connotations, the term *oratio* was received by the medievals from the context, first, of its early study by the Latin grammarian Priscian, in Book XVII of his *Institutiones grammaticae*. This particular section of Priscian’s text, along with Book XVIII, formed a central part of the curriculum at the University of Paris during the thirteenth century.⁵¹ A second context for its reception consisted in the discussion of *oratio* by the terminist logicians William of Sherwood and Peter of Spain, the field of logic (or dialectic) by the mid-thirteenth century having come to subsume—and even supersede—that of grammar for investigations within the Arts faculty into the philosophy of language, if not also, within the faculty of Theology, into matters theological.⁵² We should not assume, however, that Ramon Llull either coincided in his treatment of this theme or shared the respective aims of the two abovementioned traditions of thought within the *trivium*.⁵³ Though Llull may not have become familiar with the works of the above terminists until his first stay in Paris in 1287-1289, the presence of their writings within academic

⁵¹ Priscian’s *Institutionum grammaticum libri XVIII*, Book 2, § 4 (in particular), defines the term as “Oratio est ordinatio dictionum congrua, sententiam perfectam demonstrans [...]”, the term *dictio* having itself been defined, in *ibid.*, Book 2, § 3, as “dictio est pars minima orationis constructae, id est in ordine compositae [...]”, both in Priscian (1961b, 53); cf. William of Sherwood (1966, 23, n. 6). Whether the formal or semantic criterion regarding the readings *congrua/congruam* was uppermost in Priscian’s mind is open to debate; cf. Cassin et al. (2014, 867). Interestingly, from the point of view of the “syntax” of the Lullian Arts, in the opening lines of Book 17, § 1 of the same work, Priscian states that “quemadmodum literae apte coeuntes faciunt syllabas et syllabae dictiones, sic et dictiones orationem”, in Priscian (1961a, 108); cf. also Priscian (2010, 62). As Sven Öhman comments, however, a degree of caution should be used if translating *oratio* as “speech” in the first quotation above from Priscian, cf. Öhman (2002, 105).

⁵² William of Sherwood (1983, 224); Latin; William of Sherwood (1966, 25); English; Peter of Spain (1972, 2-3); Peter of Spain (2014, 104-106/105-107); Latin/English. The former defines *oratio* (“an expression” or “a phrase”) as a “vox significativa ad placitum, cuius partes separatae significant”, namely, an utterance (thus falling under the rubric of significant vocal sound) significant by convention (*ad placitum*) whose parts are also independently significant, while the latter, concurring, repeats the definition almost verbatim. For both William of Sherwood and Peter of Spain, *orationes*, as utterances significant by convention, are complex examples thereof, William of Sherwood (1983, 223); Latin; William of Sherwood (1966, 22-23); English; Peter of Spain (1972, 2); Peter of Spain (2014, 102/103); Latin/English, and therefore include sentences, phrases and clauses. Cf. also, Batalla (forthcoming), “Introduction”, 1. *Scientia sermocinalis*. Any reference to “grammar” in the writings of Llull must take account of his own multilingualism and the multilingualism he pragmatically desired for the propagation of the faith failing the universal prevalence of a language such as Latin. Llull’s own comments on grammar, dispersed throughout his works, are well known and have been summarised in Colom Mateu (1973, 57-60). Llull’s positions on grammar have also been comprehensively discussed in Badia (1989, 157-182). For an attempt to relate the significations of Figure T of Llull’s Art to medieval speculative grammar, cf. Platzeck (1953-1954, 35-49).

⁵³ For a cogent account of the correlation between the modes of the trivium (rhetoric, grammar and dialectic) and, respectively, the writings of Saints Augustine, Anselm and Thomas Aquinas, as well as of the similarities and differences between the theories of signification and the epistemologies expressed thereby, cf. Gaukroger (1978, 134-136; 138).

milieux prior to that date would, at least, have served to influence the manner in which Ramon Llull's own writings were received.

Having said that, we should note secondly the historiographical problem posed by the fact that Ramon Llull consistently, and with only rare exception, avoided reference to the sources or *auctoritates* he used in preparing to write any of his works.

Nevertheless, Aristotle's account of the various kinds of speech in his *Peri hermeneias* or *De interpretatione* states:

Now spoken sounds are symbols of affections in the soul, and written marks symbols of spoken sounds. And just as written marks are not the same for all men, neither are spoken sounds. But what these are in the first place signs of—affections of the soul—are the same for all; and what these affections are likenesses of—actual things—are also the same.⁵⁴

In this connection, Stephan Meier-Oeser claims that while Aristotle makes a clear distinction between mental concepts and spoken language, like Plato, he describes the act of thinking as one of internal speech, citing Aristotle's *Metaphysics*, 1009a20, wherein a contrast is set up between a person's "thought" or "mental outlook" and another person's "theory" or "argument" as expressed in words or speech. According to this author, then, "internal discourse" provides the basis for "signification, logical argumentation and demonstration" in Aristotle, and also provides the primary and proper locus of truth and falsehood.⁵⁵

Thomas Aquinas' commentary on the passage, in his *In libros Peri hermeneias expositio*, composed between 1269-1272, moreover, offers clarification

⁵⁴ Aristotle (1995b, 25), J. L. Ackrill (tr.), *De interpretatione* 1, 16a3-8: "Sunt ergo ea quae sunt in voce earum quae sunt in anima passionum notae, et ea quae scribuntur eorum quae sunt in voce. Et quemadmodum nec litterae omnibus eadem, sic nec eadem voces; quorum autem hae primorum notae, eadem omnibus passiones animae sunt, et quorum hae similitudines, res etiam eadem", "Translatio boethii", in Aristoteles latinus (1965, 5); "Sunt quidem igitur quae in voce earum quae in anima passionum symbola et quae scribuntur eorum quae in voce. Et sicut neque littere omnibus eadem, sic neque voces eadem; quorum tamen haec signa primum, eadem omnibus passiones anime, et quarum haec similitudines, res iam eadem", "Translatio guillelmi de moerbeka (Recensio ammoniana)", *ibid.*, 41. The term *interpretatio* is glossed itself in Boethian terms by Thomas Aquinas as "vox significativa [significant vocal sound, as distinct from the natural sounds of animals], quae per se aliquid significat, sive sit complexa sive incomplexa", Aquinas (1980c, 327), Pro., 3. *Interpretatio*, on this view, therefore, includes nouns, verbs and sentences (*orationes*), but excludes conjunctions and prepositions, cf. *id.* As Martin Lenz points out, the likenesses (or similitudes) in question here were viewed after 1250 "no longer solely [...] as similitudes of things but as mental signs", Lenz (2008, 303).

⁵⁵ Meier-Oeser (2011, 149-150). For elucidations of the function of "internal discourse" in many of these latter respects within the writings of Ramon Llull, see below (this article), §§ 2.1 and 2.2.

as to the sense in which Aristotle might have intended the phrase “affections in the soul”. Thomas distinguishes customary understandings of the sense of *passiones animae* as “the affections of the sensitive appetite, like anger and joy, and the other passions that are commonly and usually called passions of the soul” from the “vocal sounds that are significant by human institution” of which Aristotle is speaking here.⁵⁶ Thomas goes on to say that ““passions in the soul” must be understood here as conceptions of the intellect, and names, verbs, and speech, signify these conceptions of the intellect immediately according to the teaching of Aristotle”, concluding that Aristotle “calls all of the operations of the soul ‘passions’ of the soul. Whence even the conception of the intellect can be called a passion [...]”.⁵⁷ Notably, therefore, Aristotle assigns precedence to thought over the conventions of spoken or written language.⁵⁸

We should also take the time to compare such a conceptualisation with the triple sense ascribed to *oratio* (or outward speech) by Boethius in his commentaries on Aristotle:

There are said by the Peripatetics to be three types of speech: one which may be written with letters; another which may be uttered verbally; and a third which may be composed in the mind. And if there are three types of speech, there is no doubt that the parts of speech are also threefold. Hence, because the verb and the noun are the principal parts of speech, there will be some verbs and nouns which are written, others which are spoken and others [still] which are treated silently in the mind.⁵⁹

Echoing Aristotle, Boethius goes on to specify that which is signified by spoken speech, saying that “these verbs and nouns which are uttered in spoken speech signify (*denuntiant*) the affections in the soul”.⁶⁰ In addition to this, he also affirms the significatory role of concepts, stating that: “Concepts them-

⁵⁶ Aquinas (1980c, 327), I, 2, 5: “Circa id autem quod dicit, earum quae sunt in anima passionum, considerandum est quod passiones animae communiter dici solent appetitus sensibilis affectiones, sicut ira, gaudium et alia huiusmodi”; id.: “Sed nunc sermo est de vocibus significativis ex institutione humana.”

⁵⁷ Id.: “et ideo oportet passiones animae hic intelligere intellectus conceptiones, quas nomina et verba et orationes significant immediate, secundum sententiam Aristotelis”; id., I, 2, 6: “Sed manifeste invenitur in I de anima quod passiones animae vocat omnes animae operationes. Unde et ipsa conceptio intellectus passio dici potest.”

⁵⁸ Lenz (2008, 304).

⁵⁹ Boethius (1987a, 30, ll. 3-10): “dictum est tres esse apud Peripateticos orationes, unam quae litteris scriberetur, aliam quae proferretur in voce, tertiam quae coniungeretur in animo. Quod si tres orationes sunt, partes quoque orationis esse triplices nulla dubitatio est. Quare quoniam verbum et nomen principaliter orationis partes sunt, erunt alia verba et nomina quae scribantur, alia quae dicantur, alia quae tacita mente tractantur”; for different translations of this passage, cf. Suto (2011, 77-78).

⁶⁰ Id., ll. 20-21: “ea verba et nomina quae in vocali oratione proferuntur animae passiones denuntiant”.

selves, however, are significative of nothing other than things”.⁶¹ Boethius, in respect of the above, has been interpreted as defining thought linguistically, insofar as the parts of speech themselves appear to be present in the thoughts of the mind.⁶² It is possible to moderate such a conclusion, however, if one takes into account the fact that, as one recent author writes, “Boethius’ mental speech has a language-like structure, i. e., compositionality, but does not belong to any particular language”.⁶³

A further writer of significance with regard to the tradition on “internal discourse” as also to Ramon Llull, though writing in Greek, was John of Damascus, particularly his *De fide orthodoxa*, whose distinctions were taken up in the thirteenth century by Alexander of Hales, Albert the Great and Thomas Aquinas, for which reason I mention him first of all under the heading of the Latin tradition (cf. also, below, § 3.1., this article). In Book I, Chapter 13 of the aforementioned work, John makes a primary distinction between the divine and human manifestations of the *logos*, which human manifestations conform to a triad involving: a) a natural movement of the mind, by which it moves, thinks and reasons; b) internal thought [or *logos endiathetos*] as spoken in the heart; and c) the spoken word [or *logos prophorikos*] itself, which serves to convey the mind’s messages, and is the means by which humans communicate their internal thoughts.⁶⁴ Thomas Aquinas refers directly to this passage in his *Scriptum super libros Sententiarum (Commentary on the Sentences)* and his *Summa theologiae*,⁶⁵ in which latter, following Albertus Magnus, he identifies *logos endiathetos* with what he calls *imaginatio vocis*, itself defined as the mental representation of external words by the imagination, a process nevertheless dependent upon a particular language (which was not the case within the Greek tradition).⁶⁶

Two other important writers with respect to Llull’s thinking about “internal discourse” are perhaps inevitable in any well-read medieval theological and philosophical thinker. The first of these is St Augustine, in whose writings, particularly Book XV of his *De trinitate*, we encounter a number of references to

⁶¹ Ibid., 24, ll. 14-15: “intellectus vero ipsi nihil aliud nisi rerum significativi sunt”.

⁶² Lenz (2008, 303-304).

⁶³ Suto (2011, 111).

⁶⁴ John of Damascus (1958, 201); cf. Panaccio (1999, 80). The reader should note that Aristotle had already distinguished between an *esō logos* and an *exō logos*, for which see Aquinas (1992, 10).

⁶⁵ Aquinas (1980b, 74), *In I Sent.*, d. 27, q. 2, a. 1 co.; *ST*, I, q. 34, a. 1.

⁶⁶ Panaccio (1999, 81). For Aquinas’s *verbum interius quod habet imaginationem vocis*, cf. above, n. 28.

what he terms *verbum cordis* or *verbum in corde*, using a combined visual and verbal model for thought. We should note, in passing, that it is the visual model which predominates in Ramon Llull’s vast *LC*, given that he classes cogitation, a spiritual or intellectual “sense”, as “spiritual sight”.⁶⁷ The term *verbum* generally has three senses for Augustine: first, as that which, by its syllables, occupies a temporal period, whether it is spoken or thought; second, that which is known and is imprinted on the mind, insofar as it can be brought forth and defined using one’s memory, even if its reality is displeasing to us; and, third, what amounts to *verbum cordis* proper, that which, when conceived by the mind, is pleasing to us.⁶⁸ However, the distinction for which he is best known in this respect is that between *verbum cordis* itself, which belongs to no given language (and corresponds to the image present within one’s memory insofar as it is thought in act);⁶⁹ *verbum imaginabile* or *imaginatio vocis*, namely, the mental representation of the spoken word (for example, prayers uttered in silence in a given language); and the spoken word itself, a model to which Aquinas closely adheres, at least in his *Quaestiones disputatae de veritate*.⁷⁰ Notably, it should be remarked that the *verbum cordis* and the *imaginatio vocis* are distinct in both Augustine and Aquinas, the former representing in the latter author both the terminus of intellection and the starting point of verbal discourse.⁷¹ In passing, it should also be mentioned that it was only in the 1220s that William of Auvergne reconciled the disparate tripartite models of *verbum* and *oratio* espoused respectively by Augustine and Boethius.⁷²

We should also recall, however, that, in his *De doctrina christiana*, written three years before the *De trinitate*, Augustine defines a sign as “a thing which

⁶⁷ ORL IV, 412: “vista espiritual”.

⁶⁸ Augustine (1997a, 100-102), *De trinitate*, IX, 10, 15; and *PL* 42: 968-969: “Recte ergo quaeritur, utrum omnis notitia verbum, an tantum amata notitia. Novimus enim et ea quae odimus; sed nec concepta, nec parva dicenda sunt animo, quae nobis displicent [...] Verbum est igitur, quod nunc discernere et insinuare volumus, cum amore notitia. Cum itaque se mens novit et amat, jungitur ei amore verbum ejus. Et quoniam amat notitiam et novit amorem, et verbum in amore est, et amor in verbo, et utrumque in amante atque dicente.”

⁶⁹ Augustine (1997a, 468), *De trinitate*, XV, 10, 19; and *PL* 42: 1071: “Necesse est enim cum verbum loquimur, id est, quod scimus loquimur, ex ipsa scientia quam memoria tenemus, nascatur verbum quod ejusmodi sit omnino, cujusmodi est illa scientia de qua nascitur. Formata quippe cogitatio ab ea re quam scimus, verbum est quod in corde dicimus: quod nec graecum est, nec latinum, nec linguae alicujus alterius”; Augustine (1997a, 490), XV, 14, 24: “Verbum autem nostrum illud quod non habet sonum neque cogitationem soni, sed ejus rei quam videndo intus dicimus, et ideo nullius linguae est.”

⁷⁰ Cf. above, n. 28.

⁷¹ Aquinas (1992, 10).

⁷² Panaccio (1999), 161.

of itself makes some other thing come to mind, besides the impression that it presents to the senses".⁷³ And he goes on to define given (or conventional) signs as being "those which living things give to each other, in order to show, to the best of their ability, the emotions of their minds, or anything that they have felt or learnt".⁷⁴ Unlike Boethius, for whom words signify (primarily) thoughts or concepts and only mediately things, Augustine believes that it is the things themselves that are signified by signs.⁷⁵ Likewise, the Boethian view, according to which the concept itself was significative, was antithetical to the Augustinian belief that signs act upon the senses.⁷⁶ It should be noted, however, that Boethius can be seen to have also entertained a one-stage semantic theory wherein spoken words immediately signify the thoughts conceptualising things.⁷⁷

Llull's interest in St Augustine's words on the "word" (or even those of John of Damascus),⁷⁸ however, would not have been purely theoretical or related exclusively to matters concerning "internal discourse", given the ensuing and powerful parallels Augustine makes between the Word of God as "spoken" inwardly in the Trinity and His Word as "spoken" outwardly and by which it was made flesh. Llull's own Trinitarian and, in particular, Incarnational theology, therefore, bear close relations in his earlier works, at least, to his thinking about human "internal" and "external discourse". Any changes in Llull's thought about "internal discourse", not to mention its external counterpart can, therefore, be correlated with and calibrated against any shifts of focus identified in his Christology.

The second writer of significance to Ramon Llull is St Anselm, in Chapters 10 and 11 of whose *Monologion* a tripartite scheme similar to that of Augustine is given, though here distinguishing between, first, internal speech without the use of any signs, though availing oneself of either corporeal images or rational

⁷³ Augustine (1962, 32), *De doctrina christiana*, II, 1, 1: "Signum est enim res praeter speciem, quam ingerit sensibus, aliud aliquid ex se faciens in cogitationem venire"; English translation from Augustine (1997b, 30).

⁷⁴ Augustine (1962, 33), *De doctrina christiana*, II, 2, 3: "Data uero signa sunt quae sibi quaeque uiuentia inuicem dant ad demonstrandos quantum possunt, motus animi sui vel sensa aut intellecta quaelibet"; English translation from Augustine (1997b, 30).

⁷⁵ Cf. Read (2015, 16).

⁷⁶ Augustine (1962, 33-34), *De doctrina christiana*, II, 3, 4: "Signorum igitur, quibus inter se homines sua sensa communicant, quaedam pertinent ad oculorum sensum, pleraque ad aurium, paucissima ad ceteros sensus".

⁷⁷ Suto (2011, 33-34).

⁷⁸ John of Damascus (1958, 201); cf. Panaccio (1999, 80).

understanding, the former through the imagination of a sensible thing’s appearance, the latter through definition of that thing’s universal essence; second, internal speech by means of the same signs, though thinking them imperceptibly; and, third, speech by means of perceptible signs.⁷⁹ A distinction, however, should be noted between Anselm and Augustine, insofar as the former uses the term *locutio mentis*, albeit rarely, to describe this first kind of speech, internal, intuitive and definitional, based upon likenesses and “the same for all”, as it is, a term which exceeds the scope of Augustine’s *verbum cordis*.⁸⁰

For Anselm, both the terms *verbum* and *locutio mentis* indicate the contemplation and rational expression of a likeness.⁸¹ A further term he introduces, again albeit rarely, however, namely, *conceptio mentis*, adds to this the possibility of creative composition on the basis of this very likeness, and thus can itself be likened to bodily conception.⁸² I believe that, under Boethian influence, Anselm’s contribution to Llull’s thought, above and beyond that of St Augustine, is crucial for understanding Llull’s own move from a theory of internal speech which is initially conceived pre-linguistically to one which, at least, makes greater allowance for linguistic components within “internal discourse”, even if such components belong to no particular language, as well as for understanding Llull’s introduction of definitions into his Art.⁸³

I say this because, for Anselm, mental speech, being pre-linguistic and internal, constitutes not only contemplation of a thing’s likeness, but also its definition. Furthermore, Anselm confers a linguistic dimension upon “internal discourse” through his contention that definition can be as representative of a thing’s reality as can its image. I would suggest that it was between the years 1283, at the earliest, and 1289 that Llull either deepened his familiarity with or began to conceive applications for Boethian and Anselmian thinking on this matter.

⁷⁹ Anselm (1853, 0158 B-C): “Frequenti namque usu cognoscitur quia rem unam tripliciter loqui possumus. Aut enim res loquimur signis sensibilibus, id est, quae sensibus corporeis sentiri possunt, sensibiliter utendo; aut eadem signa, quae foris sensibilia sunt, intra nos insensibiliter cogitando; aut nec sensibiliter, nec insensibiliter his signis utendo, sed res ipsas, vel corporum imaginatione, vel rationis intellectu, pro rerum ipsarum diversitate, intus in nostra mente dicendo”; for English translation, cf. Anselm (2007, 18). I have reversed the order here for ease of comparison with Augustine’s own tripartite scheme.

⁸⁰ Hurand (2009, 30-31).

⁸¹ Hurand (2009, 42).

⁸² Id.

⁸³ It is worth speculating that among the multiple reasons behind Llull’s major reformulation of his Art in 1290 may have been an increasing awareness on his part of the logical and semantic contributions of writers such as William of Sherwood and Peter of Spain, under the influence of which he may have taken something of a “linguistic turn”.

As Claude Panaccio has observed, it was Albert the Great who, in his *Commentary on the Sentences of Peter Lombard*, reconciled the various authorities on “internal discourse”, forcing an Anselmian interpretation upon the tripartite schema of John of Damascus, whereby the latter’s *logos endiathetos* or “internal discourse” comes to be associated with the Augustinian tradition’s *verbum imaginationis* and his “natural movement of the mind”, which he considered to be the pure light of reason, with, again, the Augustinian tradition’s *verbum cordis*.⁸⁴ Interestingly, from a Christological point of view, Albert also equates the eternal Word, as regards its eternal procession, with the Augustinian *verbum cordis*, namely, pre-linguistic internal discourse, while likening the Word made flesh to the scholastic *verbum vocis* or external utterance, for the reason that just as the latter contains more than the thing uttered (*res dicta*), so too does the Son of God contain more than the Father once He has assumed flesh, by which flesh He is revealed to us.⁸⁵

We should also note that in his *De sacramentis Christianae fidei*, II, 18, 19, Hugh of St Victor reiterates verbatim Augustine’s dictum from *De trinitate*, to the effect that “the word that sounds outwardly is the sign of the word that gives light inwardly”.⁸⁶ Earlier in the same work, I, 3, 20, “De verbo intrinseco et extrinseco”, Hugh insists on the parallel distinction between internal and external discourse in man and God, the former being equated in both man and God to wisdom, the latter, in God at least to His works, and in man, to outward speech, both of which latter make manifest that which formerly was invisible and hidden.⁸⁷ Within this text, Hugh also makes a strict equation between *cogitatio* and the Augustinian *verbum cordis* or “speech of the heart”, stating:

[...] just as man’s thought (*cogitatio*) constitutes his internal speech, which lies hidden and out of view until it is revealed through utterance in speech; and this utterance is the speech of the voice in the same way that thought (*cogitatio*) is the speech of the heart.⁸⁸

⁸⁴ Albert the Great (1893, 46-47).

⁸⁵ *Ibid.*, 47: “Verbum aeternum [...] potest considerari [...] secundum processionem aeternam, et sic maxime convenit cum verbo cordis [...] Verbum autem in carne, hoc est verbum habens similitudinem cum verbo vocis: quia sicut illud habet plus quam res dicta, ita Filius plus quam Pater de carne assumpta, in qua manifestatus est nobis.”

⁸⁶ Hugh of St Victor (1854, 616B): “Proinde verbum quod foris sonat, signum est verbi quod intus lucet, cui magis verbi competit nomen”; cf. Augustine (1997a, 470), *De trinitate*, XV, 11, 20; and *PL* 42: 1071-1073, here 1071: “Proinde verbum quod foris sonat, signum est verbi quod intus lucet, cui magis verbi competit nomen”; English translation from Augustine (2007, 209).

⁸⁷ Hugh of St Victor (1854, 225A-B).

⁸⁸ *Id.*: “[...] quemadmodum cogitatio hominis quasi intrinsecum verbum illius est quod latet et ab-

That Llull, in fact, observed the commonplace thirteenth-century distinction between thought, speech and writing (deriving from Boethius’s triple sense of *oratio*) can be seen in Chapter 155 of *LC*, though at a stage in Llull’s development prior to his being able to have had direct access to Boethius’s works themselves. In this chapter, Llull makes a number of familiar distinctions, the overarching one being bipartite, namely, the distinction between speech and understanding (or thought), the former of which he aligns with the realm of the senses, the latter with that of the intellect, which latter enjoys greater nobility.⁸⁹ He defines speech in functional terms as being created in man for the purpose of revealing and signifying the latter’s understanding (or thought), speech again being subordinate to thought, harbouring ambiguity and lability, and generally proving insufficient to the task of contemplating God’s Virtues, at the very least. Sections 19-21 of this chapter are the most pertinent ones in terms of the theory of language.⁹⁰

Therein Llull, while asserting the limits of both speech and human understanding, nevertheless claims that the understanding, being intellectual, is capable of perceiving truth, and is only hindered from so doing by the corrupting influence of sin on the senses. Such provides the broader epistemological and moral framework within which he shows an overall familiarity with the distinctions between words, thoughts and things found in the Boethian “semantic triangle”, as well as between spoken words and their written equivalent, not to mention the role of the reader in uncovering the meaning of words. The theoretical components regarding language, however, are subordinated by Llull to his tropological concerns here, namely, those exemplified by the superiority of “spiritual” over a “literal” reading, a distinction which duplicates that of “intellectual” and “sensible”.

The same tripartite distinction as that used by Boethius can, however, be found in Chapter 104, § 12 of the *Romanç d’Evast e Blaquerna* (hereafter *Blaquerna*) in the context of comments regarding the optimal manner of contemplation, again with allusions to both reading and the distinction between the three types of speech: internal, spoken and written. At this stage, Llull could conceivably have come into contact with Boethius’s writings. I quote at some length:

sconditum est donec reveletur per prolationem oris; et est ipsa prolatio vocis verbum similiter ut verbum est cogitatio cordis”.

⁸⁹ ORL IV, 328-329.

⁹⁰ *Ibid.*, 333.

So, when he had completed his prayer, he wrote down what he had contemplated, and then read what he had written down; yet he did not feel as much devotion while he was reading it as he had while he was contemplating the same. Contemplation, therefore, is not so devout when one is reading a book as it is when one is actually contemplating the arguments written down in that book. The reason for this is that, during contemplation, the soul rises higher in order to remember, understand and love the Divine Essence than it does when it reads about what it has already contemplated, for devotion better befits contemplation than it does the written word.⁹¹

Interesting here is the manner in which Llull frames this tripartite schema within the Christian devotional practices of contemplation or prayer. Prayer, of course, could be either liturgical and outwardly spoken or uttered internally in silence, assessing each component of that schema as regards its active contribution to such practices. Of interest also, not least in terms of the medieval logical and semantic theories to which it aligns Llull's above statements, is the fact that some years later, in his *Summa logicae* (ca. 1323), in the context of a discussion of "natural signification", William of Ockham discussed the distinctions, similar to the above, between written, spoken and mental language, reaching much the same conclusions as to their hierarchy, though for different reasons, while alluding also to the Aristotelian notion of *passiones animae*, which, we recall, are "the same for all":

Now certain differences are found among these [kinds of] terms. One is that a concept or passion of the soul signifies naturally whatever it signifies. But a spoken or written term signifies nothing except according to arbitrary institution. From this there follows another difference, namely that a spoken or written term can change its signification by convention, but a conceived term does not change its signification according to any convention whatsoever.⁹²

⁹¹ NEORL VIII, 537: "E quan hac finida sa oració, escriví ço de què havia contemplat e pus llegí ço que escrit havia, e no hac tanta de devoció dementre que ho llegia com havia dementre que ho contemplava. E per açò la contemplació no és tan devota en lligent lo llibre com és en contemplar les raons escrites en lo llibre; e açò és per ço car en la contemplació l'ànima puja pus alt a membrar, entendre, amar la divina essència que no fa quan llig ço que contemplava, car devoció mills se convé a contemplació que a escriptura"; cf. Llull (2016, 503-504), English version.

⁹² William Ockham (1951, 9, ll. 46-52), *Summa logicae*, I, 1, § 10: "Inter istos autem terminos aliquae differentiae reperiuntur. Una est, quod conceptus sive passio animae naturaliter significat quidquid significat, terminus autem prolatus vel scriptus nihil significat nisi secundum voluntariam institutionem. Ex quo sequitur alia differentia, videlicet, quod terminus prolatus vel scriptus ad placitum potest mutare suum significatum, terminus autem conceptus non mutat suum significatum ad placitum cuiuscumque"; English translation (here slightly modified) from Spade (2007, 94).

As Vincent Spade comments, “[the above] tells us, then, in what sense the terms of mental language are supposed to be the same for everyone”.⁹³

To align Ramon Llull, however, with the later doctrine of *oratio mentalis* espoused by William of Ockham (and associated with an intuitionist theory of knowledge) might seem to run the risk of both philosophical and historiographical incoherence, given not least that Llull is generally considered to hold a realist (or “superrealist”) position and Ockham something resembling a nominalist one with regard to the metaphysical problem of universals, a considerable distance separating the two of them across the available spectrum of possibilities. Mark D. Johnston has argued that Llull is just such a realist, stating that Llull’s

superrealist metaphysics, [if] applied globally to things, concepts and words, [...] is in fact a universal allegory, a kind of metaphysics of meaning. Insofar as Llull assumes that this meaning necessarily exists in reality prior to existing in thought or in language, he never doubts that the world is always speaking even if no human ears or hearts are listening.⁹⁴

Johnston’s statement can remain true even if we accept (as I shall go on to suggest) that Llull adopts a Boethian position whereby causal priority is assigned to thought over spoken speech, for the reason that though the real may retain its metaphysical primacy, mankind aspires to and angels accomplish the greatest approximation thereto in thought itself, that is to say, internal discourse. The Lullian project wherein the *ordo essendi* and the *ordo cognoscendi* meet and coincide is also reflected, I believe, at the level of a desire on Llull’s part to attain the greatest possible reconciliation between the real and the intellectual or conceptual. Things, concepts and words (or reality, thought and language), for Llull, can not only correspond but also coincide to the extent that they, being part of the same created theophanic whole, resemble the Exemplar, namely God, and His exemplary and co-essential Ideas, namely the divine Dignities, the aseity of this exemplar-God being iterated in thought (as self-love), in language or divine internal utterance (as filiation) and in reality (as the incarnated Christ annunciated by the Holy Spirit). Thus ontology, epistemology, metaphysics, theology and medieval theories of language and mind fully overlap.

It is worth noting, however, with regard to the above quoted passage from

⁹³ Id.

⁹⁴ Johnston (1996, 34).

Blaquerna that, in the *LC*, Llull even categorises reading as a “sensible” form of prayer.⁹⁵ And again, in *Blaquerna*, Chapter 108, § 11, Llull concludes his prayer and contemplation with the words (and I quote): “In this way, and much better than can be either spoken or written, did *Blaquerna* contemplate God’s Virtues within his soul by means of the *Pater noster*”.⁹⁶

In contrast to the above, however, by 1290, the date at which Llull composed his *Oracions de Ramon*, a work designed to satisfy the desire of many people, and I translate, “to know how to acquire a method whereby they may learn to pray to God unstintingly and to love Him with a very lofty and great love”,⁹⁷ he devotes the entire final part of the work to recommending (here, XIII, 37, § 2) that his reader go back over the preceding twelve parts, paragraph by paragraph, “so that, when one has fervently read the paragraph, let one ponder in one’s mind what one has read: one will then find sweetness and love in such pondering; and let the speech of one’s mind flourish, by considering, worshipping and contemplating God’s Trinity”.⁹⁸

The fact that Augustine’s verbal model of thought supposed a radical division between *verbum* and that by which it is externalised, may have seemed to represent a major disadvantage to Llull, not only in terms of the theorisation of internal and external discourse, namely, of how one manifests one’s thoughts to another, but also of the practice of such manifestation to others, others who may carry misconceptions regarding the beliefs, if it is beliefs, that one is trying to convey. It is for this reason that Llull has recourse to the speech of angels, precisely as a model for human “internal discourse”. Indeed, In Distinction IV, Chapter 3, § 1 of his *Llibre dels àngels*, Llull asserts that human internal discourse specifically consists in the soul’s communication with the internal discourse of angels.⁹⁹ In appealing to this model, Llull sets out from the traditional basis of an analogy between angelic and human mental speech, stating in Distinction IV, Chapter 1, of the same work, that:

⁹⁵ ORL VIII, 3.

⁹⁶ NEORL VIII, 552: “Enaxí, e molt mills que no·s pot recomptar ni scriure, contemplava *Blaquerna* en sa anima les virtuts de Deu ab lo *Pater noster*”; Llull (2016, 518), English version.

⁹⁷ ORL XVIII, 315: “aver manera per la qual sapien molt de pregar Deu e amar de molt alta e gran amor”.

⁹⁸ ORL XVIII, 380: “On, con hom aurà legit ferventment lo palagrafi, retorn hom en sa pensa so que aurà legit: adonchs atrobarà dousor e amor en aquell retornament; e montiplich les paraules de sa pensa, consirant la Trinitat de Deu, adorant e contemplant”.

⁹⁹ ORL XXI, 360-361: “enaxí con unes paraules sensuales se parlen ab altres paraules sensuales, enaxí les mentals paraules de l anima se parlen ab les del àngel”.

Just as people make mental use of the acts of the powers of their soul, their memory remembering and their intellect understanding and their will loving the objects they receive, so too does an angel speak to itself when it remembers, understands and loves itself distinctly [...].¹⁰⁰

Llull goes on to give a more comprehensive definition of angelic speech later in the same section, stating that it consists in the “ordered disposition” found in the fact that an angel, by its own particular nature:

understands, loves and concords with that which it behoves justice to bring into accord as regards memory intellect and will by means of goodness, greatness, power, wisdom, love and perfection.¹⁰¹

The text of this work shows, however, that it is precisely in the opposite direction that the analogy should be made or, in fact, is recommended. Llull, in this work, is enjoining humanity to conduct its “internal discourse” by means solely of its intellectual powers, as must angels, to the exclusion of the imagination and the bodily senses.

In summary, then, and in the simplest terms, by the mid-thirteenth century there was both a powerful Aristotelian-Boethian strand and a powerful Augustinian-Anselmian strand of thought as regards “internal discourse”, and the prevalent tendency was to reconcile Aristotle with Augustine, by integrating the former’s thought into the framework of that of the latter.¹⁰² In this context, it might be possible to judge the tenor of Llull’s thought in this respect, at least within the period 1278-1290, by assessing whether his use of the term *similitudo* or likeness owed more to the Boethian than to the Anselmian use of this term, and to establish thereby the time of his acquaintance with both of these writers during these years.

¹⁰⁰ ORL XXI, 354: “Enaxí con en home mentalment usen de lurs actus les potencies de la ànima, membrant memòria e entenent enteniment e amant la volentat los objects que prenen, enaxí angel parla ab si mateix con se remembra e s entén e s ama distintament.”

¹⁰¹ ORL XXI, 355: “entén e ama e concorda ço que justicia cové convenir de memòria, enteniment e volentat per bonea, granea, poder, saviea, amor e perfecció”.

¹⁰² Panaccio (1999, 167).

2.1. Thought, prayer and truth, and the precedence of mental over vocal speech

One would think that any discussion of “internal discourse” or “mental speech” should first consider speech in general, or rather, external speech. As we shall see, however, Ramon Llull and the previously mentioned Boethian tradition consider thought, that is to say, “mental speech”, to have both causal and natural priority over vocal sounds or “spoken speech”.

It is a well-known fact that Aristotle’s *De interpretatione*, in fact, concentrated on only one of the five classical divisions of *oratio* (or speech), namely, *oratio enuntiativa*, that is to say, the declarative (or indicative) sentence, which bears either truth or falsity.¹⁰³ Interestingly, in this work, Aristotle states that:

Every sentence is significant [...] by convention [...], but not every sentence is a [declarative] sentence, but only those in which there is truth or falsity. There is not truth or falsity in all sentences: a prayer is a sentence but is neither true [n]or false.¹⁰⁴

¹⁰³ Cf. Stock (1983, 368). Though Stock does not mention them, the five divisions or classes of statement are variously defined by Boethius in his First and Second Commentaries on the *Peri hermeneias* as including the following: deprecativa, interrogativa, imperativa, vocativa and indicativa; the First Commentary drops the reference to interrogative statements, but instead makes a distinction between optative and deprecativa statements; for the foregoing, cf. Grande Alija (1996, 24 and n. 20); cf. also Boethius (1987a, 70-71; 1987b, 95ff.). Cf. also Aquinas (1980c, 327), Pro., 3, in which the author states that ‘ideo sola oratio enuntiativa, in qua verum vel falsum invenitur, interpretatio vocatur, ceterae vero orationes, ut optativa et imperativa, magis ordinantur ad exprimendum affectum, quam ad interpretandum id quod in intellectu habetur’. Note that William of Sherwood’s division differs slightly from the Boethian ones, cf. Latin: William of Sherwood (1983, 224); English: William of Sherwood (1966, 25).

¹⁰⁴ Aristotle (1995b, 26), J. L. Ackrill (tr.), here slightly amended, *De interpretatione*, 4, 17a1-4: “Est autem oratio omnis quidem significativa [...] secundum placitum; enuntiativa vero non omnis, sed in qua verum vel falsum inest; non autem in omnibus, ut *deprecatio* oratio quidem est, sed neque vera neque falsa”, “Translatio boethii”, in Aristoteles latinus (1965, 8; emphasis added); “Est autem oratio omnis quidem significativa [...] secundum confictionem; enuntiativa autem non omnis, sed in que verum aut falsum contingit dicere; non in omnibus autem existit; puta *optatio* oratio quidem, sed neque vera neque falsa”, “Translatio guillelmi de moerbeke (Recensio ammoniana)”, *ibid.*, 43 (emphasis added). Note the different divisions of *oratio* to which Boethius and William, respectively, assign prayer, for which see previous note. Aristotle had already commented in the opening chapter of this work that “a sign [...] signifies something but not, as yet, anything true or false—unless ‘is’ or ‘is not’ is added (either simply or with reference to time)”, *ibid.*, 25; again, J. L. Ackrill (tr.), *De interpretatione*, 16a16-18: “signum [...] significat aliquid, sed nondum verum vel falsum, si non vel ‘esse’ vel ‘non esse’ addatur vel simpliciter vel secundum tempus”, “Translatio boethii”, in Aristoteles latinus (1965, 6); William of Moerbeke’s translation shows little variation from the foregoing. Taken together, these two passages would seem to suggest a strangely circular argument in Aristotle’s reasoning, namely: a) the truth (or falsity) of a sign depends on its forming part of a declarative sentence; b) the truth (or falsity) of a sentence depends on its being declarative; and c) being a declarative sentence itself depends on the presence of a criterion of truth and falsity. Aristotle thus defines truth in propositional terms and propositions in terms of their capacity to bear truth (or falsity). I would argue that Llull himself attributes truth value to sentences other than those which are declarative,

It is clear from Lull’s writings on prayer that he disagreed with the stance Aristotle took on this matter. As we can see from a mature work by Lull, the *Oracions de Ramon*, composed in Barcelona in 1290 and presented to James II of Aragon as a gift for his wife Blanche of Anjou, Lull certainly believed that prayer could be addressed to truth (he apostrophises God as “one God, one Lord, one Creator, one Truth”),¹⁰⁵ be concerned with truth and error as regards religious beliefs and be aimed at re-establishing humanity as a whole upon the “path of truth”.¹⁰⁶ My sense, in reading this short work, is that Lull is suggesting that if prayer is a form of thought, which, in his view, it is (“praying to God in your thought”),¹⁰⁷ and, as we shall see, thoughts in combination can bear truth-values, as can words in combination, then prayers themselves consisting of, in Lull’s words, “the speech of [one’s] thought” can possess truth-value.¹⁰⁸ Given that prayers do not typically consist solely of declarative sentences, Lullian prayer would either have to do so or extend the realm of truth beyond the indicative mood.¹⁰⁹

Another quite simple reason as to why prayers can possess truth-value, for Lull, is found in Dist. XL, ch. 315 of his considerably earlier *LC*. Here we see that the third form or “figure” of prayer he enumerates, that is to say, prayer which consists of good deeds and the practice of the virtues, a figure combining the two less elevated forms thereof, namely, sensible and intellectual prayer, can possess truth-value precisely insofar as it resembles and participates in the divine Virtues themselves, among which “truth” is a conspicuous presence.¹¹⁰ He specifies, moreover, that the veracity of one’s prayers, or more particularly of the “figures” wherein and whereby they are articulated, is guaranteed solely by the correct ordering of one’s sensible and intellectual faculties, stating in a significant metaphor that “[j]ust as a true mirror signifies truly the figures [or forms] represented therein, so too are these three figures of prayer truly represented by the ordering that is carried out within these three figures”.¹¹¹ As we

even to signs alone, possibly as a result of Neoplatonic influences, whereby individual signs, not to mention things and thoughts, can enjoy the equation between goodness, beauty and truth.

¹⁰⁵ ORL XVIII, 349: “.j. deu, .j. senyor, un creador, una veritat”.

¹⁰⁶ Id.: “via de veritat”.

¹⁰⁷ Ibid., 389: “pregant Deu en ta pensa”.

¹⁰⁸ Ibid., 380: “les paraules de sa pensa”.

¹⁰⁹ Note that William G. Lycan proposes that non-indicative sentences in general (including imperatives, questions and requests) *can* possess truth-value, in Lycan (2008, 118); for further discussion of this claim, cf. also Daly (2013, 93-94).

¹¹⁰ ORL VIII, 5-6.

¹¹¹ Ibid., 6: “Enaxí com lo mirall vertader significa vertaderament les figures que a ell se representen,

see later in this same chapter, Llull also believed that, in a non-trivial sense, there could be such things as false and true (sensible or intellectual) prayer,¹¹² a false figure in the case of false intellectual prayer consisting of false intention, false remembering, false understanding and false willing,¹¹³ the falsity in each case here being equated to belief in a false religion.¹¹⁴

In Chapter 155, §§ 1, 3 and 4 of *LC*, a chapter which employs the spiritual sense of “cogitation” to delineate the concordances and contrarities existing between the human understanding and speech, Llull clearly asserts the superiority of the former over the latter on a number of grounds, namely: that the former is intellectual, the latter sensible; that speech plays a subordinate role in revealing and signifying human understanding; and that the understanding is internal and thus closer to the soul than is speech, which is external.¹¹⁵ What’s more, in comments addressing the relative truth-values attaching to thoughts and speech, he states that the understanding (i. e. the locus of thinking) has greater capacity than does speech to demonstrate the truth, again on the grounds of the former’s closer union with the soul. And he goes on to say that the very fact that the understanding can always understand more truth than speech can convey is the source of the discord and contrast that can arise between understanding and speech, a point having as much relevance to his contemplative as it does to his apologetic project.¹¹⁶

In the latter respect, it is important to observe that Llull attributes the misapprehensions that, in his view, unbelievers entertain as regards the Christian Articles of Faith, to human communication or speech rather than to the unbelievers themselves. In the same chapter, Llull even specifies the need for a “mean” or “middle” between the extremes of conflicting speech and intellect. Effectively, what Llull recommends to occupy this position is that affirmations regarding an intellectual understanding of a matter should take precedence over what is signified in speech, when the latter is contrary to the former.¹¹⁷ He goes on to attribute ambiguity solely to speech and not to inte-

enaxí aquestes .iij. figures d oracio son afigurades vertaderament per l ordonament qui es fet en les .iij. figures.”

¹¹² Ibid., 7-8.

¹¹³ Ibid., 8.

¹¹⁴ Ibid., 9.

¹¹⁵ ORL IV, 328-329.

¹¹⁶ ORL IV, 329.

¹¹⁷ Ibid., 331-332.

Intellectual understanding,¹¹⁸ and to assert the concordance of speech and understanding in syllogisms and the contrariety of the two former in paralogisms, the former occurring when the senses are subordinate to the intellect and the latter, when not.¹¹⁹

We should note in respect of truth-value, mentioned above, that in Boethius’s reading of Aristotle, truth and falsity in a proposition are dependent upon the existence of combination (or composition) and division therein, in the case of thoughts as of words. Hence, for Boethius, even thoughts admit of compositionality. Thoughts or words not subject to composition or division, namely, in the case of words, single nouns or verbs, cannot possess truth-value, though they may signify thoughts conceptualising things. Even as early as *LC*, where, in Chapter 328, Ramon Llull introduces the quasi-algebraic notation of concepts and initiates their combinatorial interactions, these concepts later in his Arts being dominated by the divine attributes or “Dignities”, we can see that such concepts, and subsequently the “Dignities” themselves, rely at least in part upon the principle of compositionality for their truth-value.¹²⁰ We should also note at this point, that Llull’s incorporation of the principle of “Doubt”, alongside “Affirmation” and “Negation”, within the “Black Triangle” of Figure T from the time of his *Ars compendiosa inveniendi veritatem*, composed circa 1274, may well have been influenced by Augustine’s deliberations thereon in his *De trinitate*, XV, to the effect that both doubt and lies *can* be considered “internal discourse”, because in one’s heart one is still saying that which one knows.¹²¹

I would also suggest that, while in Montpellier during the period 1278-1283, Llull would have acquainted himself with material that might have confirmed any earlier sense he had that *thought itself*, that is to say, “internal discourse” was the true means or *medium* of communication and thus held a more privileged position than “external discourse” itself. We should note in

¹¹⁸ Ibid., 332.

¹¹⁹ Ibid., 333.

¹²⁰ ORL VIII, 155-168.

¹²¹ Augustine (1997a, 492), *De trinitate*, XV, 15, 24; and *PL* 42: 1077-1078, here 1077: “Falsum est ergo isto modo verbum nostrum, non cum mentimur, sed cum fallimur. Cum autem dubitamus, nondum est verbum de re de qua dubitamus, sed de ipsa dubitatione verbum est. Quamvis enim non noverimus an verum sit unde dubitamus, tamen dubitare nos novimus: ac per hoc cum hoc dicimus, verum verbum est; quoniam quod novimus dicimus. Quid, quod etiam mentiri possumus? Quod cum facimus, utique volentes et scientes falsum verbum habemus: ubi verum verbum est mentiri nos; hoc enim scimus. Et cum mentitos nos esse confitemur, verum dicimus: quod scimus enim dicimus; scimus namque nos esse mentitos.”

passing here, however, that while Aristotle distinguished between an organ (or instrument), a medium and an object of communication, Llull made a distinction between the organ, the instrument and the object thereof, the former two possibly coinciding, though differing in essence.¹²² Llull may well have omitted the term *medium* in his classification precisely because he conceived of *thought* itself as that very medium.

Interestingly enough, in the context of a discussion of angelic speech—and I have suggested earlier that Llull himself conceives of angelic speech as the model for human “internal discourse”—St Thomas Aquinas asserts in a number of works that such speech does not require a *medium*, insofar as the sign is not the *means* whereby the concept is rendered external in angels, but rather the concept itself constitutes the *sign* in respect of its *ordinatio ad alterum* or intentionality, while for man the concept constitutes the *signified* of external speech (*In II Sent.*, dist. 11, q. 2, a. 3 ad 3).¹²³ And whereas earlier in Thomas’s works, *verbum cordis* had been associated with the pre-linguistic formation of the internal *verbum*, in *In II Sent.*, dist. 11, q. 2, a. 3 co., he equates the former *in angels* with *ordinatio ad alterum*.¹²⁴

2.2. Ramon Llull: The “semantic triangle” and demonstration

Llull’s prioritisation of the psychological/cognitive, in his early works, at least, has its roots in his desire to resolve the ambiguity of man’s nature as both a corporeal and a spiritual being in the direction of the subordination of man’s sensory apparatus and thus of external speech itself, via arguments pointing to their insufficiency; the prioritisation of the intellectual powers; and the proposal that a pre-linguistic and superlatively intellectual mode of communication is possible without recourse to speech.¹²⁵ By such prioritisation and subordination, Llull invokes his doctrine of intentions and reveals contemplation of the divine attributes and of the activity of these both within

¹²² Cf. Pistolesi (1996, 11-23).

¹²³ Aquinas (1980b, 156): “Unde non exigitur aliquod medium per quod deferatur locutio unius ad alterum; sed sufficit ad hoc solus ordo intentionis unius ad manifestandum alteri”; Aquinas (1980d, 61), *De veritate*, q. 9, a. 6 ad 4: “Unde non oportet ponere aliquod medium per quod deferatur aliquid ab uno in alterum”. Cf. Rosier-Catach (2009, 81).

¹²⁴ Aquinas (1980b, 156): “Quando ergo speciem conceptam ordinat ut manifestandam alteri, dicitur verbum cordis”. Cf. Rosier-Catach (2009, 79). Rosier-Catach, in fact, misidentifies this passage as being found in *In I Sent.*, dist. 11, q. 2, a. 3 co.

¹²⁵ Cf. Mark D. Johnston regarding Llull’s prioritisation of the psychological/cognitive aspects of speech as a sense over those of communication between individuals per se, in Johnston (1990a, 22).

the Godhead and in creation as the driving force behind the construction of the elaborate demonstrative mechanism that was his Art.

Josep Enric Rubio has drawn my attention to an important passage in the prologue to the *AIV* (1290), a work which marks a turning-point in Lull’s career insofar as it both initiates the Ternary Phase proper and reduces the Figures to four, while also renouncing the use of letters from the Alphabet within the text (though nevertheless employing them within the Figures).¹²⁶

The passage in question states:

Yet since the existence and activity of the things upon which we are focusing are more forceful and numerous in themselves than are the likenesses thereof in the intellect, and these likenesses more powerful and abundant in the intellect than are the significations thereof in words, there is a great distance, therefore, between such significations and the things to which they pertain. Out of necessity, therefore, we must invent words, both on account of the scarcity of significations and for the sake of the power and exigencies of the Art, and must occasionally utter unusual words, as will be made clear below.¹²⁷

Here, by pointing to the existence of an inverted pyramidal hierarchy descending from things (or, more precisely, the existence and activity of things) via likenesses in the mind to the significations of words, Lull succinctly provides a rationale for his use of *inusitata verba*, specifically, as he goes on to show, the terminology relating to his correlative theory. In doing so, Lull is testifying to his belief in the insufficiency of language, that is to say, both in terms of the numerical insufficiency of its units (*propter significatorum paucitatem*) in relation to the things and likenesses lying above them (*plures, ampliores*) and in terms of the insufficiency of its capacities, in this case, signifiatory capacities, in relation to the power (*vehementiores, majores*) that resides in, once again, the things and likenesses lying above them.

¹²⁶ ROL XXXVII, ‘De prologo’, 7: “Quoniam [AD] per terminos in litteras redactos procedit, [AIV] ista uero suis propriis terminis seu principiis contenta est. Nec alia nota litterarum indiget sicut illa, ut, qui *demonstratiuae Artis* euitant alpabetum, terminos seu principia huius artis sub suis propriis significatis attingant”; cf. *MOG* V, i, “De prologo”, 1-2 (1-2), here 1 (1).

¹²⁷ *Ibid.*, 7-8: “Et quoniam ita est quod existentiae et operationes rerum, de quibus intenditur, vehementiores atque plures sunt in se ipsis quam earum similitudines in intellectu, et ipsae similitudines maiores et ampliores quam in sermonibus earum significata, magna est ergo distantia significatorum a rebus suis. Ea propter de necessitate nos oportet fingere uerba, licet propter significatorum paucitatem et de ui et de necessitate artis aliquotiens inusitata uerba proferre, uelut infra patebit”; cf. *MOG* V, i, 1-2 (1-2). For a different account of this passage than the one I go on to give, cf. also Rubio (2017a, 38-40). I should like to thank Josep Enric Rubio for drawing this passage to my attention.

In this instance, it seems Llull is trying to transcend language, while remaining notionally, at least, within language, by extending and supplementing language through the coinage of neologisms (*ingere, inusitata verba proferre*) precisely on account of the numerical insufficiency of words (*propter significatorum paucitatem*). It is only if we take the term *paucitas*, however, to condense within a single term the contrary of *both* of the non-synonymous terms within the pairings *vehementiores* (*MOG: majores*) *et plures*, in the first case, and *majores et ampliores*, in the second, pairings which themselves are nevertheless synonymous with each other, though show variation for rhetorical reasons, that one could construe Llull as *also* claiming that language lacked *significatory* power (as well as numerical sufficiency).

However, if one does so, one has to admit the synthetic and polysemic nature of a single term, a fact which would itself suggest very strongly that language, as shown by a single term, itself indicating scarcity and lack, actually points to the very capacity which, by reason of *paucitas* itself, it is claimed that language, in fact, fails to possess. What Llull seems to be doing here, therefore, is not to bypass likenesses or concepts, themselves the content of “internal discourse”, in order to achieve greater correspondence between terms and their referents, but rather to harness the richness of those very likenesses which, mercifully, are fewer in number than the essences and activities of external reality. All the foregoing is done in order to reinforce and meet the requirements of the Art (*de ui et de necessitate artis*), the Art here seeming to be the weakest element of all, situated at the inverted apex of the pyramid.

To continue this excursus, we should not forget here that Llull’s Art, from its very outset, sought to be *compendious* and, for pragmatic reasons, became increasingly so over time. The principle in operation here is, therefore, one of conceptual parsimony within which one seeks to reduce to a manageable number the set of concepts and principles by which one interprets reality. External reality only enjoys a certain primacy as “the real” by virtue of being the occasion of certain types of mental act and mental content; the human mind, however, though not conceived as such, is governed by the three Augustinian powers of the human intellective soul, and however connected this may be to man’s sensible soul, that intellective soul is ontologically superior to both external reality (bar God Himself and angels, in certain respects) and any sensible component or ideation of the human being conjoined to it.

The multiplicity and seeming ontological plenitude of external reality represent a challenge to the human being on the very levels of its multiplicity

and plenitude. A person’s struggle to comprehend, to respond morally and ethically to, and to divide up materially and conceptually that reality, as well as that person’s struggle to express in words the thoughts he or she has concerning that reality are functions of that person’s human nature and the position it finds itself in within the world. However, the desire to perfect all these things is equally human, in Llull’s view. Hence, Llull’s reluctance potentially to increase the number of words unnecessarily, an enterprise he ultimately justifies on the grounds that such increase, such multiplication, is, in fact, *de vi et de necessitate artis*, as if no other motive would be sufficient.

To assert that Llull was averse to multiplication in his *Art tout court*, would be a strange claim to make, given the 1,680 (potentially syllogistic) reasons generated in the “Table” of his *Ars generalis ultima* (1305-1308; hereafter *AGU*) as a result of the “Multiplication of the Fourth Figure”.¹²⁸ However, Llull is averse to unprofitable and promiscuous multiplication at an ontological level, at the very least, and endorses a form of what I would call “ontic parsimony” found only in the figure and Person of Christ, in Whom the Dignities find repose. Christ thus represents the means whereby concordance is achieved between God and man and the infinite or indefinite and unfulfilled multiplication of the likenesses of God’s “Reasons” in creation finds its limit and completion. However, in Christ there is found to be a multiplication of the concordance between infinite and finite. Of course, in Neoplatonic terms, endless multiplication represents the increasing and ongoing distancing of the many from the One, the desired return to which would thereby be frustrated. The same principle of parsimony, here aligned with the *reditus ad Deum* and applied to God’s outwardly spoken Word, is also applicable to the spoken and written words of mankind.

In the absence of Christ’s Incarnation, according to Llull in his *De contemplatione Raymundi* (August 1297), there would be no such terminus or repose, for the “Reasons” would endlessly aspire to reproduce their likenesses in creation and thus their multiplication would be interminable. The Reasons cannot achieve their telic destiny, their optimum activation and actualisation, in creation without the Incarnation for, states Llull, “God’s great goodness will always wish to multiply its likeness in its effect, and His greatness similarly, and so on for the other Reasons, and they would never be able to attain their chosen end”.¹²⁹

¹²⁸ ROL XIV.

¹²⁹ ORL XVIII, I “Quomodo possumus Deum contemplari”, iii, 2, 400-401: “tua maxima bonitas

In Josep Rubio's view, the *magna distantia* between words and things (*vox/verbum* and *res*) of which Llull speaks above is exacerbated by the fact that one has to pass through concepts (*intellectus/similitudines*) in the process of signification.¹³⁰ If I am correct in my interpretation, however, Llull attributes much greater pre-eminence to internal discourse (including, though not limited to, the operations of the three powers of the human intellective soul, concepts or likenesses and logical structures) than Rubio would allow, and he does so for reasons I shall now attempt to discuss. I would attribute Llull's position in these respects, at least in part, to his possible adoption of a Boethian semantic theory, a theory whereby words signify either primarily thoughts and only mediately things or immediately the thoughts which conceptualise things.

We should note, therefore, that the thought and writings of Ramon Llull bear a distinctive relationship to the so-called "semantic triangle" consisting of *intellectus*, *res* and *verbum* (or *vox*), namely, thoughts, things and spoken words, as well as to the three types of speech (i. e. mental speech, spoken speech and written speech) attributed by Boethius to the Peripatetics and endorsed by him in his second commentary on *Peri hermeneias*, the first type of which, though not explicitly mentioned in that work by Aristotle himself, does appear, in fact, in the latter's *Analytica posteriora*, which states (in translation):

[...] for demonstration, like syllogism, is concerned not with external but with internal discourse, and it is always possible to object to the former, but not always possible to do so to the latter [...].¹³¹

Internal and external discourse are discussed in this passage in the context of the distinction between a hypothesis (i.e. a *suppositio* or *radix posita*)—a provable proposition assumed without proof and accepted by one's interlocu-

suam similitudinem semper appeteret multiplicare in effectu suo, et tua infinita magnitudo similiter, et sic de aliis tuis rationibus, et nunquam optatum finem attingere possent"; cf. ROL XVII, 26, ll. 24-28. Parts of the foregoing two paragraphs draw upon Hughes (2002, 227).

¹³⁰ Rubio (2017a, 40).

¹³¹ *An. post.* I, 10, 76b24-7; English translation in Aristotle (1966, 72-73). Note, however, that Jonathan Barnes translates the terms "external" and "internal discourse" as "external argument" and "argument in the soul"/"internal argument", respectively; cf. Aristotle (1995c, 124). Note also that the translation of this text by Gerard of Cremona (from the Arabic) renders the terms as *sermo exterior/extrinsecus* and *ratio intrinseca*, respectively, while that of James of Venice and the recension of William of Moerbeke coincide in their renderings of *exterius/exterior ratio* and *ad eam que est in anima/interius/interior ratio*, also respectively; cf. Aristoteles Latinus (1968, 207; 24; 296, respectively). The pagination in the following four quotations refers respectively to the Latin versions of James of Venice, Gerard of Cremona and William of Moerbeke.

tor—and a postulate (here considered illegitimate, i.e. a *petitio/quaestio*), this postulate being the same assumption made when the interlocutor either has no opinion or a contrary one to the person making that assumption.¹³² Both hypotheses and postulates are themselves distinct from axioms, which are true because of themselves and must necessarily appear to be so.¹³³ Further distinctions are drawn between a) hypotheses and definitions (or “terms”), insofar as the latter only need to be understood;¹³⁴ and b) between hypotheses, illegitimate postulates and definitions, the former two being either universal or particular, the latter neither.¹³⁵ What should also be noted is that, for Aristotle, hypotheses constitute propositions (insofar as they make assertions regarding a thing’s existence or non-existence) while definitions do not. Whether Lull would have opted for the previously mentioned Anselmian or the Aristotelian construal of definitions is of less importance than the fact that they would both have been suggestive to him of the possibility of a “speech of the mind” that was, at least potentially, universal and demonstrative.

In the above respect, it should first be pointed out that in Lull’s system hypotheses (namely, the Articles of Faith) are susceptible of and form the object of proof and indeed require such, given that they are in most cases not accepted by his interlocutors. As Anthony Bonner makes clear, however, Lull operates neither precisely according to the Euclidean axiomatic model whereby “pre-established principles are used to prove successive new principles (theorems)”, nor, would I say, to the Aristotelian model of demonstration as outlined above. Bonner shows that Lull does not work from principles to the thing to be proved, but, in fact, moves in the opposite direction, testing the very hypotheses against those principles.¹³⁶

However, in my view, when read in terms of the Aristotelian theory of demonstration presented in the *Posterior Analytics*,¹³⁷ Lull’s “hypotheses”, in

¹³² Aristoteles Latinus (1968, 24-25; 207-208; 296), *An. post.* I, 10, 76b27-34; English translation in Aristotle (1995c, 124-125).

¹³³ Aristoteles Latinus (1968, 24; 207; 296), *An. post.* I, 10, 76b23-24; English translation in Aristotle (1995c, 124).

¹³⁴ Aristoteles Latinus (1968, 25; 208; 296), *An. post.* I, 10, 76b35-37; English translation in Aristotle (1995c, 125).

¹³⁵ Aristoteles Latinus (1968, 25; 208; 296), *An. post.* I, 10, 77a3-4; English translation in Aristotle (1995c, 125).

¹³⁶ Cf. Bonner (2007, 81).

¹³⁷ For an extended survey of the influence of this work, among others, on Lull’s thinking and methods, see Ruiz Simon (1999).

fact, start out as “postulates”, given, at best, that they are inimical to the beliefs of his (Muslim and Jewish) interlocutors; they gain the status of “hypotheses” only when those same interlocutors have assimilated and accepted two crucial (though in the second case, well-concealed) features of the Arts of Llull’s “Quaternary Phase”, namely: a) the unaccompanied role played by F and G (memory remembering and intellect understanding, respectively) from Figure S, unaccompanied, that is, by either D (will loving) or H (will hating), on the grounds of a prior *supposition* of N (the combined acts of K, L and M, i. e. memory forgetting, intellect not knowing and will loving or hating, again respectively); and b) the presence of the sub-principles of “Possibility and Impossibility” (alongside those of “Non-being” and “Being”) under the letter “P” representing “Doubt” in the “Black Triangle” of Figure T (wherein “O” = “Affirmation” and “Q” = “Negation”). These two features are intended to ensure as much receptiveness in an interlocutor potentially hostile to the—for Llull, at least—true suppositions or hypotheses of the Christian faith.¹³⁸

Second, it should be noted that proof of such hypotheses rests upon the axioms of his system (at least in the form outlined by Bonner above), namely, the divine attributes or “Dignities”, at least when in the form of propositions such as “God is good”, “God is great”, “God is eternal”, and so on. These Dignities are themselves interconvertible or, as Llull calls it, “equiparable”, such that it is also true that “God’s goodness is great”, “God’s goodness is eternal”, “God’s greatness is good”, “God’s greatness is eternal”, “God’s eternity is good”, “God’s eternity is great”, and so on, and they can, therefore, be used in the loftiest form of proof, *demonstratio per aequiparantiam*, of Llull’s own devising.¹³⁹

Third, it should be stated that this Aristotelian assimilation between demonstration, syllogistic and “internal discourse”, may well have served as an additional spur to that found in St Augustine’s *De trinitate*, Book XV, whe-

¹³⁸ Cf. Bonner (2007, 46, 81-82). Bonner points to the oppositional nature of the pairing “Demonstration—Hypothesis” in Llull’s Figure X on p. 82 of this study and in a footnote adverts the reader to Llull’s use of a method involving *demonstratio per hypothesim*, a method which, in my view, would seem to suggest that, for Llull, the terms of this opposition were not incommensurable. Cf. also Rubio (1997, 92-101); and Ruiz Simon (1999, 217, n. 234).

¹³⁹ *Demonstratio per aequiparantiam* was a technique of demonstration to which Llull devoted an entire work, the *Liber de demonstratione per aequiparantiam* (March 1305), a technique based on the equivalence of the divine Dignities and felt by Llull to be superior to the two traditional scholastic methods of proof, namely, *demonstratio propter quid* (from cause to effect) and *demonstratio quia* (from effect to cause), the latter of which was considered to be the weakest form of proof. The technique under the above name first came to prominence in Llull’s *Ars demonstrativa* (ca. 1283; hereafter *AD*), though for its earlier use in his oeuvre and its possible connections to a category of relatives identified by Peter of Spain, cf. Bonner (2007, 66, n. 83).

rein we find expressed, in the context of a distinction between *scientia* and *sapientia*, the notion of a *verbum mentis*, namely, a source for the idea of the pre-linguistic concepts of “internal discourse”. In this Book, Augustine clearly states (in translation) that: “[f]or although there were no words spoken, at any rate, he who thinks speaks in his heart”, and “[f]or the thought which is formed by the thing which we know, is the word which we speak in the heart”.¹⁴⁰ We also note Augustine’s combining of both his visual and his verbal models of thought or “internal discourse” in another section of the same chapter, wherein he makes a direct equation within the human spiritual soul between not only vision and speech, but also vision and hearing.¹⁴¹ All three references are compatible with Llull’s positioning of *cogitatio* among the spiritual senses.

The manner in which Llull responds to the semantic triangle and to the three types of speech is complex, however. Llull engages primarily with what he perceives to be the fundamental misunderstanding on the part of his interlocutors, namely, those he aims to proselytise, at all three semantic levels—conceptual, linguistic and real—of the articles of the Christian faith. Llull seeks to disseminate his arguments and the truths they not only convey and signify, but also demonstrate, among both Christians and non-Christians within the bounds of Christendom, but also among non-believers in distant lands.

For Llull, therefore, the “semantic triangle” generates a problematic which extends to the diversity of languages after Babel, a problem he specifically seeks to resolve via the formation of language schools designed to train future missionaries educated in his own Art to speak what he calls “Eastern languages”, to which his desire that Latin should come to occupy the place of a universal *lingua franca* acts as a complement or even serves to supplant. The third complexity consists in the ontological, theological and gnoseological status of internal thoughts, viz. “mental speech”, the spoken word and the written text and their relative priority in the pursuit of transmitting the truths of the Christian faith, refuting falsehoods and fostering adherence to man’s

¹⁴⁰ Augustine (1997a, 464), *De trinitate*, XV, 10, 17; and *PL* 42: 1069-1070, here 1070: “Nam etsi verba non sonent, in corde suo dicit utique qui cogitat”; and Augustine (1997a, 468), *ibid.*, XV, 10, 19; and *PL* 42: 1071: “Formata quippe cogitatio ab ea re quam scimus, verbum est quod in corde dicimus.”

¹⁴¹ Augustine (1997a, 468), *ibid.*, XV, 10, 18; and *PL* 42: 1070-1071, here 1070: “Nec tamen quia dicimus locutiones cordis esse cogitationes, ideo non sunt etiam visiones exortae de notitiae visionibus, quando verae sunt. Foris enim cum per corpus haec fiunt, aliud est locutio, aliud visio: intus autem cum cogitamus, utrumque unum est. Sicut auditio et visio duo quaedam sunt inter se distantia in sensibus corporis, in animo autem non est aliud atque aliud videre et audire: ac per hoc cum locutio foris non videatur, sed potius audiatur, locutiones tamen interiores, hoc est, cogitationes visas dixit a Domino sanctum Evangelium, non auditas.”

“first intention”. The fourth complexity, on the other hand, which has a partial overlap with the third such, consists in a range of cognitive, psychological and gnosological concerns relating to the human intellectual soul and its interaction with the interoceptive senses and the imagination. This last complexity, moreover, also concerns that very soul’s involvement in the expression of thoughts and desires, viz. mental states, theological and catechetical contents and universal and particular truths, all viewed within an ethical and moral context, through the operations of Lull’s newly christened sixth sense, namely, *affatus* or oral communication.

2.3. The *Llibre dels àngels* and the *Liber de locutione angelorum*

In today’s terms, Lull’s perhaps most arcane treatment of “internal discourse” occurs in Distinction IV of a short work written most probably during the same period in which he composed *Blaquerna*, namely, the *Llibre dels àngels* (1276-1283 ?). This particular Distinction, the fourth of six, treats of the speech of angels both within and between themselves, as well as with human persons.

Equally arcane, if we accept such a judgement, is his much later work, the *Liber de locutione angelorum*, composed in Montpellier in May 1312. This latter work directed against the “Latin Averroists”, seeks to replace what its author calls “positive knowledge”, based on faith, with *scientia causativa*, itself based on reason, such *scientia causativa* closely resembling the knowledge, free from sensory or imaginative elements, possessed by angels. One of the chief aims of the *Liber de locutione angelorum* is, in fact, to combat the Peripatetic axiom according to which *nihil in intellectu quod non fuerit prius in sensu* (“Nothing is in the intellect that was not previously in the senses”), namely, the argument in favour of knowledge as abstraction from sensible objects, on the grounds that angels have innate knowledge of God above and beyond the senses and the imagination and that their *conceptum mentis* or thought (a term strongly recalling Anselm’s *conceptio mentis*, mentioned earlier) is to be equated with their speech.¹⁴²

As the earlier work shows, angelic knowledge with respect to God, at least,

¹⁴² Carles Llinàs i Puente devotes a chapter to angelic speech in his comprehensive study of the role of angels in Lull’s thought, though for the purposes of his book concentrates exclusively upon the latter’s *Liber de locutione angelorum*, to the detriment, I feel, of the *Llibre dels àngels*, which, as the more seminal text, cannot be so easily overlooked; cf. Llinàs i Puente (2000, 333-348).

is produced in and by the well-ordered operation of the powers of the angelic intellective soul in its contemplation of its Creator, being thus supervenient upon angelic “internal discourse”, which itself provides a pre-eminent model for the kind of rational, demonstrative knowledge Llull seeks to achieve in his Art in the case of human beings.¹⁴³

Llull gives a retrospectively self-referential and metaphysical description of that in which a good angel’s mental speech consists, namely, that it “follows the order of its essence and the nature of its being and its power as regards properties and conditions, receiving an influence from the divine Dignities”,¹⁴⁴ all the terms of which he has already defined in either the Prologue or Distinction II.¹⁴⁵ A good angel’s mental speech, therefore, consists in the “well-ordered disposition” of the acts of the powers pertaining to an angelic soul with respect to the concordance God’s justice requires of those same powers by virtue of the divine Dignities, while a wicked angel’s mental speech, on the other hand, consists in the contrary of all the foregoing.¹⁴⁶

We now turn to angelic speech or discourse proper. Llull discusses this topic under three main headings: first, the “internal discourse” of angels;¹⁴⁷ second, the discourse of angels among themselves;¹⁴⁸ and, third, the discourse angels maintain with people.¹⁴⁹ Under the second heading he discusses both the discourse which good angels maintain with each other and that which wicked angels maintain likewise. Under the third heading he distinguishes the speech of angels to the righteous; that of angels to the unrighteous; that of devils to the righteous; and that of devils to the unrighteous, thus covering all logical possibilities.

Llull first specifies that the purpose of angelic inter-communication between good angels is so that an angel may be known and loved by another in respect of what it loves regarding God and His works by means of its properties.¹⁵⁰ In doing so, Llull indicates that he is not only discussing the nature but

¹⁴³ ORL XXI, 354ff.

¹⁴⁴ *Ibid.*, 354-355: “segueix l orde de sa essència e la natura de sa entitat e de sa virtut en propietats, condicions, reebent influència de les divines dignitats”.

¹⁴⁵ *Ibid.*, 307-09; 318-342.

¹⁴⁶ *Ibid.*, 355.

¹⁴⁷ *Ibid.*, 354-355.

¹⁴⁸ *Ibid.*, 355-359.

¹⁴⁹ *Ibid.*, 359-365.

¹⁵⁰ *Ibid.*, 356-357.

also the function of angelic speech, the very need for which was not always accepted by medieval theologians.¹⁵¹ He also explains that angels which are closer to divine majesty can communicate their intellect, will and concordance to angels which are not so close thereto.¹⁵² Lull emphasises here the greater ease of understanding between angels, which are purely intellectual beings, than is the case in man between sensible speech and the intellect.¹⁵³

In discussing the communication between good angels and righteous men, Lull alludes to the disputed question of whether angels require a *medium* of communication.¹⁵⁴ His treatment of this matter begins with a negative analogy between human understanding which, through the medium of the intellect, understands perceptible words (*paraules sensuales*), and the understanding of angels which:

without any medium, though with God's grace, understands and receives the perceptible things and the words which people say, with which people angels speak according to what they understand by the former's words, by communicating with them and participating in the greatness of their goodness, power and so on.¹⁵⁵

What Lull shows here is that, unlike people, in whom communication occurs with the aid of the imagination and intellect acting upon perceptible words, it is at the level of the goodness, power, etc., in which both angels and people participate, that their communication occurs.

The first three Distinctions of Lull's later *De locutione angelorum*, however, exemplify angelic internal discourse as conducted between the Archangels Michael and Gabriel, conducted, that is, in accordance with certain of the features of Lull's *AGU* of 1305-1308.¹⁵⁶ In Distinction IV of this short work Lull treats the mental and vocal speech angels perform with people. Lull here contends with respect to angelic mental discourse with humans, however, that people who understand the truth in the two angels' syllogisms are in commu-

¹⁵¹ Ibid., 356.

¹⁵² Id.

¹⁵³ Id.

¹⁵⁴ For discussion of this point, cf. above § 2.1.

¹⁵⁵ Ibid., 360: "sens tot miyià, enperò ab gràcia de Déu, entén e pren les coses sensuales e les paraules que ls hòmens dien, ab los quals hòmens parlen los àngels segons so que entenen per lurs paraules, comunicantsse ab aquels, participants la granea de lur bonea, poder e cètera".

¹⁵⁶ ROL XVI, 217-231.

nication with good angels, while those who fail to do so (such as Latin Averroists and “Saracens”) are in communication with wicked angels or demons.¹⁵⁷

He thus equates the understanding and loving of true syllogisms by virtuous humans with acts of internal discourse likewise addressed to good angels. We can conclude from the above, therefore, that one of the (primary) functions of human internal discourse is none other than discourse with good angels, who induce virtues in worthy people, while their wicked counterparts induce vices in wicked people.¹⁵⁸ In fact, in his *Llibre dels àngels*, written some thirty years earlier, Llull had gone so far as to express the complete coincidence between the mental discourse of the unrighteous and the very words of demons, the speech of the latter being “specified by means of [a person’s] mental speech in the acts of [the soul’s] powers”.¹⁵⁹

It is clear from the *Llibre dels àngels*, at the very least, that Llull draws upon and combines suggestive elements from the writings of St Augustine regarding pre-linguistic speech and the powers of the soul in order to formulate his theory of “internal discourse” with respect to angels, a theory wherein there is precisely communication at a pre-linguistic level between the intellectual powers of the angelical soul, this being a model which Llull also proposes for the highest levels of human “internal discourse”, namely, consideration, cogitation, prayer and contemplation.

3. Ramon Llull and the Greek tradition

3.1. *Logos endiathetos* and *logos prophorikos*

Claude Panaccio has traced the origins of the notion of thought as a kind of “internal discourse” from a brief passage in Plato’s *Timaeus*, 37b, a passage which associates such discourse (*logos*) with a form of non-articulated soundless and internal utterance, and which one recent translation renders as being “borne along without utterance or sound within the self-moved thing”.¹⁶⁰ This work had been partially translated into Latin during the fourth century CE by Calcidius and was also the subject of a commentary by the fifth-century Neoplatonist Proclus (of which latter the poem in Book III of Boethius’s *De consolazione philosophiae* provided a summary), and thus would have been

¹⁵⁷ Ibid., 231-236.

¹⁵⁸ Ibid., 236.

¹⁵⁹ ORL XXI, 364: “especificades ab les paraules de sa pensa en los actus de les potencies”.

¹⁶⁰ Cf. Plato (2000, 1224-1291, here 1241).

known to medieval thinkers.¹⁶¹ In Panaccio's view, however, for Plato, thought remains bound up with its articulation within a particular language, even if uttered internally in silence.

Passing over many of the details of Panaccio's account, by the time St John of Damascus (ca. 675-749 CE), there had already formed an accepted distinction among schools of Greek philosophy between *logos prophorikos* ("the uttered word") and *logos endiathetos* ("the word remaining within").¹⁶² In its twelfth-century translation by Burgundio of Pisa, John of Damascus's *De fide orthodoxa*, became the most direct historical connection between the Greek notion of *logos endiathetos* and the thirteenth- and fourteenth-century scholastics.¹⁶³ This text transmits, via Maximus the Confessor's *Ad presbyterum Marinum*,¹⁶⁴ a theory of the five movements of the mind first found in St Irenaeus of Lyon's *Adversus haereses*.¹⁶⁵ It is worth pausing to enumerate these:

- 1) the first movement of the mind in relation to a given object is called *ennoia* or "thought";¹⁶⁶
- 2) when this movement persists, intensifies and takes hold of the entire soul, it is called *enthumēsis* or "consideration";¹⁶⁷
- 3) when such consideration lingers on the same object and is, as it were, put to the test, it is given the name *phronēsis* or "reflection";¹⁶⁸

¹⁶¹ Panaccio (1999, 30).

¹⁶² For the parallel distinction found in the writings of both John of Damascus and al-Farabi between an innermost light of the mind and the specific intellectual products thereby illuminated, namely, reflections, deliberations and meditations, see Panaccio (1999, 82). Of particular relevance to Llull's case is the fact that al-Farabi identifies a term (*al-nuṭq*), which corresponds to *logos endiathetos*, as well as a rational faculty itself or "light of the mind" whereby one may distinguish good from evil and acquire concepts, not to mention the sciences and the arts, cf. id.

¹⁶³ Ibid., 79.

¹⁶⁴ Maximus the Confessor (1865, 580-662).

¹⁶⁵ Panaccio (1999, 85).

¹⁶⁶ The translators of Ammonius's commentary on the *Peri hermeneias* translate this term as follows: *notitia* (Moerbeke); *cognitio* (Anonymus); *notio* (Sylvanius, Rasarius); while Themistius's *De anima* renders it as: *conceptio*, *conceptus* and *intellectus*; cf. Ammonius (1961, lxxxii). Other senses associated with this term include: *intentio*, *meditatio*, *mens*, *ratio*, *sensus* and *sententia*; cf. ibid., 507. That there is overlap between the Latin senses of *meditatio* and *cogitatio* can be seen in the fact that the former is a rendering of both *ennoia* and *epinoia*, the latter of both *dianoia* and *epinoia*; cf. ibid., 483 and 494.

¹⁶⁷ The term *enthumēsis* can be rendered in Latin as *consideratio*.

¹⁶⁸ The term *phronēsis* can be rendered in Latin as *prudentia*; cf. ibid., 514.

- 4) when such reflection extends its range, it becomes *boulē* (?) or “deliberation”;¹⁶⁹
- 5) when this deliberation grows and spreads out further, it is called *di-alogismos* or “reasoning”, which is equally and justifiably called *logos endiathetos* or “internal discourse”, from which springs *logos prophorikos* or externally uttered speech.¹⁷⁰

John of Damascus’s own classification differs slightly from the above. Panaccio notes, however, that the Latin translation of this text (cited in the previous note) has, following on from the fourth movement of deliberation or *consilium*, a spreading out of this latter into a “discursive plurality”, which it calls *cogitatio*, and which corresponds to the “internal discourse” of *logos endiathetos*, that is to say, a pre-linguistic intellectual discursivity or “mental speech”.¹⁷¹

We know with some certainty, however, that Llull would not have had access to the *De fide orthodoxa* or the works of Boethius until at least his first visit to Montpellier in 1275, and, more probably, during the period of his residence there between 1278 and 1283, when he composed the *AD* and *Blaquerna* in that city.¹⁷²

¹⁶⁹ The term *boulē* can be rendered in Latin as *consilium*, i.e. ‘counsel’; cf. *ibid.*, 506; cf. also following note.

¹⁷⁰ Irenaeus of Lyon (1857, 0742C-0743A): “Prima enim motio ejus de aliquo, *ennoia* appellatur; perseverans autem et aucta, et universam apprehendens animam, *enthymesis* vocatur. Haec autem *enthymesis* multum temporis faciens in eodem, et velut probata, *sensatio* nominatur. Haec autem *sensatio* in multum dilatata, *consilium* facta est; augmentum autem et motus in multum dilatatus *consilii*, *cogitationis examinatio*: quae etiam in mente perseverans, *verbum* rectissime appellabitur; ex quo emissibilis emittitur *verbum*” (emphasis added); cf. Panaccio (1999, 85). The passage in which this classification arises has been translated into English as follows: “The first movement of mind in relation to some objects is called ‘notion’. When this continues, strengthens, and possesses the entire soul, it is called ‘comprehensive thinking’. In turn, this, when it spends much time on the same object and is so to speak tested, becomes ‘acceptance’. This acceptance greatly amplified becomes ‘deliberation’. When this deliberation grows and is amplified it becomes ‘internal discourse’, from which comes the uttered word”, in Grant (1997, 81), here slightly amended. It is worth noting the discrepancies of terminology between the above translation and that provided (in French) in Panaccio (1999, 85), as stated above. For a different English translation of this passage, cf. Irenaeus of Lyon (1867/2001, 970 and note).

¹⁷¹ Panaccio (1999, 90). In the opening chapter of Llull’s *Blaquerna*, we find Evast *deliberating* upon his choice of the order of matrimony (see *Blaquerna*, ch. 1, § 4).

¹⁷² For his *AD*, cf. *OSI*, 273-521; *ROL* XXXII.

3.2. The *Romanç d'Evast e Blaquerna*

With reference now to the latter work, composed between 1276-1283, I believe that it is possible to maintain that Ramon Llull specifically endorsed something very akin to the *logos endiathetos/prophorikos* distinction. In this work, “cogitation” forms one of a group of terms which require consideration apart: namely, those relating to varieties or levels of thought. The terms in question are the following: *pensar/pensament* (lit. “to think”/“thought”); *considerar/consideració* (lit. “to consider”/“consideration”); *deliberar/deliberació* (lit. “to deliberate”/“deliberation”); and *cogitar/cogitació* (lit. “to cogitate”/“cogitation” or “to reflect upon”/“reflection”).

These five verb-noun pairings are used, it would seem, in a systematic and ascending way by Llull. I believe Llull’s deliberate use of such terms, however, is key to understanding his approach to the various levels of thought and the respective approximations thereof to that of “internal discourse” (Lat. *cogitatio*). We should note, however, that in the final part of his *Oracions de Ramon* from 1290, entitled “On the Doctrine of Loving God”, Llull makes it abundantly clear that the thought, consideration and cogitation which he calls upon his readers to exercise in respect of the preceding units of his text, are themselves subordinate to the overall aim of increasing that reader’s love for God.¹⁷³

A very early work by Llull, the *Oracions e contemplacions del intellect* (1274-1276 ?), is also crucial for an understanding of Llull’s overall intellectual project insofar as he explicitly asserts therein the insufficiency of his first Art, the *Ars compendiosa inveniendi veritatem*, dating from around 1274, in respect of lofty matters of contemplation.¹⁷⁴ So, if prayer and contemplation, that is, the objects of human “internal discourse”, are themselves superior to Llull’s Art, angelic “internal discourse” itself must be all the more so. Llull, nevertheless, expresses frustration concerning the limits of human cogitation in Chapter 168 of *LC*, wherein is manifested his desire in prayer for a broadening and extension of the limits of human thought, for the sake of fuller contemplation of God.¹⁷⁵ Perhaps he went on to seek this desideratum under the

¹⁷³ ORL XVIII, 378-379.

¹⁷⁴ ORL XVIII, 249: “Après que l’enteniment hac contemplat segons que demunt es dit, sentí en sí que no s’tenia per content de ço que tant solament hac considerat e descorregut en la *Art* que havia *abreyada de trobar veritat*, e per virtut de Deu, esforçà s’a puyar entendre molt altament, dient al voler e al membrar de ses sors, estes paraules per metàfora.”

¹⁷⁵ ORL IV, 416: “Lo vostre servidor, Sènher Deu, vos prega e us adora e us clama mercè de totes ses forces, que vos a la sua contemplació examplets e estenats ses termenacions, per tal que per l’exemplament d’aquelles cresca e multiplic sa gloria e sa vertut, contemplant en vos, esperant de vos gloria e benediccio.”

influence of his thoughts on internal human and angelic “internal discourse”, and the application of these to prayer and contemplation, in the structures and alphabet of his progressive Arts, here only faintly anticipated.

We should also note in passing that Lull’s use of the term *cogitation*, namely, the highest level of thought, is completely “democratic”, given that in Chapter 66 of *Blaquerna* such a level is seen to be fully within the reach of even rural shepherds.¹⁷⁶ Equally worthy of note is the fact that, in his *Vita co-aetanea*, dictated towards the very end of his life in 1311, Lull recollects and construes his formative “conversion experience” prior to the composition of any of his works, a “conversion” brought about by repeated nocturnal visions of the crucified Christ, in terms of his “secum tota illa nocte cogitando tractans”, that is to say, of his—in this instance, pained—“internal discourse”.¹⁷⁷

4. Conclusion

In the most general terms possible, then, I think it is possible to chart an evolution in Ramon Lull’s thought on the issue of “internal discourse” during the period between 1271/1272 and 1290. I would like to suggest that from 1271/1272 itself to 1278 Lull endorses a more Stoic, Aristotelian and Augustinian “theory of signs” (or semiotics), though one already combined with Neoplatonic elements (such as the belief in the causal and natural priority of mental over spoken speech), a theory in which, strictly speaking, spoken words signify thoughts alone (or in the Stoics view a *lekton* or “sayable”) and thought itself is to be considered pre-linguistic.¹⁷⁸ Following his first stay in Montpellier, that is to say, between 1278-1283, however, I believe that there are signs of an increasing influence of Boethian, Anselmian, Victorine and Damascene elements amounting to a “theory of signification” (or semantics). In this latter theory, such words, again strictly speaking, signify thoughts principally and things secondarily, insofar as words, for Boethius, at least, signify things through the medium of thought, where that thought functions as a mirror wherein *similitudines* or likenesses of things are reflected and it is those likenesses as signified rather than the external things themselves which are apprehended by the rational soul, albeit that those external things feature as the content of thoughts. Here Boethius is, of course, relying upon Aristotle’s

¹⁷⁶ NEORL VIII, 303-304; (English version) Lull (2016, 293).

¹⁷⁷ Lull (2010, 32).

¹⁷⁸ The Latin rendering of *to lekton* is *locutio*, for which, in the context of St Anselm’s and St Augustine’s writings, cf. above, §§ 1; 2; 2.2, and n. 140; cf. also Ammonius (1961, 53, 494).

definition of “spoken sounds” as “symbols of affections in the soul”, these “affections”, unlike the “spoken sounds” and the “written marks” by which these sounds are symbolised, being, in Aristotle’s words, as previously mentioned, “the same for all”, as are the “actual things” of which such “affections” are likenesses. It is at this stage, I believe, that we see the first intimations of a more linguistic construal of thought on Llull’s part.

Such “affections in the soul” are generally held to denote thoughts and as such are passive, at least as considered in the *Peri hermeneias*, though Aristotle’s *De anima* also speaks of the possibility of the consideration of thought (or *nous*) both in active and in passive terms.¹⁷⁹ What we find, in Llull, in fact, is that not only the Godhead, but also the entirety of creation, thought included, is, in the more mature stages of his thought, suffused with active, passive and conjunctive elements, which he calls “correlatives”, and that, possibly taking Aristotle’s account in *De anima* to heart, this applies equally to “thought”.

A third stage in Llull’s thought is represented by the period 1287-1289, wherein Llull may have fully assimilated influences from Alexander of Hales, Albert the Great, Bonaventure, Aquinas and Proclus. But whereas Boethius may have only had indirect access to the writings of Proclus, it has been established that Llull, via the *corpus Dionysiacum* he consulted during his stay in Paris between 1287-1289, would have been familiar with Proclus’s thought and would have been able to supplement Boethius and his own possible reading of Boethius’s *Commentarii* with the Procline notion, expressed in the latter’s *In Platonis Parmenidem commentaria*, that names are first and foremost likenesses of Platonic Forms, that is to say, of Ideas, and only secondarily of perceptible things.¹⁸⁰ It is Llull’s supplementation of Boethius’s commentaries upon Aristotle’s *De interpretatione* with his readings in the works of the above-mentioned writers, I believe, which serve as one of the foundations for Llull’s dramatic shift in cosmology in the period leading up to 1290, the

¹⁷⁹ Aristotle (1995a, 684), *De anima*, III, 5, 430a14-17: “[...] thought, as we have described it, is what it is by virtue of becoming all things, while there is another which is what it is by virtue of making all things: this is a sort of positive state like light; for in a sense light makes potential colours into actual colours”; “[...] existit unus intellectus, qui correspondet [...] quia fit omnia, et alter [qui fiat] omnia, [estque] species quaedam habitus simili modo, quo lumen; nam etiam lumen vero quodam sensu efficit, ut colores, qui in potentia sunt, actu existant”, in Aristotle (1957, 255; here slightly amended).

¹⁸⁰ Proclus (1987, 220), English translation; *In Platonis Parmenidem commentaria*, IV, Commentary, 851, ll. 7-9: “[...] if names are images in words of the objects to which they apply, they refer primarily to immaterial Forms, and derivatively to sensible things [...]”.

time at which his Art was thoroughly recast, and the very changes such a shift necessitated in his Art.

I trust that I have not given the impression of believing that, by stressing the natural and causal priority of thought and its active role in establishing the conditions of possibility for communication, if not in constituting the very medium wherein and whereby the transmission of concepts or *passiones animae* concerning things, both internal and external, are articulated in external discourse, Ramon Llull is advocating any kind of telepathic understanding of communication. Rather, I hope to have suggested that, by means of his increasing familiarity with tradition, during the years 1271/1272-1289, at the latest, Llull was able to fashion a coherent and innovative response to that tradition, while examining the question of whether “internal discourse” was indeed fundamentally pre-linguistic, not to mention, non-vocal.

Precedents for the *belief* that such was the case can easily be found in Augustine’s *De Trinitate*, Book XV, while precedents for the *fact* that such was the case can easily be found in Aristotle’s logical works. If these logical structures could precede language, then so could the equally logical structures of Ramon Llull’s early system of thought as employed in their principal application to the practices of prayer and contemplation and the latter’s subsequent written exposition. Rather than advocating a form of telepathy, then, what Llull seems to be doing is encouraging the readers of his written word (and the audiences to his spoken utterances) to pass beyond the realms of that written or spoken word in order to arrive at that of intellectual thought.

Reading the works of Ramon Llull is reading the written, printed or electronic marks of his own “internal discourse”. Whether this discourse be addressed to God, so often apostrophised and contemplated in his earlier works, to Christ, to the Mother of God, to the angels, saints, confessors or Fathers of the Church, invoked in prayer as these are, to his son, as is the case with one work, to his sources or to his readership, it is united by the growing belief that, if a concept can function as a sign, then thought itself may be possessed of its own *ordinatio ad alterum*.

Finally, a few comments should be made regarding Gadamer’s analysis as mentioned at the start of this article. First, Gadamer’s counter-Enlightenment and comparative interpretation of the relation of *logos* and *verbum* is ahistorical, at least from the viewpoint of texts produced during the Middle Ages, for the simple reason of the virtual absence of the Platonic corpus itself from the purview of medieval writers. Elements of Platonic thought, as we know,

of course, were transmitted indirectly to the protagonists of High Scholasticism, not least through the Neoplatonic tradition (e.g. Plotinus, Porphyry, Iamblichus, Proclus, the Pseudo-Dionysius), though in Ramon Llull's case his familiarity with the two latter authors would not occur until 1287-1289, i.e. the end of the period studied in this article. Second, Gadamer's equation of *intellectus* with the term "reason" is inappropriately applied to the Middle Ages, insofar as it is anachronistic. Third, his equation (or that of his translators') of *cogitatio* with mere 'thoughtfulness' constitutes, in a medieval context, a desacralisation of a term more closely associated with meditation and, thus, prayer. And finally, the schematism of his account is incompatible with the referential complexity and specificity of the texts produced by scholastic writers, not least by Ramon Llull himself, who draws upon a wide range of sources and reconfigures these and accommodates them to one another in a way which suits his own particular—contemplative, epistemological and proselytising—purposes.

Having said this, however, Gadamer's hermeneutics *does* offer the possibility of viewing St Augustine's novel perspective on the relations between *verbum cordis* and language (i.e. thought and speech) as a paradoxical 'advance' with respect to the reversionary step made by Aristotelian-Scholasticism vis-à-vis the latter's return to the classical concept of *logos* and the consequent reduction of language to a system of signs (i.e. a *semiotics*). On this reading, therefore, Llull's writings on "internal discourse" themselves, having drawn deeply from the well of Augustinianism, would represent a reprise of this novel approach, considered from the viewpoint of the modern philosophy of language.¹⁸¹ I hope to have made clear in this article that the texts and contexts in and from which Llull conveys his thoughts on such matters are even richer and more complex than the Gadamerian analysis would allow.

Abbreviations

All individual Lullian works are cited from the following series: *MOG*, *NEORL*, *ORL* and *ROL*, for which, see below, unless otherwise stated (see "Bibliography. Primary Sources").

ACIV = Ramon Llull, *Ars compendiosa inveniendi veritatem*, *MOG* I (1721), vii, 1-41 (433-473).

¹⁸¹ I owe this final insight to one of the anonymous referees of this article.

- AD* = Ramon Llull, *Art demonstrativa*, in *OS I* (1989), pp. 273-521; *Ars demonstrativa*, Josep Enric Rubio Albarracín (ed.), *ROL XXXII* (2007).
- AGU* = Ramon Llull, *Ars generalis ultima*, Alois Madre (ed.), *ROL XIV* (1986).
- AIV* = Ramon Llull, *Ars inventiva veritatis*, Jorge Uscatescu Barrón (ed.), *ROL XXXVII* (2014).
- ANF* = *Ante-Nicene Fathers*, A. Cleveland Coxe (ed.), 9 vols. (Buffalo – New York: Christian Literature Company; Edinburgh: T. & T. Clark, 1885-1897).
- An. post.* = Aristotle, *Analytica posteriora*.
- BPhMAC* = *Bibliotheca Philosophorum Medii Aevii Catalanoniae*, Josep Batalla and Alexander Fidora (dirs.) (Obrador Edèndum – Universitat Autònoma de Barcelona – Universitat Rovira i Virgili, 2005ff.).
- Blaquerna* = *Romanç d’Evast e Blaquerna*, Albert Soler and Joan Santanach (eds.), *NEORL VIII* (2009); (English version) Llull (2016).
- CCCM* = *Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis* (Turnhout: Brepols, 1967ff.).
- EL* = *Estudios Lulianos*, Palma (1957-1990. See *SL*).
- In I. Sent.* = St Thomas Aquinas, *In I sententiarum*, in Aquinas (1980a).
- In II Sent.* = St Thomas Aquinas, *In II sententiarum*, in Aquinas (1980a).
- In Sent. I* = Albertus Magnus, *Super I Sententiarum*, in Albert the Great (1893).
- LC* = Ramon Llull, *Llibre de contemplació*, M. Obrador y Bennassar, Miquel Ferrà and Salvador Galmés (eds.), *ORL II-VIII* (Palma, 1906-1914).
- MOG* = *Raymundi Lulli Opera omnia*, Ivo Salzinger (ed.), 8 vols. (Mainz, 1721-1742. Facsimile reproduction edited by F. Stegmüller, Frankfurt 1965).
- NEORL* = *Nova Edició de les Obres de Ramon Llull*, Fernando Domínguez Reboiras et al. (eds.) (Palma de Mallorca: Patronat Ramon Llull, 1990ff).
- ORL* = *Obres de Ramon Llull*, Salvador Galmés et al. (eds.), 21 vols. (Comissió Editora Lulliana, Palma, 1906-1950).
- OS* = Ramon Llull, *Obres selectes de Ramon Llull (1232-1316)*, Anthony Bonner (ed.), *Els Treballs i els Dies 31-32*, 2 vols. (Palma: Moll, 1989).
- PG* = *Patrologia Graeca. Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca*, 221 vols., J.-P. Migne (ed.) (Paris, 1857-1866).
- PL* = *Patrologia Latina. Patrologiae Cursus Completus, Series Latina*, 161 vols., J.-P. Migne (ed.) (Paris, 1841-1855).

QADS = Ramon Llull, *Quaestiones per Artem demonstrativam seu inventivam solubiles*, Ivo Salzinger (ed.), *MOG* IV, III (17-224).

ROL = *Raimundi Lulli Opera Latina*, F. Stegmüller et al. (eds.) (vols. 1-5, Palma, 1959-1967; vols. 6 ff., and in CCCM, Turnhout: Brepols, 1975ff.).

SL = *Studia Lulliana* (olim *Estudios Lulianos*) (Palma, 1991ff.).

SMR = *Studia Monographica et Recensiones* (Palma: Schola Lullistica).

ST = Thomas Aquinas, *Summa theologiae*.

Bibliography

Primary Sources

Albert the Great (1893) = Albertus Magnus, *Super I Sententiarum*, in *Opera omnia*, Auguste Borgnet (ed.) (Paris, 1893), vol. 26.

Ammonius (1961) = Ammonius, *Commentaire sur le Peri hermeneias d'Aristotele. Traduction de Guillaume de Moerbeke. Édition critique et étude sur l'utilisation du commentaire dans l'œuvre de Saint Thomas*, Centre de Wulf-Mansion, *Corpus Latinum Commentariorum in Aristotelem Graecorum* II, G. Verbeke (ed.) (Louvain – Paris: Publications Universitaires de Louvain – Éditions Béatrice-Nauwelaerts, 1961).

Anselm (1853) = Anselmus Cantuariensis, *De divinitatis essentia monologium*, *PL* 158, cols. 0141C-0224A.

— (2007) = St Anselm, *Monologion*, in *Anselm: Basic Writings*, Thomas Williams (ed. and tr.) (Indianapolis – Cambridge: Hackett Publishing Company, Inc., 2007).

Aquinas (1980a) = *De fallaciis*, in *S. Thomae Aquinatis Opera omnia: ut sunt in Indice Thomistico, additis 61 scriptis ex aliis medii aevi auctoribus*, 7 vols., vol. 6, Roberto Busa (ed.) (Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1980), pp. 575-579.

— (1980b) = *In quattuor libros sententiarum*, in *S. Thomae Aquinatis Opera omnia: ut sunt in Indice Thomistico, additis 61 scriptis ex aliis medii aevi auctoribus*, 7 vols., vol. 1, Roberto Busa (ed.) (Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1980).

— (1980c) = *In libros Perihermeneias*, in *S. Thomae Aquinatis Opera omnia: ut sunt in Indice Thomistico, additis 61 scriptis ex aliis medii aevi auctoribus*, 7 vols., vol. 4, Roberto Busa (ed.) (Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1980), pp. 327-341.

— (1980d) = *Quaestio disputata de veritate*, in *S. Thomae Aquinatis Opera*

omnia: ut sunt in Indice Thomistico, additis 61 scriptis ex aliis medii aevi auctoribus, 7 vols., vol. 3, Roberto Busa (ed.) (Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1980), pp. 1-186.

— (1992) = Saint Thomas d’Aquin, *Questions disputées sur la vérité. Question IV, Le Verbe (De verbo)*, “Bibliothèque des Textes Philosophiques”, Texte latin de l’édition leonine, Bernadette Jollès (intr., tr. and notes) (Paris: J. Vrin, 1992).

Aristoteles Latinus (1965) = Aristoteles Latinus, II, 1-2, *De interpretatione vel Periermeneias*, Lorenzo Minio-Paluello and Gerard Verbeke (eds.) (Bruges – Paris: Desclée de Brouwer, 1965).

— (1968) = Aristoteles Latinus, IV, 1-4 (2 and 3 editio altera), *Analytica Posteriora. Translationes Iacobi, Anonymi sive “Ioannis”, Gerardi et Recensio Guillelmi de Moerbeka*, Lorenzo Minio-Paluello and Bernard G. Dod (eds.) (Bruges – Paris: Desclée de Brouwer, 1968) [first ed. of IV, 2 by L. Minio-Paluello in 1953, and of IV, 3 by L. Minio-Paluello in 1954].

Aristotle (1957) = Aristotle, *Aristotelis De anima. Libri tres. Graece et latine*, I, Paul Siwek S. J. (ed., tr. and notes), 3rd ed., Series philosophica 8 (Roma: Pontificia Universitas Gregoriana, 1957).

— (1966) = Aristotle, *Posterior Analytics. Topica*, Hugh Tredennick and Edward S. Forster (trs.), “Loeb Classical Library” 391 (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1966).

— (1995a) = Aristotle, *On the Soul*, J. A. Smith (tr.), in Jonathan Barnes (ed.), *The Complete Works of Aristotle: The Revised Oxford Translation* (Princeton: Princeton University Press, 1995), Bollingen Series LXXI. 2, vol. 1, pp. 641-692.

— (1995b) = Aristotle, *De interpretatione*, J. L. Ackrill (tr.), in Jonathan Barnes (ed.), *The Complete Works of Aristotle: The Revised Oxford Translation* (Princeton: Princeton University Press, 1995), Bollingen Series LXXI. 2, vol. 1, pp. 25-38.

— (1995c) = Aristotle, *Posterior Analytics*, Johnathan Barnes (tr.), in Jonathan Barnes (ed.), *The Complete Works of Aristotle: The Revised Oxford Translation* (Princeton: Princeton University Press 1995), Bollingen Series LXXI. 2, vol. 1, pp. 114-166.

Augustine (1841) = Augustinus, *De trinitate*, PL 42, cols. 0819-1098.

— (1962) = Augustinus, *De doctrina christiana*, J. Martin (ed.), CCSL 32 (Turnhout: Brepols, 1962).

— (1997a) = St Augustine, *La Trinité*, Œuvres de Saint Augustin. 2^{ème} série:

Dieu et son œuvre, Bibliothèque augustinienne (Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 1997 [1955]), vols. 15 (livres I-VII) and 16 (livres VIII-XV).

— (1997b) = St Augustine, *On Christian Teaching*, Translated with an Introduction and Notes by R. P. H. Green (Oxford: Oxford University Press, 1997 [1999]).

— (2007) = *Nicene and Post-Nicene Fathers: First Series, Volume III, St Augustine: On the Holy Trinity, Doctrinal Treatises, Moral Treatises*, Philip Schaff (ed.), Arthur West Haddan (tr.), William G. T. Shedd (rev. and notes) (New York: Cosimo Classics, 2007), pp. 17-228.

Boethius (1987a) = Anicius Manlius Severinus Boethius, *Commentaries on Aristotle's De interpretatione: Anicii Manlii Severini Boetii Commentarii in Librum Peri hermeneias*, Boethius, vol. 1, in *Greek and Roman Philosophy. A Fifty-Two Volume Reprint Set*, vol. 5, Leonardo Tarán (ed.) (New York – London: Garland Publishing, 1987) [a reprint of *Commentarii in librum Aristotelis peri hermeneias. Pars prior. Prima editio*, Karl Meiser (ed.) (Leipzig: B. G. Teubner, 1877)].

— (1987b) = Anicius Manlius Severinus Boethius, *Commentaries on Aristotle's De interpretatione: Anicii Manlii Severini Boetii Commentarii in Librum Peri hermeneias*, Boethius, vol. 2, in *Greek and Roman Philosophy. A Fifty-Two Volume Reprint Set*, vol. 5, Leonardo Tarán (ed.) (New York – London: Garland Publishing, 1987) [a reprint of *Commentarii in librum Aristotelis peri hermeneias. Pars posterior. Secunda editio*, Karl Meiser (ed.) (Leipzig: B. G. Teubner, 1880)].

Erasmus (1706) = Desiderius Erasmus, “Apologia de In principio erat sermo”, *Opera omnia*, vol. IX (Leiden, 1706).

Ferrer (forthcoming) = Vicent Ferrer, *Tractatus de suppositionibus*, Josep Batalla (intr. and tr.), Josep Batalla and Elena de la Cruz Vergari (eds.), Robert D. Hughes (tr.), BPhMAC 4 (Santa Coloma de Queralt: Obrador Edèndum, forthcoming).

Hugh of St Victor (1854) = Hugo de S Victore, *De sacramentis Christianae fidei*, PL 176, cols. 0173-0618B.

Irenaeus of Lyon (1857) = Irenaeus, *Adversus haereses*, PG 7, cols. 437-973; 7b, cols. 1117-1122.

— (1867/2001) = ANF01, *The Apostolic Fathers with Justin Martyr and Irenaeus*, Philip Schaff (tr.) (Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library, 2001), pp. 841-1391; see below, “Electronic resources”.

- John of Damascus (1958) = St John of Damascus, *An Exact Exposition of the Orthodox Faith*, in Saint John of Damascus, *Writings* = The Fathers of the Church: A New Translation, vol. 37 (New York: Fathers of the Church, 1958), pp. 165-406.
- Llull (2010) = Ramon Llull, *A Contemporary Life*, Anthony Bonner (ed. and tr.) (Barcelona – Woodbridge: Barcino – Tamesis, 2010).
 — (2016) = Ramon Llull, *Romance of Evast and Blaquerna*, Albert Soler and Joan Santanach (intr.), Robert D. Hughes (tr. and notes) (Barcelona – Woodbridge: Barcino – Tamesis, 2016).
- Lohr (1967) = Charles Lohr, *Raimundus Lullus' Compendium Logicae Algazelis. Quellen, Lehre und Stellung in der Geschichte der Logik*, Doctoral thesis, Freiburg im Breisgau (1967), pp. 93-130.
- Maximus the Confessor (1865) = Maximus confessor, *Ad presbyterum Marinum*, PG 91, cols. 580-662.
- Peter of Spain (1972) = Peter of Spain (Petrus Hispanus Portugalensis), *Tractatus called afterwards Summule logicales*, L. M. de Rijk (ed., tr. and intr.) (Assen: Van Gorcum, 1972).
 — (2014) = *Peter of Spain: Summaries of Logic. Text, Translation, Introduction and Notes*, Brian P. Copenhaver with Calvin Normore and Terence Parsons (eds. and tr.) (Oxford: Oxford University Press, 2014).
- Plato (2000) = Plato, *Timaeus*, Donald J. Zeyl (tr.) (Indianapolis – Cambridge: Hackett, 2000).
- Porphyry (1975) = Porphyry the Phoenician, *Isagoge*, Edward W. Warren (tr., intr. and notes), Medieval Sources in Translation 16 (Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1975).
- Priscian (1961a) = Priscian, *Institutionum grammaticum libri XVIII*, vol. 2 (containing Books 13-18), in Heinrich Keil, *Grammatici latini*, vol. 3 (Hildesheim: Georg Olms, 1961), pp. 1-384 [reprint of Leipzig 1855].
 — (1961b) = Priscian, *Institutionum grammaticum libri XVIII*, vol. 1 (containing Books 1-12), in Heinrich Keil, *Grammatici latini*, vol. 2 (Hildesheim: Georg Olms, 1961) [reprint of Leipzig 1855].
 — (2010) = Priscien, *Grammaire. Livre XVII – syntaxe, I*, Groupe *Ars grammatica* (ed., tr., intr. and notes), Histoire des doctrines de l'antiquité classique 41 (Paris: J. Vrin, 2010).
- Proclus (1987) = *Proclus' Commentary on Plato's Parmenides*, Glen R. Morrow and John M. Dillon (trs.), John M. Dillon (intr. and notes) (Princeton, NJ – Chichester (UK): Princeton University Press, 1987).

- William Ockham (1951) = William of Ockham, *Summa logicae. Pars prima*, Philotheus Boehner (ed.) (St. Bonaventure, N.Y. – Louvain: The Franciscan Institute – E. Nauwelaerts, 1951); see below, “Electronic resources”.
- William of Sherwood (1966) = *William of Sherwood’s Introduction to Logic*, Norman Kretzmann (tr., intr. and notes) (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1966).
- (1983) = William of Sherwood, *Introductiones in logicam*, Critical edition edited by Charles H. Lohr with P. Kunze and B. Mussler, *Traditio* 39 (1983), pp. 219-299.

Secondary sources

- Badia (1989) = Lola Badia, “A propòsit de Ramon Llull i la gramàtica”, *Estudis de llengua i literatura catalanes – XVIII. Miscel·lània Joan Bastardas I* (Barcelona: Publicacions de l’Abadia de Montserrat, 1989), pp. 157-182.
- Batalla (forthcoming) = Josep Batalla, “Introduction”, in Ferrer (forthcoming).
- Biard (2009) = Joël Biard (ed.), *Le langage mental du moyen âge à l’âge classique*, “Philosophes Médiévaux” 50 (Leuven: Peeters, 2009).
- Black (2013) = Deborah Black, “Rational Imagination: Avicenna on the Cognitive Power”, in López-Farjeat and Tellkamp (2013), pp. 59-81; see below, “Electronic resources”.
- 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).
- Bos et al. (2013) = Egbert P. Bos (ed.) in collaboration with Henk A. G. Braakhuis, William Duba, Corneille H. Kneepens, Chris Schabel, *Medieval Supposition Theory Revisited* (Leiden – Boston: Brill, 2013).
- Burnett (2011) = Charles Burnett, “The Five Senses in Ramon Llull’s *Liber contemplationis in Deum*”, in Fernando Domínguez Reboiras et al. (2011), pp. 181-208.
- Cassin et al. (2014) = Barbara Cassin, Emily Apter, Jacques Lezra, Michael Wood (eds.), *Dictionary of Untranslatables: A Philosophical Lexicon* (Princeton – Oxford: Princeton University Press, 2014) [English translation of a French original published as *Vocabulaire européen des philosophies: Dictionnaire des intraduisibles* (Paris: Éditions du Seuil – Dictionnaires Le Robert, 2004)].
- Colom Mateu (1973) = Miquel Colom Mateu, TOR, “Aspectes secundaris dins

- l’obra escrita de Ramon Llull (‘Sabaters i Sabates’, ‘Teles i Vestits’, ‘Gramàtica’), *EL* 17 (1973), pp. 43-60.
- Corbini (2006) = Amos Corbini, *La teoria della scienza nel XIII secolo. I commenti agli Analitici secondi, Unione Accademica Nazionale, Corpus Philosophorum Medii Aevi, Testi e Studi XX* (Florence: Sismel – Edizioni del Galluzzo, 2006).
- Dagenais (1983) = John Dagenais, “Origin and evolution of Ramon Llull’s Theory of Affatus”, *Actes del Tercer Col·loqui d’Estudis Catalans a Nord-Amèrica, Toronto, 1982: Estudis en honor de Josep Roca-Pons* (Barcelona: Publicacions de l’Abadia de Montserrat, 1983), pp. 107-121.
- Daly (2013) = Chris Daly, *Philosophy of Language: An Introduction* (London – New York: Bloomsbury Academic, 2013).
- Domínguez Reboiras et al. (2011) = Fernando Domínguez Reboiras, Viola Tenge-Wolf and Peter Walter (eds.), *Gottes Schau und Weltbetrachtung. Interpretationen zum »Liber contemplationis« des Raimundus Lullus. Akten des Internationalen Kongresses aus Anlass des 50-jährigen Bestehens des Raimundus-Lullus-Instituts der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, 25.–28. November 2007*, *Instrumenta Patristica et Mediaevalia Subsidia Lulliana* 4 59 (Turnhout: Brepols, 2011).
- Gadamer (2004) = Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall, 2nd revised edition (London – New York: Continuum, 2004 [1975; 1989]); this book is a translation of *Hermeneutik I. Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1960), by the same author.
- Gaukroger (1978) = Stephen Gaukroger, *Explanatory Structures: Concepts of Explanation in Early Physics and Philosophy* (Hassocks: The Harvester Press, 1978).
- Germann (2011) = Nadja Germann, “Die ‘inneren Sinne’ im *Liber contemplationis*”, in Fernando Domínguez Reboiras et al. (2011), pp. 239-269; see below, “Electronic resources”.
- Grande Alija (1996) = Francisco Javier Grande Alija, *Las modalidades de la enunciación*, doctoral thesis, Universidad de León (1996); see below, “Electronic resources”.
- Grant (1997) = Robert M. Grant, *Irenaeus of Lyons*, “The Early Church Fathers” (London – New York: Routledge, 1997) [pp. 41ff. of this book contains a partial English translation of Irenaeus of Lyon (1857)].
- Gustafsson and Hertzberg (2002) = Martin Gustafsson and Lars Hertzberg (eds.),

- The Practice of Language* (Dordrecht – Boston – London: Kluwer Academic Publishers, 2002).
- Hasse (2000) = Dag Nikolaus Hasse, *Avicenna's De anima in the Latin West: The Formation of a Peripatetic Philosophy of the Soul 1160-1300*, Warburg Institute Studies and Texts 1, Charles Burnett, Jill Kraye, and W. F. Ryan (eds.) (London – Turin: The Warburg Institute – Nino Aragno Editore, 2000).
- Hughes (2002) = Robert Desmond Hughes, *The Christology of Ramon Llull in the Light of his Ars magna*, unpublished doctoral thesis, University of Lancaster (2002).
- (2005-2006) = Robert Desmond Hughes, “Speculum, Similitude, and Signification: the Incarnation as Exemplary and Proportionate Sign in the Arts of Ramon Llull”, *SL* 45-46 (2005-2006), pp. 3-37.
- Hurand (2009) = Bérengère Hurand, “La *locutio mentis*, une version anselmienne du verbe intérieur”, in Biard (2009), pp. 29-43.
- Johnston (1990a) = Mark D. Johnston, “‘Affatus’: Natural Science as Moral Theology”, *EL* 30 (1990), pp. 3-30, pp. 139-159.
- (1990b), Mark D. Johnston, “‘Affatus’ and the Sources of Llull’s Latin Vocabulary”, *Studia Lullistica et Philologica. Miscellanea in honorem Francisci B. Moll et Michaelis Colom* (Palma: Maioricensis Schola Lullistica, 1990), pp. 39-44.
- (1996) = Mark D. Johnston, *The Evangelical Rhetoric of Ramon Llull. Lay Learning and Piety in the Christian West around 1300* (New York – Oxford: Oxford University Press, 1996).
- Klima (2015) = Gyula Klima (ed.), *Intentionality, Cognition, and Mental Representation in Medieval Philosophy*, Medieval Philosophy: Texts and Studies (Fordham University Press: New York, 2015).
- Koch (2009) = Isabelle Koch, “Le *verbum in corde* chez Augustin”, in Biard (2009), pp. 1-28.
- Lenz (2008) = Martin Lenz, “Why is Thought Linguistic? Ockham’s Two Conceptions of the Intellect”, *Vivarium* 46 (2008), pp. 302-317.
- Llinàs i Puente (2000) = Carles Llinàs i Puente, *Ars angelica. La gnoseologia de Ramon Llull*, Treballs de la Secció de Filosofia i Ciències Socials, XXVI (Barcelona: Institut d’Estudis Catalans, 2000).
- Lohr (1988) = Charles Lohr, “Raimondo Lullo e Anselmo di Aosta”, *Studi Medievali*, 3rd Series, 29, 1 (Spoleto: Centro Italiano di Studi sull’Alto Medioevo, 1988), pp. 1-17.

- López-Farjeat and Tellkamp (2013) = Luis Xavier López-Farjeat and Jörg Alejandro Tellkamp (eds.), *Philosophical Psychology in Arabic Thought and the Latin Aristotelianism of the 13th Century*, Sic et Non (Paris: J. Vrin, 2013).
- Lycan (2008) = William G. Lycan, *Philosophy of Language: A Contemporary Introduction*, 2nd edition, “Routledge Contemporary Introductions to Philosophy” (New York – London: Routledge, 2008).
- Maiernborn et al. (2011) = Claudia Maiernborn, Claus von Heusinger and Paul Portner (eds.), *Semantics: An International Handbook of Natural Language Meaning*, vol. 1, HSK 33.1 (Berlin – Boston: De Gruyter Mouton, 2011).
- Mas i Vives et al. (1998) = Joan Mas i Vives, Joan Miralles i Monserrat and Pere Rosselló Bover (eds.), *Actes de l’Onzè Col·loqui Internacional de Llengua i Literatura Catalanes. Palma (Mallorca), 8-12 de setembre del 1998*, I (Barcelona: Publicacions de l’Abadia de Montserrat, 1998).
- Meier-Oeser (2011) = Stephan Meier-Oeser, “Meaning in pre-19th century thought”, in Maiernborn et al. (2011), pp. 145-172.
- Murè (2013) = Dafne Murè, “*Suppositum* between Logic and Metaphysics: Simon Faversham and his Contemporaries (1270-1290)” in Bos et al. (2013), pp. 205-232.
- Öhman (2002) = Sven Öhman, “Expression and Content in Linguistic Theory”, in Gustafsson and Hertzberg (2002), pp. 99-108.
- Panaccio (1999) = Claude Panaccio, *Le discours intérieur. De Platon à Guillaume d’Ockham*, Des Travaux (Paris: Éditions du Seuil, 1999).
- Pistolesi (1996) = Elena Pistolesi, “‘Paraula és imatge de semblança de pensa’. Origine, natura e sviluppo dell’ ‘affatus’ lulliano”, *SL* 36 (1996), pp. 3-45.
— (1998) = Elena Pistolesi, “El rerefons de l’ ‘affatus’ lul·lià”, in Mas i Vives et al. (1998), pp. 73-92.
- Platzeck (1953-1954) = Erhard-Wolfram Platzeck, “La figura T del Arte lulliano y la doctrina de las significaciones (un capítulo de la gramática especulativa medieval)”, *SMR* 9-10 (1953-1954), pp. 35-49.
- Read (2015) = Stephen Read, “Concepts and Meaning in Medieval Philosophy”, in Klima (2015), pp. 9-28.
- Robb (1993) = Fiona Robb, *Intellectual Tradition and Misunderstanding: The Development of Academic Theology on the Trinity in the Twelfth and Thirteenth Centuries*, unpublished doctoral thesis, University College, University of London (1993); see below, “Electronic resources”.
- Rosier-Catach (2009) = Irène Rosier-Catach, “Une forme particulière de langage

- mental, la *locutio angelica*, selon Gilles de Rome et ses contemporains”, in Biard (2009), pp. 61-93.
- Rubio (1997) = Josep Enric Rubio, *Les bases del pensament de Ramon Llull. Els orígens de l'Art lul·liana*, Biblioteca Manuel Sanchis Guarner 35 (València – Barcelona: Institut Interuniversitari de Filologia Valenciana – Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1997).
- (2015) = Josep Enric Rubio, “Veure amb ulls corporals i espirituals: el paper del món sensible en la contemplació de Déu (Ramon Llull, *Llibre de contemplació*, distinció XXIII, ‘Qui tracta de veer’)”, *Revista Catalana de Teologia* 40/2 (2015), pp. 577-599.
- (2016) = Josep Enric Rubio, “Contemplar les veus: relacions entre la vista i l'oïda en les primeres obres de Ramon Llull”, *Estudios Franciscanos. Volumen homenaje al Beato Ramón Llull en el VII centenario de su muerte (1316-2016)* 117 (2016, Sept.–Dec.), pp. 341-354.
- (2017a) = Josep Enric Rubio, *Raymond Lulle le langage et la raison. Une introduction à la genèse de l'Ars*, Conférences Pierre Abélard (Paris: J. Vrin, 2017).
- (2017b) = Josep Enric Rubio, personal communications, 17/01/17.
- Ruiz Simon (1999) = Josep Maria Ruiz Simon, *L'Art de Ramon Llull i la teoria escolàstica de la ciència* (Barcelona: Quaderns Crema, 1999).
- (2002) = Josep Maria Ruiz Simon, “‘En l'arbre són les fuyles per ço que y sia lo fruyt’: apunts sobre el rerafons textual i doctrinal de la distinció lul·liana entre la intenció primera i la intenció segona en els actes *propter finem*”, *SL* 42 (2002), pp. 3-25.
- Spade (2007) = Paul Vincent Spade, *Thoughts, Words and Things: An Introduction to Late Medieval Logic and Semantic Theory*, Version 1.2, 2007; see below, “Electronic resources”.
- Stock (1983) = Brian Stock, *The Implications of Literacy: Written Language and Models of Interpretation in the Eleventh and Twelfth Centuries* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1983).
- Suto (2011) = Taki Suto, *Boethius on Mind, Grammar and Logic. A Study of Boethius' Commentaries on Peri Hermeneias*, *Philosophia Antiqua* 127 (Leiden – Boston: Brill Publishers, 2011).
- Vega (2005) = Amador Vega, “La imaginación religiosa en Ramon Llull: una teoría de la oración contemplativa”, *Mirabilia* 5 (2005), “Ramon Llull (1232-1316): la convivencia entre las diferentes culturas y el diálogo inter-reli-

gioso”, Jordi Pardo Pastor (coord.), pp. 157-178; see below, “Electronic resources”.

Electronic resources

- Aquinas, St Thomas, *Summa theologiae*, <<http://dhsprory.org/thomas/summa/TP.html>> (May 21, 2017).
- Black, Deborah, “Rational Imagination: Avicenna on the Cogitative Power”, [see above, “Bibliography. Secondary sources”, Black (2013)], <<http://individual.utoronto.ca/dlblack/articles/Aviccogitart.pdf>> (March 31, 2017).
- Germann, Nadja, Abstract (in German) of Germann (2011), [see above, “Bibliography. Secondary sources”], <<http://www.brepolonline.net/doi/abs/10.1484/M.IPM-EB.3.4919>> (February 25, 2017)
- Grande Alija, Francisco Javier, *Las modalidades de la enunciación*, [see above, “Bibliography. Secondary sources”, Grande Alija (1996)], <<http://www.revistacontextos.es/econtextos/FRAJAVGR.pdf>> (February 13, 2017).
- Irenaeus of Lyon, St, *Adversus haereses* [English translation: see above, “Bibliography. Primary sources”, Irenaeus of Lyon (1867/2001)], <http://www.ccel.org/ccel/schaff/anf01.i.html> (March 7, 2016).
- Ockham, William, *Summa logicae* [Latin and English text: see above, “Bibliography. Primary sources”, William Ockham (1951)], <http://www.logicmuseum.com/wiki/Authors/Ockham/Summa_Logicae/Book_I/Chapter_1> (January 19, 2017).
- Robb, Fiona, *Intellectual Tradition and Misunderstanding: The Development of Academic Theology on the Trinity in the Twelfth and Thirteenth Centuries*, [see above, “Bibliography. Secondary sources”, Robb (1993)], <<http://discovery.ucl.ac.uk/1349804/1/492704.pdf>> (February 8, 2017).
- Spade, Paul Vincent, *Thoughts, Words and Things: An Introduction to Late Medieval Logic and Semantic Theory*, Version 1.2, 2007, [see above, “Bibliography. Secondary sources”, Spade (2007)], <http://pvspade.com/Logic/docs/Thoughts,%20Words%20and%20Things1_2.pdf> (January 17, 2017).
- Vega, Amador, “La imaginación religiosa en Ramon Llull: una teoría de la oración contemplativa”, [see above, “Bibliography. Secondary sources”, Vega (2005)], <<http://www.raco.cat/index.php/Mirabilia/article/view/283504/371424>> (February 12, 2017).

Dalla sensibilità all'intelletto: osservazioni sull'allegoria nel *Llibre de contemplació*

Elena Pistolesi

Università di Modena

epistole@unimore.it

doi: 10.3306/STUDIALULLIANA.112.63

Rebut el 10 de juny de 2017. Acceptat el 8 de setembre de 2017

From the senses to the intellect: observations on the use of allegory in the *Llibre de contemplació*

Abstract

Interpretations of chapters 352-357 of the *Llibre de Contemplació* have given a privileged place to the role of allegory according to the sense codified in rhetoric and Biblical hermeneutics. Following Lullian indications one sees that this is only one component of a new interpretative, demonstrative and compositional method developed in this section, a method which Llull insistently qualifies as *moral*. The polysemy of this word is based on the connection with exegesis (*exposició moral* is identified with topology; *exposició moral entel·lectual* includes all the superior senses as well as the literal one), on the operations of the powers and morality understood as the exercise of the vices and the virtues. In designing the path leading to contemplation, Llull has recourse to contemporary terminology, submitting it, however, to a constant translation with regard either to the signification, by means of definitions, or to the use of concrete applications. Instead of a “theory and practice of allegory” we should speak of “a theory and practice of an *art moral*” which finds its basic foundation in analogy.

Key Words

Llibre de contemplació, medieval exegesis, allegory

Studia lulliana 57 (2017), 63-96

<http://www.msl.cat/revista/revista%20portada.htm>

<http://studialulliana.uib.cat>

ISSN 2340 – 4752

Riassunto

La lettura dei capitoli 352-357 del *Llibre de contemplació* ha privilegiato il ruolo dell'allegoria, intesa secondo l'accezione codificata nella retorica e nell'ermeneutica biblica. Seguendo le indicazioni lulliane, si osserva che essa è solo una componente del nuovo metodo interpretativo, dimostrativo e compositivo elaborato in questa sezione, un metodo che Llull qualifica costantemente come *moral*. Sulla polisemia di questa parola si fonda il raccordo tra esegesi (con *exposició moral* si identifica la topologia; *exposició moral entel-lectual* comprende tutti i sensi superiori a quello letterale), operazioni delle potenze e morale intesa come esercizio dei vizi e delle virtù. Nel disegnare il percorso che porta alla contemplazione, Llull ricorre anche alla terminologia coeva sottoponendola però a una traduzione costante che riguarda sia il significato, attraverso le definizioni, sia l'applicazione concreta. In luogo di una «teoria e pratica dell'allegoria» dovremmo parlare di «una teoria e pratica dell'*art moral*» che ha nell'analogia il proprio fondamento.

Parole chiave

Llibre de contemplació, esegesi medievale, allegoria

Tavola

1. Introduzione: tipi di orazione, allegoria e *rams*
 2. L'interpretazione tradizionale dei capitoli 352-357
 3. I fondamenti dell'*art moral* (capp. 352-353)
 4. La semiosi stratificata dei capitoli 354-356 e la tecnica dell'ecfrasi
 5. Il ritorno allo schema quadripartito dell'esegesi tradizionale (capp. 356-357)
 6. Considerazioni conclusive: teoria e pratica dell'allegoria o «*art moral*»?
- Appendice: Le occorrenze della parola «allegoria» nei capitoli 352-357

1. Introduzione: tipi di orazione, allegoria e *rams*¹

Il quinto e ultimo libro del *Llibre de contemplació (LC)* contiene le distinzioni XXXIX e XL dedicate, rispettivamente, ad amore e ad *oració* (sinonimo di contemplazione), le finalità ultime del percorso delineato da Llull nell'opera. All'interno della distinzione XL, i capitoli 352-357 formano una sezione compatta che è stata sondata in funzione di una «teoria e pratica dell'allegoria», in quanto vi si possono individuare una parte teorica (capp. 352, 353 e 357) e un'applicazione pratica sotto forma di racconto allegorico (capp. 354, 355 e 356).²

In questa sezione ritornano i temi principali del *LC*, in particolare quello dedicato alla «forma d'oració», che Llull aveva distinto nel cap. 315 secondo tre figure: l'orazione sensuale, l'orazione intellettuale, e l'orazione composta da sensualità e intellettualità. La prima è la preghiera che nomina le virtù divine per chiedere il perdono, la benedizione, la misericordia di Dio; la seconda, intellettuale, è quella che vede concordi le tre potenze dell'anima razionale nel contemplare tali virtù; la terza riguarda la morale, cioè la condotta dell'uomo, le opere buone che compie.³ Tale partizione si rifà esplicitamente alle tre figure presentate nell'ultimo capitolo della distinzione d'amore e ne costituisce la chiave di lettura (cap. 314, § 30).

Nel cap. 352, che apre la sezione sull'allegoria («Com hom enserca l'art e la manera com sàpia adorar e contemplar entel·lectualment per timologia e al·legoria e anigogia nostre Senyor Déus», *OE* II, 1180), Llull ritorna sull'argomento riducendo i tre tipi di orazione a due: quello dell'orazione composta da sensualità e intellettualità, e quello dell'«oració e contemplació entel·lectual». La prima si ha quando l'uomo, pregando, nomina il braccio, gli occhi e il fuoco, intendendo, rispettivamente, il potere, la saggezza e l'amore di Dio;⁴ la seconda (contemplazione intellettuale) quando coglie la semplice

¹ Desidero ringraziare Lola Badia e Josep Maria Ruiz Simon che hanno letto una prima versione di questo lavoro e contribuito ad articolare meglio i suoi contenuti. Il risultato, ovviamente, è solo responsabilità di chi scrive.

² Si vedano Llinarès (1971, 5), Badia (2013, 82), Badia, Santanach e Soler (2016, 62-67).

³ Questa tripartizione ricorda da vicino s. Bonaventura, *Itinerarium* (I, 8): «Sicut igitur gratia fundamentum est rectitudinis voluntatis et illustrationis perspicuae rationis; sic primo orandum est nobis, deinde sancte vivendum, tertio veritatis spectaculis intendendum et intendendo gradatim ascendendum, quousque veniatur ad montem excelsum, ubi videatur Deus deorum in Sion». Sul rapporto tra l'opera di s. Bonaventura e *LC*, si veda Gayà (1994).

⁴ Gli esempi lulliani non si discostano dalla tradizione. S. Agostino (*In Genes. XVII*): «Omnes qui spiritualiter intelligunt Scripturas, non membra corporea per ista nomina, sed spirituales potentias accipere didicerunt»; s. Tommaso: «Ad tertium dicendum quod sensus parabolicus sub litterali continetur, nam per

natura divina senza alcuna mediazione sensibile («sens que no membra ni entén ni vol re de creatura»): la memoria dimentica allora tutte le cose create e l'anima sale ad adorare e contemplare Dio nella sua unità, trinità e nelle sue virtù semplici, abbandonando ogni riferimento sensibile, ogni comparazione con il mondo materiale. Per giungere alla «simple oració contemplativa», l'uomo deve rivolgere la potenza motiva sensuale alla lettera e dalla lettera dirigere la motiva intellettuale verso l'esposizione morale. Quando l'intelletto sarà entrato nella «moral esposició» attraverso la lettera, potrà attingere la «sobirana intelligència» in base alle forze e alla virtù di cui Dio lo ha dotato. Llull individua qui tre livelli di significato –«significats sensuels creats», «significats entellectuals creats» e «significats simples»– cui corrispondono la lettera, la *moralitat* (o *moral esposició*) e ciò che egli chiama «simple oració contemplativa» o «sobirana intelligència».

Subito dopo la descrizione dei due tipi di orazione (composita e puramente intellettuale), troviamo il primo riferimento all'allegoria (cap. 352, § 7) nel noto passo contenente il termine arabo *rams*:

Qui vol haver l'art ni la manera d'entel·lectual oració, sàpia's endreçar a ella per l'*exposició moral* la qual és apellada en lengua aràbica *rams*, qui és aitant a dir com *moral* o *al·legoria* o *anigogia exposició*, la qual *exposició* és composta de *sensualitat* e *entel·lectuïtat* per ço car per la *sensualitat* se forma l'enteniment a entendre la *moralitat* per tal que puig entendre la *simple entel·lectuïtat* de son Déus gloriós, per la qual intel·ligència la memòria remembrant e l'enteniment entenent e la volentat amant adoren e contemplen la vostra divinal essència en sa simple natura *sens esguardament de creatura*.⁵

Il passo sottolinea la corrispondenza tra l'*exposició moral*, composta da sensualità e intellettualità, e la *rams*, cui sono ricondotte la tropologia (*moral exposició*), l'allegoria e l'anagogia. Ricorrendo al termine arabo, Llull colloca allo stadio di «significats entellectuals creats» tutto ciò che non è pura contemplazione intellettuale, distinguendo nettamente l'orazione mista dalla «simple entel·lectuïtat». Tale conclusione è conseguente alle premesse, poiché nessuno dei livelli interpretativi citati può esistere senza una componente o un ancoraggio sensibile, mentre la pura orazione intellettuale avviene, come

voces significatur aliquid proprie, et aliquid figurative; nec est litteralis sensus ipsa figura, sed id quod est figuratum. Non enim cum Scriptura nominat Dei brachium, est litteralis sensus quod in Deo sit membrum huiusmodi corporale, sed id quod per hoc membrum significatur, scilicet virtus operativa» (*Sum. theol.*, I^o q. 1 a. 10 ad 3).

⁵ OE II, 1181, § 7. Qui, come nelle successive citazioni, sono evidenziati in corsivo le parole e i passi oggetto di commento.

abbiamo visto, «sens esguardament de creatura». Attraverso il riferimento alla *rams*, Llull sembra rifarsi a una distinzione corrente nell'esegesi medievale, quella tra senso letterale o istoriale da un lato e senso «spirituale» o «mistico» dall'altro, secondo un'opposizione binaria che corrisponde al disegno del capitolo.⁶

Il termine *ramz* è presente sia nel *Corano*, con riferimento a un gesto che rimpiazza una parola che non si può pronunciare, sia nella tradizione araba di matrice ellenistica, cioè nei testi letterari e nei testi filosofico-religiosi che vanno sotto il nome di *falsafa*.⁷ Avicenna lo usa all'interno della sua dottrina sulla conoscenza con riferimento alla funzione sociale del filosofo-profeta, il quale si esprimerà, in base al pubblico, attraverso simboli o attraverso dimostrazioni per parlare all'immaginazione o all'intelletto. *Ramz* è anche un aggregato di simboli che adotta strumenti diversi di espressione rispetto al rigore della dimostrazione sillogistica ma senza tradire il vero (Gutas 2007, 404).⁸ Nei filosofi della Spagna musulmana come Ibn Ṭufayl, Abu Bakr Muhammad e Averroè la parola ritorna per indicare i procedimenti retorici usati dai profeti nelle loro comunità in luogo di dimostrazioni più raffinate. Il ricorso alla *ramz* non ha solo una motivazione didascalica: il «parlare velato» è anche una forma di tutela che il filosofo adotta per non essere accusato di eresia.⁹

⁶ Sui diversi livelli dell'esegesi biblica si vedano, oltre al classico lavoro di Henri De Lubac (2006), Minnis (2000, 233-236); Dahan (2005) e (2011). I significati di allegoria e anagogia sono spesso sovrapposti nella tradizione, così come è frequente la distinzione fra senso letterale e senso spirituale o mistico, talvolta denominato *allegoria*, sotto al quale sono riuniti tutti i significati diversi da quello letterale (De Lubac 2006, 343-344). Osserva s. Tommaso (*Sum. theol.* I^a q. 1 a. 10 ad 2): «Ad secundum dicendum quod illa tria, historia, aetiologia, analogia, ad unum litteralem sensum pertinent. Nam historia est, ut ipse Augustinus exponit, cum simpliciter aliquid proponitur, aetiologia vero, cum causa dicti assignatur, sicut cum dominus assignavit causam quare Moyses permisit licentiam repudiandi uxores, scilicet propter duritiam cordis ipsorum, *Matt. XIX*, analogia vero est, cum veritas unius Scripturae ostenditur veritati alterius non repugnare. Sola autem allegoria, inter illa quatuor, pro tribus spiritualibus sensibus ponitur. Sicut et Hugo de sancto Victore sub sensu allegoricum etiam anagogicum comprehendit, ponens in tertio suarum sententiarum solum tres sensus, scilicet historicum, allegoricum et tropologicum.»

⁷ Sulle diverse accezioni della parola *ramz* si rinvia a Bürgel (1996). Per il valore di «linguaggio criptico per iniziati», corrente nel mondo sufi, si veda Knysh (1994). Lohr (1984) approfondisce il tema delle fonti lulliane con particolare attenzione a questa corrente mistica. Per la formazione della cultura filosofica in al-Andalus, si veda Geoffroy (2005).

⁸ Stroumsa (1992, 188, n. 30) osserva in merito alle opere letterarie di Avicenna: «Gutas' distinction between an image (*maṭal*) and an aggregate of symbols, an allegory (*ramz*), is unacceptable, since it identifies the hint with the story to which it relates. When the stories are referred to as *ramz*, this word again indicates their being a hint about something else, not their literary form.»

⁹ Cf. Bürgel (1996, 129). Un'eco di questa condizione dei filosofi islamici si legge nel *Llibre del gentil e dels tres savis* con riferimento all'interpretazione spirituale del *Corano*: «Respós lo sarraý, e dix: –Veritat es que enfre nos som diuerses a creure la gloria de paraýs, cos los uns la creen aver segons que yo t'e recomtat; e asó entenen *segons espusició literal*, la qual prenen de l'Alcorá, qui es nostra lig, e de los

L'introduzione dell'allegoria nel *LC* avviene attraverso una doppia traduzione: quella che la assimila alla tropologia in quanto senso spirituale o mistico, quindi al termine arabo corrispondente.

2. L'interpretazione tradizionale dei capitoli 352-357

La prima accurata lettura dei capp. 352-357 del *LC* si deve ad Armand Llinarès (1971), il quale ha cercato di delineare le funzioni specifiche dell'allegoria nell'economia della contemplazione. Llinarès individua nell'allegoria lo stadio intermedio verso la pura orazione, distinguendola nettamente dal senso letterale e storico da un lato e dall'anagogia dall'altro. Volendo mantenere distinti i quattro livelli tradizionali dell'esegesi biblica, sull'identificazione di allegoria e anagogia che emerge dalla comparazione con la *rams*, lo studioso osserva: «Lulle rapproche d'autre part sens allégorique et sens anagogique, *au point de les confondre ici, mais ici seulement, comme on le verra plus loin*» (Llinarès 1971, 9).¹⁰

Subito dopo il passo sulla *rams*, Llull afferma che nella sacra Scrittura ci sono molte parole «posades moralment» e che alcuni uomini «muden a la moral exposició la final exposició en contrary seny de la final ocasió per la qual en la sacra Escripura és posada moral exposició»; per evitare questo, è importante ricorrere alla «sobirana exposició entel·lectual la qual és sobre la moral; car enaxí con l'enteniment ha vertut que de la moral puig a la espiritual, entel·lectual, sobirana exposició, enaxí ha vertut, com és pujat a la sobirana oració e contemplació, que endreç tots aquells qui són errats en la moral exposició» (§ 8, p. 1181). Llull riprende qui la terminologia introdotta all'inizio del capitolo e la applica al testo sacro senza ricorrere a quella tradizionale che ha già ricondotto a un modello interpretativo bipartito: da un lato colloca la *exposició/oració moral* e dall'altro quella che definisce *final, sobirana, spiritual*,

Proverbis de Mafumet, e de les gloses dels esponedors del Alcorá e dels Proverbis. Mas altres jents son enfre nos qui *entenen la gloria moralment, e esponen-la speritualment*, e dien que Maffumet parlava per semblansa a les gents qui eren pegues e sens enteniment; [...] *E aquests aytals son naturals e grans clergues*, e son homens qui en alcunes coses no sserven be los manaments de ley nostra, e per asó nos los avem enfre nos quaix a eretges, a la qual eretgia son venguts per oyir logica e natures. E per asó es fet establiment enfre nosaltres que publicament null hom no gos legir logica ne natures » (NEORL II, 196-197).

¹⁰ Llinarès (1971, 9) precisa subito dopo: «Bornons-nous à noter pour l'instant que, dans l'oraison et la contemplation, l'entendement passe du sens littéral au sens figuré, désigné sous le nom d'allégorie et aussi sous celui d'anagogie. Mais ce sens figuré n'est que le moyen, nécessaire sans doute, mais seulement le moyen pour l'entendement de s'élever au "sens dernier", au "sens suprême intelligible" qui est seul apte à nous mettre en présence de la vérité et à nous permettre de la faire connaître à autrui.»

entel·lectual.¹¹ A commento di questi paragrafi relativi alla sacra Scrittura, Llinarès (1971, 10) osserva:

Sens figuré et sens suprême intelligible ne doivent donc à aucun prix être confondus. *Pourtant n'est-ce pas l'erreur que Lulle commet lui-même quand il identifie sens allégorique et sens anagogique sous le vocable commun de sens figuré?* A s'en tenir au texte cité plus haut, on serait tenté de répondre par l'affirmative. Mais il n'en est rien. Lulle s'explique longuement sur le sens figuré de l'Écriture dans *un chapitre au titre significatif*: «Comment en adorant et contemplant notre Seigneur Dieu, l'homme conçoit l'interprétation morale intellectuelle.»

Il rilievo sulla confusione tra i due sensi è l'esito di una distinzione forte e tradizionale tra allegoria (grado interpretativo intermedio) e anagogia (suprema interpretazione) che lo studioso applica all'intera sezione e che si fonda, prevalentemente, sulla citazione dei quattro sensi della Scrittura contenuta cap. 357, di cui si cita il titolo al termine del passo. Nel tentativo di definire un ruolo specifico dell'allegoria, cui attribuisce un ruolo fondamentale, Llinarès pare identificare l'allegoria con il senso figurato e la suprema orazione con l'anagogia. Per mantenere una coerenza sia interna alla trattazione sia relativa ai quattro sensi dell'esegesi biblica, oltre a rilevare ambiguità puntuali, anticipa ciò che si legge al termine dell'intera sezione e che Llull sviluppa in chiave dimostrativa.¹²

Le domande da porre rispetto a tale interpretazione sono: quanto scrive Llull sulla *rams* è frutto di un equivoco?, e perché la confusione è ridotta all'allegoria e all'anagogia quando il passo include anche l'esposizione morale?, quale ruolo ha l'allegoria in riferimento ai due versanti, al procedimento ermeneutico e a quello letterario, in questi capitoli del *LC*?

¹¹ Al termine del saggio Llinarès (1971, 33) osserva: «L'allégorie occupe donc une place importante dans le *Libre de contemplació*. Ce n'est pas par hasard que Lulle fait appel à elle. C'est au contraire de propos délibéré, de façon systématique qu'il l'utilise. Et sa théorie des deux intentions lui permet d'affirmer le sens de l'allégorie et de la distinguer de l'anagogie, quand il l'applique à l'Écriture.»

¹² La distinzione forte tra allegoria e anagogia è ribadita più volte nel saggio: «En résumé, l'allégorie et l'anagogie représentent les deux degrés de l'interprétation symbolique selon Raymond Lulle» (Llinarès 1971, 11); in merito al cap. 353, nel quale Llull non nomina né l'allegoria né l'anagogia, scrive Llinarès: «Autrement dit, on ne peut atteindre au sens suprême (sens anagogique), aux ultimes symboles du livre saint, de la couronne de majesté et de la fontaine de vie, sans passer préalablement par un symbolisme plus patent, un sens figuré au premier degré, ce qui est proprement l'allégorie» (Llinarès 1971, 18); «Si l'en est donc ainsi, ajoute Lulle, celui qui désire interpréter les unes et les autres figures, c'est-à-dire connaître le sens suprême, mystique, anagogique, et le sens moyen, figuré, allégorique, que celui-là sache reconnaître "dans quelles figures réside la première intention, et dans lesquelles réside la seconde"» (ibid.).

La prima questione da considerare riguarda la lettura di questi capitoli come esempi di «teoria e pratica» dell'allegoria.¹³ Tale definizione dovrebbe avere un supporto ed una continuità testuale facilmente verificabile secondo l'ordine della materia. Dopo il passo sulla *rams* già ricordato, «allegoria» e «anagogia», se si eccettuano i titoli, non compariranno più fino al termine del cap. 356, mentre sarà costante il riferimento al piano morale che, ricordiamo, corrisponde in primo luogo all'orazione mista di sensualità e intellettualità cui gli altri livelli interpretativi sono stati ricondotti.¹⁴

Seguendo lo sviluppo della materia, senza sovrapporre definizioni relative a parti diverse e successive della trattazione, vedremo che il ruolo dell'allegoria è limitato e in quale modo, insieme alle altre figure, essa contribuisca a edificare un'inedita «art e manera» che ha come scopo la pura contemplazione. Di tale metodo, che può essere definito «morale» (*moral, moralitats, moralment*), sono posti i fondamenti nei capp. 352-353 (par. 3). La lettura lineare della sezione consente di seguire lo sviluppo di questo nuovo metodo; di valorizzare la stratificazione semiotica dei simboli che, disseminati nella parte narrativa, si ricompongono nella visione finale dell'eremita del cap. 356 (par. 4); di verificare la fluidità della nozione di allegoria (Dahan 2005), ora funzionale a uno schema bipartito ora ad uno quadripartito della dimostrazione (par. 5). L'idea di una «teoria e pratica dell'allegoria» viene ridimensionata attraverso la discussione dei passi in cui occorre la parola, inclusi i titoli dei capitoli. La comparazione dei titoli interni con quelli dell'indice del testimone ambrosiano del *LC* pare confermare l'intento lulliano di «tradurre» in un nuovo sistema i concetti ereditati dalla tradizione (par. 6).

¹³ Sull'allegoria in questi capitoli del *LC*, oltre ai riferimenti citati nella n. 1, si vedano: per il cap. 354 Rubio (2007) e (2009, 323-335); in relazione al *Blaquerna*, Ruiz Simon (2015). Bonner e Soler (2016, 70 n. 6) sottolineano la novità del procedimento: «Per exemple, als capítols 352-57 del *Llibre de contemplació*, Lull desenvolupa un mètode particular de contemplació inspirat en els quatre sentits de l'Escriptura de l'exegesi bíblica; els textos narratius que exemplifiquen aquesta *nova teoria de l'al·legoria* presenten una imatgeria llampanant i sorprenent que podria haver estat objecte d'il·lustracions fantàstiques.»

¹⁴ Ruiz Simon (2015, 74) scrive su questo capitolo: «Tres capítols després, en el capítol 352 del *Llibre de contemplació en Déu* dedicat a l'ús de l'al·legoria en l'oració i la contemplació, Lull (1960, 1180-1185) apuntarà que qui vol pujar el seu enteniment a la forma més elevada d'amor (l'amor a Déu, de què es parlava en el capítol 349) ha de partir de l'oració mixta (*al·legòrica*) composta de sensualitat i intel·lectual.»

3. I fondamenti dell'*art moral* (capp. 352-353)

Il cap. 352 svolge il tema dell'«art e manera» di contemplare intellettualmente Dio, ricorrendo alla dottrina della doppia intenzione intesa come una scala, in cui le finalità e i mezzi cambiano in base al grado di conoscenza raggiunto, dunque al tipo di orazione.¹⁵ Quando le tre potenze dell'anima razionale hanno attinto il loro limite, l'intelletto torna al primo gradino della scala per prendere vigore, constatare la presenza di Dio nel creato e, in seguito, per contemplarne gli attributi in forma assoluta («oració e contemplació entel·lectual»), secondo un processo di *ascensus* e *descensus* applicato a più riprese nel *LC*. La sequenza ordinata delle operazioni di memoria, intelletto e volontà –che Llull rappresenta rispettivamente come una camera, un cero e la porta della camera– è un esempio di *art moral*,¹⁶ che consiste nell'«ordenar potencies e aplicarles a vertuts per multiplicar lurs actus e per mortificar vicis» (Bonner e Ripoll 2002, 112). L'*art moral*, intesa come procedimento ordinato, è centrale nel *LC*: *ordre* è infatti parola chiave dell'opera (da cui l'opposizione ricorrente tra *a aventura* e *ocasionadament*) che esprime l'analogia tra le operazioni intellettuali e la scala delle creature.¹⁷ L'aggettivo *moral* (insieme a *moralitats* e *moralment*), usato sporadicamente nei capitoli precedenti, conosce qui un'eccezionale concentrazione, indicando non solo la prima forma di orazione composta di sensualità e intellettualità, ma il gradino che conduce, se correttamente percorso, alla seconda maniera di orazione, la quale si realizza nel «membrar e entendre e voler vostre poder a esguardament de sí metex», cioè senza comparazione alcuna, andando oltre la «composta oració e contemplació de la letra e de la *moralitat*».

Nel cap. 353 si espone il modo di «entel·lectualajar per *novella* e per *estranya manera d'oració e contemplació*» attraverso due figure, una sensuale e l'altra intellettuale, la cui concordanza consente alle potenze dell'anima razionale di giungere alla contemplazione degli attributi divini. Tali figure corrispondono a due virtù, la vista sensuale e la vista intellettuale. Con la vista sensuale l'uomo coglie molte cose in modo che quella intellettuale possa figurarsi nella memoria tre camere, nell'intelletto tre teste e nella volontà tre piedi. Le tre camere della memoria contengono rispettivamente i «significats sen-

¹⁵ Sulla scala delle intenzioni, cf. Rubio (1998, 70-71) e Bonner (2012, 80).

¹⁶ «On, qui vol aver bona art e manera a adorar e a contemplar entel·lectualment, sàpia adorar per *oració e contemplació moral*, en la qual memòria és presa e ligada que no pot altra cosa membrar mas la *moral oració e contemplació* formada en l'enteniment e.l voler qui per ordonat remembrament formen e afiguren la *oració e la contemplació*» (*OE* II, 1184-1185, § 29).

¹⁷ Sul concetto di *ordenament* nel *LC*, Gayà (1995).

suals creats» (creature), i «significats entellectuals creats» (ciò che le creature significano di Dio) e i «significats simples» (ciò che le virtù significano di Dio), secondo la tripartizione introdotta nel cap. 352. Le tre teste ricevono, rispettivamente, i tre significati di ciascuna delle tre camere, così come i tre piedi si muovono andando il primo nella prima camera della memoria e alla prima testa dell'intelletto, il secondo nella seconda camera e alla seconda testa, il terzo nella terza camera e alla terza testa. Come ha mostrato Rubio (1998), le camere sono *loci* costruiti secondo il modello dell'arte classica della memoria, all'interno dei quali Llull colloca altre immagini. L'uomo allora «afigura e entellectueja» che le tre camere contengono, rispettivamente, un palazzo reale, una chiesa e la sacra Scrittura. Anche le tre teste sono diverse, in quanto «moralment e espiritualment» il primo capo ha solo un occhio collocato sulla nuca (segue solo la seconda intenzione); il secondo ha tre occhi (uno davanti, uno in mezzo e l'altro dietro) con cui vede nel creato le virtù divine; il terzo ha una corona, la vetta dell'intelletto, che contempla le semplici virtù di Dio. La stessa distinzione avviene con i tre piedi: il primo ha il tallone al posto della punta, come un uomo che cammini all'indietro; il secondo ha la punta davanti al tallone, mentre l'ultimo ha la forma di una fonte. Il libro (terza camera), la testa coronata (terzo capo) e la fonte (terzo piede) rappresentano la prima intenzione.

Sulla tripartizione iniziale, a sua volta articolata su tre livelli, Llull fonda la dimostrazione della superiorità della vista intellettuale su quella sensuale,¹⁸ e quella della terza camera, del terzo capo e del terzo piede sugli altri, illustrando l'attività gerarchica e dinamica delle tre potenze secondo la scala delle intenzioni. La ragione finale e prima intenzione di ciascuna potenza (il libro, la corona e la fonte) non si può raggiungere senza un termine medio, perché mancherebbero l'ordine che collega le creature a Dio e l'implicatura della seconda intenzione nella prima, e viceversa. Il capitolo si chiude con l'associazione di camere, teste e piedi al peccato (identificato con il *desordona-ment*), che sarà tanto più grave quanto più si sale nella scala della conoscenza.

Llull ricorre qui più volte la serie *moral, moralment e moralitat*: attraverso le due figure della vista sensibile e della vista intellettuale sarà possibile «moralment» adorare e contemplare le virtù di Dio (par. 1); svolta l'analogia tra l'unità dell'agire dell'anima razionale, pur divisa in tre potenze e rappresentata attraverso simboli diversi, e quella divina, Llull afferma che, se queste «semblances e moralitats» sono difficili da capire, il lettore dovrà ritornare

¹⁸ Per il ruolo della vista nel percorso verso la contemplazione, si veda Rubio (2015).

all'inizio del capitolo leggendolo e rileggendolo finché non ne avrà compreso il senso (§ 21); come «moralitats» Llull introduce anche le immagini che corrispondono alle tre camere, ai tre capi e ai tre piedi, le quali si possono rappresentare «ab moralitat entel·lectual», «per moral enteniment» o «afigurar moralment» all'intelletto (§§ 22-24); una volta immaginate «les figures entel·lectualment per moralitats entel·lectualejades» (§ 25), l'uomo potrà sapere «per moralitats» in quali figure si trova la prima e in quali la seconda intenzione.

Dal testo risulta evidente che *moral* non è il corrispettivo in tutti i contesti citati di orazione o esposizione morale, cioè mista di sensualità e intellettualità. I diversi significati che assume si precisano nella trattazione come necessariamente coincidenti: la dimostrazione è *morale* in quanto si avvale del senso figurato ricorrendo alle immagini della camera, del capo e del piede e ai loro contenuti simbolici; l'ordine nell'attività delle potenze è *morale* in quanto virtuoso ed è *morale* in quanto sequenza ordinata dalla virtù che guida l'attività conoscitiva (dalle *moralitats sensuais* a quelle *entel·lectuals*), senza la quale la volontà non potrebbe comprendere la ragione finale del creato. La convergenza di significati nel termine *moral*, che può risultare deviante se ricondotta alla tropologia e all'orazione mista di sensualità e intellettualità, non è l'esito di una somma di accezioni ma costituisce l'impianto stesso delle dimostrazioni svolte nel testo. Le numerose occorrenze che lo costellano si possono interpretare alla luce di tale sintesi, che è insieme figurativa (secondo il significato di *afigurar*, comporre figure con l'immaginazione e con la memoria),¹⁹ epistemologica e, nell'esito e nei presupposti, propriamente *morale* in quanto legata alla virtù e ad essa finalizzata.

In questo capitolo (353), se si eccettua il titolo,²⁰ Llull non cita mai l'allegoria e l'anagogia, insistendo invece sulla terminologia adottata all'inizio della sezione, alla quale corrisponde una diversa lettura della sensibilità e delle intellettualità che chiama in causa, in primo luogo, le operazioni dell'anima razionale. Grazie all'attività della memoria le figure progressivamente si smaterializzano e si aggregano in modo che «l'usuari del mètode de contemplació exposat pot *recordar* fàcilment les passes que segueixen les tres potències de l'ànima en l'oració, a través de les imatges significatives ubicades en llocs de la memoria» (Rubio 1998, 71).

¹⁹ Sul significato di *figura* e *afigurar* nel *LC*, cf. Soler e Bonner (2016, 213-217).

²⁰ «Com hom per moral intel·ligència e per al·legoria e anigogia adora e contempla les vertuts de nostre senyor Déus» (*OE II*, 1185).

4. La semiosi stratificata dei capitoli 354-356 e la tecnica dell'ecfrasi

Alla visione statica delle stanze e degli oggetti che le popolano, seguono tre grandi scene in movimento, illustrate nei capitoli successivi del *LC* che hanno come oggetto: la battaglia tra corpo e anima, le vie per giungere in Paradiso, quindi le beatitudini del Paradiso e le pene infernali.²¹ All'inizio del primo racconto (cap. 354) si invita il lettore che voglia conoscere «per moralitats sensuels e entel·lectuals» il contrasto che c'è tra corpo e anima a «formar *forma moral* composta de sensualitat e d'entel·lectuïtats, e que amag a l'oïment sensual los noms sensuels e que.ls nomèn en tal manera *moralment* que les entel·lectualitats pusquen entendre les *moralitats* sensuels» (*OE* II, 1191, § 1). La prima occorrenza di *moral* corrisponde alla definizione di esposizione/orazione composita, la seconda alla corretta e ordinata interpretazione intellettuale del contenuto morale (cioè potenziale) e figurato che la lettera (sensualità) suggerisce.²² «Moralment» e «moralitats», qui come in precedenza, fanno riferimento agli stadi della conoscenza e all'ordine che Llull ha esposto, motivato e argomentato nel cap. 353. Il racconto è infatti un esempio di «art moral», nel quale si rappresentano lotta tra virtù e vizi e la funzione che nel prevalere delle une sugli altri ha l'accordo delle tre potenze dell'anima unite nella volontà della salvezza.²³

La narrazione presenta tre donzelle (le tre potenze dell'anima razionale) sulla cima di un monte; una di esse (l'intelletto) vede ai piedi della montagna un meraviglioso albero carico di foglie e frutti, circondato da fonti e fiumi. La visione è turbata dal sopraggiungere di una bestia bicefala, che simboleggia la duplice natura umana: a destra ha una testa d'uomo e a sinistra quella di una bestia; le teste supportano a loro volta due scale che sorreggono, rispettiva-

²¹ Cap. 354: «Com hom adorant e contemplant son Déu gloriós per moral e al·legoria e anigogia intel·ligència, entel·lectueja lo contrast qui és enfre.l cors e l'ànima» (*OE* II, 1191); cap. 355: «Com hom per moral figura ab al·legoria e anigogia entel·lectual exposició entel·lectueja la carrera de Paradís adorant e contemplant nostre Senyor Déus» (*OE* II, 1195); cap. 356: «Com hom per moral figura e per moral exposició, ab al·legoria e anigogia entel·lectueja la celestial glòria e la infernal pena, adorant e contemplant nostre senyor Déus» (*OE* II, 1200).

²² La «forma potenziale» è prodotta dalla potenza motiva, la quale, come vedremo, ha un ruolo fondamentale nel cap. 357.

²³ «On, com per esta manera, Sènyer, se form e s'endrec *l'art moral*, e com nós preposem a demostrar aquesta art per tal que hom haja art e manera com ab la moralitat constrenga hom sa ànima a tenir son remembrament e son enteniment a açò on son voler preposa adorar e contemplar, [...]» (*OE* II, 1191, § 2). La densa simbologia di questo capitolo è stata oggetto di analisi puntuali (Llinarès 1971; Rubio 2007 e 2009, 323-335), alle quali si rinvia anche per una diversa interpretazione di alcune immagini.

mente, sette regine (virtù) e sette bestie (peccati capitali). Intorno all'albero si prepara una battaglia che vede prevalere ora una ora l'altra schiera, finché le tre donzelle non decidono di aiutare le regine in difficoltà, ma si addormentano durante lo scontro mettendone in pericolo l'esito. La battaglia si risolve a favore delle regine solo nel momento in cui le donzelle si destano e concordano nei fini: allora una donzella sconfigge la bestia più forte (potrebbe trattarsi della volontà o dell'umiltà contro l'accidia), consentendo alle regine di nutrirsi delle foglie, dei fiori e dei frutti dell'albero da cui tutto è iniziato. La pace è di nuovo interrotta da altre due bestie che, come la prima, spuntano dalla foresta: una è nera e gialla (la morte e la corruzione), l'altra verde e bianca (la vita e la generazione). Alla vittoria della morte segue la scissione della bestia verde e bianca. Una parte della bestia sconfitta è divisa a sua volta in quattro parti (corruzione degli elementi) e viene portata nella foresta, mentre l'altra, non divisibile «en parts contràries» (l'anima razionale) rimane sul terreno.²⁴ Giunge allora un grande uccello che trasporta la parte indivisa della bestia e le sette regine nella foresta: anima e virtù sono finalmente insieme. Le donzelle imprigionate nella foresta piangono e si accusano a vicenda davanti a una delle sette regine che le tormenta per i loro errori. Le tre donzelle allora si accordano per inviare una regina sulla cima della collina a prendere una mela che consenta loro di sopportare le pene e di ottenere consolazione. La mela pone fine alle tribolazioni: la regina che le tormenta e un'altra regina, sua sorella, conducono le donzelle su una cima più bella e dilettevole della precedente, dalla quale possono contemplare la grande gloria e benedizione del loro signore Dio. La lotta tra corpo e anima, tra vizi e virtù si conclude dunque con le tre donzelle protagoniste che, prima tormentate nel Purgatorio, guadagnano grazie al desiderio di salvezza, rappresentando dalla mela, il monte dal quale possono adorare e contemplare «la gran glòria e benedicció de llur senyor Déus», cioè il Paradiso.

Il capitolo successivo (cap. 355) mostra due diversi modi di accedere alla beatitudine. Anche in questo caso la parola allegoria è presente solo nel titolo. Llull premette che chi vuole adorare e contemplare Dio per «moral figura entel·lectual», adorando e contemplando la via del Paradiso, deve saper comporre quattro figure con i numeri uno, due e tre. Qui tre donne giungono dinanzi a un palazzo, posto al centro di meraviglioso giardino, la cui porta è custodita

²⁴ Riprendo qui l'interpretazione di Rubio (2007, 25): «En les dues besties es representa el quadrat dels elements amb les relacions de concordança i contrarietat entre les qualitats. La màxima contrarietat es dona entre els vèrtexs del quadrat units per les línies diagonals. Entre el negre superior esquerre i el blanc inferior dret. I també entre el verd superior dret i el groc inferior esquerre.»

da una regina che tiene nella mano destra una spada e nella sinistra una mela. La regina ha un libro contenente quattro figure: nelle prime tre ricorrono i numeri uno e tre secondo diverse combinazioni; nell'ultimo i numeri uno e due. Il riferimento è alla Trinità e alla duplice natura di Cristo da leggere attraverso la sacra Scrittura. Per ottenere la mela, cioè l'ingresso nel palazzo che rappresenta il Paradiso, le donne devono interpretare le quattro figure senza che fra di esse vi sia contraddizione. La prima erra nella somma delle figure e ammette che la sua memoria e il suo intelletto non sono in grado di comprenderle, ma che la sua volontà le ama. La regina la lascia entrare nel palazzo, dove le tre potenze dell'anima, vivificate dall'effetto del luogo e finalmente concordi, comprendono a pieno il significato del libro.

Anche alla seconda donna si propone o di sommare le quattro figure o di credere in esse perché fede e conoscenza sono le sole vie di accesso al palazzo. La donna insiste per entrare senza rispondere alle richieste della regina. Giunge allora un drago che la ingoia e la trasporta in una foresta. Il ventre del drago è popolato da bestie che le infliggono vari tormenti: una bestia con in testa due piedi, ciascuno dei quali provvisto di un capo, mangia il cuore della donna (volontà); un'altra, senza occhi, le mangia la fronte (intelletto); un'altra senza ventre le mangia il corpo (memoria). Sopraggiungono altre cinque bestie che divorano orecchie, occhi, naso, bocca e mani (cinque sensi). Piedi e testa della bestia ricordano la simbologia del cap. 353 ed evidenziano il disordine tra le potenze dell'anima, l'errore e il peccato che conducono alla dannazione.

La terza donna, dopo aver interpretato correttamente le figure senza alterare la loro unità e uguaglianza, ottiene dalla regina la mela, il libro e la spada. Una volta entrata nel palazzo vedrà l'*Arbre de la luv*, sotto al quale riposa un bellissimo animale con paramenti rossi e bianchi. Le tre fonti davanti all'animale –da cui sgorgano luce, acqua e sangue– ricordano il passo giovanneo: «quia tres sunt qui testimonium dant Spiritus et aqua et sanguis et tres unum sunt» (I Io, 5, 7-9). Alla fonte si abbeverano uccelli di colore diverso (luminosi, rossi, bianchi e bianchi e rossi), i quali potrebbero rappresentare le schiere dei beati e degli angeli. La donna vede nell'animale il libro con le figure che aveva decifrato all'ingresso del palazzo.²⁵ Ritrova qui la compagna che era entrata prima di lei, ora riccamente vestita, con in mano una spada più grande della sua ma con una mela più piccola. Le diverse dimensioni della mela e

²⁵ Anche l'animale e il libro, oltre alle tre fonti, sembrano rinviare all'*Apocalisse* (21, 27): nella città eterna non entrerà «aliquid coinquinatum et faciens abominationem et mendacium nisi qui scripti sunt in libro vitae Agni».

della spada sembrano indicare i modi diversi di accesso alla beatitudine: la volontà, simboleggiata dalla spada, e la mela, simbolo della conoscenza. Ritornano in questo quadro, oltre alla mela (cap. 354), il palazzo reale (la regina sulla porta, l'animale ha vestimenti reali), la fonte (qui sono tre) e il libro introdotti nel cap. 353.

Il cap. 356 svolge la comparazione tra le pene dell'inferno e la gloria paradisiaca. Si apre con le consuete indicazioni di lettura: «Qui vol per moral figura entel·lectual entellectuejar la celestial glòria e la infernal pena, sàpia per les *comparacions morals sensuais afigurar les coses entellectuals* en son remembrar e entendre e voler...».²⁶ Un eremita scorge dall'alto di una montagna (Paradiso) una valle (Inferno) con tre donzelle, cinque donne, cinque bestie e un drago con tre teste. Tutti sono tormentati, piangenti e disperati. L'eremita scrive ciò che ha visto e udito nella valle. Rileggendo il testo si mette a sorridere e si meraviglia. Leggendolo di nuovo, intende ciò che prima non aveva capito, «lo qual enteniment hac per la *primera potència*» perché finalmente comprende che la lezione che aveva scritto sarebbe stata eterna. Di ciò si rallegra dicendo a sé stesso: «Benaurat seràs si saps membrar e entendre los treballs que has vists e oïts en lo primer libre, e si saps amar ço que membres e entens en lo segon libre» (§ 3). L'eremita osserva le tre donzelle (le tre potenze dell'anima razionale) che si tormentano a vicenda, moltiplicando per tre le loro pene, pene così dure da risultare indescrivibili. Più esse soffrono, più si accresce la sua gioia. Volge quindi lo sguardo verso cinque donne e cinque bestie, rispettivamente sensi interni e sensi esterni, osservandone le pene specifiche. Il drago infligge ferite con denti, fuoco e lame, ma tormenta anche sé stesso e più soffre più inferisce su donne, bestie e donzelle.

Ampliando la prospettiva, l'eremita vede che tutta la valle è piena di draghi, e di ciò si rallegra. Detto questo, «qui ha orelles entel·lectuals qui oen per *moral exposició espiritual*, sàpia oir entel·lectualment les greus penes infernals e la gran benaurança celestial».²⁷ Il passo si collega a quanto scritto all'inizio delle tre narrazioni, quando Llull aveva invitato il lettore a «amagar a l'oïment sensual». Uno dei tre capi del drago si maledice e maledice il giorno in cui ha perduto la gloria di cui gode l'eremita; gli altri lo maledicono e gli ordinano di cessare di ricordare, ma il capo non può farlo perché il ricordo è parte della pena infernale. Un capo sprona gli altri due a uscire dalla val-

²⁶ OE II, 1200, § 1.

²⁷ OE II, 1203, § 21.

le e a salire sulla cima della montagna per ottenere la gloria dell'eremita e diventare simili all'*Arbre de luu*. A questo punto giungono due donne: una imponente con una spada di fuoco, che incatena le teste nella profondità della valle, mentre l'altra porta una mela (spada e mela sono i premi ottenuti dalle due donne che sono entrate in paradiso nel cap. 355).²⁸ Un capo dice allora agli altri che se avessero amato la mela, sarebbero ora sulla cima da cui sono precipitati (angeli ribelli). L'eremita allora vede molti uccelli volteggiare nella valle, ognuno con tre teste e quattro ali. Ogni testa ama e loda le altre; delle ali una vola verso l'*Arbre de luu*, una verso la montagna, una verso l'eremita e una verso la valle. L'allegria, la gioia, il godimento che li fanno muovere in armonia è indescrivibile: non c'è cuore che possa avvicinarsi a quella misura di felicità o bocca che possa raccontarla. Più gli uccelli volano in alto, più piacere provano; più dolore si diffonde nella valle, più essi godono.

Nel racconto che chiude la trilogia (cap. 356) ritornano i simboli introdotti nel cap. 353 e nelle narrazioni, rivisitati secondo la stratificazione dei significati che l'eremita vi scorge leggendo e rileggendo il libro, «car totes estes coses reeben figures diverses segons loc e temps e ocasió». Il corredo simbolico disseminato nei capp. 352 e 353, per il quale Llull non fornisce chiavi di lettura puntuali, trova una corrispondenza nei successivi: le tre donzelle rappresentano le tre potenze dell'anima razionale (cap. 354), mentre le tre donne che chiedono l'accesso al palazzo sono tre anime diversamente disposte verso il Paradiso; l'albero carico di foglie e frutti conteso nella lotta tra vizi e virtù prefigura la pace dell'*Arbre de la luu*. Richiamano la simbologia introdotta nel cap. 353: il drago con due piedi sulla testa, ciascuno dei quali sormontato da un capo, che nel cap. 355 ingoia la donna respinta dal Paradiso; il drago infernale del cap. 356 ha tre teste eternamente e dannatamente disordinate; gli uccelli con tre teste che si lodano ed amano a vicenda, i quali richiamano gli uccelli volteggianti intorno all'*Arbre de la luu*. La mela, che una delle regine porta dalla montagna quale prefigurazione della gioia del Paradiso nel primo racconto, ritorna nelle altre narrazioni, prima come premio per le donne che entrano nel palazzo (cap. 355), poi come corredo della donna che scende tra i dannati, cui la mela è preclusa.²⁹

²⁸ Nell'*Apocalisse* (20, 1-2) si legge: «et vidi angelum descendentem de caelo habentem clavem abyssi et catenam magnam in manu sua et adprehendit draconem serpentem antiquum qui est diabolus et Satanas et ligavit eum per annos mille».

²⁹ Nella simbologia medievale il melo rinvia alla figura di Cristo. Così si legge, per esempio, in *Papias Vocabulista*: «malus pulchritudine et fructu aliis arboribus praeminet, et odore delectat, et umbra protegit ab aestu, quae omnia in Christo considerantur aperte».

Llull si serve in questi capitoli di una semiosi stratificata e chiede al lettore di cogliere la polisemia delle immagini in base al luogo, al tempo e alla circostanza. Il rapporto fra il cap. 353 e le tre narrazioni è dato non solo dal ricorrere degli stessi simboli, ma dalla sintesi dell'ultimo affresco che li ricompone in un solo quadro secondo il punto di vista dell'eremita. Il primo racconto si conclude con le tre donzelle che conquistano la beatitudine dopo aver affrontato una lotta che annuncia i tormenti infernali; il secondo mostra l'accesso al Paradiso secondo modi diversi di intendere la fede rappresentati, in negativo, dalla donna che, rifiutando sia d'intendere sia di credere, ottiene la dannazione. Il terzo racconto offre una visione d'insieme delle pene infernali e della beatitudine, nella quale i simboli usati in precedenza sono ricomposti nell'eternità. L'eremita infatti osserva, scrive, quindi legge e rilegge il proprio libro. Sorride perché comprende che ciò che ha scritto e letto rappresenta una condizione eterna.³⁰ Ciò che ha inteso e che lo fa gioire è l'esito delle operazioni indicate all'inizio del capitolo («qui vol per moral figura entel·lectual entellectuejar la celestial glòria e la infernal pena, sàpia per les *comparacions morals sensuals* *afigurar les coses entellectuals* en son rememrar e entendre e voler...»). Il libro, che rappresentava la prima intenzione nel cap. 353, ritorna per l'accesso al Paradiso nel cap. 355 e come corredo del bellissimo animale che siede ai piedi dell'*Arbre della huu*. Simboli e immagini disseminati in precedenza trovano una sintesi nel cap. 356 secondo una prospettiva più elevata, nella quale le visioni parziali si compongono in una visione simultanea acquistando finalmente pienezza di senso. Per raggiungere tale pienezza, Llull chiede al lettore uno sforzo immaginativo e mnemonico rilevante poiché non fornisce chiavi di lettura puntuali che possano guidarlo fino alla visione finale, la quale, come dice più volte l'eremita, non si può descrivere.

La tecnica usata in alcune parti di questi capitoli è riconducibile all'ecfrasi (Bonner e Soler 2016, 70),³¹ un procedimento il cui scopo è «far vedere le cose attraverso le parole». Nella retorica classica l'ecfrasi è una forma di *descriptio* provvista di *enargeia*, cioè della capacità di rappresentare e condividere attraverso le parole le sensazioni legate a immagini presenti nella mente dell'orato-

³⁰ «Com l'ermità, Sènyer, hac vista la vall e ac oïts los plants e ls plors qui eren en ella, escriví ço que havia vist e oït en la vall, e com ho hac escrit legí ço que havia escrit e començà's a somriure e a meravellar. Mas com legí altra vegada ço que navia escrit, adoncs entès ço que no havia entès en la primera, lo qual enteniment hac per la primera potència; on, per açò entès que la liçó que havia escrita e legida seria eternal e perdurable en tots temps, per lo qual durament hac l'ermità molt gran alegre e molt gran plaer» (*OE* II, 1200, § 2).

³¹ «El més destacat és “Lo contrast qui és enfre el cos e l'anima”, del capítol 354, que posa en escena tres donzelles i una bèstia de dos caps, que pugen i baixen als extrems d'una balança. *Id.*, per exemple, la descripció ecfràstica del monstre als §§ 4-6, del cap. 354 (Llull 1957-1960, 2, 1991).»

re.³² Tali immagini possono anche essere dinamiche, coniugare cioè *descriptio* e *narratio*. In tal caso «il linguaggio mima il movimento dello sguardo su un oggetto e, così facendo, ingloba nella spazializzazione descrittiva la temporalità del movimento in cui normalmente si distribuisce il discorso narrativo» (De Min 2016, 19). Nel *LC* troviamo descrizioni ecfrastriche, come quelle della bestia con due teste del cap. 354, insieme a quadri dinamici, nei quali la simultaneità della visione è scandita dalla serie martellante di *dementre*, *encontinent*, *enaprés*, cui si unisce l'insistenza dei riferimenti spaziali, a loro volta portatori di un significato simbolico (Rubio 2007, 16-17).³³ La simultaneità delle scene dell'ultima visione (cap. 356) si rivela all'eremita un tempo senza tempo, l'eternità che la scrittura non può che restituire in forma lineare. L'invito a comporre figure (*afigurar/figura* sono parole chiave di questi capitoli), l'indugio sui particolari (colori, suoni e figure che si arricchiscono di dettagli scorti in progressione, come la bestia bicefala di 344 e il drago di 356), l'insistenza sulla deissi spaziale, il mutamento continuo del punto di vista (cap. 354) che si unifica solo con l'eremita sono aspetti che meriterebbero un'analisi puntuale. Qui interessa la continuità tra l'arte della memoria e la costruzione ecfrastrica.³⁴ Nel *LC* questa continuità è costruita prima con *loci* e *imagines* nel cap. 353 (il capitolo è dedicato alla vista), quindi con l'invito al lettore a riconoscere le immagini che ha memorizzato e ad interpretarne il significato in una nuova dimensione («loc e temps e ocasió»). Come scrivono Bonner e Soler (2016, 87), oltre lo scopo menmonico, «les figures, la seva morfologia, la seva visualització material i mental i l'assimilació del seu funcionament, és allò que permet que hom elevi l'ànima al coneixement intel·lectual i a la contemplació espiritual: "Honrat Senyor, qui vol adorar e contemplar la vostra sancta veritat, cové que afigur figures sensuais per les quals pusca pujar a les figures entel·lectuals ab les quals pusca e sàpia e vulla adorar e contemplar la vostra veritat vertuosa" (*Llibre de contemplació*, Llull 1957-1960: 2, 1080)». In questa citazione si riassume il programma del *LC*, in particolare quello della sezione che qui ci interessa.

³² «*Enargeia*, the quality that makes an ekphrasis an ekphrasis and distinguishes it from a plain report of the facts, is thus a paradoxical phenomenon. It is able to arouse emotions through immaterial semblances of scenes that are not present to the listener and may never have taken place» (Webb 2009, 107). «For what lies behind vivid speech is the gallery of mental images impressed by sensation in the speaker's mind. The souls of both speaker and listener are stocked with internal images of absent things, and these provide the raw material with which each party can 'paint' the images that ekphrasis puts into words» (*ivi*, 113).

³³ Ad esempio, *dementre* scandisce ogni scena del cap. 354 e la visione finale del cap. 356.

³⁴ Sul nesso fondamentale tra ecfraresi e memoria, intesa come processo di composizione e di interpretazione, si vedano Webb (2009, 109-130) per la retorica antica e Barbetti (2011, 83-103 e *passim*) per le visioni medievali.

5. Il ritorno allo schema quadripartito dell'esegesi tradizionale (capp. 356-357)

Alla fine del cap. 356 torna il riferimento ai diversi livelli dell'esegesi biblica, introdotti da una frase che riprende alla lettera quella di apertura:

qui vol entel·lectualejar la celestial glòria e la infernal pena, sàpia afigurar per tropologia per morals figures sensuais ab entel·lectuals, l'entel·lectual figura de la glòria de paradís e de la pena perdurable; e com home, Sènyer, sia compost de cinc potències, e de les cinc potències sien compostes tres vertuts e cinc senys sensuais e cinc entellectuals, e car totes estes coses reeben figures diverses segons loc e temps e ocasió, doncs qui vol entendre una figura per altra segons moral exposició e³⁵ segons al·legoria o anagogia, sàpia seguir l'art e la manera damunt dita, car per la dita manera pot hom haver coneixença de visions, e de somnis, e de comparacions, e d'apòlogus e de les altres coses semblants a aquestes a glòria e a benedició de vós, nostre senyor Déu.³⁶

La composizione di figure insieme sensibili e intellettuali viene ricondotta alla tropologia e alla sua duplice natura, attraverso la quale si potrà ottenere una figura puramente intellettuale della gloria del paradiso e delle pene infernali. Come l'uomo è composto da cinque potenze, tre virtù, cinque sensi esterni ed interni che ricevono figure diverse in base al luogo, al tempo e alla situazione, così chi vuole intendere una figura attraverso l'altra segue l'«art e maniera» esposta, con la quale potrà interpretare visioni, sogni e apologhi. La serie «segons moral exposició e segons al·legoria o anagogia», che era stata abbandonata dopo il riferimento alla *rams*, ripropone una giustapposizione che non vale ad identificare un ruolo specifico dell'allegoria né dell'anagogia.

Il passo presenta una duplice ripresa ad anello: una interna, con la citazione letterale della parte di esordio;³⁷ l'altra con riferimento al cap. 352 grazie al recupero della terminologia tradizionale introdotta con la *rams* e poi accantonata. Il richiamo alla tropologia, all'allegoria e all'anagogia anticipa il contenuto

³⁵ Ho corretto il testo delle due edizioni del *LC*, che riportano in questo punto una *o* (*OE* II, 1204, § 30; *ORL* VII, 506), sulla base della lezione del ms. ambrosiano, c. 507, che presenta una *e*.

³⁶ *OE* II, 1204, § 30. Il passo viene ripreso nel cap. 357 (*OE* II, 1206, § 12): «com les unes potències volen reebre de les altres, andoncs sap hom apercebre e conèixer les significacions e les demostracions qui vénen per semblants o per somnis, o per visions, o per paraules, o per signes o per altres coses sensuais o entel·lectuals».

³⁷ La definizione di tropologia corrisponde a quanto scritto all'inizio del capitolo («Qui vol per moral figura entel·lectual entellectuejar la celestial glòria e la infernal pena, sàpia per les comparacions morals sensuais afigurar les coses entellectuals en son remembrar e entendre e voler...» *OE* II, 1200, § 1) e viene riproposta nel capitolo successivo («com tropologia sia per comparacions»).

del cap. 357, nel quale si sviluppa la comparazione fra diversi i livelli interpretativi e l'attività delle potenze guidate dalla virtù motiva. Fin qui Llull ha mostrato come le figure miste di sensualità e di intellettualità possano diventare figure intellettuali secondo la bipartizione che ha introdotto nel cap. 352 e che ha adottato senza ricorrere ad ulteriori distinzioni o riferimenti ad allegoria ed anagogia, anzi, evitando di usare questi termini anche con riferimento alla sacra Scrittura (cap. 352, § 8).

Il cap. 357 si apre con una nuova definizione dei quattro sensi in quanto il modello non è più binario (vista sensibile e vista intellettuale, prima e seconda intenzione, figura morale e figura puramente intellettuale), ma si sviluppa dalla potenza vegetativa fino alla razionalità, su quattro distinti piani:

Com sien quatre exposicions, estorial e tropologia e al·legoria e anagogia, nós, Sènyer, no tractam en est loc de l'estorial, mas de la *moral* majorment qui és *tropologia*; mas com en romanç apellam la tropologia *moral exposició*, per ço car és més vulgar a les gents qui no saben latí, per açò *apellam tota* l'exposició *moral figura entel·lectual*, en la qual figura pot hom haver coneixença de la figura d'al·legoria e d'anagogia. On, com tropologia sia per comparacions, així com per munt, que entén hom príncep, e al·legoria sia com per un fet entén hom altre en est món, així com per Jerusalem sancta Esgleia, e anagogia sia com per aquest món entén hom altre o per les sensualitats les entel·lectualitats, doncs qui vol haver coneixença d'estes exposicions sàpia conèixer l'art e la manera d'aquest capítol e dels altres capítols qui parlen per manera d'aquest capítol (*OE* II, 1204, § 1).

Il passo sarà da interpretare, seguendo anche la traccia del titolo, nel modo seguente: tra le quattro forme di esposizione il testo si concentrerà sull'esposizione morale, cioè sulla tropologia. Prima di definire i singoli gradi interpretativi, Llull esplicita ancora una volta la corrispondenza terminologica tra «moral exposició» e tropologia, quindi dichiara che chiamerà ogni forma di esposizione «moral figura entel·lectual», nella quale si potranno riconoscere l'allegoria e l'anagogia.³⁸ La continuità terminologica serve a orientare coloro che non sanno il latino, i laici, e ad avvertire il lettore che quanto dirà ricorren-

³⁸ Anche nell'*Ars compendiosa Dei* (1308) Llull prende le distanze dalla terminologia colta: «Quae species sunt hae, uidelicet: Littera, allegoria, tropologia et anagogia. Et quia ista uocabula sunt graeca et barbara, impediunt linguam latinam. Vnde propter hoc uolumus uenari istas species quattuor modis, ut eitemus confusionem, umbram et sensum aenigmaticum Graecorum, ut ad clarum sensum Latinorum ueniamus» (ROL XIII, 314). Questa posizione ricorda quanto osserva s. Agostino nel *De Trinitate* (XV ix, 15): «Unde quidam interpretes nostri, quod ait Apostolus [Ga 4, 24], *Quae sunt in Allegoria*, nolentes graecum uocabulum ponere, circumloquendo interpretati sunt dicentes: *Quae sunt aliud ex alio significantia*», ricorrono cioè a una perifrasi che coincide con la definizione tradizionale dell'allegoria come tropo.

do alla tradizione colta rientra nella dottrina della «moral figura *entel·lectuals*» a lui già nota fin dall'inizio della sezione, sia perché corrente in volgare sia perché adottata dall'autore. Le definizioni successive, necessarie per articolare le dimostrazioni contenute nel capitolo, non si allontanano dalla tradizione ma, come vedremo, Llull ne offre un'applicazione non dogmatica.³⁹

Il capitolo tratta delle figure ottenute dalla combinazione di quattro, poi estesi a sette, movimenti possibili nell'attività delle potenze, le quali comunicano tra di loro significando attraverso *moralitats*, *morals figures*, *moral esposició*, *morals imaginacions* (§§ 1-9). *Moral* rinvia al consueto ordine delle potenze, alla tropologia nei contesti in cui occorre insieme agli altri livelli interpretativi (§ 12) e all'attività della virtù motiva, che traduce in atto ciò che è in potenza in modo che i contenuti dell'attività delle singole potenze, dalla vegetativa alla razionale, siano disponibili (interpretabili) per le altre, poiché, come Llull scrive nei *Proverbis de Ramon*, «neguna potència participa ab altra de fora de moralitat».⁴⁰

Dai primi esempi di figure che coinvolgono, a partire dal moto congiunto di vegetativa e sensitiva, tutte le altre potenze, si passa alle figure intellettuali. Con il § 10 la relazione tra potenze diventa un dialogo esclusivo tra immaginazione e ragione. Solo a questo punto entrano in gioco allegoria e anagogia applicate alle dimostrazioni che riguardano, fra le altre cose, la morale, l'esistenza di Dio, la creazione del mondo, la Trinità, la predestinazione, la verità e la falsità, l'eucarestia. Nella prima (§§ 10-12) l'immaginazione immagina il peccato, i vizi dell'uomo e, per «moral semblansa», significa alla ragione che, attraverso l'allegoria, ricordi, intenda ed ami la perfezione e le virtù di Dio. La ragione però non vuole ricevere questi significati (*morals semblances*) dall'immaginativa e per anagogia significa a sé stessa che nell'altro mondo ci sarà pena «per ço car no vol reebre los significats qui són demostrants

³⁹ Le definizioni più comuni si possono esemplificare attraverso Donato (*Ars grammatica* III, 6, *Grammatici latini* IV, H. Keil ed., Leipzig, 1864, p. 401): «Allegoria est tropus, quod alius significatur quam dicitur [...]»; Isidoro di Siviglia, *Etymologiae* I, 37, 22 (*PL*, 82, 115): «Allegoria est alieniloquium. Aliud enim sonat, aliud intelligitur». In ambedue i casi segue l'elenco delle specie di allegoria: «ironia, anti-phrasis, aenigma, charientismos, paroemia, sarcasmos, astysmos». Una rassegna condotta attraverso fonti che sintetizzano la tradizione (da Isidoro di Siviglia a Papias) si trova in Dahan (2005). A queste si può aggiungere, per l'esempio Gerusalemme-Chiesa, il testo didattico dello pseudo-Rabano Mauro, *Allegoriae in universam sacram Scripturam* (Donnini 2012, 109-110).

⁴⁰ ORL XIV, 280. La funzione della potenza motiva è descritta nel cap. 44 del *LC*. Nel cap. 357 si legge: «Enaxí com en les coses sensuais la motiva mou les quatre potències per tal que exponen les *morals demostracions*, enaixí la motiva mou les quatre potències per tal que exponen significant les figures entellectuals» (*OE* II, 1205, § 7).

los vostres honraments *en est món* per tal que *en l'autre* hom sia glorejat en vos». Llull prende spunto da qui per insistere sul disordine delle potenze che non vogliono ricevere le «ignificacions» dalle altre e sulla confusione che si genera quando gli uomini «tal cosa deurien expondre segons exposició estorial que la exponen moral, e tal segons moral qui deuría ésser exposa per al·legoria o per anigogia, e axí de les altres exposicions: on, per açò los hòmens no saben usar ni fruir segons la *final raó* per què són creats» (§ 12). Il passo ricorda da vicino quello del cap. 352 sulla confusione tra significato morale della Scrittura e la *final raó* (capp. 8-9).

L'allegoria e l'anagogia rappresentano i gradi successivi delle significazioni morali (*moral semblansa, demostració, esposició*), ma ognuna di esse può essere applicata all'interno di un ordine che riguarda sia le potenze (qui immaginativa e razionale) sia la natura del dubbio e dell'oggetto da indagare. Vediamo alcuni esempi di questo procedimento. Nei §§ 13-15 dedicati all'esistenza di Dio, l'immaginazione significa per «moral exposició» alla ragione che cerchi i «significats morals» dai quali per anagogia possa comprendere se Dio esiste o no. Ma la ragione non vuole recepire le dimostrazioni dell'immaginazione e le significa falsamente che oltre questo mondo niente esiste. La ragione, per sua manchevolezza, non vuole ricevere i «significats morals» dalla immaginativa, allora l'immaginativa significa per «morals demostracions» alla ragione il suo limite in modo che creda in ciò che non può capire. Alla ragione che non vuole credere a ciò che non comprende sono mostrati, per «morals significats», i suoi vizi e le sue colpe, che a loro volta, per allegoria, significano le virtù e le perfezioni di Dio. Qui il passaggio dal senso morale a quello anagogico si mostra fallimentare, perciò la ragione deve riflettere sui propri limiti attraverso l'allegoria, la quale comporta il ritorno ad un grado di comparazione intemedio (*mitjà*) e graduale, necessario alla ragione che non vuole credere senza comprendere.

Nei casi successivi si conferma la relazione di significazione basata sull'analogia tra le «esposizioni universali», sia nella loro corretta successione sia nella deviazione che può produrre la confusione tra un'esposizione e l'altra. La relazione tra potenze e sensi esegetici è esplicita e viene inserita all'interno del processo di *ascensus* e *descensus* che conduce la ragione a comprendere le verità cristiane attraverso comparazioni successive. Un chiaro esempio di questa dipendenza si legge in rapporto alla Resurrezione e al peccato originale (*OE II*, 1207, § 21):

Humil Senyor, com la imaginativa imagena que no és resurrecció ni lo peccat

original no és res, adoncs la imaginativa va per la exposició estorial e moral més que per la al·legoria e l'anagogia, e açò es per ço que l'al·legoria e anagogia traguen la imaginació de l'exposició estorial e moral e que la pugen a cercar los significats per los quals l'al·legoria e l'anagogia entenen que lo dia de resurrecció e lo peccat original fo significat en la vostra encarnació e passió e resurrecció; *mas com la imaginació no.s sap mudar d'una exposició a altra e no ama tant nulla exposició com l'estorial*, adoncs és desordonada e desendreçada en ço que imagina, així com la fembra que per sobre gran amor li és semblant que son fill sia de pus bella figura que altre.

Nel cap. 357 i diversi livelli esegetici diventano strumenti conoscitivi autonomi, addirittura personificati, che servono a dimostrare tanto il creato quanto i dogmi della fede cristiana.⁴¹ Radicando nelle operazioni psicologiche, guidate dalla virtù motiva, i sensi della Scrittura e applicandoli al «libro della natura», Llull non solo va oltre la differenza tra allegoria *in verbis e in res*, ma realizza nella teoria e nella pratica il «salto ermeneutico» (Dahan 2011, 25) che dal senso letterale conduce a quello spirituale. Tale salto è possibile perché i quattro sensi si basano sull'«analogia entre els distints nivells de la realitat [...]», mètodes que, usats esgraonadament, permeten, gràcies a la depuració dels elements sensuais de paraula, l'ascensió del sentit sensible al sentit intel·ligible o sagrat» (Ruiz Simon 1986, 70). Inoltre, come è stato osservato per la metafora, i diversi piani di significazione costituiscono un «recurs relacional» (Bonner 2012, 323) che insistono sulla medesima analogia fondamentale, perciò funzionano al tempo stesso come espediente retorico, come metodo interpretativo e come strumento epistemologico che, partendo dalla realtà sensibile, permette di cogliere i significati intellettuali.⁴²

⁴¹ Ruiz Simon (1986, 70) parla di «intent de mecanització dels consecutius nivells de l'exegesi bíblica». Nel leggere il cap. 357 si dovrà tenere conto dell'irruzione della *ratio*, cioè della componente aristotelica, nell'esegesi bíblica. Scrive Cremascoli (1988, 165) in rapporto all'evoluzione dell'esegesi bíblica nel XII secolo: «Esiste dunque una via della ragione percorrendo la quale è possibile giungere almeno sino a un certo grado nella conoscenza della verità del Signore. Un secolo più tardi [XII sec.] Onorio Augustodunense mostra anzi di credere che la struttura stessa del discorso bíblico coincide con gli schemi secondo i quali si articola il nostro pensiero. Essa, cioè, avrebbe come tessuto di base il sillogismo, visto che “syllogismi latent in sacra Scriptura, ut piscis in profunda aqua”. [...] Nell'euforia per la consapevolezza di un riacquisito dominio sui meccanismi della ragione ben descritti ormai alla luce delle norme aristoteliche, diventava naturale ricondurre anche i contenuti del discorso bíblico e predisporre in quel quadro il cammino riservato all'indagine e al commento sui testi del *sermo Dei*». Llinarès (1971, 11) identifica l'allegoria con il termine medio del sillogismo.

⁴² Sul tema dell'analogia si vedano almeno Pring-Mill ([1972] 1991, 241-252), Gisbert (2004) e Bonner (2012, 294). Il dispositivo analogico, centrale nella fase quaternaria, è già operante nel LC attraverso queste forme di «comparacions» tra piani diversi della realtà (Ruiz Simon 1986, 70-74).

6. Considerazioni conclusive: teoria e pratica dell'allegoria o «art moral»?

Abbiamo visto che la parola *allegoria* viene introdotta in rapporto alla *rams* (cap. 352), quindi riproposta nel testo solo al termine del cap. 356. Fin qui Llull non ha offerto una definizione dei diversi livelli dell'esegesi, se non della tropologia come orazione mista. Vi provvede nel capitolo successivo (357), sempre a partire da questa figura, con una traduzione destinata a chi non conosce il latino: la tropologia è detta *exposició moral*, perciò «*apellam tota l'exposició moral figura entel·lectual*, en la qual figura pot hom haver coneixença de la figura d'al·legoria e d'anagogia». L'estensione lessicale («entel·lectual») consente di mantenere una coerenza tra i diversi piani interpretativi e consolida la terminologia che era stata introdotta all'inizio della sezione. Il capitolo prosegue con le definizioni dei singoli sensi spirituali, i quali rappresentano i diversi gradi di analogia che si possono sviluppare attraverso le tre figure.

Nel *LC* l'allegoria risponde a più accezioni della parola correnti nel Medioevo. Dahan (2005, 209) individua tre significati del termine: 1) tropo, secondo l'accezione classica; 2) interpretazione spirituale, sinonimo di *sensus mysticus* o *sensus spiritualis*, contrapposto al senso letterale o storico;⁴³ 3) uno dei livelli dell'interpretazione spirituale all'interno dei quattro sensi, distinto dalla tropologia e dall'anagogia. Alla seconda accezione si può ricondurre il passo sulla *rams* (cap. 352, § 7), in quanto adeguata all'opposizione tra orazione mista di sensualità e intellettualità e pura contemplazione. La definizione di allegoria come «per un fet entén hom altre en est món, així com per Jerusalem sancta Esgleia» coniuga invece l'accezione di tropo con l'esemplificazione tipica e stereotipata dell'esegesi biblica, dunque il primo e il terzo significato.

Llull sente la necessità di precisare i concetti che adotta per due ragioni. La prima riguarda il pubblico: nel *LC* la parola *allegoria* è al centro, insieme all'anagogia e alla tropologia, di una definizione che in due casi comporta anche una traduzione «culturale», prima per il mondo islamico, poi per i laici cristiani. In tal senso si può leggere l'adozione di *exposició moral* per la tropologia e di *rams* per il mondo musulmano, cui era destinata la prima versione dell'opera, stando alle dichiarazioni dell'autore. Come ha osservato Jordi

⁴³ Osserva Dahan (2005, 209): «à la fin du XII^e siècle, dans les commentaires de l'école biblique-morale, le marqueur *moraliter*, en marge ou à l'intérieur du texte, signale aussi l'interprétation spirituelle; on a ainsi les équivalences *allegorice, mystice, moraliter*».

Gayà (2011, 15), la parola *rams* non è presente nella versione latina del *LC* diretta ad un pubblico «más amplio y más exigente». ⁴⁴ La seconda ragione, più rilevante, riguarda il ruolo delle definizioni in rapporto allo scopo di «entel-lectualejar *per novella e per estranya manera* d'oració e contemplació», dunque alla fondazione psicologica (e analogica) del procedimento che si spiega pienamente solo nel cap. 357 e che si articola nel dialogo privilegiato tra immaginazione e intelletto. Nel frattempo si è passati dallo schema binario dell'*oració* (con l'allegoria che ha il valore generico di «senso spirituale») ad un sistema dimostrativo quadripartito, modellato sulle operazioni delle potenze e raffinato in funzione della loro attività. Solo in questa parte l'allegoria svolge un ruolo specifico riconducibile, formalmente, alla terza accezione individuata da Gilbert Dahan.

La presenza della parola *allegoria* nei titoli interni ha contribuito ad orientare l'interpretazione di questi capitoli come «teoria e pratica dell'allegoria», mettendo in secondo piano gli scopi della sua traduzione in nuova «art e manera», la quale si può denominare come *moral (e) entel-lectual*. Il testimone ambrosiano del *LC* esemplato da Guillem Pagès, copista di fiducia di Llull, presenta nell'indice una significativa semplificazione rispetto ai titoli interni. ⁴⁵ Lo schema che segue mostra nella prima colonna il titolo interno, con evidenziate in grassetto le parti omesse nell'indice dell'opera, e nella seconda i titoli dell'indice.

⁴⁴ Il testimone, molto danneggiato, cui si riferisce questa osservazione, è il ms. Parigi, BN, lat. 3342, c. 51. Il ricorso alla *rams* è in sintonia con quanto scrive Llull nel cap. 125 della versione catalana del *LC*, in cui dichiara di intendere e parlare la lingua araba per poter significare la verità dell'Incarnazione e della Trinità a chi usa quella lingua, passo rivisitato nella versione latina (Gayà 2011, 19). A proposito del passo sulla *rams*, Llinarès (1971, 9) ricorda che esso è da porre in relazione con quanto scritto al termine dello stesso capitolo, in cui Llull afferma di aver tradotto il testo catalano da una precedente redazione in arabo, inserendovi «raons pus altes», sempre con riferimento all'Incarnazione e alla Trinità. Sul trattamento di questi temi nell'apologetica, si veda Zilio-Grandi (2005, 118-125).

⁴⁵ Si tratta di due codici che formavano in origine un unico volume: i mss. Milano, Biblioteca Ambrosiana, A 268 Inf. (libri I-III) e D 549 Inf. (libri IV e V). Cf. Soler (2006) e (2010); Badia, Santanach e Soler (2010). Ringrazio Albert Soler, che sta lavorando all'edizione critica per la NEORL, per avermi fornito le trascrizioni dei titoli e dell'indice.

Titoli interni	Indice
<p>CCCLII Con hom enserca la art e la manera con sapia adorar e contemplar entallectualment per timologia, e allegoria, e anigogia nostre Seyner Deus.⁴⁶</p>	<p>Con hom enserca la art e la manera con sapia adorar e contenplar per <i>entellectual figura</i> nostre Seyner Deus gloriós. .ccc.l.ii.</p>
<p>CCCLIII Con hom per moral entalligencia, e per allegoria, e anigogia adora e contempla les vertutz de nostre Seynor Deus.</p>	<p>Con hom per <i>moral entalligencia</i> adora e contenpla les vertutz de nostre Seyner Deus. .ccc.l.iii.</p>
<p>CCCLIIII Con hom adorant e contemplant son gloriós Deu per moral, e allegoria, e anigogia entalligencia, entallectueja lo contrast qui es enfre·l cors e la anima.</p>	<p>Con hom, adorant e contemplant son gloriós Deu per <i>moral entelligencia</i>, entallectoeja lo contrast qui es enfre·l cors e la anima. .ccc.l.iiii.</p>
<p>CCCLV Con hom per moral figura ab allegoria e anigogia entallectual esposició entallectueja la carrera de paradís adorant e contemplant nostre Seyner Deus.</p>	<p>Con hom per moral figura e <i>entallectual esposició</i> entallectueja la carrera de paradís, adorant e contenplant nostre seynor Deus. .ccc.l.v.</p>
<p>CCCLVI Con hom per moral figura e per moral esposició ab allegoria e anigogia entallectueja la celestial gloria e la infernal pena adorant e contemplant nostre Seyner Deus.</p>	<p>Con hom per moral figura e <i>per entallectual esposició</i> entallectueja la celestial gloria e la infernal pena adorant e contenplant nostre seynor Deus. .ccc.l.vi.</p>
<p>CCCLVII Con hom adorant e contemplant nostre Seynor Deus entallectueja la moral esposició entallectual.</p>	<p>Con hom, adorant e contenplant nostre seynor Deus, entallectueja la moral esposició entallectual. .ccc.l.vii.</p>

⁴⁶ Per il termine *etimologia*, riferito all'interpretazione dei nomi e al loro significato «profondo», si veda De Lubac (2016, 48-49). Colom (1982-1985) osserva, s. v. *timologia*, che Llull sembra qui contaminare (*entremesclar*) il significato di «etimologia» con quelli di «allegoria» e «anagogia».

In ambedue i casi la mano è quella di Pagès. Le differenze evidenziate si possono ricondurre ad una sintesi dovuta allo spazio, ma certamente si tratta una sintesi che elimina ciò che risulta «superfluo» nei titoli interni, cioè il riferimento alla terminologia tradizionale. Sembra anzi di capire che i titoli interni siano frutto di un'amplificazione: per esempio nel titolo del cap. 354 il sintagma «moral entelligencia» risulta spezzato dall'inserimento di «e al·legoria, e anigogia»; anche il titolo 355, con l'omissione della congiunzione, sembra frutto di un inserimento posteriore.⁴⁷ Si osservi che nel testo di questi due capitoli le parole «allegoria» e «anagogia» non compaiono mai. La forma dell'indice ha un suo rilievo poiché nelle istruzioni di lettura contenute nel capitolo finale del *LC* (cap. 366) Llull scrive che la «terça manera de contemplar és que hom lija en la taula les rúbriques».⁴⁸ La comparazione è legittima e sollecita una riflessione sull'organizzazione della materia quale ponte fra la tradizione e il nuovo metodo rivendicato dall'autore. Dal confronto tra i titoli dei capitoli interni e quelli dell'indice si ricavano queste riduzioni, congruenti con il contenuto del testo, sempre riferibili ad «adorar e contemplar»:

- (352) entallectualment per timologia, e allegoria, e anigogia = per entallectual figura
- (353) per moral entalligencia, e per allegoria, e anigogia = per moral entalligencia
- (354) per moral, e allegoria, e anigogia entalligencia = per moral entelligencia
- (355) per moral figura ab allegoria e anigogia entallectual esposició = per moral figura e entallectual esposició
- (356) per moral figura e per moral esposició ab allegoria e anigogia = per moral figura e per entallectual esposició
- (357) moral esposició entallectual = moral esposició entallectual

Le riduzioni dell'indice corrispondono alle definizioni interne e coniugano le parole chiave dei capitoli, *figura/esposició moral e entel·lectual*, in funzione di uno schema bipartito dell'orazione che copre, come abbiamo visto, il signi-

⁴⁷ Indicative della difficoltà di intendere questi titoli sono le traduzioni di Ivo Salzinger (*MOG X*, 570 e 574): cap. 354 «Quomodo homo orando et contemplando suum gloriosum DEUM per moralem allegoriam et anagogiam & intelligentiam consideret pugnam, que est inter corpus et animam»; cap. 355 «Quomodo homo per moralem figuram cum allegoria et anagogica expositione intellectuali consideret viam Paradisi orando et contemplando nostrum Dominum DEUM».

⁴⁸ *OE II*, 1255, § 19.

ficato prevalente dell'allegoria fino al termine della parte narrativa (cap. 356). Il cap. 357 presenta un titolo diverso rispetto a quelli precedenti, coincidente nel testo e nell'indice. Esso è coerente con la definizione iniziale («*apellam tota l'exposició moral figura entel·lectual*») ed è privo di riferimenti ai livelli esegetici, nonostante il testo vi ricorra ampiamente.

Poiché la presenza della parola *allegoria* nei titoli interni ha condizionato la lettura dell'intera sezione, possiamo ridimensionarne il peso sulla base di questi riscontri, i quali paiono in linea con la fondazione di una nuova terminologia e, soprattutto, di una nuova «art e manera» di giungere alla pura contemplazione.

Quanto alla pratica, Llull fa riferimento una sola volta alle figure in rapporto alla composizione, nel cap. 366.⁴⁹ Indubbiamente i racconti dei capp. 354-356 contengono tutti gli ingredienti tipici del racconto allegorico: le personificazioni, la battaglia di vizi e virtù, la messa in scena di mostri, la visione dei dannati e dei beati, il ricorso all'ecfrasi per potenziare la forza delle immagini. L'unica definizione di allegoria presente nel testo («al·legoria sia com per un fet entén hom altre en est món, així com per Jerusalem sancta Esgleia») non copre la commistione di argomenti e di procedure retoriche adottate nelle narrazioni. Si possono rilevare almeno due peculiarità del *LC* rispetto alla pratica coeva dell'allegoresi. La prima riguarda l'assenza di un punto di vista soggettivo, spesso mediato attraverso la visione e il sogno, che Llull cita ma non adotta.⁵⁰ Le narrazioni sono introdotte solo dall'invito al lettore a comporre figure morali e intellettuali, senza alcuna indicazione sulla loro natura (si tratta di sogni, di visioni, di esempi didattici o utili per la predicazione?):

On, com per esta manera, Sènyer, se form e sendreç *l'art moral*, e com nós preposem a demostrar *aquesta art* per tal que hom haja art e manera com ab la moralitat costrenga hom sa ànima a tenir son remembrament e son enteniment a açò on son voler preposa adorar e contemplar, per açò nós posam e deïm que tres donzelles molt nobles e molt belles estan en la cima duna alta muntanya [...] (OE II, 1191, cap. 354, § 2).

⁴⁹ «e per est libre és coneguda l'escala per la qual hom puja son enteniment a vós entenent una sensualitat ab altra e una entel·lectuïtat per una sensualitat e una entel·lectuïtat per altra e una sensualitat per una o per més entel·lectuïtats; e aquest és lo libre on hom sap afigurar les figures entel·lectuals per figures sensuais, e on hom sap fer los apòlogus e parlar per figura estorial e moral e al·legoria e anigogia» (OE II, 1253, § 9).

⁵⁰ Le visioni e i sogni sono citati nel cap. 356, § 30 e nel cap. 357 § 12: si veda la n. 38. L'osservazione sulla soggettività vale anche per le visioni ecfrastiche: «The first-person narrative typical of both kinds of vision is an important aspect of ekphrasis, especially in terms of its personal, contemplative tendencies» (Barbetti 2011, 10).

Tale modulo non cambia nei capp. 355 e 356 e rinvia a una semiosi tutta interna al *LC*, cioè a una semiosi non convenzionale. Questo aspetto ci conduce al secondo elemento di novità che riguarda la stereotipia dell'allegoresi, centrale sia nella nascente letteratura in volgare (Strubel 2011) sia nell'ermeneutica biblica (Dahal 2011, 25). Nel *LC* la composizione delle figure e l'interpretazione dei racconti hanno la propria chiave di lettura nel testo, nelle definizioni che si susseguono e nella visione antropologica edificata nell'opera. Una lettura continuata e attenta alla sua simbologia potrà dirci qual è il grado di autonomia cui tende l'enciclopedia lulliana. La prima forma di autonomia si riscontra proprio nel ricorso alla terminologia tradizionale, dunque anche all'allegoria, piegata ad esigenze diverse e nuove.⁵¹

Presentando le diverse accezioni di «allegoria» nel *LC* abbiamo posto ancora una volta questa figura al centro dell'attenzione, ma la somma delle occorrenze potrebbe giustificare, a differenza della lettura corrente di questi capitoli, anche una «teoria e pratica dell'anagogia» e soprattutto della «tropolgia» qualificata *moraliter*. La parola chiave di questi capitoli è infatti *moralitat*, unita ora alla sensualità e ora all'intelligenza. Sulla *moralitat* (*moral*) si fonda il metodo interpretativo e dimostrativo che consiste nella progressiva smaterializzazione della percezione attraverso la formazione di figure qualificate come *moralis*. Per delineare questa nuova metodologia, rivendicata in modo esplicito, Llull ricorre anche a termini noti che, attraverso definizioni puntuali, vengono adeguati e rilette alla luce dell'impianto complessivo del *LC*. Abbiamo visto che *moral* copre significati diversi, tra loro necessariamente convergenti: la dimostrazione è *morale* in quanto si avvale del senso figurato (tropo); l'ordine nell'attività delle potenze è *morale* in quanto virtuoso ed è *morale* in quanto sequenza ordinata dalla virtù che guida l'attività conoscitiva (dalle *moralitatis sensualis* a quelle *intellectualis*); infine è morale in rapporto alla virtù motiva che rende disponibili i contenuti dell'attività delle potenze ai diversi gradi della conoscenza.

Volendo ricorrere a una metafora ispirata a questi capitoli, possiamo concludere che se ci si concentra sul dettaglio si vede (anche) l'allegoria; se invece, come l'eremita sulla montagna, si guarda all'insieme, si scorge un metodo che si può senz'altro qualificare come *art moral*.

⁵¹ Le occorrenze successive dei sensi biblici nelle opere lulliane si trovano nell'*Ars compendiosa inveniendi veritatem*, nel *Liber de praedicatione* (ROL III-IV, vol. I, 397) e nell'*Ars compendiosa Dei* (ROL XIII, 314), ancora in rapporto alla predicazione (Bonner 2005, 56-57).

Appendice: Le occorrenze della parola allegoria nei capitoli 352-357

Capitolo	Luogo	Testo
352	Titolo interno § 7	Qui vol haver l'art ni la manera d'entel·lectual oració, sàpia's endreçar a ella per l'exposició moral la qual és apellada en lengua aràbica rams, qui és aiant a dir com moral o al·legoria o anigogia exposició, la qual exposició és composta de sensualitat e entel·lectuïtat per ço car per la sensualitat se forma l'enteniment a entendre la moralitat per tal que puig entendre la simple entel·lectuïtat de son Déus gloriós, per la qual intel·ligència la memòria remembrant e l'enteniment entenent e la volentat amant adoren e contemplen la vostra divinal essència en sa simple natura sens esguardament de creatura (<i>OE II</i> , 1181).
353, 354, 355	Titolo interno	
356	Titolo interno § 30	[...] qui vol entel·lectualejar la celestial glòria e la infernal pena, sàpia afigurar per tropologia per morals figures sensuais ab entel·lectuals, l'entel·lectual figura de la glòria de paradís e de la pena perdurable; e com home, Sènyer, sia compost de cinc potències, e de les cinc potències sien compostes tres virtuts e cinc senys sensuais e cinc entellectuals, e car totes estes coses reeben figures diverses segons loc e temps e ocasió, doncs qui vol entendre una figura per altra segons moral exposició e segons al·legoria o anagogia, sàpia seguir l'art e la manera damunt dita, car per la dita manera pot hom haver coneixença de visions, e de somnis, e de comparacions, e d'apòlogus e de les altres coses semblants a aquestes a glòria e a benedició de vós, nostre senyor Déu (<i>OE II</i> , 1204)
357	§ 1 §§ 10-30 <i>passim</i>	Com sien quatre exposicions, estorial e tropologia e al·legoria e anagogia, nós, Sènyer, no tractam en est loc de l'estorial, mas de la moral majorment qui és tropologia; mas com en romanç apellam la tropologia moral exposició, per ço car és més vulgar a les gents qui no saben latí, per açò apellam tota l'exposició moral figura entel·lectual, en la qual figura pot hom haver coneixença de la figura d'al·legoria e d'anagogia. On, com tropologia sia per comparacions, així com per munt, que entén hom príncep, e al·legoria sia com per un fet entén hom altre en est món, així com per Jerusalem sancta Esgleia, e anigogia sia com per aquest món entén hom altre o per les sensualitats les entel·lectualitats, doncs qui vol haver coneixença d'estes exposicions sàpia conèixer l'art e la manera d'aquest capítol e dels altres capítols qui parlen per manera d'aquest capítol (<i>OE II</i> , 1204).

Riferimenti bibliografici

- Badia (2013) = Lola Badia, «Nova retòrica i pràctica d'escriptura en Ramon Llull», *Quaderns d'Italìa* 18 (2013), pp. 79-91.
- Badia, Santanach e Soler (2010) = Lola Badia, Joan Santanach e Albert Soler, «Els manuscrits lul·lians de primera generació als inicis de la *scripta* librària catalana», in *Translatar i transferir: la transmissió dels textos i el saber (1200-1500)*, Anna Alberni, Lola Badia e Lluís Cabré (eds.) (Santa Coloma de Queralt: Obrador Edèndum, 2010), pp. 61-90.
- (2016) = Lola Badia, Joan Santanach e Albert Soler, *Ramon Llull as a Vernacular Writer. Communicating a New Kind of Knowledge*, Robert D. Hughes (trad.) (London: Tamesis, 2016).
- Barbetti (2011) = Claire Barbetti, *Ekphrastic Medieval Visions: A New Discussion in Interarts Theory* (New York: Palgrave Macmillan, 2011).
- Bonner (2005) = Anthony Bonner, «Reducere auctoritates ad necessarias rationes», in *Actes de les Jornades Internacionals Lul·lianes. Ramon Llull al s. XXI (Palma, 1, 2 i 3 d'abril de 2004)*, Maribel Ripoll Perelló (ed.) (Palma – Barcelona: Universitat de les Illes Balears – Universitat de Barcelona, 2005), pp. 47-73.
- (2012) = Anthony Bonner, *L'Art i la lògica de Ramon Llull. Manual d'ús* (Barcelona – Palma de Mallorca: Edicions UB – UIB, 2012) [ed. or.: *The Art and Logic of Ramon Llull. A User's Guide*, Leiden – Boston: Brill, 2007].
- Bonner e Ripoll (2002) = Anthony Bonner e Maribel Ripoll Perelló (eds.), *Diccionari de definicions lul·lianes / Dictionary of Lullian definitions* (Barcelona – Palma: UB – UIB, 2002).
- Bonner e Soler (2016) = Anthony Bonner e Albert Soler, «Representació gràfica i ècfrasi en l'obra de Ramon Llull», *Magnificat Cultura i Literatura Medievals* 3 (2016), pp. 67-93.
- Bürgel (1996) = J. Christoph Bürgel, «“Symbols and hints”: some considerations concernin the meaning of Ibn Ṭufayl's Ḥayy Ibn Yaqzān», in *The World of Ibn Ṭufayl: Interdisciplinary Perspectives on Ḥayy ibn Yaqzān*, Lawrence I. Conrad (ed.) (Leiden: Brill, 1996), pp. 114-132.
- Colom (1982-1985) = Miquel Colom, *Glossari general lul·lià* (Palma: Moll, 1982-1985).
- Cremascoli (1988) = Giuseppe Cremascoli, «Allegoria e dialettica: sul travaglio dell'esegesi biblica al tempo di Dante», in *Dante e la Bibbia. Atti del Convegno internazionale promosso da «Biblia» (Firenze, 26-28 settembre 1986)* (Firenze: Olschki, 1988), pp. 153-171.

- Dahan (2005) = Gilbert Dahan, «L'allégorie dans l'exégèse chrétienne de la Bible au Moyen Âge», in *Allégorie des poètes, allégorie des philosophes. Études sur la poétique et l'herméneutique de l'allégorie de l'Antiquité à la Réforme*. Table ronde internationale de l'Institut des traditions textuelles (Fédération de recherche 33 du CNRS), Gilbert Dahan et Richard Goulet (eds.) (Paris: Vrin, 2005), pp. 205-230.
- (2011) = Gilbert Dahan, «Les usages de l'allégorie dans l'exégèse médiévale de la Bible: exégèse monastique, exégèse universitaire», in *L'allégorie dans l'art du Moyen Âge. Formes et fonctions. Héritage, création, mutations. Actes du colloque du RILMA, Institut Universitaire de France (Paris, INHA, 27-28 mai 2010)*, Christian Heck (ed.) (Turnhout: Brepols, 2011), pp. 25-35.
- De Lubac (2006) = *Esegesi medievale. I quattro sensi della Scrittura*, parte 1, vol. II (Milano: Jaca Book, 2006) [ed. or. Henri De Lubac, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture* (Paris: Aubier, 1959-1964)].
- De Min (2016) = Silvia De Min, *L'ékphrasis performata. L'ékphrasis d'immagine e di parola nell'opera di Samuel Beckett e nel teatro di Anagoor*, tesi di dottorato in Storia delle Arti, Dottorato di ricerca Interateneo (Università Ca' Foscari – IUAV – Università di Verona; tesi di Dottorato in cotutela con l'Université Paris-Sorbonne, 2016).
- Donnini (2012) = Mauro Donnini, «Su alcune *Allegoriae in universam Sacram Scripturam* dello pseudo-Rabano Mauro», *Mediaeval Sophia. Studi e ricerche sui saperi medievali* 11 (gennaio-giugno 2012), pp. 104-118.
- Gayà (1994) = Jordi Gayà, «*Ascensio, virtus*: dos conceptos del contexto original del sistema luliano», *SL* 34 (1994), pp. 3-49.
- (1995) = Jordi Gayà, «Significación y demostración en el *Libre de Contemplació* de Ramon Llull», in *Aristotelica et Lulliana magistro doctissimo Charles H. Lohr septuagesimum annum feliciter agenti dedicata*, Fernando Domínguez Reboiras, Ruedi Imbach, Theodor Pindl, Peter Walter (eds.) (Steenbrughe – La Haia: Abbatia Sancti Petri – Martinus Nijhoff International, 1995), pp. 477-499.
- (2011) = Jordi Gayà, «La versión latina del *Liber contemplationis*. Notas introductorias», in *Gottes Schau und Weltbetrachtung. Interpretationen zum »Liber contemplationis« des Raimundus Lullus. Akten des Internationalen Kongresses aus Anlass des 50-jährigen Bestehens des Raimundus-Lullus-Instituts der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, 25.–28. November 2007*, Fernando Domínguez Reboiras, Viola Tenge-Wolf e Peter Walter (eds.) (Turnhout: Brepols, 2011), pp. 1-20.

- Geoffroy (2005) = Marc Geoffroy, «La formazione della cultura filosofica dell'Occidente musulmano», in *Storia della filosofia nell'Islam medievale*, Cristina D'Ancona (ed.) (Torino: Einaudi, 2005), vol. II, pp. 671-722.
- Gisbert (2004) = Eugènia Gisbert «*Metaforice loquendo*: de l'analogia a la metàfora en els *Començaments de medicina* de Ramon Llull», *SL* 44 (2004), pp. 17-52.
- Gutas (2007) = Dimitri Gutas, *Avicenna e la tradizione aristotelica. Introduzione alla lettura delle opere filosofiche di Avicenna* (Bari: Edizioni di Pagina, 2007) [ed. or. *Avicenna and the Aristotelian Tradition. Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works* (Leiden: Brill, 1988)].
- Knysh (1994) = Alexander Knysh, «Ramz», in *Encyclopédie de l'Islam*, nouvelle édition (Leiden: Brill, 1994), vol. VIII, pp. 440-444.
- Llinarès (1971) = Armand Llinarès, «Théorie et pratique de l'allégorie dans le *Libre de contemplació*», *EL* 15 (1971), pp. 5-34.
- Lohr (1984) = Charles H. Lohr, «Christianus arabicus, cuius nomen Raimundus Lullus», *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 31 (1984), pp. 57-88.
- Llull, Ramon (1957-1960) = Ramon Llull, *Obres essencials*, Joaquim Carreras i Artau, Tomàs Carreras i Artau, Miquel Batllori, Jordi Rubió i Balaguer (eds.) (Barcelona: Selecta, 1957-1960).
- Minnis (2000) = Alastair J. Minnis, «*Quadruplex Sensus, Multiplex Modus*: Scriptural Sense and Mode in Medieval Scholastic Exegesis», in *Interpretation and Allegory: Antiquity to the Modern Period*, John Whitman (ed.) (Leiden: Brill, 2000), pp. 231-256.
- Pring-Mill ([1972] 1991) = Robert Pring-Mill, «L'estructura analògica de l'Art lul·liana», in id., *Estudis sobre Ramon Llull (1956-1978)*, Lola Badia e Albert Soler (eds.) (Barcelona: Curial Edicions – Publicacions de l'Abadia de Montserrat, [1972] 1991), pp. 241-252.
- Rubio (1998) = Josep E. Rubio, «Una incursió lul·liana en l'"ars memoriae" clàssica al *Libre de contemplació en Déu*», in *Actes de l'Onzè Col·loqui Internacional de Llengua i Literatura Catalanes (Palma de Mallorca, 8-12 de setembre de 1998)*, Joan Mas i Vives, Joan Miralles i Monserrat, Pere Rosselló Bover (eds.) (Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1998), I, pp. 61-72.
- (2007) = Josep E. Rubio, «Un capítol en l'ús de l'al·legoria en Ramon Llull: exegesi del capítol 354 del *Libre de contemplació*», *SL* 47 (2007), pp. 5-27.
- (2009) = Ramon Llull, *Llibre de Contemplació. Antologia*, Josep E. Rubio (ed.) (Barcelona: Editorial Barcino, 2009).

- (2015) = Josep E. Rubio, «Veure amb ulls corporals i espirituals: el paper del món sensible en la contemplació de Déu (Ramon Llull, *Llibre de contemplació*, distinció XXIII, ‘Qui tracta de veer’)», *Revista Catalana de Teologia* 40/2 (2015), pp. 577-599.
- Ruiz Simon (1986) = Josep M. Ruiz Simon, «De la naturalesa com a mescla a l’art de mesclar (sobre la fonamentació cosmològica de les arts lul·lianes)», *Randa* 19 (1986), pp. 69-99.
- (2015) = Josep M. Ruiz Simon, «Les “metàfores morals” de l’ermità Blaquerna. A propòsit de la manera i la matèria del *Llibre d’amic e amat*», *eHumanista/IVITRA* 8 (2015), pp. 68-85.
- Soler (2006) = Albert Soler, «Estudi històric i codicològic dels manuscrits lul·lians copiats per Guillem Pagès (ca. 1274-1301)», *ATCA* 25 (2006), pp. 229-266.
- (2010) = Albert Soler, «Els manuscrits lul·lians de primera generació», *Estudis Romànics* 32 (2010), pp. 179-214.
- Soler e Bonner (2016) = Albert Soler e Anthony Bonner, «Les representacions gràfiques al *Llibre de contemplació* de Ramon Llull», in *Els manuscrits, el saber i les lletres a la Corona d’Aragó, 1250-1500*, Lola Badia, Lluís Cifuentes, Sadurní Martí e Josep Pujol (eds.) (Barcelona: Publicacions de l’Abadia de Montserrat, 2016), pp. 213-244.
- Stroumsa (1992) = Sarah Stroumsa, «Avicenna’s Philosophical Stories: Aristotle’s Poetics Reinterpreted», *Arabica* 39 (1992), pp. 183-206.
- Strubel (2011) = Armand Strubel, «L’allégorie en littérature: une fatalité?», in *L’allégorie dans l’art du Moyen Âge. Formes et fonctions. Héritage, création, mutations. Actes du colloque du RILMA, Institut Universitaire de France (Paris, INHA, 27-28 mai 2010)*, Christian Heck (ed.) (Turnhout: Brepols, 2011), pp. 37-48.
- Webb (2009) = Ruth Webb, *Ekphrasis, Imagination and Persuasion in Ancient Rhetorical Theory and Practice* (Farnham, UK – Burlington, VT: Ashgate, 2009).
- Zilio-Grandi (2005) = Ida Zilio-Grandi, «Le opere di controversia islamo-cristiana nella formazione della letteratura filosofica araba», in *Storia della filosofia nell’Islam medievale*, Cristina D’Ancona (ed.) (Torino: Einaudi, 2005), vol. I, pp. 101-136.

El culte de la Mare de Déu de Blaquerna a l'Epir dels Comnè i a la Grècia dels Francs

Jaume Torró Torrent

Universitat de Girona

jaume.torro@udg.edu

doi: 10.3306/STUDIALULLIANA.112.97

Rebut el 15 de març de 2017. Acceptat el 9 de juny de 2017

The worship of the Mother of God of Blaquerna in the Komnenian Epirus and Frankish Greece

Abstract

The *Romanç d'Evast e Blaquerna* is assumed to have been written between 1276 and 1283, and the name of the protagonist already appears in the last chapter of the *Doctrina pueril*, written between 1274 and 1276. This article explores the various paths by which the name of Blaquerna could have come to Lull's knowledge during that period on the assumption of the name having originated in a toponym of Constantinople. Based on Byzantine documentation and verifications in situ, the author describes the Marian iconography linked to the toponym 'Blaquerna', paying special attention to the dedication of the cult to the despotate of Epirus and to possible connections of this cult with the House of Anjou.

Key Words

Cult of the Mother of God of Blaquerna, iconography, contacts with the Byzantine Empire

Studia lulliana 57 (2017), 97-116

<http://www.msl.cat/revista/revista%20portada.htm>

<http://studialulliana.uib.cat>

ISSN 2340 – 4752

Resum

El *Romanç d'Evast e Blaquerna* se suposa que va ser escrit entre el 1276 i el 1283, i el nom del protagonista ja apareix al darrer capítol de la *Doctrina pueril*, composta entre el 1274 i el 1276. Aquest article explora les diverses vies a través de les quals el nom de Blaquerna hauria pogut arribar fins a Llull en les dates assenyalades partint de la constatació que en origen el nom és un topònim de Constantinoble. A través de documentació bizantina i de comprovacions in situ, es descriu la iconografia mariana lligada al topònim Blaquerna i es fa una especial atenció a l'advocació del culte al despotat de l'Epir i a les possibles connexions d'aquest culte amb els Anjou.

Paraules clau

Culte de la Mare de Déu de Blaquerna, iconografia, contactes amb l'imperi bizantí

Taula

1. Blaquerna és un topònim
2. Les negociacions de Joan XXI i l'emperador Miquel VIII Paleòleg successives al concili de Lió (1276-1277)
3. La iconografia
4. L'advocació de Blaquerna al despotat de l'Epir i al principat de Morea
5. Corol·lari

Studia lulliana 57 (2017), 97-116

<http://www.msl.cat/revista/revista%20portada.htm>

<http://studialulliana.uib.cat>

ISSN 2340 – 4752

1. Blaquerna és un topònim

Els estudiosos de Ramon Llull han establert la relació del protagonista del *Romanç d'Evast e Blaquerna* amb el palau de Blaquerna i amb el santuari marià de Blaquerna a Constantinoble des de Morel-Fatio (1877, 504),¹ Tarré (1941, 159)² i Caimari (1954, 8),³ represos per Bonner (1989, II, 44).⁴ A aquests estudiosos correspon el mèrit d'aquesta relació, després dels quals no sembla que ningú se n'hagi preocupat. Blaquerna és un topònim de Constantinoble. Donà nom al santuari marià on l'emperador Lleó I el Traci (457-474) havia depositat el *maphòrion* ('mantell') de la Mare de Déu, situat en aquell moment fora de les muralles de Constantinoble. També donà nom a les muralles i a la porta que foren edificades per l'emperador Heracli (610-641) i més tard per l'emperador Lleó V l'Armeni (813-820) per incloure l'àrea suburbana de Blaquerna dins el recinte emmurallat i fortificat després del setge dels perses sassànides i els àvars l'any 626. Finalment fou conegut amb aquest nom el palau imperial edificat en aquesta àrea que esdevingué la residència preferida de la cort imperial a partir del regnat d'Aleix I Comnè (1081-1118). Era una

¹ «M. P. Meyer me rappelle que le palais de Blaquerna à Constantinople (*Palatium Blachernarum*: il y avait aussi des thermes, une église, un mur et une porte du même nom, voy. Du Cange, *Constantinopolis christiana*) est maintes fois mentionné dans les historiens des Croisades. Lull aurait-il tiré de là le nom de son ermite?» (Morel-Fatio 1877, 504, n. 1).

² «Hallamos la forma *Blaquerna* en los más antiguos manuscritos catalanes, latinos o franceses del Félix de las Maravillas, del *Super Psalmum Quicumque* y del libro de Evast. Posteriormente los copistas adoptaron la forma más eufónica de *Blanquerna*. [] La fama de un prodigio semanal, la magnificencia del edificio, ponderada por peregrinos y cruzados, y las solemnes asambleas, celebradas en 1276 para ratificar la unión de la Iglesia Griega con la Romana, divulgaron en Occidente el nombre de la basilica de Constantinopla, llamada *Santa María de la Blaquerna* (Cf. V. Grumel, *Le miracle habituel de Notre-Dame des Blachernes, Echos d'Orient* 30 (1931) 129-146.– *Le deuxième Concile de Lyon et la réunion de l'Église grecque*, "Dictionnaire de Théologie catholique", t. 9, col. 1395)» (Tarré 1941, 159, n. 9).

³ «Una altra de les proves adduïdes, assenyalada en primer lloc per Paul Meyer i seguida després, entre altres, per Morel-Fatio i Tarré, és el fet que el nom del protagonista lul·lià correspon al palau de Blaquerna, a Constantinoble (*Palatium Blachernarum*), esmentat per Ramon Muntaner, el qual pels anys de 1302-1308 havia estat en aquella ciutat, si bé anomena el palau amb la forma *Blanquerna* (vegeu el f. 104v. del ms. 1803 de la Biblioteca Nacional de Madrid, el millor de la seva Crònica i adoptat com a bàsic en la recent edició apareguda dins la Col·lecció Popular Barcino, vol. VI, núm. 145, p. 23). El prodigi de la imatge venerada en aquell palau, la magnificència de l'edifici ponderada per pelegrins i croats, i les solemnes assembles celebrades el 1276 per ratificar la unió de l'Església grega amb la romana, divulgaren a Occident el nom de la basilica de Santa Maria de la Blaquerna (Tarré; vegeu, a més, Pijoan, *Summa Artis*, VIII, 349, 542). Reproduccions de la imatge d'aquesta Verge miraclera, anomenada "Blaquernitissa", eren exportades a Occident i venerades pels llatins. Uns relleus dels segles XI i XII encastats a la paret de Sant Marc de Venècia, la reproduïxen, damunt taula (Pijoan, 438-439; cf. Trens, *Maria. Iconografia de la Virgen* (1946), 13-17; L. Bréhier, *L'art chrétien* (París, 1908), 118, 147)» (Caimari 1954, 8).

⁴ «Per ventura [els copistes] foren influenciats per una derivació imaginària de "blanc", quan sembla que de fet deriva del nom d'un famós palau de Constantinoble (*Palatium Blachernarum*) i una estàtua de la Verge que s'hi trobava, que fou molt venerada pels peregrins i croats» (Bonner 1989, II, 44, n. 31).

àrea situada al nord-oest de Constantinoble, a la riba sud del Corn d'Or, en l'actual barri d'Ayvansaray. Les muralles que actualment envolten el palau de Blaquerna són les construïdes per l'emperador Manuel I Comnè (1143-1180). Aquesta és la primera dada important que convé tenir en compte: el nom de Blaquerna és un topònim. Si hom vol plantejar-se per què Ramon Llull trià aquest nom i no un altre, la primera qüestió que convé fer-se és si hom vol relacionar el nom del protagonista del *Romanç* de Ramon Llull amb el topònim en general, amb el palau, amb les muralles, amb la porta o bé amb el santuari marià.⁵ Els lul·listes s'han inclinat –si bé de manera molt vaga a causa de la confusa informació– pel palau i l'advocació mariana vinculada a aquest topònim i han remarcat «les solemnes assemblees» d'unió de l'Església celebrades a Blaquerna l'any 1276.

2. Les negociacions de Joan XXI i l'emperador Miquel VIII Paleòleg successives al concili de Lió (1276-1277)

En aquest punt, convé establir una clara distinció local i conceptual entre el palau i el santuari marià. No són un sol lloc, com escriu Caimari (1954) recollint Morel-Fatio (1877) i Tarré (1941), sinó dos llocs diferents i, per tant, tenen dos significats diferents. A l'emperador i al palau, aquests lul·listes han vinculat el document d'unió de les Esglésies de Miquel VIII Paleòleg, del patriarca Joan Veccus (o Joan XI de Constantinoble) i dels bisbes partidaris de l'emperador, del patriarca i de la conveniència de la unió i a l'any de 1276. Però resulta que en aquest any no se celebraren cap de les «solemnes assemblees» a Blaquerna. L'ambaixada de la cort romana arribà a Constantinoble la primavera de 1277 i Joan XXI morí a Viterbo el 20 de maig de 1277. Abans que l'ambaixada arribés a Constantinoble, l'emperador i el patriarca intentaren de guanyar el control de la situació i donaren senyals actius de suport a la unió. El 19 de febrer de 1277 un sínode tingué lloc a Blaquerna i fou redactat un document, i una còpia fou enviada a Roma amb la signatura dels bisbes presents. L'abril de 1277 Miquel VIII, el seu fill Andrònic i el patriarca Joan Veccus feren una declaració pública al palau de Blaquerna davant els enviats papals. La declaració del sínode de febrer de Blaquerna fou enviada a Nicèfor I Comnè Ducas, dèspota d'Epir, i a Joan I Ducas, sobirà de Tessàlia, els quals refusaren d'acceptar-la, de manera que llurs corts esdevingueren centres d'intriga anti-paleòloga i antiunionista (Hussey 1990, 229-242; Janeras 2011, 43-44). Per

⁵ Per a discussió sobre les formes *Blaquerna* o *Blanquerna* per al títol del romanç i el nom del protagonista, vegeu Badia, Santanach i Soler (2017).

tant, les «solemnes assemblees» celebrades a Blaquerna per a ratificar la unió de les Esglésies que, segons Tarré (1941), haurien divulgat a Occident el nom del palau i del santuari marià de Blaquerna són fruit de la poca informació de què Tarré disposava en aquell moment sobre aquesta qüestió. Ni tingueren lloc l'any 1276 ni foren solemnes, sinó més aviat molt accidentades. Aquest fou un dels tants successos que s'esdevingueren des del concili de Lió (1274) fins que es romperen les negociacions entre el papa Martí IV i Miquel VIII Paleòleg. De fet, l'acte d'unió durà mentre visqueren els dos protagonistes, Joan XXI i Miquel VIII Paleòleg (Runciman 1992, 173-176, 181-182 i 186-191). Per tant, es fa difícil d'acceptar que Ramon Llull hagués conegut el nom de Blaquerna amb motiu de l'ambaixada papal a l'emperador i dels consegüents documents referents a la unió de l'Església que tingueren lloc en el palau imperial o del sínode que convocaren l'emperador i el patriarca per prendre la iniciativa de les negociacions sobre la unió als ambaixadors romans abans que aquests haguessin arribat a Constantinoble. Després de desestimada aquesta suposició, en aquest treball em proposo relacionar el nom del protagonista del *Romanç* de Ramon Llull amb el santuari marià, i respondre a dues preguntes que em vaig fer: quina podia ésser aquesta Mare de Déu de Blaquerna que, segons sembla, Ramon Llull conegué? Per quina via podia haver-li arribat el coneixement de la Mare de Déu de Blaquerna?

3. La iconografia

Caimari (1954, 8) establí la relació amb el tipus conegut amb el nom de «Blachernitissa» pels bizantinòlegs i els historiadors de l'art (Vassilaki 2000, *passim*; 2005, *passim*), a partir de Bréhier (1918, 118 i 147), Pijoan (1935, 452 i 439) i Trens (1946, 16). El tipus Blachernitissa és una Mare de Déu orant, amb l'Infant o sense, que es generalitzà en els absis, la qual és millor anomenar «platytera», com assenyala Trens (1946, 16). Pròpiament, la Blachernitissa era només la Mare de Déu de Blaquerna i no correspon a cap iconografia concreta (Carr 2000, 329 i 334).⁶ Pot tenir-ne més d'una. Per això mateix,

⁶ «In the eleventh century, however, a new dimension of Marian imagery emerges: images get named. The coinage of Romanos III, Zoe, Theodora, and Constantine IX Monomachos, with its proliferation of Marian types, marks a threshold in this respect: one of them is labelled “Blachernitissa”, invoking the Virgin of Blachernai; the same name had given by Psellos to the icon beneath which Romanos IV held his court martial. Like many of these names, “Blachernitissa”, is a toponymic; it refers to a site of special sanctity. By means of the toponymic, the potency of the site gets associated with the named image. There is no evidence that the name “Blachernitissa” was ever associated with a single icon or iconic type; it appears with a range of iconographic types» (Carr 2000, 329).

si hom fa algunes cerques a internet o fins i tot si hom fulleja la bibliografia de referència, hom trobarà que no hi ha cap acord en aquesta qüestió.⁷ Els tres santuaris més importants de Constantinoble foren l'església de Blaquer-na, l'església de la Mare de Déu Chalcoprateia i l'església dels Hodegon (o Hodegétria), però Blaquer-na fou sempre el santuari marià insigne de la ciutat. D'alguna manera, Blaquer-na era a Constantinoble el que la basílica de Santa Maria Major és a Roma.

Quan l'any 626 els perses i els àvars posaren el setge a Constantinoble, mentre l'emperador Heracli es trobava lluny de la ciutat mirant d'aturar els perses amb campanyes a l'Anatòlia oriental i a Mesopotàmia, la ciutat fou defensada pel patriarca Sergi, per Constantí, fill d'Heracli, i pel patrici Bonus, un home de govern i un general de l'emperador. En aquest setge el patriarca hauria fet portar en processó una icona de la Mare de Déu amb l'Infant als braços per sobre les muralles de la ciutat. Finalment, una sobtosa tempesta dispersà l'estol enemic i estavellà les naus contra la costa prop del santuari de Blaquer-na. Teodor Sincellus, un monjo de Constantinoble del segle VII, en un sermó commemoratiu d'aquest setge, i el *Chronicon Paschale*, també del segle VII, ho expliquen i vinculen l'alliberament a la protecció de la Mare de Déu (Angelidí i Papamastorakis 2005, 210-211; PG 92, cols 1013-1016). La mateixa llegenda sembla ésser al darrere d'un epigrama de Jordi de Pisídia (segle VII), en el qual la Mare de Déu de Blaquer-na és lloada per haver abatut l'enemic bàrbar que ha posat setge a la ciutat amb la seva sola imatge («ή γὰρ φέρουσα τὸν Θεὸν ταῖς ἀγκάλαις / φέρει τὸν αὐτὸν εἰς τὸ τοῦ τόπου σέβας / ἐντάυθα τῆς γῆς οἱ κράτειν τεταγμένοι / τὰ σκῆπτρα πιστεύουσι τῆς νίκης ἔχειν. / [...] / Οἱ βάρβαροι δὲ προσβαλόντες τῇ πόλει, / αὐτὴν στρατηγήσασαν ὡς εἶδον μόνον, / ἔκαμψαν εὐθὺς τοὺς ἀκαμπεῖς ἀχένας», ἐν Βλαχέρνας. Ἰαμβοί)⁸ (PG 92, cols. 1735-1740; Paton 1969, 52-53). Els cants de gràcies per l'alliberament del setge i la victòria serien l'origen de l'himne de l'*Akáthistos*, segons explica el sinaxari (o martirologi) al cinquè divendres de Quaresma abans del cant de l'*Akáthistos* sencer (*Triodion de Quaresma*). El sinaxari esmenta encara el setge de l'armada àrab (674-678) en temps de Constantí IV Pogonat i el setge de les forces omeies comandades per Sulayman, califa de Damasc, i pel príncep i

⁷ Vegeu la veu 'Virgin Blachernitissa' en *The Oxford Dictionary of Byzantium* (vol. 3, 2170-2171) comença amb aquestes paraules: «Several different icons of Virgin are known to have existed in the monastery of Blachernai»; la veu 'Marie, Mère de Dieu' en Cabrol (1907-1953, vol. 10, 2004-2005); la veu 'Maria, Blacherniotissa', *Enciclopedia Cattolica* (vol. 8, 113a).

⁸ Traducció: «La que porta Déu en braços / el porta a la majestat d'aquest lloc; / aquí els qui han rebut l'encàrrec de governar la terra / creuen tenir els ceptres de la victòria. / [...] / Els bàrbars, quan atacaven la ciutat, tan bon punt la veieren comandar l'exèrcit, a l'instant inclinaren els seus colls inflexibles.»

general Màslama en temps de Lleó III l'Isauri (15 d'agost del 718 – 15 d'agost del 720). En aquest darrer s'especifica que la processó sobre les muralles de Constantinoble fou amb la icona de l'Hodegetria (o Odigitria). La memòria del setge de l'any 626 i dels altres dos s'incorporà molt aviat al sinaxari de Constantinoble, si bé desconeix a quin moment es remunten la vinculació del setge de l'any 626 amb l'himne *Akáthistos* i la versió actual del sinaxari bizantí al cinquè divendres de Quaresma. Les versions que podem llegir en les notes a l'edició de l'*Akáthistos* de la Patrologia grega (PG 92, cols. 1343-1371), que imprimeix una edició de 1777, divergeixen en les relíquies i les icones miraculoses que es portaren en processó al voltant de les muralles.⁹ Encara el 2 de juliol el calendari litúrgic bizantí fa memòria de la deposició del *maphóron* de la Mare de Déu al santuari Blaquerne per l'emperador bizantí Lleó I (457-474). D'aquesta manera la icona de la Mare de Déu de Blaquerne, el *maphóron* i el

⁹ «Ηρακλείου τὴν αὐτοκράτορα Ρωμαίους ἀρχὴν διεπόντος, ὁ τῶν Περσῶν βασιλεὺς Χοσρόης [...]. Χαγάνος γε μὴν ὁ τῶν Μυσῶν καὶ Σκυθῶν ἀρχηγὸς [...]. Σέργιος δὲ ὁ πατριάρχης, πολλὰ τὸν τῆς Κωνσταντίνου παρεκάλει λαὸν, μὴ καταλίπτειν, ἀλλὰ πᾶσαν τὴν ἐλπίδα ἐκ ψυχῆς εἰς Θεὸν ἀναφέρειν, καὶ εἰς τὴν αὐτοῦ Μητέρα τὴν πανάχραντον Θεοτόκον καὶ μὴν καὶ Βῶνος πατρικίος ὁ τηρικαῦτα τὴν πόλιν διέπων, τὰ ἀνήκοντα εἰς ἀποτροπὴν τῶν πολεμίων παρεσκευάζετο· δεῖ γὰρ μετὰ τῆς ἄνωθεν βοήθειας, καὶ ἡμᾶς τὰ προσήκοντα ἐνεργεῖν. Ὁ δὲ πατριάρχης τὰς θείας εἰκόνας τῆς Θεομήτορος μετὰ παντὸς ἐπαγόμενος τοῦ πλήθους περιεῖη τὸ τεῖχος ἄνωθεν, ἐντεῦθεν τὸ ἀσφαλὲς αὐτῶν ποριζόμενος ὡς δὲ ὁ μὲν Σάρβαρος ἐξ ἑῶας, Χαγάνος δὲ ἀπὸ δυσμῶν πυρπολεῖν τὰ περὶ τῆς πόλεως ἤρχοντο ὁ πατριάρχης τὴν ἀχειροποίητον τοῦ Χριστοῦ εἰκόνα, καὶ τὰ τίμια καὶ ζωοποιὰ ξύλα, προσέτι δὲ καὶ τὴν τίμιαν ἐσθίταν τῆς Θεομήτορος ἐπιφερόμενος, διὰ τευχῶν περιήρχετο.» (J. M. Quercii, *In hymnum Acathistum*, PG 92, cols. 1349-1350; traducció: «Quan l'emperador Heracli tenia el poder entre els romans, el rei persa Cosroes [...]. Caganos, d'altra banda, el cabdill dels misis i els escites [...]. El patriarca Sergi exhortava el poble de Constantinoble a no desencoratjar-se i a posar tota l'esperança de l'ànima en Déu i en la seva mare, la Mare de Déu immaculada; i el patrici Bonos, que aleshores governava la ciutat, preparava tot el que era necessari per expulsar els enemics; perquè, a més de l'auxili celeste, cal que nosaltres també fem el que és convenient. El patriarca prengué les imatges divines de la Mare de Déu i amb tot el poble recorregué la muralla per dalt, i des d'allà els proveïa seguretat. I quan Sarbaros des de llevant i Caganos des de ponent van començar a calar foc als voltants de la ciutat, el patriarca, amb la imatge de Crist no feta per mà humana, amb les fustes venerables i vivificadores de la Vera Creu i amb aquesta venerable vestidura de la Mare de Déu, feia la volta per les muralles.») «Ἀλλὰ καὶ τὸ τρίτον αὐθις ἐπὶ Λέοντος τοῦ Ἰσαύρου, οἱ ἐξ Ἄγαρ [...]. Ὁ δὲ τῆς πόλεως ἱερός λαὸς τὸ σεπτὸν ξύλον τοῦ τιμίου καὶ ζωοποιῦ σταυροῦ, καὶ τὴν σεβάσιμον εἰκόνα τῆς Θεομήτορος ὀδηγήτριας ἐπαγόμενοι, τὸ τεῖχος περιεκύκλον.» (id., PG 92, cols. 1351-1352; traducció: «Però també sota Lleó l'Isauri els àrabs [...]. El poble sant de la ciutat, amb la fusta augusta de la Creu venerable i vivificadora i la imatge augusta de la Mare de Déu guiadora [*hodegetria*], feia voltes a la muralla.») «Σέργιος δὲ ὁ ἱεράρχης, τὰς θείας ἱερὰς εἰκόνας τῆς Θεομήτορος, αἷς μάλιστα καὶ βρέφος ὁ Σωτὴρ ἐξεικονισθεὶς, ἐν ἀγκάλαις τῆς μητρὸς ἐνεφέρετο, ταυτὰς λαβὼν, περιεῖη τὰ τεῖχη. (id., PG 92, cols. 1355-1356; traducció: «Però el patriarca Sergi prengué les sagrades icones divines de la Mare de Déu, en les quals hi havia representat especialment l'infant Salvador en braços de la mare, i feia voltes a la muralla.») El Menologion de Basili II diu «τὴν εἰκόνα ὑπεραγίας Θεοτόκου» ('la imatge de la santíssima Mare de Déu') en la memòria el dia 7 d'agost del setge de l'any 626 (PG 117, cols. 573-576). Sobre la disparitat de les narracions del setge i la processó sobre les muralles en la qual el patriarca Sergi, segons diuen, portà o bé la icona de la Mare de Déu o el *maphóron*, tots dos custodiats al santuari de Blaquerne, vegeu Angelidi i Papamastorakis (2005, 210-212).

santuari esdevingueren la protecció i l'escut de la ciutat de Constantinoble i de l'imperi Romà d'Orient. L'any 971 l'emperador Joan I Zimisces començà la seva campanya contra els búlgars amb una visita cerimonial primerament a l'església patriarcal de Santa Sofia i després a l'església de Blaquerna. A la tornada a Constantinoble, l'emperador no volgué pujar al carro triomfal, ans col·locà en el tron daurat del carro una imatge de la Mare de Déu amb l'Infant als braços («τὴν τῆς Θεομήτορος εἰκόνα, ἐνηγκαλισμένην τὸν θεάνθρωπον Λόγον»¹⁰) presa als búlgars en la campanya. L'emperador seguí la processó triomfal muntat dalt del cavall amb la diadema imperial, les corones i el ceptre fins a l'església de Santa Sofia.¹¹ A partir d'aquesta data les fonts històriques registren diversos casos d'imatges de Maria en batalles o en successos militars importants.¹² Miquel Attaliata designa amb el nom de «Blachernitissa» la imatge de Maria que acompanya l'emperador Romà IV Diògenes en la campanya contra els turcs (1071): «τὴν πάνσεπτον εἰκόνα τῆς πανυμνήτου δεσποίνης Θεοτόκου τῆς Βλαχερνιτίσσης, ἥτις εἰώθει τοῖς πιστοῖς βασιλεῦσιν ἐν ἐκστρατείας ἀπροσμάχητον ὄπλον συνεκστρατεύεσθαι» (Attaleiates 2012, 278).¹³ Els bizantinòlegs Christine Angelidi i Titos Papamastorakis proposen que aquesta icona correspondria a la representació de Mare de Déu eleousa. A casa nostra la imatge més famosa d'aquest tipus és la Mare de Déu del Cor del monestir de Santa Maria de Valldonzella. Sense cap mena de dubte, es tractava d'una Mare de Déu amb l'Infant als braços o a la falda, del tipus eleousa o del tipus hodegetria en alguna de les seves variants.

L'Hodegetria és la representació de la Mare de Déu amb l'Infant sobre taula més estesa a la baixa edat mitjana i encara avui. Es pot veure aquesta representació en el mosaic absidal de la catedral de Parenzo, amb la Mare de Déu asseguda al tron, i dreta en un mosaic absidal a l'església de la Mare de Déu Angelóktisti a Kiti, prop de Larnáka a l'illa de Xipre. Tots dos mosaics són del segle vi. Hodegetria significa 'aquella que mostra el camí'. En aquesta representació, la Mare de Déu, en posició frontal, agafa l'Infant Jesús amb una mà o bé el té a la falda si Maria seu en tron reial, mentre que amb l'altra mà assenyala Jesús. Ell és el camí. Maria diu a les noces de Canà: «Feu el que ell us digui.» Normal-

¹⁰ Traducció: «la imatge de la Mare de Déu, amb el Verb diví i humà en braços».

¹¹ Lleó diaca, *Historia*, VIII, 1 (PG 117, cols. 841-844), IX, 12 (PG 117, cols. 883-886).

¹² Vegeu Basili II en la campanya contra Bardas Focas («τὴν εἰκόνα τῆς τοῦ Λόγου μητρός», 'la imatge de la mare del Verb', Psellos 1926, 10; cap. xvi) i Romà III Argir en la campanya a Síria («ἡ εἰκὼν τῆς Θεομήτορος», 'la imatge de la Mare de Déu', Psellos 1926, 39; caps. x-xi).

¹³ Traducció: «la imatge sacratíssima de la senyora digna de totes les lloances, la Mare de Déu Blachernitissa, que solia acompanyar els emperadors creients en les expedicions militars, arma imbatible».

ment Maria sosté l'Infant amb el braç esquerre i fa el gest d'assenyalar-lo amb la mà dreta, però també pot tenir-lo a la mà dreta i fer el gest amb l'esquerra. És molt habitual que el vestit de la Mare de Déu sigui de color porpra o vermell, o almenys el mantell si va vestida de blau. Si bé estem acostumats a contemplar Maria vestida de blau després de la identificació de Maria amb la dona de l'Apocalipsi, el color porpra propi de les vestidures dels emperadors és el més antic en les representacions de Maria. L'Infant Jesús sol portar el rotlle de la Llei a la mà esquerra, significant que ell, el Verb encarnat, és la nova Llei, i sol beneir amb la mà dreta. En origen aquest gest de benedicció era el gest del rêtore significant que Jesús és el Mestre i la Paraula. A Roma es poden veure diverses icones antigues d'aquest tipus, on haurien estat transportades durant la fúria iconoclasta. A més a més, convé tenir present que en aquests segles Roma fou molt bizantina, com es pot comprovar en els frescos de l'església de Santa Maria Antiqua (segles VI-VII) o en la Mare de Déu amb l'Infant pintada al fresc a l'atri de la basílica de Santa Sabina a l'Aventí (finals del segle VII – primers anys del segle VIII). A Sicília, que estigué sota el domini de Bizanci fins al segle IX, i a la Basilicata, que ho estigué fins al segle XI, la Madonna Odigitria o dell'Itria és encara una de les advocacions marianes més populars. Aquests territoris s'oposaren a la iconoclàstia i esdevingueren refugi de les persecucions per a molts monjos grecs. Aquesta iconografia es documenta en segells imperials de l'any 695 al 720 i, després del segon concili de Nicea, de l'any 787 al 813 (Angelidi i Papamastorakis 2000, 377).

A Constantinoble, prop de les esglésies de Santa Sofia i de Santa Irene, hi havia l'església dels Hodegon (Μονὴ τῶν Ὁδηγῶν), que custodiava una icona de la Mare de Déu Hodegetria atribuïda a sant Lluc.¹⁴ Les primeres notícies que tenim d'aquest monestir comencen sota l'emperador Miquel III l'Embriac (842-867) i la primera referència del culte en aquest monestir de la icona de l'Hodegetria, que hauria estat pintada per sant Lluc, és de finals del segle XI. El *maphóron* de Blaquerne i aquesta icona de l'església dels Hodegon eren les majors relíquies marianes de Constantinoble i totes dues esdevingueren la protecció i l'escut de Constantinoble. Segons els treballs d'Angelidi i Papamastorakis (2000 i 2005), amb els Comnè i, després de la restauració de l'imperi Bizantí, amb els Paleòleg el monestir de la Mare de Déu Hodegetria hauria desplaçat el santuari de Blaquerne. De totes maneres, aquestes notícies es fan molt difícils de valorar en les fonts antigues. Si només tenim una des-

¹⁴ Sobre el santuari de Blaquerne i l'església o monestir dels Hodegon o de la Mare de Déu Hodegetria, vegeu Majeska (1984, 333-337 i 362-366); Janin (1953, 167-179 i 208-216). Sobre l'església de la Mare de Déu de Chalcopteia i la cinta de la Verge venerada en aquest lloc, vg. Krausmüller (2011)

cripció senzilla de la Mare de Déu amb l'Infant, no és fàcil escatir si es tractava d'una eleousa o d'una hodegetria, fins podria tractar-se d'una platytera. Si no es diu la procedència de la icona, es fa difícil d'interpretar si la designació Hodegetria, o el dibuix o la pintura, assenyala l'església d'aquest nom a Constantinoble o solament un tipus d'icona.

A la paret occidental en el timpà de l'arcada meridional del nàrtex del monestir de Blaquerna, prop d'Arta, fundat per Miquel Comnè Ducas, dèspota de l'Epir, es pot admirar una pintura de la processó de la icona de l'Hodegetria a Constantinoble, encarregada per Anna Cantacuzena, muller del dèspota Nicèfor I Comnè Ducas i neboda de l'emperador Miquel VIII Paleòleg (Vassilaki 2000, 376, imatge 211). Convé tenir sempre molt present la distinció següent: Blaquerna és una advocació mariana lligada a un santuari i a un lloc, com qui diu la Mare de Déu de Montserrat o de Núria, mentre que Hodegetria (o Odigitria) és una icona o iconografia de la Mare de Déu i en últim terme una relíquia, perquè havia estat pintada per sant Lluc. La Blachernitissa és només la Mare de Déu de Blaquerna i no correspon a cap iconografia. La Blachernitissa, l'Hodegetria o qualsevol altra imatge de la Mare de Déu podia ésser també una Nikopoiós, això és, una Mare de Déu de la Victòria, si l'emperador la posava al capdavant dels seus exèrcits.¹⁵ La Blachernitissa o la Mare de Déu de Blaquerna podia ésser totes tres coses. Al santuari de Blaquerna hi havia més d'una icona de la Mare de Déu. Sobre taula el més probable és que es tractés d'una hodegetria, però també podia ésser una eleousa. En l'absis podia ésser representada per una platytera, això és, una Mare de Déu orant, però en absis antics també es veuen representacions de Maria hodegetria asseguda al tron o dempeus. De vegades, la Mare de Déu platytera té l'aspecte d'una Mare de Déu sagrari, amb la imatge de l'infant Jesús dins un clipeu al ventre de Maria. Es tracta d'una iconografia molt freqüent i adequada en l'absis d'una església, perquè les mans orants omplen l'espai de la volta. Els historiadors de l'art l'anomenen tipus Blachernitissa, perquè s'havia cregut derivat del santuari de Blaquerna. En realitat, és una iconografia molt antiga, que ja es troba al *Coemeterium maius* o Catacumba major de Roma. Després de la caiguda de Constantinoble, la icona de l'Hodegetria no ha estat més vinculada a un lloc de Constantinoble; en canvi, el sinaxari i la toponímia han mantingut la memòria de Blaquerna, i el sinaxari i l'*Akáthistos* l'han convertida en pal·ladi i divisa de Constantinoble. En alguns llocs d'Itàlia la Madonna dell'Itria o Odi-

¹⁵ Sobre la imatge de Maria com una ensenya militar imperial de Constantinoble, vegeu Carr (2000, 330-334).

gitria ha esdevingut la Madonna di Costantinopoli. A la catedral d'Agrirent, sota el nom de la Madonna dell'Itria es conserva un fresc del segle XIV d'una Mare de Déu orant amb l'Infant característic del tipus hodegetria enclòs en una màndorla (Bacci 2005). En resum, podem dir que la representació més estesa de la Mare de Déu en icones antigues i modernes és una hodegetria, i que la representació més estesa de la Mare de Déu de Blaquerne en icones antigues i modernes és una hodegetria vestida de porpra o vermell, o almenys el mantell.

4. L'advocació de Blaquerne al despotat de l'Epir i al principat de Morea

El despotat de l'Epir –o d'Arta– fou un dels principats que nasqueren després de la quarta croada. Fou fundat per Miquel Comnè Ducas, el qual, de la mateixa manera que l'emperador de Nicea i l'emperador de Trebisonda, es volia el legítim hereu de l'imperi Romà d'Orient. Miquel Comnè Ducas era fill il·legítim del sebastocràtor Joan Ducas. Els avis de Miquel Comnè eren Constantí Àngel i Teodora Comnè, una filla de l'emperador Aleix I Comnè (1081-1118). Els emperadors Isaac II Àngel (1185-1195 i 1203-1204) i Aleix III Àngel (1195-1203) eren cosins germans seus, però Miquel usava els cognoms Comnè i Ducas, no el cognom Àngel. La dinastia Àngel (1185-1204) era associada a la caiguda de Constantinoble davant els francs. Els Paleòleg descendeixen també, per via femenina, dels Comnè, els Àngel i els Ducas. Els Comnè dèspotes de l'Epir s'establiren a Arta i fundaren prop d'aquesta ciutat el monestir de Blaquerne i el convertiren en el panteó familiar. Amb aquesta construcció i monestir la dinastia Comnè Ducas representava i manifestava la vinculació de llinatge a Constantinoble i a l'Imperi i la reivindicació a la successió i restauració. Als frescos del segle XIII conservats de les naus central i laterals figuren escenes evangèliques de la Resurrecció d'acord amb la funció d'església funerària de la família Comnè Ducas. Actualment es poden veure dues icones del tipus hodegetria a l'esquerra de la porta central de l'iconòstasi i una altra hodegetria a l'ingrés sobre un analògion, això és, el faristol on es col·loquen les icones per a la veneració dels fidels, totes elles amb el mantell vermell.

En el territori del despotat de l'Epir es troben encara dues altres esglésies dedicades a la Mare de Déu de Blaquerne. L'una és el monestir o ermita de la Mare de Déu de Blaquerne a Kanoni, a l'illa de Corfú. Aquesta és una dedicació antiga, documentada al segle XVII, que alguns autors remunten al segle XV,

però no he pogut contrastar aquesta notícia. La icona de la Mare de Déu de Blaquerna, venerada per la ciutat i l'illa de Corfú, és una hodegetria vestida de porpra amb el títol Η ΚΥΡΙΑ Η ΒΛΑΧΕΡΑ ('Nostra Senyora Blaquera'). L'altra és l'església de la Mare de Déu de Blaquerna al castell de Berat (Albània). L'església actual és del segle XIV, reconstruïda al segle XVI després d'un terratrèmol i probablement remunta al segle XIII, però aquesta darrera precisió i encara menys la dedicació no me la pogué assegurar l'oficina de restauració i arqueologia d'aquesta ciutat. Els frescos que decoren l'interior de l'església són de Nikolla Onufri (segle XVI). A la volta de l'absis hi ha pintada una Mare de Déu platytera asseguda al tron amb l'Infant a la falda i el títol ΜΗΤΗΡ ΘΕΟΥ Η ΒΛΑΧΕΡΝΑ ('Mare de Déu Blaquera'); a l'ordre superior de l'absis sota la volta hi ha la comunió dels apòstols; a l'ordre inferior, els patriarques i els bisbes, i a la volta de l'església tocant l'absis, l'Ascensió, d'acord amb una disposició narrativa que s'escampà per tota l'àrea d'influència del patriarcat d'Ocrida, on encara podem admirar-la en els frescos de l'església de Santa Sofia (segle XI) d'aquesta ciutat. La successió de les escenes i les imatges de les parets narren que Jesucrist, abans de pujar el cel, institueix l'eucaristia, el sacrifici perfecte, pel qual viu sempre entre nosaltres i ens comunica la vida eterna. En l'Ascensió les seves darreres paraules són en l'evangeli segons sant Mateu: «I jo estaré amb vosaltres cada dia fins a la fi del món» (Mt 28, 20). Maria figura l'Església en la qual viu Jesús encarnat, fundada sobre la institució de l'eucaristia per la qual Jesucrist, summe sacerdot, ens uneix al seu cos i ens incorpora a la litúrgia celestial. Encara avui és la disposició narrativa més estesa en aquesta àrea.

Crida l'atenció que el castell de Berat tingui una església de Santa Sofia, una església de Sant Constantí i Santa Helena (segle XVII), a més de la catedral de Santa Maria, una església de Sant Teodor, una església de l'Anunciació, una església de Sant Demetri, una església de Sant Nicolau, una església de Sant Jordi i una església de la Santa Trinitat. El castell o la ciutat fortificada fou reconstruït en la seva integritat per Miquel Comnè Ducas i el seu monograma figura fet amb obra de maó entrant a mà esquerra a la porta de la barbana de la ciutat fortificada. A finals del segle XIII els emperadors Miquel VIII Paleòleg i Andrònic II feren la guerra a Carles I d'Anjou, rei de Nàpols, a Albània i l'expulsaren de Berat i de la plana de Muzaquia, amb la finalitat de barrar-li la via Egnatia i el camí cap a Constantinoble (Runciman 1992, 135-147 i 171-213). Fins que caigué sota el domini dels serbis (1345), Berat estigué sota el poder de l'emperador de Bizanci. Ara mateix, no existeix base documental per atribuir la dedicació de l'església de la Mare de Déu de Blaquerna de Berat als dèspotas d'Arta o als emperadors de Bizanci Miquel VIII

i Andrònic II de la dinastia Paleòloga, però altra vegada aquesta dedicació s'erigeix en representació local de Constantinoble.

Al principat d'Acaia, molt a prop de la ciutat franca de Clarença i del castell de Clairmont o Chlemoutsi,¹⁶ s'alça un altre monestir de Blaquerne. El *katholikón*, o església, d'aquest monestir és una típica construcció bizantina amb elements gòtics o francs del segle XIII i amb reutilització de materials d'una església bizantina anterior (Orlandos 1923; Bon 1969, 561-574; Athanasoulis 2004, 248; Barbaritsa 2014, 88).¹⁷ La dedicació és documentada al segle XV i és molt probable que remunti a l'època anterior als francs. Molt probablement es tractava d'una donació d'un territori i una església amb les seves rendes al santuari de Blaquerne de Constantinoble, d'on derivaria el seu nom (Jacoby 2001, 198; Tsougarakis 2012, 131-133). Avui a l'església, o *katholikón*, del monestir de Blaquerne hi ha dues icones de la Mare de Déu: una hodegetria a l'esquerra de la porta central de l'iconòstasi i una eleousa amb el títol Η ΚΥΡΙΑ Η ΒΛΑΧΕΡΑ ('Nostra Senyora Blaquera'). No es coneix documentació sobre els monjos que gaudiren d'aquest monestir des de la creació del principat d'Acaia fins a la seva desaparició i la seva incorporació al despotat de Morea i a l'imperi Bizantí al segle XV (1204-1432). Alguns autors han suposat que hauria pertangut als franciscans, els quals s'havien establert a la vila de Clarença, però no existeix cap base documental ni arqueològica per defensar-ho (Drosogianni 2004; Tsougarakis 2012, 130-139). En un article recent, Tsougarakis i Schabel (2015) defensen que fou un monestir cistercenc. A cada costat de la porta lateral meridional de l'església hi ha una llosa: entrant a mà esquerra una llosa amb la creu dels Villehardouin i a mà dreta una llosa amb la creu d'algun orde militar. Els ordes militars tingueren una forta presència al principat d'Acaia (Coureas 2015, 173-177).

Clarença havia estat fundada per Guillem II de Villehardouin. Fou la capital de la Morea franca i el principal port i centre comercial del principat amb l'occident llatí. Amb el tractat de Viterbo (1267), Guillem II de Villehardouin

¹⁶ Sobre Clarença, vegeu Athanasoulis i Ralli (2005) i Tzavara (2008); sobre el castell de Clermont o de Clemoutsi, vegeu Athanasoulis (2014); sobre les edificacions franques a la regió de l'Èlide, vegeu Athanasoulis (2013).

¹⁷ Altres exemples d'esglésies bizantines amb molts o pocs elements gòtics o francs al principat d'Acaia són la Mare de Déu Katholikí a Gastouni a l'Èlide (Barbaritsa 2014, 89; Georgopoulou 2015, 358-359), l'església del monestir de Santa Maria a Glatsa (actualment Anélio), l'església de Sant Jordi a Androusa a la Messènia, l'església de Sant Jordi a Áipeia a la Messènia, l'església de Santa Anna de Muntrás de Trifília a la Messènia, l'església de la Mare de Déu de Mérbaka a l'Argòlida (Georgopoulou 2015, 364-367; Athanasoulis 2013), l'església de la Mare de Déu de Fliunt prop de Sicció.

esdevingué vassall de Carles I d'Anjou, rei de Nàpols, i, amb la mort de Guillem II (1278), Carles I d'Anjou i després Carles II d'Anjou es convertiren en prínceps d'Acaia, la qual regiren a través de batlles que residien a Clarença. L'any 1289 Florent de Hainaut contragué matrimoni amb Isabelle de Villehardouin, princesa d'Acaia, filla de Guillem II de Villehardouin i vídua de Felip d'Anjou, fill secundogènit de Carles I d'Anjou, rei de Nàpols. L'any 1314 l'infant Ferran de Mallorca es casaria a Messina amb Isabel de Sabran, filla de Margarida de Villehardouin i neta de Guillem II de Villehardouin. Però aquesta història no pertany a aquest lloc sinó a la memòria de Ramon Muntaner, el qual feu escala a Clarença de retorn de l'imperi d'Orient (caps. 238 i 261-270). Avui a Grècia hom pot trobar molts santuaris o esglésies dedicats a la Mare de Déu de Blaquerna, però tots són moderns. Quan Orlandos escriví l'article sobre el monestir de Blaquerna prop de Clarença tenia notícia d'unes altres poques icones o dedicacions a la Mare de Déu de Blaquerna (Orlandos 1923, n. 6), de les quals només he pogut comprovar la icona del monestir de Koronatu, prop de Lixouri, a l'illa de Cefal·lònia. Es tracta d'una Mare de Déu asseguda al tron amb sobrevesta vermella i l'infant a la falda. Voltada dels profetes que han parlat d'ella, agafa amb la mà esquerra l'infant Jesús i amb la dreta el ceptre reial.

Tant el despotat de l'Epir com el principat d'Acaia formaren part de l'àrea d'influència del regne de Nàpols i de les ambicions de Carles d'Anjou. Prop de la capital del despotat de l'Epir i prop de la capital del principat d'Acaia existien i existeixen encara sengles monestirs de Blaquerna. Per tant, convé prendre en consideració seriosament que Carles I d'Anjou i Nàpols fossin una via de difusió de la Mare de Déu de Blaquerna, però ara mateix no dispenso de cap base documental per afirmar que realment fou així. Aquests són els tres llocs de difusió de la Mare de Déu de Blaquerna per a Ramon Llull.

5. Corol·lari

El *Romanç d'Evast e Blaquerna* se suposa escrit entre el 1276 i el 1283 (Soler i Santanach 2009, 24-30; Badia, Santanach i Soler 2013, 432) i el nom del protagonista ja apareix al darrer capítol de la *Doctrina pueril*, escrita entre el 1274 i el 1276 (Badia, Santanach i Soler 2013, 424). Per tant, la datació de la *Doctrina pueril* cancel·la la suposició que Ramon Llull hauria triat aquest nom amb motiu d'un sínode celebrat el febrer de 1277 i d'una ambaixada que tingué lloc la primavera de 1277 per a ratificació de la unió. D'altra banda, l'esment del personatge de Blaquerna en aquesta obra ens assenyala que

Ramon Llull havia escollit aquest nom al mateix temps que havia començat a compondre en la imaginació el seu *Romanç* i que aquest nom ha de tenir alguna intenció. Si aquestes dates són exactes, hem de descomptar les «solemnes assemblees» a Blaquerna, i demanar-nos què sabia de la Mare de Déu de Blaquerna i per quina via.

Sempre podem suposar un cavaller o un mercader que viatjà de Clarença, del despotat d'Arta o de Constantinoble a Mallorca o a Montpeller. La divulgació del culte de la Mare de Déu de Blaquerna a la Mediterrània occidental no està documentada, però potser no és necessari documentar un viatger pelegrí, cavaller o mercader, que visita un santuari i porta una imatge de record. Quan Pijoan escriu «Estas imágenes, repetidas sin cesar, se exportaban al Occidente y se veneraban por los latinos» (Pijoan 1935, 452), es refereix a les diverses icones (hodegetria, eleousa, platytera, etc.) venerades als santuaris marians famosos, no pas a advocacions vinculades a un lloc, en el nostre cas el santuari de Blaquerna. Això darrer, en canvi, és el que interpreta i escriu Caimari (1954, 8) citant Pijoan. Aquesta suposició és possible, però fins ara l'únic document que tenim seria el *Romanç de Blaquerna*.

Fins a l'any 1277 se succeïren els pontificats de Gregori X (1272-1276), Innocenci V (febrer-juny 1276), Adrià V (juliol-agost 1276), Joan XXI (setembre 1276 – maig 1277) i Nicolau III (1277-1280) especialment ocupats en la unió de les Esglésies de Roma i Constantinoble i a mantenir la pau entre Carles I d'Anjou i Miquel VIII Paleòleg. Si bé la guerra entre ells havia esclatat a Albània l'estiu de 1274 a Berat, Valona i Durazzo i altra vegada l'any 1280 a Butrint i Berat, a partir de l'elecció de Martí IV es romperen les negociacions amb l'emperador sobre la unió de l'Església (1281) i es desfermà la guerra entre Carles d'Anjou i Miquel VIII Paleòleg. La pasqua de l'any 1282 tingué lloc la revolta de les Vespres Sicilianes i aparegué a l'escena internacional l'aliança entre Pere II el Gran i Miquel VIII Paleòleg.

Durant aquests anys se succeïren també les ambaixades de Constantinoble a la cort papal i d'aquesta a Constantinoble. La biografia tradicional de Ramon Llull havia suposat un viatge d'aquest a la cort papal a partir de la descripció de la cort romana al *Romanç d'Evast e Blaquerna* (Batllori 1943-1944, 257-261), durant el qual podia haver conegut una imatge de la Mare de Déu de Blaquerna. Però actualment el lul·lisme no creu necessari aquest viatge

merament hipotètic i no es té notícia segura de cap estada a Roma fins a la de l'any 1287.¹⁸

Que el nom de Blaquerna tingués un significat angeví, això és, alguna relació amb les ambicions de Carles d'Anjou sobre Constantinoble i l'imperi d'Orient, és una possibilitat, però ara mateix no tenim cap base documental per afirmar-ho ni per proposar-ho; d'altra banda, Ramon Llull havia de conèixer que la Mare de Déu de Blaquerna era insígnia i estandard de Constantinoble i de l'imperi Bizantí. Si mai no veié la icona de la Mare de Déu de Blaquerna, només podia impressionar-lo el nom, o millor dit, l'eufonia, i això és molt poc per a un nom que va unit a una obra important des del primer moment de la *inventio*, quan l'autor començà a imaginar-la i a trobar les idees i les paraules. Si veié la icona, hem de considerar que l'impressionà la iconografia de Maria assenyalant amb la mà el camí i que el protagonista del *Romanç* es diria així perquè, com Maria, és aquell que assenyalava el camí: la reforma de la cristianisme d'acord amb l'Evangelí.

Bibliografia citada

- Angelidi i Papamastorakis (2000) = Christine Angelidi i Titos Papamastorakis, «The Veneration of the Virgin Hodegetria and the Hodegon Monastery», dins *Mother of God. Representations of the Virgin in Byzantine Art*, Maria Vassilaki (ed.) (Milan – New York: Skira, 2000), pp. 372-421.
- (2005) = Christine Angelidi i Titos Papamastorakis, «Picturing the spiritual protector: from Blachernitissa to Hodegetria», dins *Images of the Mother of God. Perceptions of the Theotokos in Byzantium*, Maria Vassilaki (ed.) (Aldershot, UK – Burlington, USA: Ashgate, 2005), pp. 209-223.
- Athanasoulis (2004) = Δημήτριος Χ. Αθανασούλης, «Μεσαιωνικά εκκλησιαστικά ιδρύματα Ηλείας. Προκαταρκτική παρουσίαση νέων στοιχείων από την αρχαιολογική και τοπογραφική έρευνα», dins *Μοναχισμός στην Πελοπόννησο (4ος-15ος αιώνας)*, ed. Βούλα Κόντη (Ατènes: Ινστιτούτο Βυζαντινών Ερευνών [IBE] / Εθνικό Ίδρυμα Ερευνών [E.I.E.], 2004), pp. 243-289.
- (2013) = Demetrios Athanasoulis, «The Triangle of Power: Building Projects in the Metropolitan Area of the Crusader Principality of the Morea», dins *Viewing the Morea: Land and People in the Late Middle Ages*, ed. ...

18 Vegeu Domínguez i Gayà 2008, 49-57.

- val Peloponnese*, ed. Sharon E. J. Gerstel (Washington D. C.: Dumbarton Oaks, 2013), pp. 111-151.
- (2014) = Démétrios Athanasoulis, «Clermont-Chloumoutzi. Le château-palais des princes francs d'Achaïe», dins *Un palais dans la ville*, vol. I *Le Palais des rois de Majorque à Perpignan*, Olivier Passarius i Aymat Catafau (eds.) (Perpinyà: Trabucaire, 2014), pp. 337-357.
- Athanasoulis i Ralli (2005) = Demetrios Athanasoulis i Athanasia Ralli, *Γλαρέντζα/Clarence* (Atenes: Publications of the Hellenic Ministry of Culture – 6th Ephorate of Byzantine Antiquities, 2005).
- Attaleiates (2012) = Michael Attaleiates, *The History*, text grec i traducció anglesa d'Anthony Kaldellis i Dimitris Krallis (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2012).
- Bacci (2005) = Michele Bacci, «The legacy of the Hodegetria: holy icons and legends between east and west», dins *Images of the Mother of God. Perceptions of the Theotokos in Byzantium*, Maria Vassilaki (ed.) (Aldershot, UK – Burlington, USA: Ashgate, 2005), pp. 321-336.
- Badia, Santanach i Soler (2013) = Lola Badia, Joan Santanach i Albert Soler, «Ramon Llull», dins *Història de la Literatura Catalana*, Àlex Broch (dir.), *Literatura Medieval, I. Dels orígens al segle XIV*, Lola Badia (dir.) (Barcelona: Enciclopèdia Catalana – Barcino – Ajuntament de Barcelona, 2013), pp. 377-476.
- (2017) = Lola Badia, Joan Santanach i Albert Soler, «Ramon Llull no va escriure *Blanquerna*. Per a una correcta catalogació de la novel·la lul·liana», *Estudis Romànics* 39 (2017), pp. 355-360.
- Barbaritsa (2014) = Ελένη Μπαρμπαρίτσα, *Η μαρτυρία των μεταλλικών αντικειμένων από τα κάστρα Χλεμούτσι, Γλαρέντζα και άλλες θέσεις της φραγκικής Ηλείας. Όψεις της ζωής των φράγκων του πριγκιπάτου της Αχαΐας (1205-1428)* (Atenes: Εθνικό και Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθηνών, 2014).
- Batllori (1943-1944) = Miquel Batllori, «El lulismo en Italia (ensayo de síntesis)», *Revista de Filosofia* 2 (1943), pp. 253-313, 479-537.
- Bon (1969) = Antoine Bon, *La Morée franque. Recherches historiques, topographiques et archéologiques sur la principauté d'Achaïe (1205-1430)* (Paris: Éditions E. de Boccard, 1969).
- Bonner (1989) = Antoni Bonner, *Obres selectes de Ramon Llull (1232-1316)*, 2 vols. (Mallorca: Moll, 1989).
- Bréhier (1918) = Louis Bréhier, *L'art chrétien. Son développement iconogra-*

- phique des origines à nos jours* (Paris: Librairie Renouard. – H. Laurens, éditeur, 1918).
- Cabrol (1907-1953) = Fernand Cabrol i Henri Leclercq, *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, 30 vols. (Paris: Letouzey et Ané, 1907-1953).
- Caimari (1954) = Ramon Llull, *Libre de Evast e Blanquerna*, vol. IV, anotació per mossèn Andreu Caimari. Aparat crític, bibliografia, apèndix i glossari per Rosalia Guilleumas (Barcelona: Barcino, 1954), ENC, A, 75.
- Carr (2000) = Annemarie Weyl Carr, «The Mother of God in Public», dins *Mother of God. Representations of the Virgin in Byzantine Art*, Maria Vassilaki (ed.) (Aldershot, UK – Burlington, USA: Ashgate, 2000), pp. 325-369.
- Coureas (2015) = Nicholas Coureas, «The Latin and Greek Churches in former Byzantine Lands under Latin Rule», dins *A Companion to Latin Greece*, Nickiphoros I. Tsougaraklis i Peter Lock (eds.) (Leiden – Boston: Brill, 2015), pp. 145-184.
- Domínguez i Gayà (2008) = Fernando Domínguez i Jordi Gayà, «Life», dins *Raimundus Lullus. An Introduction to his Life, Works and Thought*, Alexander Fidora i Josep E. Rubio (eds.) (Turnhout: Brepols, 2008), pp. 3-124.
- Drosogianni (2004) = Φανή Α. Δροσογιάννη, «Προβληματισμοί για την ιστορία της μονής Βλαχερνών Κυλλήνης τον 15ο αιώνα», dins *Μοναχισμός στην Πελοπόννησο (4ος-15ος αιώνας)*, ed. Βούλα Κόντη (Atenes: Ινστιτούτο Βυζαντινών Ερευνών [IBE] – Εθνικό Ίδρυμα Ερευνών [E.I.E], 2004), pp. 319-334.
- Enciclopedia Cattolica*, 12 vols. (Città del Vaticano: Ente per l'Enciclopedia Cattolica e per il Libro Cattolico, 1948-1954).
- Georgopoulou (2015) = Maria Georgopoulou, «The Landscape of Medieval Greece», dins *A Companion to Latin Greece*, Nickiphoros I. Tsougarakis i Peter Lock (eds.) (Leiden – Boston: Brill, 2015), pp. 326-368.
- Hussey (1990) = Joan M. Hussey, *The Orthodox Church in the Byzantine Empire* (Oxford: Clarendon Press, 1990 [1986]).
- Jacoby (2001) = David Jacoby, «Changing Economic Patterns in Latin Romania: The Impact of the West», dins *The Crusades from the Perspective of Byzantium and the Muslim World*, Angeliki E. Laiou i Roy Parviz Mottahedeh (eds.) (Washington D. C.: Dumbarton Oaks, 2001), pp. 197-233.
- Janeras (2011) = Sebastià Janeras, *Les Esglésies Orientals. Història, tradició espiritual i visió ecumènica* (Lleida: Pagès Editors, 2011).
- Janin (1953) = Raymond Janin, *La géographie ecclésiastique de l'Empire byzantin . Première partie, Le Siège de Constantinople et le patriarcat œcu-*

ménique. Tome III, Les églises et les monastères (Paris: Institut français d'études byzantines, 1953).

- Krausmüller (2011) = Dirk Krausmüller, «Making the Most of Mary: The Cult of the Virgin in the Chalkoprateia from Late Antiquity to the Tenth Century», dins *The Cult of the Mother of Got in Byzantium. Text and Images*, Leslie Brubaker i Mary B. Cunningham (eds.) (Farnham, UK – Burlington, USA: Ashgate, 2011), pp. 219-245.
- Majeska (1984) = George P. Majeska, *Russian Travelers to Constantinople in the Fourteenth and Fifteenth Centuries* (Washington D. C.: Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 1984).
- Morel-Fatio (1877) = Alfred Morel-Fatio, «Le roman de *Blaquerna*. Notice d'un manuscrit du XIV^e siècle», *Romania* 6 (1877), núm. 24, pp. 504-528.
- Orlandos (1923) = Αναστάσιος Ὀρλάνδος, «Αἱ Βλαχέρναι τῆς Ἡλείας» (*Αρχαιολογική Ἐφημερίς*, 1923), pp. 5-35.
- Paton (1969) = *The Greek Anthology, with an English Translation*, W. R. Paton (trad.), vol. 1 (Cambridge, Mass. – Londres = Harvard University Press – William Heinemann Ltd., 1969) Loeb Classical Library.
- Pijoan (1935) = José Pijoan, *Summa artis. Historia general del arte*, vol. 7 *Arte cristiano primitivo. Arte bizantino, hasta el saqueo de Constantinopla por los cruzados el año 1204* (Madrid: Espasa-Calpe, 1935).
- Psellos (1926) = Michel Psellos, *Chronographie ou Histoire d'un siècle de Byzance (976-1077)*, 2 vols. (Paris: Les Belles Lettres, 1926-1928).
- Runciman (1992) = Steven Runciman, *The Sicilian Vespers. A History of the Mediterranean World in the Later Thirteenth Century* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992 [1958]).
- Soler i Santanach (2009) = Ramon Llull, *Romanç d'Evast e Blaquerna*, edició crítica d'Albert Soler i Joan Santanach (Mallorca: Patronat Ramon Llull, 2009) (NEORL, VIII).
- Tarré (1941) = José Tarré, «Los códices lulianos de la Biblioteca Nacional de París», *Analecta Sacra Tarraconensia* XIV (1941 [1942]), pp. 155-182.
- The Oxford Dictionary of Byzantium*, Alexander P. Kazhdan (ed.), 3 vols. (Oxford: Oxford University Press, 1991).
- Trens (1946) = Manuel Trens, *María. Iconografía de la Virgen en el Arte Español* (Madrid: Plus Ultra, 1946).
- Tsougarakis (2012) = Nickiphoros I. Tsougarakis, *The Latin Religious Orders in Medieval Greece, 1204-1500* (Turnhout: Brepols, 2012).

- Tsougarakis i Schabel 2015 = Nickiphoros I. Tsougarakis i Christopher Schabel, «Of Burning Monks, Unidentified Churches and the Last Cistercian Foundation in the East: Our Lady of Camina in the Principality of Achaia», *Journal of Medieval History* 41 (2015), pp. 60-87.
- Tzavara (2008) = Angélikí Tzavara, *Clarentza, une ville de la Morée latine, XIII^e-XVI^e siècles* (Venècia: Institut hellénique d'études byzantines et post-byzantines, 2008).
- Vassilaki (2000) = *Mother of God. Representations of the Virgin in Byzantine Art*, Maria Vassilaki (ed.) (Atenes – Milà: Benaki Museum – Skira, 2000).
- (2005) = *Images of the Mother of God. Perceptions of the Theotokos in Byzantium*, Maria Vassilaki (ed.) (Aldershot, UK – Burlington, USA: Ashgate, 2005).

BIBLIOGRAFIA LUL·LÍSTICA

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

1) Díaz Marcilla, Francisco José, «Manoscritti lulliani di provenienza italiana nelle biblioteche spagnole (ss. XIII-XVI)», *Il Lullismo in Italia: itinerario storico-critico*, ed. Marta M. M. Romano (Palermo: Officina di Studi Medievali – Pontificia Università Antonianum, 2015), pp. 191-237.

Conté una edició del text italià del *Llibre de les bèsties* (II.B.15a), pp. 213-237.

Ressenyat a continuació.

2) *La letteratura francescana. Volume V. La mistica. Angela da Foligno e Raimondo Lullo*, ed. Francesco Santi; trad. Barbara Scavizzi; contr. Coralba Colomba, *Scrittori greci e latini* (Milà: Mondadori – Fondazione Lorenzo Valla, 2016), 452 pp.

Conté una versió italiana acarada a la llatina del *Llibre d'amic e amat* (II.A.19e), pp. 233-363.

Ressenyat a continuació.

3) *Llull x Llull. Una antologia de textos de Ramon Llull*, ed. Joan Santanach i Suñol (Barcelona: Institució de les Lletres Catalanes – L'Avenç, 2016).

Conté fragments (llevat de la darrera obra, que es presenta completa) dels textos catalans de:

– *Llibre de contemplació en Déu* (I.2), pp. 35-64.

– *Llibre de l'orde de cavalleria* (II.A.5), pp. 71-79.

– *Llibre del gentil e dels tres savis* (II.A.9), pp. 87-112.

– *Romanç d'Evast e Blaquerna* (II.A.19), pp. 119-160.

– *Llibre de meravelles* (II.B.15), pp. 167-201.

– *Arbre de ciència* (III.23), pp. 209-211.

– *Arbre exemplifical* (III.23c), pp. 211-236.

– *Cant de Ramon* (III.43.bis), pp. 242-249.

Antologia concebuda amb la finalitat pràctica d'oferir un accés segur i efi-

caç a textos de Llull durant l'any del centenari. La introducció és concisa, incisiva i completa i la tria respon al cànon de la producció literària de Llull. Els davantals que acompanyen els textos, les il·lustracions ben triades i el glossari final faciliten la comprensió dels originals, que s'ofereixen en grafia modernitzada.

4) Llull, Ramon, *Accidents d'amor*, trad. Pere Antoni Pons, Tast de Clàssics 10 (Barcelona: Barcino, 2016), 68 pp.

Versió al català modern de la narració mística al·legòrica de l'*Arbre de filosofia d'amor* (III.32).

5) Llull, Ramon, *Ainsi parlait Raymond Lulle. Dits et maximes de vie*, ed. Francesc Tous Prieto; trad. Jean-Claude Morera i Francesc Tous Prieto (París: Arfuyen, 2016), 160 pp.

Selecció d'aforismes i fragments lul·lians que provenen de les obres enumerades a continuació. Traducció al francès acarada a la versió original dels textos, que ha estat regularitzada.

- *Llibre de contemplació en Déu* (I.2), pp. 14-45.
- *Llibre de demostracions* (II.A.4), pp. 46-47.
- *Llibre de l'orde de cavalleria* (II.A.5), pp. 46-53.
- *Doctrina pueril* (II.A.6), pp. 53-65.
- *Llibre del gentil e dels tres savis* (II.A.9), pp. 64-65.
- *Llibre d'intenció* (II.A.17), pp. 66-71.
- *Romanç d'Evast e Blaquerna* (II.A.19), pp. 70-71.
- *Llibre d'amic e amat* (II.A.19e), pp. 72-87.
- *Cent noms de Déu* (III.9), pp. 86-95.
- *Arbre de filosofia desiderat* (III.14), pp. 96-99.
- *Arbre exemplifical* (III.23c), pp. 98-107.
- *Arbre de ciència* (III.23), pp. 106-113.
- *Proverbis de Ramon* (III.26), pp. 112-115.
- *Arbre de filosofia d'amor* (III.32), pp. 114-131.
- *Oracions de Ramon* (III.42), pp. 130-131.
- *Llibre de coneixença de Déu* (III.46), pp. 132-137.
- *Llibre de Déu* (III.48), pp. 138-145.
- *Llibre de natura* (III.51), pp. 146-149.
- *Disputa del clergue Pere i de Ramon el fantàstic* (IV.49), pp. 148-149.

6) Llull, Ramon, *Árvore da Ciência. Da Árvore Exemplifical*, trad. Felipe Dias de Sousa i Ricardo da Costa, Biblioteca de Clàssics de la Mediterrània – Corona d’Aragó (e-Editorial iVitra, 2010), 1-7 pp.

Traducció portuguesa d’una selecció de fragments de l’*Arbre exemplifical* (III.23c).

7) Llull, Ramon, *Blanquerna*, ed. Francesc Tous; pres. Andreu Ibarz; intr. Albert Soler (Barcelona: Fundació Blanquerna, 2016), 183 pp.

Antologia del *Romanç d’Evast e Blaquerna* (II.A.19), amb introducció i bibliografia escollida. Es tracta d’una edició no venal publicada amb motiu del setè centenari de la mort de Llull i pensada com a llibre regal per als treballadors de la Universitat Ramon Llull.

8) Llull, Ramon, *Blaquerna*, pr. Joan Santanach i Suñol (Barcelona: Publicacions de la Universitat de Barcelona, 2016), p. 320.

Edició facsímil de l’edició del *Romanç d’Evast e Blaquerna* (II.A.19) publicada per Joan Bonllavi a València l’any 1521, feta a partir de l’exemplar que en conserva la Biblioteca de la Universitat de Barcelona.

9) Llull, Ramon, *Book of the Lover and the Beloved*, ed. Albert Soler; trad. Eve Bonner (Barcelona: Institut Ramon Llull, 2015), 20 pp.

Opuscle que reproduïx una traducció anglesa de vint versicles del *Llibre d’amic e amat* (II.A.19e) provinents de l’edició *Doctor Illuminatus. A Ramon Llull Reader* (Princeton, 1993), acompanyats de textos introductoris sobre Llull i sobre l’obra, amb d’una selecció de citacions d’autors sobre Ramon.

10) Llull, Ramon, *Desconhort de Nostra Dona*, trad. Lina Mira (Palma: Amics del Patrimoni – Bisbat de Mallorca, 2016), 46 pp.

Llibret corresponent a l’espectacle teatral del mateix nom. S’hi dona la versió al català actual del text de Llull i també la traducció castellana (III.13).

11) Llull, Ramon, *Doutrina para crianças*, trad. Ricardo da Costa, Biblioteca de Clàssics de la Mediterrània – Corona d’Aragó (e-Editorial iVitra, 2010).

Traducció portuguesa de la *Doctrina pueril* (II.A.6).

12) Llull, Ramon, *Faules del Llibre de les bèsties*, ed. Pere Martí i Bertran; il·l. Maria Espluga (Barcelona: Barcanova, 2016), 64 pp.

Selecció d'alguns exemples del *Llibre de les bèsties* (II.B.15a) adaptats per a un públic infantil.

13) Llull, Ramon, *Félix o Libro de maravillas*, ed. Júlia Butinyà i Fernando Domínguez; intr. Jordi Gayà, *Collectio Scriptorum mediaevalium et renascentium* 11 (Madrid: UNED – Biblioteca de Autores Cristianos, 2016), 656 pp.

Conté una traducció castellana del *Llibre de meravelles* (II.B.15).
Ressenyat a continuació.

14) Llull, Ramon, *Libro de la Orden de Caballería de Ramón Llull: traducido de la lengua catalana según la Edición de 1901 de la Real Academia de Bones Lletres de Barcelona*, ed. José Ramón de Luanco; trad. Julia Butiñá (Madrid: Centro de Lingüística Aplicada Atenea, 2015), 111 pp.

L'edició bilingüe de la Reial Acadèmia de Bones Lletres de Barcelona del *Libre de l'Orde de Cavalleria* (II.A.5) de Ramon Llull va ser la primera versió a l'espanyol. En aquesta reedició s'inclouen els dos pròlegs de 1901, el de José Ramón de Luanco i el del lul·lista cistercenc Antoni Ramon Pascual. Per tal d'actualitzar la llengua i les anotacions, s'ha aportat una nova traducció, també anotada, a cura de Julia Butiñá.

15) Llull, Ramon, *Libro de le bestie. Traduzione veneta trecentesca*, ed. Marcella Ciceri, *Bibliotheca Iberica* 1 (Alessandria: Edizioni dell'Orso, 2015), ii + 186 pp.

Conté una edició crítica de la versió italiana medieval del *Llibre de les bèsties* (II.B.15a).

Ressenyat a continuació.

16) Llull, Ramon, *Livro contra o Anticristo*, trad. Hubert Jean-François Cormier (Sao Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência Raimundo Lúlio, 2016), 123 pp.

Conté una traducció portuguesa del *Llibre contra Anticrist* (II.A.8).

17) Llull, Ramon, *Llibre de contemplació en Déu. Volum I. Llibres I-II*, ed.

Antoni I. Alomar, Montserrat Lluch, Aina Sitjes i Albert Soler, NEORL XIV (Palma, 2015), lix + 432 pp.

Primer tom d'una edició crítica del *Llibre de contemplació en Déu*.
Ressenyat a continuació.

18) Llull, Ramon, *Llibre de les bèsties*, ed. Miquel Desclot; il·l. Perico Pastor (Barcelona: Proa, 2015), 208 pp.

Adaptació al català modern acarada al text original. Conté una edició del *Llibre de les bèsties* (II.B.15a), amb il·lustracions de Perico Pastor.

19) Llull, Ramon, *Llibre de les bèsties*, ed. Muntsa Farré; il. Gisela Bombilà (Barcelona: Barcanova, 2016), 80 pp.

Adaptació per a un públic juvenil del *Llibre de les bèsties* (II.B.15a).

20) Llull, Ramon, *Llibre de les bèsties*, ed. Teresa Broseta Fandos; il·l. Miquel Àngel Giner Bou, El Micalet Galàctic 196 (Alzira: Bromera, 2015), 88 pp.

Adaptació del *Llibre de les bèsties* (II.B.15a) per a un públic infantil.

21) Llull, Ramon, *Llibre de les bèsties*, ed. Maria Pia Ona Verger Frasnoy; il·l. Damià Matas (Palma: Illa Edicions, 2016), 98 pp.

Adaptació del *Llibre de les bèsties* (II.B.15a) que segueix les directrius de la Lectura Fàcil, un sistema que facilita l'accés a la cultura a persones amb dificultats lectores transitòries o permanents.

22) Llull, Ramon, *Llibre del gentil i dels tres savis*, dir. Óscar de la Cruz Palma; trad. Joaquim Puigdemont i Joaquim Pujal; intr. Francesc-Xavier Marín, Harvey Hames, Lola Badia i Halil Bárcena (Barcelona: Editorial Claret, 2016), 352 pp.

Conté una edició del *Llibre del gentil e dels tres savis* (II.A.9).
Ressenyat a continuació.

23) Llull, Ramon, *O Livro da Intenção*, trad. Ricardo da Costa; contr. Alexander Fidora, Biblioteca de Clàssics de la Mediterrània – Corona d'Aragó (e-Editorial iVitra, 2010), 28 pp.

Traducció al portuguès del *Llibre d'intenció* (II.A. 17).

24) Llull, Ramon, *Proverbes de Raymond*, trad. Patrick Gifreu (Perpinyà: Éditions de la Merci, 2016), 541 pp.

Conté una traducció francesa dels *Proverbis de Ramon* (III.26).

Ressenyat a continuació.

25) Llull, Ramon, *Raimundi Lulli Opera Latina, Tomus XXXVI, 10-11. Liber contra Antichristum, Liber de gentili et tribus sapientibus*, ed. Pamela M. Beattie i Óscar de la Cruz Palma, Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis 264 (Turnhout: Brepols, 2015), xxiii + 492 pp.

Conté edicions crítiques llatines de:

– *Liber contra Antichristum* (II.A.8), pp. 1-124.

– *Liber de gentili et tribus sapientibus* (II.A.9, pp. 125-476.

Ressenyat a continuació.

26) Llull, Ramon, *Raimundi Lulli Opera Latina, Tomus XXXVII, 44. Ars inventiva veritatis*, ed. Jorge Uscatescu Barrón, Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis 265 (Turnhout: Brepols, 2014), cxxii + 513 pp.

Conté una edició crítica de l'*Ars inventiva veritatis* (III.1).

Ressenyat a continuació.

27) Llull, Ramon, *Romanç d'Evast e Blaquerna*, ed. Albert Soler i Joan Santanach; col. Maria Toldrà, Col·lecció Barcino 10 (Barcelona: Editorial Barcino, 2016), 626 pp.

Conté una edició del *Romanç d'Evast e Blaquerna* (II.A.19).

Ressenyat a continuació.

28) Llull, Ramon, *The Book of the Order of Chivalry / Llibre de l'Ordre de Cavalleria / Libro de la Orden de Caballería*, trad. Antonio Cortijo Ocaña; intr. Antonio Cortijo Ocaña, IVITRA Research in Linguistics and Literature 8 (Amsterdam: John Benjamins Publishing Company, 2015), 226 pp.

Edició trilingüe del llibre, amb introducció, apèndixs i índexs de noms i conceptes. El text català es basa en l'edició de Luanco (Barcelona, 1901), que s'inclou en format facsímil. Les traduccions en castellà i en

anglès són a càrrec d'Antonio Cortijo Ocaña. El volum també inclou, a més, una edició de la traducció anglesa de William Caxton.

29) Llull, Ramón, *Tractat d'astronomia*, trad. Ricardo da Costa; pres. Júlia Butinyà (Madrid: Editorial Palas Atenea, 2016).

Traducció al portuguès del *Tractat d'astronomia* (III.29).

30) Lulle, Raymond, *Le livre du gentil et des trois sages*, ed. Ignasi Moreta; il. Àfrica Fanlo; trad. Cathy Ytak (París: Albin Michel jeunesse, 2016), 36 pp.

Versió francesa per a infants del *Llibre del gentil e dels tres savis* (II.A.9).

31) Lulle, Raymond, *Livre de contemplation*, trad. Constantin Teleanu (París: Schola Lulliana, 2016), 714 pp.

Traducció francesa del *Llibre de contemplació en Déu* (I.2).

32) Lullo, Raimondo, *Il libro dell'amico e dell'amato*, trad. Federica D'Amato; intr. Francesc Torralba Roselló (Magnano: Qiqajon, 2016), 147 pp.

Reedició d'una traducció publicada l'any 1995, i ja reeditada el 2011, del *Llibre d'amic i amat* (II.A.19e).

33) Pereira, Michela i Gabriella Pomaro, «Schegge di Lullismo italiano. (I) Il manoscritto di Sozomeno da Pistoia. (II) L'eredità lulliana del Sozomeno, un inedito testo sui "subjecta"», *Il Lullismo in Italia: itinerario storico-critico*, ed. Marta M. M. Romano (Palermo: Officina di Studi Medievali – Pontificia Università Antonianum, 2015), pp. 331-395.

Conté una edició de fragments de *De novem subjectis* (FD II.287) [llatí. Ressenyat a continuació.

34) Soler, Albert, «El *Llibre de contemplació* i l'himne de l'alegria de Ramon Llull», *Quaderns de pastoral* 240-241 (2015-2016, octubre-juliol), pp. 203-212.

Lectura en clau meditativa i edició del capítol 1 del *Llibre de contemplació* (I.2).

35) Suau, Teodoro, *Ramón Llull, pasión por el amado*, pres. Javier Salinas Viñals (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2016), 200 pp.

Conté traduccions castellanés de fragments de:

- *Desconhort* (III.22)
- *Llibre de l'orde de cavalleria* (II.A.5)
- *Llibre de contemplació en Déu* (I.2)
- *Llibre d'amic e amat* (II.A.19e)
- *Doctrina pueril* (II.A.6)
- *Llibre de meravelles* (II.B.15)
- *Romanç d'Evast e Blaquerna* (II.A.19)
- *Hores de nostra dona santa Maria* (III.8)
- *Oracions de Ramon* (III.42)
- *Proverbis de Ramon* (III.26)

Ressenyat a continuació.

36) Tous Prieto, Francesc, *Els proverbis de Ramon Llull o el repte de comunicar la veritat*, Quaderns de la Fundació Maragall, 111 (Barcelona: Fundació Joan Maragall – Editorial Claret, 2016), 62 pp.

Presentació general del corpus proverbial de Ramon Llull adreçada a un públic no especialista, amb contextualització dels textos en el marc de la vida i l'obra de l'escriptor, una breu antologia de proverbis (fragments de les obres de la llista següent) i una bibliografia escollida.

- *Proverbis de Ramon* (III.26)
- *Mil proverbis* (III.53)
- *Proverbis de la Retòrica nova* (III.50a)
- *Proverbis d'ensenyament* (IV.7) [català].

II. ESTUDIS LUL·LÍSTICS

37) Aïssani, Djamil, «Perception actuelle des “disputes” Raymond Lulle – Uléma de Béjaia (1307)», *Il Lullismo in Italia: itinerario storico-critico*, ed. Marta M. M. Romano (Palermo: Officina di Studi Medievali – Pontificia Università Antonianum, 2015), pp. 25-41.

Ressenyat a continuació.

38) Akasoy, Anna A., «Al-Ghazālī, Ramon Llull and Religionswissenschaft», *The Muslim World* 102 (2012), pp. 33–59.

Ressenyat a continuació.

39) Amengual i Batle, Josep, «Fra Juníper Serra: Pastoral missionera inspirada en l'estil de Ramon Llull i per l'escola de Salamanca, en temps de l'absolutisme», *Revista Catalana de Teologia* 40/1 (2015), pp. 135-179.

Ressenyat a continuació.

40) Amengual i Batle, Josep, *Ramon Llull, Sanctus Martyr mallorquí. La reivindicació de Benet XIV* (Palma de Mallorca: Llibres Ramon Llull, 2014), 127 pp.

El papa Benet XIV (1740-1758) va qualificar Ramon Llull de «Sanctus Martyr» en un butllari de 1757.

41) Amengual i Batle, Josep, «Trets del model d'Església de l'immediat postconcili i línies de força de l'Església a Mallorca, en el llindar del segle XXI», *Comunicació* 130 (2014), pp. 133-184.

«Presentam unes reflexions molt canalitzades per les circumstàncies que les varen fer sorgir, com foren les del L aniversari de la primera sessió del concili Vaticà II, amb les quals va coincidir la creació de diverses parròquies a la ciutat de Palma». En perspectiva històrica l'article situa Ramon Llull en el clima cultural derivat de la implantació dels ordes mendicants a Mallorca.

42) Andreu Alcina, Joan, «El cercle de la saviesa: Ramon Llull i la mística sapiencial», *Revista Catalana de Teologia* 40/2 (2015), pp. 601-618.

Partint dels treballs de Raimon Panikkar sobre la mística, l'autor mos-

tra que el projecte de Ramon Llull pot ser interpretat en clau de praxi i teoria d'una mística que, lluny de representar-ne un estat d'excepció, és el fonament de la vida humana.

43) Andreu Alcina, Joan, «La diferència, el diàleg i la pluralitat religiosa: algunes intuïcions de Ramon Llull», *Qüestions de vida cristiana* 255 (2016), pp. 107-130.

L'article mostra una sèrie de punts de contacte entre el pensament de Ramon Llull i l'anomenat pluralisme religiós inclusiu, com ara la complementarietat de les perspectives cristocèntriques i teocèntriques o els pressupòsits antropològics i històrics.

44) Aragüés Aldaz, José, *Ramon Llull y la literatura ejemplar* (Alacant: Publicacions de la Universitat d'Alacant, 2016), 205 pp.

Ressenyat a continuació.

45) Aragüés Aldaz, José, «Tradición y novedad del *exemplum* luliano: el *Arbre exemplifical*», *Revista de Poética Medieval* 29 (2015), pp. 55-75.

Ressenyat a continuació.

46) Badia, Lola, Joan Santanach i Albert Soler, *Ramon Llull as a Vernacular Writer: Communicating a New Kind of Knowledge*, trad. Robert D. Hughes (Londres: Tamesis, 2016), 386 pp.

Ressenyat a continuació.

47) Badia, Lola, «Ramon Llull, *Ars brevis*», *Els tresors de la Universitat de Barcelona: fons bibliogràfic del CRAI Biblioteca de Reserva* (Barcelona: Edicions de la Universitat de Barcelona, 2016), pp. 122-125.

Descripció de l'incunable 695 de la Biblioteca de la Universitat de Barcelona.

48) Badia, Lola, «Ramon Llull, narrador», *Qüestions de vida cristiana* 255 (2016), pp. 61-75.

Presentació general de les habilitats de Llull com a autor de novel·les i d'exemples i racontaments.

49) Barbagallo, Salvatore, «Il *proprium* liturgico del beato Raimondo Lullo, martire», *Il Lullismo in Italia: itinerario storico-critico*, ed. Marta M. M. Romano (Palermo: Officina di Studi Medievali – Pontificia Università Antonianum, 2015), pp. 43-69.

Studio approfondito dei propria liturgici dalle origini del culto al beato, risalente all'inizio del XVI secolo, alla stabilizzazione, in date mobili, con il Decreto di Clemente VIII (1763), fino al Concilio Vaticano II e al Martirologio Romano riformato. Include molta documentazione (pp. 60-69).

50) Batalla, Josep, «La teologia de Ramon Llull o l'enraonament de la fe», *Qüestions de vida cristiana* 255 (2016), pp. 41-59.

L'autor incideix en el caràcter teològic del pensament de Ramon Llull i alerta dels perills d'una interpretació de la seva obra fora d'aquest context.

51) Batalla, Josep, «Regards sur Raymond Lulle», *Knowledge, Contemplation, and Lullism. Contributions to the Lullian Session at the SIEPM Congress – Freising, August 20-25, 2012*, ed. José Higuera Rubio, Subsidia Lulliana 5 (Turnhout: Brepols, 2015), pp. 153-164.

Una crítica del que l'autor titlla de «sectes lul·lianes» i de llur «ideologia secular» que els portaria a aïllar determinats elements del pensament lul·lià, com ara la combinatòria, tot interpretant-los en clau lògica i fora del seu context religiós.

52) Bonillo Hoyos, Xavier, «La traducción francesa medieval del *Libro de maravillas* de Ramon Llull (fr. 189 de la BNF) y su relación con la tradición manuscrita catalana», *Revista de Lenguas y Literaturas Catalana, Gallega y Vasca* 20 (2015), pp. 15-40.

Ressenyat a continuació.

53) Bordoy, Antoni, «De lo ideal a lo material: la influencia de las artes liberales en la concepción luliana de la relación idea-materia», *Mediaevalia. Textos e estudos. Ars artium sive ars magna: The Roots of Llull's Artistic Project (Ramon Llull's 700th Anniversary)*, ed. José G. Higuera Rubio i Celia López Alcalde, 34 (2015), pp. 13-36.

Ressenyat a continuació.

54) Bordoy, Antoni, «Ramon Llull and the Question of the Knowledge of God in the Parisian Condemnation of 1277», *Knowledge, Contemplation, and Lullism. Contributions to the Lullian Session at the SIEPM Congress – Freising, August 20-25, 2012*, ed. José Higuera Rubio, Subsidia Lulliana 5 (Turnhout: Brepols, 2015), pp. 65-87.

La *Declaratio Raimundi* és un comentari de la condemna de diverses disciplines universitàries del bisbe Tempier de 1277, que permet d'interpretar un aspecte fonamental de la posició de Llull en relació amb el coneixement de Déu. Llull, en efecte, defensa la condemna de l'aristotelisme del 1277 perquè creu que és possible reconciliar la fe i la raó sempre que se subordini la filosofia a la teologia seguint l'orde jeràrquic de la realitat.

55) Bordoy, Antoni, «Ramon Llull y la filosofía antigua. Precisiones sobre la obra parisina de 1297 a 1299», *Anuario filosófico* 49/1 (2016), pp. 51-72.

Ressenyat a continuació.

56) Buonocore, Eleonora, «The *Loyca discipuli magistri Raymondi Lulli*: Introducing an Introduction to Lullian Logic at the End of the 14th c.», *Il Lullismo in Italia: itinerario storico-critico*, ed. Marta M. M. Romano (Palermo: Officina di Studi Medievali – Pontificia Università Antonianum, 2015), pp. 71-91.

Ressenyat a continuació.

57) Butinyà, Júlia, «Els nexes entre Llull i l'Humanisme des de diferents angles d'observació. Una hipòtesi de treball sobre possibles relacions entre Llull i Dante», *Il Lullismo in Italia: itinerario storico-critico*, ed. Marta M. M. Romano (Palermo: Officina di Studi Medievali – Pontificia Università Antonianum, 2015), pp. 93-114.

Ressenyat a continuació.

58) Cap de Turc, *Llum de Llull*, ed. Laia MaLo; il. Max; pr. Francesc Vicens i Laia MaLo (Binissalem: Dissert Edició, 2016), 64 pp.

Llibre-disc del grup mallorquí Cap de Turc. Conté onze cançons que musiquen una selecció de textos lullians triats i adaptats per la poeta Laia MaLo, i il·lustrats per Max.

59) Cassanyes Roig, Albert i Rafael Ramis Barceló, «Los grados en teología luliana en la Universidad de Mallorca (1692-1824)», *BSAL* 71 (2015), pp. 93-127.

Este trabajo presenta la relación de los graduados en Teología escotista por la Universidad Luliana y Literaria de Mallorca. En ella destacan algunos franciscanos de los siglos XVIII y XIX y este estudio sirve para comprender mejor el alcance del escotismo (y el pensamiento franciscano) en Mallorca durante estos siglos.

60) Colomba, Coralba, «Lull's Art : The *brevitas* as a Way to General Knowledge», *Knowledge, Contemplation, and Lullism. Contributions to the Lullian Session at the SIEPM Congress – Freising, August 20-25, 2012*, ed. José Higuera Rubio, Subsidia Lulliana 5 (Turnhout: Brepols, 2015), pp. 3-16.

Ressenyat a continuació.

61) Colon, Germà, «Unitat lingüística catalanooccitana?», *800 anys després de Muret: els trobadors i les relacions catalanooccitanes*, ed. Vicenç Beltran i Tomàs Martínez (Barcelona: Universitat de Barcelona Publicacions i Edicions, 2014), pp. 123-130.

L'autor posa de manifest que, malgrat l'afinitat lingüística que tenen, català i occità són llengües diferents. A la primera part, presenta alguns exemples lèxics estudiats en treballs anteriors que mostren aquesta afinitat entre les dues llengües: «malenconi» (usat en el *Llibre de contemplació* de Ramon Llull, en el *Facet* i en dos textos occitans com a substantiu; i també usat en el *Llibre de contemplació* i en el *Breviari d'amor*, de Matfre Ermengaud, com a adjectiu) i el doblet occità «marves» o «manves» i català «marvés» o «manvés» (adverbi temporal). A la segona part, ressegueix la posició de diversos autors dels segles XIX i XX pel que fa a la qüestió del panoccitanisme.

62) Compagno, Carla, «Alchimia e pseudolullismo nei manoscritti vienesi del Dott. Nicolaus Pol. Analisi dei codici 5230, 5485, 5487, 5510, 5489, 11410 della Biblioteca Nazionale Austriaca», *Il Lullismo in Italia: itinerario storico-critico*, ed. Marta M. M. Romano (Palermo: Officina di Studi Medievali – Pontificia Università Antonianum, 2015), pp. 115-190.

Ressenyat a continuació.

63) Compagno, Carla, «La scienza geometrica nell’Ars lulliana: l’interpretazione di Ivo Salzinger», *Knowledge, Contemplation, and Lullism. Contributions to the Lullian Session at the SIEPM Congress – Freising, August 20-25, 2012*, ed. José Higuera Rubio, Subsidia Lulliana 5 (Turnhout: Brepols, 2015), pp. 17-40.

Ressenyat a continuació.

64) Costa, Ricardo da i Bárbara Dantas, «Bondade, Justiça e Verdade. Três virtudes marianas nas *Cantigas de Santa Maria* e no *Livro de Santa Maria*, de Ramon Llull», *Mirabilia Ars 2* (Barcelona: Institut d’Estudis Medievals, UAB, 2015), pp. 84-103.

Partint de la premissa que el desenvolupament i la difusió del culte marjà fou la novetat principal del cristianisme del segle XIII, els autors analitzen la presència de la bondat, la justícia i la veritat com a virtuts principals de la Verge Maria en les *Cantigas de Santa Maria* i el *Llibre de Santa Maria* de Ramon Llull. A banda, posen en relació els continguts d’aquests textos amb la iconografia coetània –miniatures i escultures.

65) Costa, Ricardo da i Hélio Angotti-Neto, «Medieval leprosy and the metaphorical medicine of Ramon Llull (1232-1316)», *Mirabilia Medicinae 5/2* (2015), pp. 1-30.

A brief study of leprosy in the Middle Ages, its history, medical perception and social attitude toward manifestations of the disease. As a case study about the prevailing medical principles, the article presents some excerpts from Ramon Llull’s *Començaments de medicina* (ca. 1274-1283), *Doctrina pueril* (ca. 1274-1276), *Fèlix o Libre de meravelles* (1288-1289), and *Liber proverbiorum* (ca. 1296). It also presents the theoretical foundations of his medicine: a metaphorical art that links the Hippocratic four elements (air, fire, earth and water) and Christian theology using numeric symbolism.

66) Costa, Ricardo da i Sidney Silveira, «“Como Deus é ciente em sua essência divina”: a presciência de Deus em Santo Tomás de Aquino e no *Livro da Contemplação* (c. 1271-1273) de Ramon Llull», *Trans/Form/Ação 38*, n. 2 (Marília, 2015), pp. 9-34.

A proposta deste trabalho é analisar a concepção filosófica de presciência em Santo Tomás de Aquino e Ramon Llull, nas obras *Suma Teoló-*

gica e o *Livro da contemplação*. Para isso, discorremos previamente sobre o conceito de ciência, base aristotélica tomista. Por fim, apresentamos a tradução (inédita) de um extrato do *Livro da contemplação*, com base documental para a segunda parte do trabalho.

67) Costa, Ricardo da, «A melancolia na filosofia de Ramon Llull (1232-1316)», *O trágico, o sublime e a melancolia.*, ed. Verlaine Freitas, Rachel Costa i Debora Pazetto Ferreira, 3 (Belo Horizonte: ABRE, 2016), pp. 192-206).

Breu revisió del concepte mèdic de melancolia tal com apareix tractat en diverses obres lul·lianes –la *Doctrina pueril*, el *Liber principiorum medicinae* i el *Tractat d’astronomia*. L’autor remarca que, segons les consideracions de Llull i la teoria mèdica medieval, la melancolia és el pitjor dels quatre humors. A banda, també opina que el mateix Llull va ser un melancòlic –i creu que la psicologia actual el tractaria de bipolar–, cosa que es reflectiria en episodis com la crisi de Gènova o l’estat de tristesa mòrbida descrit en obres com el *Desconhort*.

68) Costa, Ricardo da, «Desconsolado, el filósofo mira al Cielo: el Tratado de Astronomía (1297) de Ramón Llull (1232-1316)», *II Jornadas de Filosofía Medieval «Francis P. Kennedy»*. *Ramon Llull a setecientos años de su muerte*, ed. Julián Barenstein (Mar del Plata, Argentina: Universidad Nacional de Mar del Plata, 2016), pp. 139-152.

Breu descripció del *Tractat d’astronomia* i de les seves principals aportacions. Llull hauria innovat, d’una banda, en el concepte de venciment, que permet determinar quin és el signe i el planeta que predomina sobre cada cos elemental, i, de l’altra, en l’aplicació dels principis de l’Art a l’estudi de la disciplina.

69) Costa, Ricardo da, «“Maomé foi um enganador que fez um livro chamado Alcorão”: a imagem do Profeta na filosofia de Ramon Llull (1232-1316)», *Notandum 27* (2011, set.-dez.), pp. 19-35.

Opinions de Llull sobre Mahoma extretes de la *Doctrina pueril*, el *Llibre d’intenció* i els tractats sobre la croada. L’autor relaciona les idees de Llull sobre el tema amb el passatge de la *Commedia* en què Dante situa Mahoma al novè abisme de l’infern i amb representacions iconogràfiques que s’hi inspiren.

70) Costa, Ricardo da, «O Diálogo no limite: *A disputa entre Pedro e Ramon, o superfantástico*», *Mirabilia* 21 (Barcelona: Institut d'Estudis Medievals, UAB, 2015), pp. 132-150.

L'autor proposa una breu anàlisi del *Liber disputationis Petri et Raimundi* en el marc del concepte lul·lià de disputa, exposat en el capítol 187 del *Llibre de contemplació* i en el 248 dels *Proverbis de Ramon*. Costa mostra que per a Llull la disputa sempre està orientada a la conversió dels infidels; en aquest sentit, el llibre analitzat constituiria una excepció, atès que Llull hi expressa sobretot la seva «decepció» envers els poders polítics i religiosos del seu temps.

71) Costa, Ricardo da, «Ramón Llull y la Orden del Temple», *Abacus* 11 (2013, gener-febrer-març), 147 pp.

Llibre d'informació general sobre els temes indicats al títol

72) *De Natura. La naturaleza en la Edad Media*, ed. José Luis Fuertes Herreros i Ángel Poncela González, *Textos e Estudos de Filosofia Medieval*, 2 vols. (Ribeirão: Edições Húmus, 2015).

Conté els articles numerats 75, 82, 91, 116, 120, 123, 150, 154, 160.

73) De Vizio, Romina, «Francesco d'Assisi e Raimondo Lullo: continuità e differenze nel loro rapporto con l'Islam», *Antoniano* 90/3 (2015), pp. 563-582.

El objetivo del artículo es exponer el modo como Francisco de Asís y Raimundo Lulio vivieron las respectivas experiencias de evangelización, subrayando los puntos de contacto y de divergencia. Las tres partes del artículo, dedicadas las dos primeras a san Francisco y la tercera a Llull, avisan al lector de los distintos contextos históricos y de la diferente formación de cada uno. La parte final contiene un mensaje de esperanza para afrontar los problemas actuales a la luz de las experiencias de los personajes analizados.

74) Díaz Marcilla, Francisco José, «El hilo luliano de la madeja cultural castellana medieval. Nuevos aportes al lulismo castellano medieval laico y religioso», *Knowledge, Contemplation, and Lullism. Contributions to the Lullian Session at the SIEPM Congress – Freising, August 20-25, 2012*, ed. José Higuera Rubio, *Subsidia Lulliana* 5 (Turnhout: Brepols, 2015), pp. 165-190.

Sobre la recepció i la influència de Ramon Llull a Castella als segles XIV i XV. Es remarca l'origen comú i la relació existent entre els dos focus de lul·lisme que distingeix: andalus i castellano-ileonès. La construcció del lul·lisme castellà: discurs, obres, conceptes i idees.

75) Díaz Marcilla, Francisco José, «Las ideas lulianas sobre la Naturaleza de las cosas en textos castellanos medievales», *De Natura. La naturaleza en la Edad Media*, ed. José Luis Fuertes Herreros i Ángel Poncela González, vol. 1 (Ribeirão: Edições Húmus, 2015), pp. 385-394.

L'article recorda dues obres relacionades amb el lul·lisme castellà de finals del segle XIV i principis del XV, la *Novela moral* de Gracián i el *Cancionero de Baena*, i apunta el que, segons el criteri de l'autor, podrien ser alguns possibles reflexos en aquestes obres de les idees de Llull sobre la natura en general i sobre la naturalesa humana.

76) Díaz Marcilla, Francisco José, «Los frutos del proyecto artístico luliano en el Portugal medieval», *Mediaevalia. Textos e estudos. Ars artium sive ars magna: The Roots of Llull's Artistic Project (Ramon Llull's 700th Anniversary)*, ed. José Higuera Rubio i Celia López Alcalde, 34 (2015), pp. 37-51.

Ressenyat a continuació.

77) Domínguez Reboiras, Fernando, «Dios, el mundo y el hombre según Ramon Llull», *Revista de Lenguas y Literaturas Catalana, Gallega y Vasca* 20 (2015), pp. 245-258.

Ressenyat a continuació.

78) Domínguez Reboiras, Fernando, *Ramon Llull. El mejor libro del mundo* (Barcelona: Arpa editores, 2016), 475 pp.

Ressenyat a continuació.

79) Ensenyat, Gabriel, «La difícil proposta lul·liana per a la conversió dels musulmans», *Mirabilia/MedTrans* 2/2 (2015), pp. 1-27.

Tot i que Ramon Llull tenia un cert coneixement de l'Islam, diferents factors feren impossible l'èxit de la seva missió. Alguns són d'ordre intern de la cristiandat, mentre que la resta són diversos: la dificultat dels temes

escollits, les resistències psicològiques amb què es va trobar, l'oposició del poder públic islàmic, la poca predisposició dels musulmans al diàleg i la impossibilitat d'imposar una religió sense recórrer a la força.

80) Fiorentino, Francesco, «Il lullismo in Veneto. Glosse alla *Lectura* di Bolons sullo sfondo del cenacolo quattrocentesco di Fantino Dandolo», *Il Lullismo in Italia: itinerario storico-critico*, ed. Marta M. M. Romano (Palermo: Officina di Studi Medievali – Pontificia Università Antonianum, 2015), pp. 239-255.

Ressenyat a continuació.

81) Fiorentino, Francesco, «La critica lulliana alla teoria averroista della felicità speculativa», *Knowledge, Contemplation, and Lullism. Contributions to the Lullian Session at the SIEPM Congress – Freising, August 20-25, 2012*, ed. José Higuera Rubio, *Subsidia Lulliana* 5 (Turnhout: Brepols, 2015), pp. 89-107.

La *Declaratio Raimundi* i altres obres de la darrera estada a París citades a la p. 93 permeten de resseguir la reacció de Llull davant de la teoria averroista de la felicitat especulativa que es difongué a través d'Enric de Gant i del *Convivio* de Dante. Llull accepta el coneixement de la realitat creada i de Déu sempre que se sotmeti la filosofia a la teologia.

82) Fiorentino, Francesco, «Struttura logica ed ontologica della natura nelle tardeopere latine di Raimondo Lullo», *De Natura. La naturaleza en la Edad Media*, ed. José Luis Fuertes Herreros i Ángel Poncela González, vol. 1 (Ribeirão: Edições Húmus, 2015), pp. 417-426.

Després d'una breu contextualització històrica en què fa confiança a la llegenda sobre la lapidació de Llull a Tunis, l'autor ofereix una descripció de la manera com es concreta l'ús dels principis, les regles i els procediments artístics a les obres que Llull va escriure durant l'estada a Sicília i durant la darrera estada al Magrib.

83) Friedlein, Roger, «Estruturas artísticas nos diálogos literários de Ramon Llull», *Mediaevalia. Textos e estudos. Ars artium sive ars magna: The Roots of Llull's Artistic Project (Ramon Llull's 700th Anniversary)*, ed. José Higuera Rubio i Celia López Alcalde, 34 (2015), pp. 53-64.

Ressenyat a continuació.

84) Gayà Estelrich, Jordi, «Bases filosóficas de la demostración luliana de la Trinidad», *Anuario filosófico* 49/1 (2016), pp. 121-137.

Ressenyat a continuació.

85) Giner, Salvador, «Ramon Llull o la vis suasoria», *L'Espill* 51 (2015-2016).

Ressenyat a continuació.

86) Giuberti, Fabricia dos Santos, «O corpo na filosofia pedagógica de Ramon Llull (1232-1316)», *Mirabilia/Medicinae* 4/1 (2015), pp. 58-70.

L'objectiu de l'article és presentar les teories de Ramon Llull sobre el cos humà tal com apareixen exposades a la *Doctrina pueril* i des de la perspectiva històrica assumida per Jacques Le Goff i Nicholas Truong a *Une histoire du corps au Moyen Âge*.

87) González Álvaro, César, «Aproximaciones al viaje místico: Ramon Llull y San Juan de la Cruz», *Revista de Lenguas y Literaturas Catalana, Gallega y Vasca* 21 (2016), pp. 43-74.

Anàlisi comparativa dels «viatges místics» que proposen el *Llibre d'amic e amat* de Llull i la poètica del deliri de sant Joan de la Creu. L'autor s'atura a considerar les fonts dels dos autors, l'Art de Llull i els comentaris de sant Joan de la Creu a les seves pròpies poesies, amb la intenció de detectar les similituds i les divergències entre els dos autors.

88) Hames, Harvey, *L'art de la conversió. El cristianisme i la càbala en el segle XIII*, trad. Helena Lamuela, Col·lecció Blaquerna 11 (Barcelona – Palma: Universitat de Barcelona – Universitat de les Illes Balears, 2015).

Traducció catalana de l'original anglès del 2000 ressenyat a SL 40 (2000), pp. 123, 167-171.

89) Higuera Rubio, José G., «El silencio de Aristóteles y los *praedicamenta* en la obra luliana», *Anuario filosófico* 49/1 (2016), pp. 21-50.

Ressenyat a continuació.

90) Higuera Rubio, José G., «Geometría e imaginación: el pensamiento diagramático de Ramon Llull y Giordano Bruno», *Il Lullismo in Italia: itine-*

rario storico-critico, ed. Marta M. M. Romano (Palermo: Officina di Studi Medievali – Pontificia Università Antonianum, 2015), pp. 257-280.

Ressenyat a continuació.

91) Higuera Rubio, José, «*Physicorum sigillum*. Naturaleza y representación en el Arte luliano», *De Natura. La naturaleza en la Edad Media*, ed. José Luis Fuertes Herreros i Ángel Poncela González, vol. 2 (Ribeirão: Edições Húmus, 2015), pp. 529-537.

Ressenyat a continuació.

92) Higuera Rubio, José, «El Arte luliano y la división aristotélica de las ciencias», *Mediaevalia. Textos e estudos. Ars artium sive ars magna: The Roots of Llull's Artistic Project (Ramon Llull's 700th Anniversary)*, ed. José Higuera Rubio i Celia López Alcalde, 34 (2015), pp. 65-88.

Ressenyat a continuació.

93) Higuera Rubio, José, «From Metaphors to Categories: The Contemplative and Semantic Cycle of the Divine Names», *Knowledge, Contemplation, and Lullism. Contributions to the Lullian Session at the SIEPM Congress – Freising, August 20-25, 2012*, ed. José Higuera Rubio, Subsidia Lulliana 5 (Turnhout: Brepols, 2015), pp. 109-134.

La identificació de l'èsser diví amb la unitat dels seus atributs i la seva producció creativa és una herència de la tradició medieval que Llull assimila d'una manera lògica i semàntica quan fa servir l'ambigüitat de les metàfores en el marc de les fal·làcies per reeixir en la vida contemplativa.

94) *Il Lullismo in Italia: itinerario storico-critico. Volume miscellaneo in occasione del VII centenario della morte di Raimondo Lullo. In memoria di Alessandro Musco*, ed. Marta M. M. Romano (Palermo: Officina di Studi Medievali – Pontificia Università Antonianum, 2015), 440 pp.

Conté els articles numerats 1, 33, 37, 49, 56, 57, 62, 80, 90, 101, 109, 129, 143.

95) Jaulent, Esteve, «Un lulista responde a Paolo Flores d'Arcais», *Knowledge, Contemplation, and Lullism. Contributions to the Lullian Session at the*

SIEPM Congress – Freising, August 20-25, 2012, ed. José Higuera Rubio, *Subsidia Lulliana* 5 (Turnhout: Brepols, 2015), pp. 191-205.

Anàlisi del pensament del filòsof italià Paolo Flores d'Arcais (n. 1944) a la llum del pensament de Ramon Llull.

96) *Knowledge, Contemplation, and Lullism. Contributions to the Lullian Session at the SIEPM Congress – Freising, August 20-25, 2012*, ed. José Higuera Rubio, *Instrumenta Patristica et Mediaevalia* 67 (*Subsidia Lulliana* 5) (Turnholt: Brepols, 2015), pp. xvi + 252.

The essays collected in this volume, divided into three parts, knowledge, contemplation, and Lullism, study Llull's influence of through the lens of his Art. The contributions focus on the philosophical implications of Llull's thought in areas such as geometry, logic, methodology, and early modern law.

In the bibliography here they are numbered: 51, 54, 60, 63, 74, 81, 93, 95, 103, 106, 115, 122, 161.

97) *La màquina de pensar. Ramon Llull i l'Ars combinatoria* (Barcelona: Centre de Cultura Contemporània de Barcelona – Diputació de Barcelona, 2016).

Ressenyat a continuació.

98) Llinàs, Carles, «Raó i fe segons Ramon Llull», *Qüestions de vida cristiana* 255 (2016), pp. 23-40.

Presentació raonada d'un tema clàssic de la teologia lul·liana estretament lligada al sistema de l'Art.

99) Llull, Ramon, *Contes i exemples*, ed. Gabriel Ensenyat Pujol, *Biblioteca Logos* 3 (Muro: Ensiola, 2015), 175 pp.

Ressenyat a continuació.

100) López Alcalde, Celia, «Anatomy and Cognition in Ramon Llull», *Mediaevalia. Textos e estudos. Ars artium sive ars magna: The Roots of Llull's Artistic Project (Ramon Llull's 700th Anniversary)*, ed. José Higuera Rubio i Celia López Alcalde, 34 (2015), pp. 89-106.

Ressenyat a continuació.

101) López Alcalde, Celia, «La ortodoxia del *Liber nouus de anima rationali*: las glosas de un lector italiano del s. xv», *Il Lullismo in Italia: itinerario storico-critico*, ed. Marta M. M. Romano (Palermo: Officina di Studi Medievali – Pontificia Università Antonianum, 2015), pp. 281-310.

Ressenyat a continuació.

102) López Alcalde, Celia, «Ontología del alma y facultades de conocimiento. Alma, cuerpo y conocimiento en la obra psicológica de Ramon Llull», *Anuario filosófico* 49/1 (2016), pp. 73-95.

Ressenyat a continuació.

103) López Alcalde, Celia, «The Foundations of Analogical Thinking in Llull's Epistemology», *Knowledge, Contemplation, and Lullism. Contributions to the Lullian Session at the SIEPM Congress – Freising, August 20-25, 2012*, ed. José Higuera Rubio, *Subsidia Lulliana* 5 (Turnhout: Brepols, 2015), pp. 41-51.

A partir del *Liber novus de anima rationali* (1296) de Ramon Llull, l'autora mostra com Llull desenvolupa una teoria del coneixement que pretén establir una tercera via davant de la disjuntiva: coneixement per abstracció (Aristòtil) *versus* coneixement a partir de les idees innates (sant Agustí), a saber, el coneixement per analogies.

104) Marcacci, Flavia i Sara Muzzi, «Ruggero Bacone e Raimondo Lullo, espressione di un medioevo multiculturale. La novità emerge dalla tradizione», *Anuario filosófico* 49/1 (2016), pp. 155-175.

Comparació d'algunes idees compartides per tots dos pensadors, articulada en tres eixos: les croades, la reforma de l'Església i la «raó intercultural».

105) Marín, Francesc-Xavier, «Folls d'amor: Ramon Llull i el *Llibre d'amic e Amat*», *Qüestions de vida cristiana* 255 (2016), pp. 77-91.

Ressenyat a continuació.

106) Mayer, Annemarie C., «Contemplatio in Deum – or the Pleasure of Knowing God via his Attributes», *Knowledge, Contemplation, and Lullism. Contributions to the Lullian Session at the SIEPM Congress – Freising, Au-*

gust 20-25, 2012, ed. José Higuera Rubio, *Subsidia Lulliana* 5 (Turnhout: Brepols, 2015), pp. 135-152.

Ressenyat a continuació.

107) Mayer, Annemarie C., «Llull and the divine attributes in 13th century context», *Anuario filosófico* 49/1 (2016), pp. 139-154.

L'article analitza els atributs divins en Ramon Llull i destaca el seu paper fonamental per al diàleg amb el judaisme i l'islam; situa la doctrina lulliana davant de les reflexions jueves i islàmiques sobre la possibilitat de la predicació d'atributs reals en l'essència d'un Déu ú i simple.

108) *Mediaevalia. Textos e estudos. Ars artium sive ars magna: The Roots of Llull's Artistic Project (Ramon Llull's 700th Anniversary)*, ed. José G. Higuera Rubio i Celia López Alcalde, 34 (2015).

Conté els articles numerats 53, 76, 83, 92, 100, 119, 125, 156.

109) Melatini, Chiara, «L'*Arbor scientiae*: un'opera "italiana" di Lullo, alla luce della tradizione manoscritta latina», *Il Lullismo in Italia: itinerario storico-critico*, ed. Marta M. M. Romano (Palermo: Officina di Studi Medievali – Pontificia Università Antonianum, 2015), pp. 311--330.

Ressenyat a continuació.

110) Müller, Paola Anna, «Raimondo Lullo costruttore di pace attraverso il dialogo», *Italia Franciscana* 90 (2015), pp. 267-284.

Ressenyat a continuació.

111) Muzzi, Sara, «Lullo il precursore», *Terra Santa* XI/5 (2016, settembre), pp. 60-62.

Breve articolo in cui si collegano alcuni spunti dell'opera lulliana sul dialogo interreligioso con lo «spirito di Assisi», indicando con questo la giornata di preghiera multireligiosa tenutasi nella città umbra nel 1986.

112) Muzzi, Sara, *Raimondo Lullo. Opere e vita straordinaria di un grande pensatore medievale* (Milano: Edizioni Terra Santa, 2016), 80 pp.

Ressenyat a continuació.

113) Nadal Cañellas, Joan, *Chypre et Majorque, deux bastions de la chrétienté méditerranéenne, unis par l'imposante figure de Raymond Lulle* (Nicosia: The A.G. Leventis Foundation, 2013), 38 pp.

Ressenyat a continuació.

114) Navarro Lluch, Josep-Lluís, *Teoria lul·liana de la comunicació, L'Edifici de les Llengües 1* (Argentona: Voliana Edicions, 2016), 346 pp.

A partir del que diu Ramon Llull en *El sisè sentit* (1294), s'arriba a confegir una nova teoria sobre les llengües, basada en la metàfora de «la molècula de la comunicació», d'una gran potència explicativa, didàctica i heurística. El llibre s'acompanya de diagrames que ajudaran la imaginació del lector a enlairar-se, a construir les seues pròpies concepcions (com diria Llull) i a gaudir d'aquest viatge al·lucinant i il·luminador al més profund del llenguatge humà.

115) Pavanato, Alberto i Alessandro Tessari, «Ramon Llull, René Descartes: From Analytics to Heuristics», *Knowledge, Contemplation, and Lullism. Contributions to the Lullian Session at the SIEPM Congress – Freising, August 20-25, 2012*, ed. José Higuera Rubio, Subsídia Lulliana 5 (Turnhout: Brepols, 2015), pp. 227-243.

Avinences i desavinences entre les obres de Llull i Descartes, sobretot a partir de l'obra de Sánchez de Lizarazo, Alsted i Bruno.

116) Pereira, Michela, «Natura naturam vincit», *De Natura. La naturaleza en la Edad Media*, ed. José Luis Fuertes Herreros i Ángel Poncela González, vol. 1 (Ribeirão: Edições Húmus, 2015), pp. 101-120.

Ressenyat a continuació.

117) Pomaro, Gabriella, «I manoscritti Lulliani di Cusano: lo *status quaestionis*», *Niccolò Cusano, l'uomo, i libri, l'opera. Atti del LII Convegno storico internazionale. Todi, 11-14 ottobre 2015* (Spoleto: Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 2016), pp. 183-222.

Ressenyat a continuació.

118) Pomaro, Gabriella, «Un caso particolare: dentro lo *scriptorium Lullianum*», *Scriptoria e biblioteche nel Basso Medioevo. Atti del LI Convegno*

storico internazionale. Todi, 12-15 ottobre 2014 (Spoleto: Fondazione Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 2015), pp. 243-284.

Ressenyat a continuació.

119) Portugal dos Santos Ramos, José, «Ars de Llull e o desenvolvimento do espírito filosófico de Descartes», *Mediaevalia. Textos e estudos. Ars artium sive ars magna: The Roots of Llull's Artistic Project (Ramon Llull's 700th Anniversary)*, ed. José Higuera Rubio i Celia López Alcalde, 34 (2015), pp. 107-125.

Ressenyat a continuació.

120) Ramírez Cordón, Miguel Ángel, «El mundo como espacio para el amor en el *Libro de Amigo y Amado* de Ramón Llull», *De Natura. La naturaleza en la Edad Media*, ed. José Luis Fuertes Herreros i Ángel Poncela González, vol. 2 (Ribeirão: Edições Húmus, 2015), pp. 729-738.

L'article estudia la modulació del concepte d'amor al *Llibre d'amic i amat* de Llull i al *Convivio* de Dante. El primer treballa a partir d'un esquema de finitud mentre el segon el planteja en l'absolut. Consideració crítica final sobre la manera d'afrontar el problema del món d'acord amb l'enfocament ontològic de Reinhardt Grossmann.

121) Ramis Barceló, Rafael, «Aristotelismo, lulismo y ramismo en Barcelona durante el siglo XVI: Joan-Lluís Vileta y sus discípulos», *Cauriensia* 10 (2015), pp. 385-407.

Ressenyat a continuació.

122) Ramis Barceló, Rafael, «Bernard de Lavinheta y su interpretación de las ideas jurídicas de Ramon Llull», *Knowledge, Contemplation, and Lullism. Contributions to the Lullian Session at the SIEPM Congress – Freising, August 20-25, 2012*, ed. José Higuera Rubio, Subsidia Lulliana 5 (Turnhout: Brepols, 2015), pp. 207-225.

Ressenyat a continuació.

123) Ramis Barceló, Rafael, «El derecho natural en el *Ars brevis quae est de inventione iuris* de Ramon Llull», *De Natura. La naturaleza en la Edad*

Media, ed. José Luis Fuertes Herreros i Ángel Poncela González, vol. 2 (Ribeirão: Edições Húmus, 2015), pp. 745-754.

A l'*Ars brevis quae est de inventione iuris* Llull ofereix la seva exposició més acabada de les relacions entre el dret diví, el dret de gents, el dret natural i el dret positiu. El dret de gents no havia estat tractat en les obres anteriors de Llull, però en aquesta, tal com van fer sant Tomàs d'Aquino i altres teòrics de la seva època, els inclou finalment dins de la seva doctrina: els plantejaments de Llull sobre el dret convergeixen cada cop més amb els generals de la cultura escolàstica.

124) Ramis Barceló, Rafael, «El lul·lisme en la història europea: des de la tardor medieval a la Renaixença», *Qüestions de vida cristiana* 255 (2016), pp. 93-106.

Presentació succinta i precisa dels principals moments de la història del lul·lisme, des de l'animadversió d'Eimeric, al lul·lisme subterrani de Nicolau de Cusa, al prestigi de l'Art entre els pensadors europeus del Renaixement i del Barroc, als nuclis lul·listes mallorquins i hispànics coetanis d'aquests, al lul·lisme dels temps de la Il·lustració i de la Renaixença.

125) Ramis Barceló, Rafael, «Fernando de Córdoba y el lulismo del siglo xv», *Mediaevalia. Textos e estudios. Ars artium sive ars magna: The Roots of Llull's Artistic Project (Ramon Llull's 700th Anniversary)*, ed. José Higuera Rubio i Celia López Alcalde, 34 (2015), pp. 127-144.

Ressenyat a continuació.

126) Ramis Barceló, Rafael, «La filosofía luliana en la universidad durante los siglos xv y xvi», *Anuario filosófico* 49/1 (2016), pp. 177-196.

Este artículo estudia el desarrollo de la filosofía luliana en las universidades durante los siglos xv y xvi, de acuerdo con algunas distinciones entre profesores de lulismo, profesores influidos por Llull (que explicaron lulismo mezclado con otras doctrinas) y un tercer modelo, integrando ambos precedentes. En este artículo se estudian las sendas del lulismo en la universidad, explicando las transformaciones desde la Edad Media tardía hasta el Racionalismo, en los campos de la lógica, la epistemología y la metafísica.

127) Ramis Barceló, Rafael, «La presencia de Ramon Llull en la filosofía escolástica del siglo xvii», *Argumenta Philosophica* 2 (2016), pp. 51-68.

Ressenyat a continuació.

128) Ramis Barceló, Rafael, «La recepció del pensament jurídic de Llull des de Savigny fins als nostres dies», *Revista de Dret Històric Català. Homenatge al Dr. Josep M. Font i Rius* 14 (2015), pp. 305-321.

Estudia l'evolució de la comprensió de les idees jurídiques de Ramon Llull des de Savigny fins als nostres dies, passant per les interpretacions de Wohlhaupter, fra Andreu de Palma, Elías de Tejada i altres historiadors i filòsofs del dret. Es defensa que, en la línia d'Elías de Tejada, cal estudiar les idees jurídiques de Llull des d'un punt de vista interdisciplinari, analitzant-ne el context històric i les vessants dogmàtica, metodològica i epistemològica, amb una atenció especial a la relació del dret amb la resta de sabers.

129) Ramis Barceló, Rafael, «Lulismo y derecho en Italia durante el Renacimiento», *Il Lullismo in Italia: itinerario storico-critico*, ed. Marta M. M. Romano (Palermo: Officina di Studi Medievali – Pontificia Università Antoniana, 2015), pp. 397-414.

Ressenyat a continuació.

130) Ramis Barceló, Rafael, «L'ensenyament de les doctrines de Ramon Llull a les escoles i universitats europees durant l'època moderna», *Educació i Història: Revista d'Història de l'Educació* 28 (2016, juliol-desembre), pp. 113-138.

Aquest article intenta mostrar que l'ensenyament de les doctrines de Ramon Llull va estar present en els debats universitaris i escolars durant l'època moderna a Europa. Des del segle xvi fins al segle xviii, el pensament de Ramon Llull va tenir una important presència a les aules i en els cenacles europeus, amb xarxes d'influències complexes que van abastar no només els regnes de la Corona d'Aragó, sinó també Itàlia i els països germànics. A través de la identificació dels mestres, els deixebles, les càtedres, les escoles i els ensenyaments es pretén sintetitzar el desenvolupament del lul·lisme universitari i acadèmic a Europa.

131) Ramis Barceló, Rafael, *Petrus Ramus y el Derecho* (Madrid: Editorial Dykinson, 2016), 250 pp.

Ressenyat a continuació.

132) Ramis Barceló, Rafael, «Raimundus Lullus on Canon Law», *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte* 102 (2016), pp. 445-470.

Ressenyat a continuació.

133) Ramis Barceló, Rafael, «Ramón Llull: un filósofo en la frontera (1316-2016). Presentación», *Anuario filosófico* 49/1 (2016), pp. 9-18.

Introducció del monogràfic «Ramon Llull: un filósofo en la frontera (1316-2016)».

134) *Ramon Llull a la Biblioteca de Catalunya*, ed. Joan Santanach i Núria Altarriba, *Escrits i memòria 2* (Barcelona: Biblioteca de Catalunya, 2016), 198 pp.

Llibre electrònic que inclou una cronologia de les obres més destacades de Llull, una breu ressenya biogràfica, una descripció del fons lul·lià de la Biblioteca de Catalunya, bibliografia, entrevistes a investigadors (Lola Badia, Alexander Fidora, Amador Vega, Albert Soler i Ricard Torrents), lectures de fragments de textos lul·lians fetes pels investigadors, una reconstrucció musical a càrrec d'Antoni Rossell, i enllaços a les reproduccions digitals íntegres dels textos que es conserven a la Biblioteca de Catalunya. Accés a través de <http://cultura.gencat.cat/ca/detall/Articles/publicacio-RamonLlull>

135) *Ramon Llull. L'últim pelegrinatge. Crònica d'un viatge medieval*, dir. Carles Magraner; contr. Maricarmen Gómez Muntané, Josep Enric Rubio Albarracín, Carla Compagno i Maribel Ripoll Perelló (Barcelona: Capella de Ministrers – Musica Reservata Barcelona, 2016).

Tres discos d'àudio i llibret amb articles de presentació de M. Gómez Muntané, J. E. Rubio Albarracín, C. Compagno i M. Ripoll Perelló, que no apareixen com a entrades separades de la bibliografia.

136) *Revisions de Ramon Llull*, dir. Catalina Serra, Ara Diumenge (Barcelona: diari Ara, 18 setembre 2016), 24 pp.

Amb motiu de l'exposició «La màquina de pensar», aquest suplement recull diverses revisions de Llull que tracten d'apropar-lo al present. No apareixen per separat a la Bibliografia els articles d'A. Vega, S. Zielinski, A. Ginard Bujosa, T. Sales, B. Rovira, A. Rochet Burguete, J. Guàrdia Olmos, M. Calent, X. Theros i X. Antich.

137) Reynés Matas, Jaume, «“Senyor Blanquerna, on vos n'anau?” L'influx de Ramon Llull en el carisma dels MSSCC», *Comunicació* 131 (2015), pp. 43-54.

Ressenyat a continuació.

138) Romano, Marta M. M., «Quale incontro tra Cusano e Lullo? Elementi per un paradigma di Lullismo», *Niccolò Cusano, l'uomo, i libri, l'opera. Atti del LII Convegno storico internazionale. Todi, 11-14 ottobre 2015* (Spoleto: Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 2016), pp. 125-148.

Ressenyat a continuació.

139) Rubio Albarracín, Josep Enric, «The first literary manifestations in the discursive construction of a national identity: the case of Ramon Llull», *La construcció d'identitats imaginades: literatura medieval i ideologia*, ed. I. Grifoll, F. Sabaté i J. Acebrón, *Verum et Pulchrum Medium Aevum* 10 (Lleida: Pagès Editors, 2015), pp. 103-124.

Ressenyat a continuació.

140) Rubio Albarracín, Josep Enric, «Veure amb ulls corporals i espirituals: el paper del món sensible en la contemplació de Déu (Ramon Llull, *Llibre de contemplació*, distinció XXIII, “Qui tracta de veer”)», *Revista Catalana de Teologia* 40/2 (2015), pp. 577-599.

Ressenyat a continuació.

141) Rubió, Josep E., «Els principis com a fonament universal de l'Art en Ramon Llull», *Qüestions de vida cristiana* 255 (2016), pp. 9-21.

Ressenyat a continuació.

142) Ruiz Simon, Josep Maria, «Actualitzacions de Ramon Llull», *La Vanguardia* (2016, 29 de març), p. 37.

Crítica adreçada als intents d'actualitzar el pensament i les propostes de Ramon Llull sense tenir en compte la seva «alteritat», en especial als que el converteixen en precursor del diàleg de civilitzacions.

143) Rusconi, Roberto, «Manoscritti ed edizioni di opere lulliane nelle biblioteche degli Ordini religiosi in Italia alla fine del secolo XVI», *Il Lullismo in Italia: itinerario storico-critico*, ed. Marta M. M. Romano (Palermo: Officina di Studi Medievali – Pontificia Università Antonianum, 2015), pp. 415-426.

Ressenyat a continuació.

144) Santanach, Joan, «Textos mèdics, morals i culinaris en un còdex valencià excepcional. Anàlisi del ms. 216 de la Biblioteca Històrica de la Universitat de València», *Caplletra* 59 (2015), pp.11-34.

Ressenyat a continuació.

145) Santanach, Joan i Albert Soler, «La nova edició de les obres de Ramon Llull (1990-2014): balanç d'una experiència innovadora en l'edició de textos», *Estudis romànics* 38 (2016), pp. 357-361.

Ressenyat a continuació.

146) Santanach, Joan, «La música segons Ramon Llull», *Sonograma Magazine* 31 (2016, juny).

Breu resum de les idees de Llull sobre la música i de les actituds que va mostrar envers aquesta disciplina. L'autor destaca que Llull pràcticament no teoritza sobre la música, que segons ell la seva única funció honesta és la lloança de Déu, i que Llull atorga a certes melodies profanes, i a la música en general, una finalitat purament instrumental.

147) Sari, Simone, «La percezione lulliana della mariologia islamica», *Antoniano* 90/3 (2015), pp. 521-544.

Ressenyat a continuació.

148) Serra de Manresa, Valentí, «La represa dels estudis lull·lians», *Revista Catalana de Teologia* 40/2 (2015), pp. 639-656.

Ressenyat a continuació.

149) Serra i Sales, Josep, *El Lulismo frente al inquisidor Eimeric* (Sevilla: Ediciones Ende, 2016), 162 pp.

Este libro muestra de manera pedagógica la persecución que sufrió el pensamiento luliano a cargo del inquisidor Nicolau Eimeric, así como, de manera clara pero rigurosa, el contexto histórico, filosófico, teológico y eclesiástico en que se desarrolló esta persecución.

150) Serra Zamora, Anna, «Apuntes para una iconografía luliana», *De Natura. La naturaleza en la Edad Media*, ed. José Luis Fuertes Herreros i Ángel Poncela González, vol. 2 (Ribeirão: Edições Húmus, 2015), pp. 831-840.

L'article es presenta com un seguit de notes sobre el tema de la iconografia lul·liana. La iconografia a què es refereix el títol inclou tant les representacions de la figura física de Llull i d'episodis de la seva vida que apareixen als manuscrits relacionats amb la tradició lul·liana com les figures creades pel Doctor Il·luminat com a instruments per a la meditació o com a suport de les operacions regulades per les successives Arts.

151) Soler, Albert, «El dinamisme renovador en l'Església: el papa Francesc, Ramon Llull i el papa Blaquerna», *Revista Catalana de Teologia* 40/2 (2015), pp. 657-674.

Ressenyat a continuació.

152) Soler, Albert i Anthony Bonner, «Les representacions gràfiques al *Llibre de contemplació* de Ramon Llull», *Els manuscrits, el saber i les lletres a la Corona d'Aragó, 1250-1500*, ed. Lola Badia [et al.], Textos i estudis de cultura catalana 210 (Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2016), pp. 213-244.

Ressenyat a continuació.

153) Soler, Albert, «Ramon Llull, *Els cent noms de Déu*», *Els tresors de la Universitat de Barcelona: fons bibliogràfic del CRAI Biblioteca de Reserva* (Barcelona: Edicions de la Universitat de Barcelona, 2016), pp. 86-89.

Descripció del manuscrit 59 de la Biblioteca de la Universitat de Barcelona.

154) Teleanu, Constantin, «Le noyau anti-averroïste de la physique neuve de Raymond Lulle», *De Natura. La naturaleza en la Edad Media*, ed. José Luis Fuertes Herreros i Ángel Poncela González, vol. 2 (Ribeirão: Edições Húmus, 2015), pp. 869-880.

L'article reflexiona sobre el nucli antiaverroïsta de la nova física proposada al *Liber novus physicorum*, que Llull va escriure durant la seva darrera estada a París (febrer de 1310). L'autor identifica aquest nucli contraposant la manera en què autors com Siger de Brabant, Boeci de Dàcia i Joan de Jandun fonamenten científicament la física aristotèlica i la manera com Llull fonamenta la seva nova física a partir dels principis universals de l'Art.

155) Teleanu, Constantin, «Le premier Art de Raymond Lulle», *Anuario filosófico* 49/1 (2016), pp. 97-120.

Ressenyat a continuació.

156) Teleanu, Constantin, «“Art e manera”. Le système de l'Art des arts du *Libre de Contemplació* de Raymond Lulle», *Mediaevalia. Textos e estudos. Ars artium sive ars magna: The Roots of Lull's Artistic Project (Ramon Lull's 700th Anniversary)*, ed. José Higuera Rubio i Celia López Alcalde, 34 (2015), pp. 145-166.

Ressenyat a continuació.

157) Torné, Josep, «Pensament i mística en Ramon Lull», *Revista Catalana de Teologia* 40/2 (2015), pp. 619-638.

Ressenyat a continuació.

158) Tous Prieto, Francesc, «El proverbi en context: teoria i pràctica de les formes sentencioses medievals», *Els Marges* 109 (2016), pp. 10-30; Lull, pp. 24-25.

Ressenyat a continuació.

159) Tous Prieto, Francesc, «Ramon Lull: una vida lliurada a l'amor de l'Amat», *Quaderns de pastoral* 239 (2015, juliol-setembre), pp. 49-69.

Presentació biogràfica de Llull des del vessant contemplatiu amb il·lustracions textuals adients.

160) Vilarroig, Jaime, «Naturaleza y antropología en Ramón Llull», *De Natura. La naturaleza en la Edad Media*, ed. José Luis Fuertes Herreros i Ángel Poncela González, vol. 2 (Ribeirão: Edições Húmus, 2015), pp. 901-910.

El text se centra en tres obres que Llull va escriure entre els anys 1300 i 1305: el *Liber de natura*, el *Liber de homine* i el *Liber de ascensu et descensu intellectus*. A partir de la primera, es mira de caracteritzar el concepte lul·lià de naturalesa. A partir de la segona, s'intenta descriure la idea lul·liana d'home. I a partir de la tercera es pretén presentar la manera com Llull entenia la naturalesa humana.

161) Wyllie, Guilherme, «Ramon Llull on the Theoretical Unification of Fallacies», *Knowledge, Contemplation, and Lullism. Contributions to the Lullian Session at the SIEPM Congress – Freising, August 20-25, 2012*, ed. José Higuera Rubio, Subsidia Lulliana 5 (Turnhout: Brepols, 2015), pp. 53-62.

Ressenyat a continuació.

III. TESIS I TESINES

162) Solé Méndez, Mar, *Edició crítica del capítol 112 del Llibre de contemplació en Déu: «Com hom se pren guarda de so que fan los cavallers»*, tesina (TFG) (Universitat de Barcelona, 2016), 52 pp.

Assaig d'edició a partir del manuscrit ambrosià i del manuscrit palmèsà del *Llibre de contemplació*. Estudi interpretatiu que té en compte el *Llibre de l'orde de cavalleria*.

RESSENYES

1) Díaz Marcilla, «Manoscritti lulliani di provenienza italiana nelle biblioteche spagnole (ss. XIII-XVI)»

La traducció del *Llibre de meravelles* lul·lià a diverses llengües europees ja durant l'edat mitjana testimonia de manera indubtable l'èxit i la difusió d'aquesta obra fora de l'àmbit català. A banda de la primerenca versió occitana, clarament impulsada pel mateix Llull, s'han conservat traduccions en castellà, francès i italià. Entre aquestes, destaquen en nombre els manuscrits italians. Fins ara se'n coneixien cinc, que David Brancaleone va estudiar en la seva tesi doctoral, *The Veneto tradition of Ramon Llull's Felix* (2002).

Ara, Francisco José Díaz Marcilla ha localitzat una nova versió de la traducció italiana en un manuscrit custodiat a la Biblioteca Capitular y Colombina de Sevilla. Aquesta biblioteca té origen en la que va fundar Hernando Colón (1488-1539), fill il·legítim del descobridor, i que a la mort del seu propietari va passar al capítol de la catedral, on es conserva actualment. El manuscrit no havia estat mai identificat ni recollit en cap dels catàlegs d'obra lul·liana. De fet, ni en el mateix catàleg de la biblioteca.

Aquesta troballa s'ha fet en el marc de la recerca de manuscrits relacionats amb el lul·lisme italià presents en biblioteques del territori de l'antiga Corona de Castella. Com a fruit de la recerca, l'article que ressenyem té dues parts ben diferenciades: en la primera s'estudien alguns manuscrits conservats a la Biblioteca Nacional de Madrid (BNM) i a l'esmentada Biblioteca Capitular y Colombina de Sevilla. En la segona, es transcriu el *Llibre de les bèsties* segons el text de la nova versió identificada.

L'autor destaca dos manuscrits de la BNM, que contenen, respectivament, el *Llibre dels articles de la fe* i una obra alquímica espúria. El pri-

mer, del segle xv, havia pertangut al conjunt d'obres que es van enviar a Itàlia al segle xvi per tal que fossin examinades i afegides a la causa de la beatificació i que, més tard, el duc d'Altaemps va comprar al cardenal Ascanio Colonna.

Més interessant és el cas de la Biblioteca Capitular y Colombina. Hernando Colón va mostrar ben aviat aficions de bibliòfil. A partir dels obsequis de llibres per part del seu pare i del seu oncle, que van constituir l'inici de la biblioteca, es va dedicar a una tasca intensa d'adquisició de volums, per a la qual va aprofitar els seus viatges constants per Europa, especialment a Itàlia. No només va arribar a aplegar més de 15.000 exemplars, xifra inversemblant per a la seva època, sinó que va tenir la cura de portar un registre minuciós dels llibres adquirits que es pot considerar el primer intent històric de catalogació. És curiós, també, l'interès de Colón per la temàtica lul·liana. Entre els prop de 500 volums que es troben actualment a la biblioteca (fet que dona una idea de la dispersió d'obres que va experimentar), hi ha catorze manuscrits que contenen exclusivament obres de Llull i onze més que en conserven alguna. És el pensador més ben representat en el catàleg, a molta distància de la resta.

Díaz Marcilla, després de deixar constància de l'inventari de manuscrits, fa un repàs d'alguns dels còdexs que es poden relacionar amb Itàlia, bé perquè hi van ser adquirits, bé perquè apareix algun personatge italià en les notes de possessió. El manuscrit que conté la traducció italiana del *Fèlix*, que Díaz anomena *Sv*, del segle xv, va ser adquirit per Colón l'any 1531 a Pàdua. L'estudi de la llengua del còdex, amb una ortografia vacil·lant i trets lingüístics arcaics, porten Díaz a situar-lo dins de la hipòtesi d'una traducció vèneta del *Llibre de meravelles* que ja va proposar Brancaleone. Díaz aporta l'incipit dels cinc manuscrits italians del segle xv per mostrar les característiques que l'han guiat a la conclusió que aquesta versió se situaria dins la família β de manuscrits segons l'*stemma* de Brancaleone i, més concretament, dins la sub branca comuna a *S* i a *Es*, amb els quals compartiria antecedent.

En la segona part de l'article, l'autor ens ofereix la transcripció del *Llibre de les bèsties* amb l'objectiu de mostrar les coincidències i les divergències entre els cinc manuscrits italians coneguts fins ara i el sevillà, que presenta variacions en el text, probablement a causa d'interpretacions pròpies de l'original lul·lià. L'autor comenta en nota algunes d'aquestes lliçons i les confronta amb l'edició crítica del *Llibre de les bèsties* italià que Brancaleone va dur a terme en el seu treball.

Com ja hem dit, la tradició italiana del *Fèlix* presenta un interès notable. El nombre de manuscrits conservats ens fa pensar que devia ser força àmplia i que el que coneixem és només una petita part del que devia existir. En aquest context, hem de donar la benvinguda al nou testimoni que ens ofereix Díaz Marcilla, una contribució al traçat de la difusió del Fèlix a Itàlia, que encara espera un estudi definitiu, tant des del punt de vista cultural com textual.

Eugènia Gisbert

2) *La letteratura francescana. Volume V. La mistica. Angela da Foligno e Raimondo Lullo*, ed. Francesco Santi; trad. Barbara Scavizzi; contr. Coralba Colomba

El cinquè volum de la sèrie *La letteratura francescana*, a cura de Francesco Santi, està dedicat a la mística i recull dues obres de dos autors diferents: el *Memoriale* d'Angela da Foligno i el *Llibre d'amic e amat* de Ramon Llull. El volum s'obre amb una introducció general sobre l'herència de Francesc d'Assís en la mística dels segles XIII i XIV, en la qual s'esbossa el context cultural i intel·lectual que explica la producció d'obres místiques escrites per laics que, influïts per l'exemple i la doctrina de sant Francesc, van desenvolupar un model doctrinal i místic alternatiu a aquell que oferien les institucions escolàstiques del seu temps (pp. xv-1). A continuació, hi ha les edicions i traduccions del *Memoriale* i del *Llibre d'amic e amat*, encapçalades per sengles introduccions sobre la vida i l'obra dels autors, els trets franciscans del seu pensament i les característiques principals dels textos místics editats: en primer lloc, s'introdueix i s'edita l'obra d'Angela da Foligno (pp. 3-229) i després la de Ramon Llull (pp. 231-363). Cada text es presenta en la versió llatina de referència acarada a una traducció italiana contemporània. Al final del volum, es recullen algunes notes i comentaris als textos, en els quals es remarquen sobretot qüestions relacionables amb la doctrina franciscana (pp. 365-452).

En el cas de Llull, en la nota introductòria que precedeix l'edició (pp. 233-248), es presenta una breu síntesi de la trajectòria vital i intel·lectual de Ramon –que té com a principal referència l'estudi clàssic de Llinarès–, una petita explicació sobre l'Art –especialment centrada en la formalització de l'etapa ternària– i sobre el paper de la mística dins d'aquest sistema; aquesta introducció es clou amb algunes consideraci-

ons generals sobre l'estructura i la temàtica del *Liber amici et amati* i amb una breu valoració sobre el tipus d'influència del franciscanisme en l'obra de Llull. Com es pot observar, no s'han tingut en compte les aportacions de la crítica sobre la relació del text català del *Llibre d'amic e amat* i el text llatí ni tampoc sobre l'origen de l'opuscle místic com a part integrativa del *Romanç d'Evast e Blaquerna*; és per això que es repeteixen tòpics com el que identifica el *Llibre d'amic e amat* amb un opuscle autònom que recull l'experiència mística del mateix Ramon Llull i que va ser integrat a la novel·la, així com algunes afirmacions sostingudes sobre hipòtesis que van ser refutades a partir de la nova edició crítica del text català (Ramon Llull, *Llibre d'amic e amat*, ed. Albert Soler, Barcelona: Editorial Barcino, 1995 [2012]), com ara que la versió llatina és anterior a la catalana o que la versió catalana consta de 365 versicles com els dies del calendari cristià mentre que la llatina consta de 354, com els dies del calendari islàmic (pp. 242-243). Soler ja va mostrar que la versió llatina derivava d'una tradició occitana del text que partia de l'original català, i també que el nombre de 365 versicles de la versió catalana responia a l'addició d'alguns versicles apòcrifs i als problemes de separació de les unitats per part dels editors i que, d'acord amb el conjunt de la tradició textual, el nombre total de versicles es pot situar entre 356 i 358.

En la traducció i els comentaris tampoc no s'han tingut en compte les qüestions esmentades sobre l'origen i la relació de les diverses versions de l'opuscle. Pel que fa al text, la traducció italiana, a cura de Barbara Scavizzi, parteix de l'edició del text llatí del *Liber amici et amati* establerta per Charles Lohr i Fernando Domínguez Reboiras, que va ser publicada l'any 1988 al número XLIV de la revista *Traditio. Studies in Ancient and Medieval History, Thought and Religion*.¹ Com és sabut, es tracta de la primera edició crítica que parteix de la tradició llatina antiga de l'opuscle místic (anterior, per tant, a la versió derivada de l'edició de J. Lefèvre d'Étaples), i presenta un total de 354 versicles numerats. La disposició del text llatí de referència i de la versió italiana actual a cada pàgina permet seguir de manera paral·lela la lectura dels diversos versicles en les dues llengües (pp. 250-363). Els comentaris, a càrrec de Coralba Colomba, remetent a versicles concrets de l'opuscle o bé a expressions incloses en alguns versicles (pp. 437-452). S'hi re-

¹ Se'n pot consultar una ressenya d'Albert Soler al número 31 de *SL* (1991), pp. 87-90.

marquen, principalment, motius temàtics i expressions que remetent al *Càntic dels càntics* i a la tradició franciscana; també hi ha diverses notes en les quals es relacionen motius i expressions del text amb altres obres místiques de Llull (principalment l'*Arbre de filosofia d'amor*) i algunes referències a aspectes concrets del sistema lul·lià. Ocasionalment, es posen de manifest certes diferències que presenten el text llatí i el text català de l'edició de Soler (per exemple, als versicles 7, 32, 44 o 205), però no s'assenyalen les diferències textuais significatives d'una manera sistemàtica i tampoc no s'indiquen els casos en què l'edició llatina de Lohr i Domínguez i l'edició catalana de Soler presenten diferències en la consideració de versicles sencers, com és el cas dels dos versicles que manquen en el text llatí, però que són presents en la resta de la tradició (214 i 276 de l'edició catalana) i dels versicles que presenten diferent divisió en les dues edicions (65 i 66 de la llatina = 65 de la catalana, 269 i 270 de la llatina = 269, 270 i 271, 272 de la catalana).

Anna Fernández Clot

13) Llull, *Félix o Libro de maravillas*, ed. Júlia Butinyà i Fernando Domínguez Reboiras, intr. Jordi Gayà

La celebració de l'Any Llull ha vist aparèixer nombroses edicions noves d'obres lul·lianes, la majoria d'un caràcter divulgatiu més o menys accentuat. Aquí ressenyem la traducció al castellà que ha publicat l'editorial Biblioteca de Autores Cristianos.

L'edició és una obra d'equip portada a terme pel grup de recerca Félix de la Universidad Española de Educación a Distancia (UNED), grup que es va crear l'any 2007 i va estar dirigit fins al 2012 per Júlia Butinyà. Si bé actualment ja no existeix com a grup oficial, els seus membres continuen en contacte i col·laborant en el camp de la recerca lul·liana.

L'oportunitat d'aquesta nova edició és evident si tenim en compte que per trobar la darrera traducció del *Félix* a l'espanyol, de Pere Gimferrer, calia fins ara retrocedir a l'any 1981. La nova traducció vol contribuir al coneixement de l'obra entre el públic de llengua castellana; té, per tant, una voluntat divulgativa, però amb els criteris de qualitat que presideixen l'alta divulgació i que caracteritzen l'editorial en què es publica, de llarga trajectòria iniciada l'any 1944 i que posa a l'abast del públic en general obres fonamentals de la tradició cristiana.

L'equip que ha treballat en aquesta traducció ha estat integrat per Fernando Domínguez Reboiras, Alexander Fidora, Miquel Marco, Rosa Planas, Joan Ribera i M. Asunción Sánchez Manzano. La bibliografia ha anat a càrrec de Josep Enric Rubio i Josep Antoni Ysern, i Xavier Bonillo, Francesca Chimento i Marta M. M. Romano hi han col·laborat també en algun moment de l'elaboració.

Pel que fa a la traducció, cal tenir en compte que es va portar a terme amb anterioritat a la publicació de l'edició crítica dins la Nova Edició de les Obres de Ramon Llull (NEORL). Per tant, algunes lliçons poden diferir, atès que l'edició de les NEORL parteix d'un manuscrit base diferent del de les edicions anteriors, i per a tot el que es va considerar com a lliçons adiafores entre les dues branques de la tradició manuscrita es van respectar les solucions de la seva família. L'edició del text s'acompanya amb notes de caràcter eclèctic, que forneixen dades sobre lliçons de manuscrits i edicions, fonts, aclariments lingüístic i de comprensió del text, etc.

A més del text traduït, encapçala l'edició un recull de dades biogràfiques i sobre el context cultural poudades en diversos treballs de Miquel Batllori. A continuació, hi ha una introducció a càrrec del gran especialista Jordi Gayà i una breu bibliografia comentada.

Cal destacar, sens dubte, la introducció esmentada. Després de situar breument el *Fèlix* en el seu context, Gayà posa un èmfasi especial en la teoria de l'exemple en Ramon Llull, a partir dels interessantíssims capítols 352-359 del *Llibre de contemplació*, que analitza en detall, i insisteix en l'ús de l'exemple com a mètode de demostració. Al mateix temps, deixa oberta la porta a un estudi més ampli de context que, al costat de la re-elaboració que fa el beat dels gèneres tradicionals d'exegesi bíblica i de la relació dels procediments exemplars amb l'Art, tingui en compte les aportacions gramaticals i retòriques; aquí es troba a faltar, tal vegada, el coneixement d'alguna aportació bibliogràfica sobre aquesta qüestió.

Eugènia Gisbert

15) Llull, *Libro de le bestie. Traduzione veneta trecentesca*, ed. Marcella Ciceri

L'edizione del *Libro di meraviglie*, ossia la traduzione di area nord-italiana del *Llibre de meravelles*, è un *desideratum* da tempo atteso dagli studiosi. Ciceri, che si occupa di questo testo da almeno un lustro, ha

pubblicato vari sondaggi,² ma non ha ancora fornito evidenze chiare e definitive sugli aspetti ecdotici che la stanno guidando nell'impresa. In questo volume, in una parte tutto sommato marginale (pp. 171-178), include tra le note di commento alcuni dei *loci critici* importanti per l'edizione del testo. I commenti valorizzano l'importanza della branca α della tradizione catalana, in opposizione alla scelta operata nella nuova edizione critica dell'opera (NEORL X e XIII) che privilegia un manoscritto del ramo opposto. Ciceri non approva la decisione degli editori catalani di non utilizzare il manoscritto V (pp. 36-37),³ sebbene l'edizione (NEORL X, 48-52) chiarisca in maniera definitiva perché questo manoscritto non è il testimone ideale né per l'edizione critica del testo catalano né, in caso, come testo occitano. L'edizione catalana fornisce inoltre dei luoghi critici che sono d'aiuto sia per la ricostruzione dello stemma sia per sondare i possibili legami della traduzione, che chiameremo per comodità italiana, con quella catalana.

[Ciceri, cap. 1, p. 51 – non segnalato /NEORL X, cap. 37, p. 223 – luogo critico p. 53.]

non devete guardare a la intentione del *Bue*

no devets esguardar a la entençió del *Bou*

senglar *ACMSV*

Bou B

senglar *barrato e Bou add. al margine destro L*

Buef Fr

Javali *E*

2 In Ciceri M., «Le “Meraviglie” di Raimondo. Brevi incursioni in alcuni manoscritti lulliani», *Rivista Italiana di Studi Catalani* 1 (2011), pp. 17-35 si è occupata principalmente delle relazioni tra manoscritti catalani, dando alcuni estratti di quelli italiani; qui pubblica l'edizione critica dell'intero *Llibre de les bèsties*; mentre in Idem, «Il cielo delle Meraviglie. Un'altra incursione nel *Fèlix* di Ramon Llull», *Rivista Italiana di Studi Catalani* 6 (2016), pp. 1-23 pubblica l'ultima parte del romanzo. Questo articolo sarà recensito nel prossimo volume di *SL*.

3 Riportiamo le sigle dei mss. catalani che citeremo secondo l'edizione NEORL: A = Palma, Societat Arqueològica Lulliana [SAL] 6; B = Palma, SAL 7; C = Roma, Biblioteca dell'Accademia Nazionale dei Lincei e Corsiniana 1362 (44.A.3); L = Londra, British Library Add. 16428; M = Milano, Biblioteca Ambrosiana I 34 Inf.; S = Monaco, Bayerische Staatsbibliothek Hisp. 51 (595); V = Vaticano, Biblioteca Apostolica Vat. Lat. 9443; Fr = Parigi, BnF fr. 189; E = El Escorial, Biblioteca del Real Monasterio x.III.3. I mss. italiani sono siglati nell'edizione NEORL con la lettera I e un numero progressivo, mentre Ciceri attribuisce una sigla propria. Le corrispondenze per i tre mss. che Ciceri usa è la seguente: I¹ (NEORL) = Ox (Ciceri) = Oxford, Bodleian Library Canon. Ital. 26; I² (NEORL) = Ve (Ciceri) = Venezia, Biblioteca Nazionale Marciana It. II 109 (5044); I³ (NEORL) = Mo (Ciceri) = Modena, Biblioteca Estense Universitaria, It. 455 (e non 544 come scrive Ciceri a pagina 39). A questi mss. aggiungiamo quello appena scoperto da F. J. Díaz Marcilla, «Manoscritti lulliani di provenienza italiana nelle biblioteche spagnole (ss. XIII-XVI)», *Il Lullismo in Italia: itinerario storico-critico.*, ed. Marta M. M. Romano (Palermo: Officina di Studi Medievali – Pontificia Università Antonianum, 2015), pp. 191-237, che sigliamo *Si*.

La traduzione emenda un errore dell'antigrafo, correzione possibile *ex ingenio* del traduttore, riportata da tutti i manoscritti italiani.

[Ciceri, cap. III, p. 69 – l.c. p. 172 /NEORL X, cap. 39, p. 232 – l.c. p. 64]

e la lepre *rimase seghura* per la morte del leon
et la lebre *ab sa certea auçis lo leó*

ab sa certesa romas com ach fet morir *B* per sa soubtujete occist *Fr*
e il lepore rimase sicuro per la morte del lion I²⁻⁵ con su arte mato *E*
e la lepore rimase seguro per la morte delo leone *Si*

L'errore interpretativo (*certea*, cioè astuzia, scambiato per certezza) è segnalato da Ciceri, che invece non indica, come nell'edizione NEORL, la vicinanza di questa lezione con *B* (della branca α). Sia Ciceri sia l'edizione NEORL non rendono esattamente il testo del manoscritto veneziano, nel quale leggiamo: *la lepore rimase seghura per la morte del lion* (ff. 78v-79r).

[Ciceri, cap. IV, p. 75 – non segnalato /NEORL X, cap. 40, p. 235 – l.c. p. 61]

che non se volea metere soto al re né *lo suo conseglio* [*li quali se lasavano reçere da li vitij*].
e que no·s volia metre en cosiment del rey ni *de son consell*

add. pus que era malvat en son regiment *ABV*

add. pus que era (*dopo eren barrato*) malvat en son regiment *con richiamo al margine L₁*

Questa lezione è usata dagli editori della NEORL per supporre l'uso di un manoscritto già contaminato da parte di *C* ed espungere alcuni passaggi che sarebbero un'innovazione dell'antigrafo di *ABV* (cioè della branca α). La traduzione mantiene l'aggiunta, anche se non la rende letteralmente.

[Ciceri, cap. IV, p. 97 – segnala solo discordanza con cat. p. 174 /NEORL X, cap. 40, p. 242 – l.c. pp. 57 e 63]

lo heremita li *mostrò* la girlanda
lo sant home *comandá* la garlanda

qui menava *LMS*
mostro *E*

comena *ABC*
comanda *V*

Questa lezione (errore congiuntivo di *LMS*) mostra una curiosa coincidenza tra le traduzioni italiana e spagnola.

[Ciceri, cap. V, p. 105 – non segnalato /NEORL X, cap. 41, p. 243 – l.c. p. 60]
 e nesuno de loro habia havaritia, [*luxuria, superbia, ira*] né algun altro vitio.
 no hajen *avaricia* ni negun altre viçi.

add. ni nulla luxuria superbia ira *A*

add. ne luxuria suberbia ira *B*

add. ni gula luxuria superbia ira *V*

add. luxuria, superbia, ira *con richiamo al margine L₁*

Anche questo passaggio è usato dagli editori NEORL per dimostrare che *C* copia da una *editio variorum* e che alcune aggiunte di *ABV* devono essere espunte. Di nuovo troviamo una convergenza tra *AB* e la nostra traduzione.

[Ciceri, cap. V, p. 127 – non segnalato /NEORL X, cap. 41, p. 253 – l.c. p. 59-60]
 e avere tanta colpa *quanto era* il mal que seguiva per la malitia del re.
 en qui fos tanta de colpa *com era* lo mal que·s seguia per malvat rey.

contra *CLMS*

com era *AV*

com era en *B*

Errore che dimostra come *C* condivida un errore della branca β , mentre di nuovo la nostra traduzione coincide con la branca α .

[Ciceri, cap. VI, p. 143 – non segnalato /NEORL X, cap. 42, p. 259 – l.c. p. 58]
 Come la Volpe vide lo re dubitare di mangiare el Bo, *li disse perché non lo mangiava*
 Com Na Renart viu que·l rey dubtava a menjar lo Bou, *el s'acostà al rey et dix per que no menjava lo Bou*

om. e aggiunto al margine L1

dix a aquell que (*om. S*) per que dubtave a menjar lo bou *MS*

om. C.

Errore congiuntivo di *MS* (braca β). La lezione della traduzione deve provenire dalla branca α , anche se abbrevia l'originale.

[Ciceri, cap. VI, p. 145 – non segnalato /NEORL X, cap. 42, p. 260 – l.c. p. 55]

L'onore convertí ad sé la rícheza, e la rícheza non podette avere sí gran forza *en* lo contadin *che* podesse avere lo honor

El honrament convertí a sí la ríquea et la ríquea no poch haver tan gran poder *en* lo pagés *que·n* pogués haver honrament

que *sopra* com *forse* *barrato* ... ne *corretto* *sopra* quen *A*

que ... ne *B*

com ... quen *C*

can ... quen *V*

Errore della branca α che la traduzione emenda grazie all'altra branca o non considerando le correzioni presenti in *A*.

Questo breve elenco sembra confermare l'annotazione dell'edizione NEORL (pp. 63-64) secondo la quale la traduzione italiana, sovente letterale ma con innovazioni di rilievo, deriverebbe da un testo che segue tutte e due le branche della tradizione catalana, anche se ovviamente non possiamo basarci solo sul *Libro delle bestie* ma dovremmo estendere questa analisi al resto dell'opera.

Nell'edizione del testo italiano e in quello catalano a fronte, che deriva dall'edizione NEORL, sono chiuse tra parentesi quadre le aggiunte, mentre solo nel testo italiano le lacune sono segnalate con tre punti di sospensione sempre tra parentesi quadre. Queste ultime non sono tutte indicate come al cap. 40,25 (pp. 102-103):

–Senyer rey –dix lo Bou–, natura es dels *reys* homens que, com tramenten los missatgers

Signor re, la natura de li homeni è che chomo rezeveno gli anbassadorj Ciceri non segnala l'omissione di *reys*, pur essendo questa rilevante per comprendere il testo.

Le *Note Critiche* (pp. 171-178) sono usate soprattutto per mostrare le differenze della traduzione dall'originale catalano. Alcuni punti segnalati dalla

studiosa erano già stati esaminati nella tesi di dottorato di Brancaleone,⁴ che affronta sia le innovazioni della traduzione sia il suo legame con la tradizione catalana. Ciceri si attiene invece alla semplice comparazione tra i due testi, come nelle note al prologo, nella prima nota del secondo paragrafo e in quella del quarto (p. 171):

2*: *di longi paesi*. Cat. *d'algun ordre*, 'di qualche ordine religioso'

4*: *sentimenti*: Cat. *vestiments*; errore del traduttore o dell'archetipo?

Nel primo caso l'errore sembra dipendere da un'anticipazione.⁵ Nell'originale catalano, una riga sotto, si legge infatti *de longues terres*, in cui il manoscritto veneziano modifica l'aggettivo per evitare la ripetizione: *di longi paexi*⁶ vs *di lontane terre*. I manoscritti di confronto presentano entrambi invece nel primo caso *lontano paese*, nel secondo *lunghe Mo* e *longe Ox* (pp. 45 e 47, cf. Brancaleone, Tesi, I p. 98).

Nel secondo, invece, l'errore del quarto paragrafo non è ben spiegato. Nella tradizione catalana nessun manoscritto riporta altre lezioni, allo stesso modo nessun testimone della traduzione dà altre soluzioni (a differenza di quanto riportato da Brancaleone, Tesi, I, p. 97, che legge *vestimenti* nel manoscritto marciano), quindi supporre che sia un errore d'archetipo (di cosa? Della traduzione o dell'originale catalano?) è superfluo e fuorviante.

Ancora alla nota al § 7 del cap. III (pp. 172-173) si spiega molto bene l'errore del manoscritto *Ve* (la non comprensione del cat. *Na*, tradotto con *buona*), ma si approfitta di questo per tentare una ricostruzione di un altro punto dell'originale catalano, dando ragione alla branca α che fornisce una lezione diversa da quella che la stessa traduzione italiana offre, a testo anche nell'edizione NEORL:

la Serpe e dona Eva, la qual era una *sola* femina (Ciceri, p. 71)

⁴ Brancaleone D., *The Veneto Tradition of Ramon Llull's Fèlix*, Tesi, Warburg Institute de l'University of London, 2002. L'autore ha poi pubblicato un articolo dove include il solo *Llibre de les bèsties*, senza apparato: Idem, «Il *Libro dele Bestie* di Raimondo Lullo nella versione trecentesca veneta», *Per leggere i generi della letteratura* 2,2 (2002, primavera), pp. 17-62. Ciceri cita entrambi i lavori, ma sembra non conoscere il primo.

⁵ Lo stesso errore di anticipazione che Ciceri segnala nelle due note al § 29 del cap. VI (p. 177), approfittando di nuovo qui per mostrare la bontà di una lezione della branca α .

⁶ Così nel testo, ma nelle note il termine è trascritto con *paesi* come indicato sopra.

la Serpent e Na Eva, que era una *sola* fembra (NEORL X: 233)

folla *AV*

Nella nota al § 8 del cap. IV (p. 173) si fa notare che nell'*exemplum* del giullare col suo cembalo il protagonista è un altro (un pastore con la piva), ma non si tenta di spiegare perché.⁷ Nell'ultima nota leggiamo: «si racconta che si trattasse di Filippo il Bello» (p. 178) per illustrare chi sia il re cui è dedicato il *Llibre*, senza alcun'altra bibliografia o rimando.

Troviamo infine delle discrepanze tra le informazioni fornite nell'introduzione, a carico di Patrizio Rigobon, e la breve nota introduttiva di Ciceri. Un esempio per tutti: la datazione del *Llibre de meravelles* viene così ricostruita da Rigobon: «Non sussistono oggi dubbi sul fatto che *L[libre de] M[eravelles]* vada ascritto al periodo 1287-89. [...] Diverse e antecedenti datazioni per *L[libre de les] B[esties]* rispetto al resto di *LM* [...] non paiono, allo stato attuale delle conoscenze, supportate da argomentazioni o documentazioni persuasive.» (p. 4) Così invece Ciceri: «Il *Llibre de meravelles* [...] si può supporre sia stato redatto tra gli anni '83 e i '90 del Duecento. [...] Il settimo, il *Llibre de les bèsties* [...] Redatto forse in precedenza» (p. 36).

Se il risultato finale di Brancaloneo (quindi l'edizione critica della VII parte del romanzo) non è soddisfacente, la discussione della *constitutio textus* inclusa nella tesi (vol. I, pp. 99-229) presenta spunti di ricerca interessanti ed è ben condotta, nonostante le numerose sviste di lettura, portando lo studioso a prefigurare uno stemma corretto, come conferma anche qui Ciceri (pp. 38 e 39-40). L'accusa che la studiosa lancia contro Brancaloneo: «trascrizione [...] condotta ed emendata senza alcun evidente criterio filologico e privo di apparati, seppure prefiguri uno stemma, che direi corretto, ma, almeno qui senza alcuna prova né giustificazione» (p. 38) è la stessa che parzialmente rivolgiamo all'autrice. Non basta un'edizione con apparato (che non è riportato nell'articolo di Brancaloneo per scelta della rivista, ma si può leggere nella tesi di dottorato, nella quale sono collezionati tutti i manoscritti italiani e non solo tre come nell'apparato di Ciceri), per dare dimostrazione di alcune scelte ecdotiche. Bisognerebbe anche fornire le prove e una selezione di luoghi critici che tolgano ogni dubbio sul *modus operandi* con cui si sta affrontando questa edizione.

⁷ Nel § 10 del cap. V il traduttore rende perfettamente *juglars* con *zugolari*.

Speriamo che questi spunti siano d'aiuto nel portare avanti questo lavoro con una maggior chiarezza, concentrandosi sugli aspetti che ancora rimangono vaghi (una selezione dei luoghi critici e delle lacune che mostri i legami tra i manoscritti italiani, un'analisi linguistica completa) e poter così restituire al pubblico italiano, che aspetta da anni un'edizione seria di questa traduzione, questo importante pezzo lulliano della sua storia.

Simone Sari

17) Llull, *Llibre de contemplació en Déu. Volum I. Llibres I-II*

Primer de tot, cal felicitar-se –i felicitar els responsables– per l'aparició d'aquest volum que suposa el primer pas per emplenar una mancança en la bibliografia lul·liana del darrer segle. En efecte, des del mateix instant de la publicació de l'edició d'Obrador, Ferrà i Galmés del *Llibre de contemplació* a les ORL (1906-1914), ja es va fer palesa la necessitat d'una altra edició que tingués en compte el manuscrit de la Biblioteca Ambrosiana de Milà (A), el més antic i autoritzat, desconegut en el moment d'iniciar-se la magna empresa de les ORL. Cent anys després veu la llum, per fi, el primer volum d'aquesta nova edició. A més, l'obra de què es tracta no és menor ni en el catàleg lul·lià ni, encara menys, en la història sencera de la literatura catalana. No manquen, doncs, els motius per considerar aquesta novetat com un dels esdeveniments editorials més destacats en el recent panorama cultural català.

El *Llibre de contemplació* és, en efecte, la primera obra important de Ramon Llull, i un text sorprenent ja al seu temps, quan no hi havia cap referent previ d'una obra escrita en vulgar amb una varietat temàtica i una composició tan complexes. L'originalitat d'aquesta proposta lul·liana rau també, en bona mesura, en l'excepcionalitat del format del manuscrit A; un format reservat per als llibres escolasticouniversitaris en llatí que, en aquest cas, s'aplica a un gènere totalment nou. Tots aquests aspectes són convenientment presentats en la introducció a l'edició, i és important tenir-los en compte a l'hora de llegir el text. Igualment important és l'estudi sobre les diferents versions de l'obra: si fins ara es tenia present que n'eren tres (àrab, catalana i llatina), l'estudi de la tradició textual posa de relleu que la qüestió és una mica més complicada, ja que Llull tendeix a corregir, modificar i, fins i tot, reelaborar les seues obres aprofitant els processos de traducció o de còpia. Així, en el cas

del *Llibre de contemplació*, la traducció llatina va introduir precisions conceptuals i altres canvis respecte de la versió catalana anterior (com ara l'atenuació de les referències autobiogràfiques) que, en molts casos, afectaren la mateixa versió catalana en el moment de la còpia d'un nou manuscrit català del text. Així, tenim clarament no una, sinó dues versions catalanes, i com és habitual en el cas de Llull, no es pot dir que una siga millor que l'altra: són totalment complementàries.

Aquesta edició de les NEORL aporta, doncs, un text diferent i complementari al de l'edició anterior de les ORL. Les diferències, però, no afecten gens el contingut de l'obra: són més aviat estilístiques, però significatives. Mostren com Llull treballava els seus textos al llarg del temps i, en el cas del *Llibre de contemplació*, manifesten igualment una cosa molt important: que l'obra continua present en els plans de treball de l'autor molts anys encara després de la posada en circulació de les primeres versions de l'Art. El manuscrit *A*, acabat de copiar per Guillem Pagès en 1280, és doncs el testimoni sobre el qual s'elabora aquesta edició, que té en compte tota la tradició textual. Les variants de l'altra versió catalana permeten veure els canvis introduïts per l'autor en el text, de manera que el criteri de les dues versions permet mantenir les lliçons singulars del manuscrit base sense considerar-les errors de lectura. Els curadors parlen de l'«excepcionalitat del registre estilístic» del manuscrit *A*, que vinculen amb l'establiment d'uns usos gràfics propis d'una *scripta* en formació i amb la definició d'un model de llengua apropiat a una obra tan peculiar; unes poques dècades després, en el procés de còpia del manuscrit del Col·legi de la Sapiència de Palma (*S*), on tenim ja una segona versió catalana del text amb influències de la traducció llatina, s'ha assistit a l'adaptació de la *scripta* anterior a uns nous usos que impliquen, entre altres coses, la desaparició de la «coloració occitana» tan característica de *A*. Tot i això, més enllà dels usos gràfics i del model de llengua emprat en les dues versions del *Llibre de contemplació*, el text és digne d'un estudi estilístic més ampli que abaste les estratègies retòriques desenvolupades en aquest monument en prosa: estructures paral·lelístiques, organització estricta dels components sintàctics de la frase, reiteracions lèxiques... Tot contribueix a crear un discurs amb un fort component retòric que manifesta una indubtable «voluntat d'estil» per part de l'autor.

Una bona forma d'endinsar-se en l'univers literari de la prosa lul·liana pot ser, doncs, la lectura d'aquest primer volum del *Llibre de contem-*

plació, editat de manera escrupolosa seguint els criteris de les NEORL però que respecta en la mesura del possible aspectes de la disposició del text en el manuscrit *A*, un testimoni fonamental en la història de les lletres catalanes que, per fi, comença a veure la llum. Aquest volum consta dels llibres I i II de l'obra: 102 capítols d'un total de 366, repartits en 22 distincions d'un total de 40; una part reduïda si tenim en compte les enormes dimensions del *Llibre de contemplació*. El treball, però, ja està en marxa i esperem que aviat es completarà l'edició amb els volums restants. El resultat d'aquest primer volum augura un excel·lent colofó de l'empresa.

J. E. Rubio

22) Llull, *Llibre del gentil i dels tres savis*, dir. Óscar de la Cruz Palma; trad. Joaquim Puigdemont i Joaquim Pujal; intr. Francesc-Xavier Marín, Harvey Hames, Lola Badia i Halil Bárcena

Les adaptacions i modernitzacions lingüístiques de textos catalans antics són, cada vegada més, un recurs habitual per tal de facilitar l'accés a aquests llibres al públic no especialista. Amb motiu de l'Any Llull (2015-2016) se n'han fet unes quantes de títols del beat. N'han aparegut del *Llibre d'amic e amat*, dels *Accidents d'amor* (novel·leta místico-sentimental inclosa en l'*Arbre de filosofia d'amor*), de l'*Arbre exemplifical*, o bé diverses del *Llibre de les bèsties*. Aquestes edicions han tendit a presentar-les com a obres essencialment literàries, i s'han ofert als lectors sense gaire aparat explicatiu i pràcticament amb l'adaptació lingüística com a únic suport.

Aquest plantejament és difícilment assumible per a un text com el *Llibre del gentil e dels tres savis*. Es tracta d'una obra massa complexa, i amb una presència de l'Art lull·liana massa explícita, per esperar que el lector merament interessat en Llull hi pugui accedir només gràcies al text traslladat al català contemporani. El plantejament editorial adoptat per Claret té ben present aquesta singularitat del famós i sovint mal interpretat diàleg lul·lià. Així, a més de l'adaptació lingüística a cura de Joaquim Puigdemont i Joaquim Pujal, han demanat la col·laboració de diversos investigadors. A peu de pàgina del text hi ha, també, algunes notes que aclareixen passatges i conceptes concrets. Les ha redactat Óscar de la Cruz –el qual ha actuat com a director de l'edició– tenint present i en ocasions actualitzant l'annotació que Anthony Bonner va in-

cloure en la seva edició del *Gentil* al primer volum de les *Obres selectes de Ramon Llull* (també se n'han aprofitat les il·lustracions dels arbres, d'Aina Bonner).

El volum, després d'una breu presentació de De la Cruz, inclou una introducció sobre el diàleg interreligiós, a cura de Francesc-Xavier Marín, que fa així mateix les funcions de pròleg al conjunt de l'obra. L'autor hi constata que Llull va escriure el *Llibre del gentil* no pas mogut per un sentiment de respecte intercultural, sinó amb voluntat de salvar l'ànima dels no cristians. Partia de la idea que, per accedir a Déu, és tan necessària la fe com la raó; en conseqüència, per convèncer els membres d'altres religions cal, abans de res, emprar la raó, tal com es planteja al *Llibre del gentil*.

Els llibres del segon al quart, dedicats a les intervencions de cadascun dels tres savis, van precedits d'un estudi: el del llibre del jueu ha estat encarregat a Harvey Hames, el del cristià, a Lola Badia, i el del musulmà, a Halil Bárcena.

En encarar la introducció al llibre segon, Harvey Hames insisteix en el caràcter apologètic cristià de l'obra. Apunta que Llull podria haver-se inspirat, com s'ha proposat –potser més des del punt de vista estructural que del sentit–, en el *Sefer ha-kuzari (Llibre dels khàzars)* de Yehuda ha-Leví, en què el rei khàzar estableix una sèrie de diàlegs amb personatges de religions diferents. Ara bé, el jueu que en aquest llibre parla llargament amb el rei té poc a veure amb el jueu del *Gentil*, construït sobre la idea que l'apologètica cristiana tenia dels jueus. Penseu en Pere Alfons, Gilbert Crispin o Pere el Venerable. Contràriament a aquests, sobretot preocupats per confirmar els cristians en la seva fe, Llull també volia convertir els jueus. No sorprèn, doncs, que les idees que expressa el savi jueu no siguin merament llibresques, sinó que «les opinions aportades pel jueu, tot i que són un recull de diferents corrents del pensament jueu, reflecteixen un coneixement, encara que de vegades una mica confús, de la teologia i creences del judaisme contemporani» (p. 85). Llull volia conèixer creences i pràctiques jueves contemporànies per incorporar-les a l'Art i poder demostrar per raons necessàries la veritat del cristianisme. Amb el temps, encara no al *Llibre del gentil*, això el va portar a intentar demostrar que les sefirots cabalístiques partien d'una estructura trinitària.

Al *Gentil*, el savi jueu planteja vuit articles, en una enumeració molt

propera a la llista d'articles de la fe hebrea present en un altre llibre, el *Sefer ha-Yašar (Llibre del just)*. Aquest darrer ha estat atribuït a Jonà ben Abraham de Girona, contemporani de Llull; aquesta proximitat, geogràfica i cronològica, planteja una possible relació directa entre tots dos. Sigui com sigui, els paral·lelismes apunten que el llibre de Jonà va tenir un paper central entre altres fonts jueves emprades per Llull en aquesta part del *Llibre del gentil*. Tot plegat porta Hames a concloure que Llull va ser «el primer cristià a adonar-se del potencial dels ensenyaments cabalístics per a demostrar les veritats cristianes, i importants figures del Renaixement, com ara Pico della Mirandola, van seguir els seus passos» (p. 91).

Abans d'iniciar el comentari del tercer llibre, dedicat a la religió dels cristians, Lola Badia remarcar l'aspecte dual del *Llibre del gentil*, que alhora que és un diàleg literari, amb totes les implicacions que comporta aquesta condició, va ser escrit per tal d'oferir una versió simplificada de l'Art lul·liana. La tercera part de l'obra està organitzada com una presentació de les proves de la veritat del cristianisme. És, de fet, un diàleg entre un teòleg cristià i un filòsof —el gentil— a qui, en algun moment, li costa seguir l'argumentació del seu interlocutor; la raó d'aquesta dificultat deriva del fet que no està avesat als raonaments teològics i metafísics que el savi li planteja, sinó merament als físics, relatius a la ciència de natures que ell ha estudiat fins aleshores.

La demostració de la veritat del cristianisme es planteja provant els catorze articles de la fe, amb un èmfasi especial en el dogma de la Trinitat. Badia exposa, molt sumàriament, el mètode d'argumentació emprat, no sols al llibre III, sinó al conjunt del *Llibre del gentil*; el mètode, com el lector de *SL* sap, es fonamenta en les relacions de concordança i contrarietat entre els conceptes escrits a les flors dels arbres, és a dir, entre virtuts increades —que tenen un pes important en les demostracions dels articles de la fe cristiana—, les virtuts creades i els vicis. Se n'exemplifica el funcionament amb la primera prova de la Trinitat, incloses les preguntes que formula el gentil al savi cristià, que ajuden a reblar les conclusions.

La introducció de Halil Bárcena al llibre IV no és pròpiament un comentari del llibre de la religió dels musulmans, si més no en la mateixa mesura que els estudis de Hames i Badia, sinó una reflexió més àmplia sobre l'home, la religió i la necessitat de diàleg. Parteix del convenciment que l'home és un ésser relacional i religiós, i és d'aquesta condició

que sorgeix la necessitat de diàleg. Per això, les cultures i religions aïllades s'han vist empobrides. Actualment, la globalització ho ha trastocat tot, però alhora comporta la possibilitat de «compartir com mai el gran llegat de saviesa espiritual de la humanitat» (p. 256). L'objectiu, segons Bárcena, no és convertir l'altre, «sinó coadjuvar des de la pròpia experiència fonda i sincera del sagrat aportant elements positius que ajudin a treure la humanitat de l'atzucac en què es troba» (p. 257).

El sufisme destaca entre les diverses manifestacions de l'islam per la seva vocació universalista. En aquest sentit, és ben significativa la idea que tota religió tradicional té aspectes coincidents amb aquest corrent asceticomístic. Al cap i a la fi, el sufi pretén anar més enllà de les formes religioses extrínseques per tal de, en transcendir-les, arribar a l'essència i a l'universal. El coneixement i el respecte per l'altre són bàsics. Per això, conclou Bárcena, «no hi ha veritable diàleg interreligiós sense aquests dos elements sovint menystinguts: cal conèixer molt de la pròpia tradició i bastant de la dels altres. I Ramon Llull en sabia, d'islam, com el que més» (p. 263).

El volum es clou amb un apèndix, «Actualització i actualitat del *Llibre del gentil*», en què Óscar de la Cruz repassa alguns dels aspectes de l'obra que la crítica ha tractat en els darrers anys, des del possible moment de redacció del llibre fins al paper del diàleg religiós i l'interès d'autors posteriors per l'obra de Llull, passant pel coneixement que el beat devia tenir de fonts àrabs o el sentit de la *Parabola gentilis* que Tomàs Le Myésier va incloure a l'Electorium, just abans de la còpia del *Llibre del gentil*.

J. Santanach

24) Llull, *Proverbes de Raymond*, trad. Patrick Gifreu

Patrick Gifreu i les seves Éditions de la Merci ens ofereixen una nova traducció francesa d'un text lul·lià. Sempre és una bona notícia que un llibre del beat sigui traduït per primera vegada a una llengua important com és el francès, però aquest cop la tria és un pèl sorprenent. Els *Proverbes de Raymond* és de llarg el llibre més extens que ha aparegut en el catàleg de l'editorial de Perpinyà, més fins i tot que l'antologia de *Lo crestià* publicada el 2010. Malgrat que les traduccions de Gifreu no exclouen ni de bon tros la comunitat acadèmica, sempre han estat

més aviat orientades a un públic culte però no especialista, interessat en els clàssics medievals catalans. Gifreu havia traduït temps enrere els *Mil proverbis* (2008) i el *Llibre de paraules i dits* de Jafudà Bonsenyor (2012), i potser esperonat per aquests precedents, ara s'ha atrevit amb els *Proverbis de Ramon*. El problema és que els dos primers llibres són col·leccions d'un miler de sentències morals, que es poden llegir fàcilment, mentre que el darrer és un repertori enciclopèdic de més de 6.000 màximes de caràcter teològic, científic, filosòfic i també moral. No és un llibre pensat per ser llegit, sinó per ser consultat –cosa que no exclou, és clar, que algun lector pacient i un pèl ociós no se'l pugui llegir sencer. No estem dient que no sigui útil posar a disposició del públic francès un títol d'aquestes característiques, però malgrat que el proverbi i la sentència siguin gèneres que continuen atraient l'interès de molts lectors, la monumentalitat, l'exhaustivitat i el tipus de temes tractats en aquest recull, bàsicament el fan apte per a especialistes. És evident que Gifreu no deu ser d'aquesta opinió, perquè en les profuses notes que inclou en la seva traducció ofereix informacions perquè els lectors no familiaritzats ni amb Llull ni amb el saber medieval segueixin bé els continguts del llibre. Un exemple són les notes que expliquen la teoria dels quatre elements i les seves propietats, tema que Llull tracta en els capítols 179-181 de la col·lecció. Hi ha altres notes que, a banda d'aclarir els conceptes o temes que el beat aborda, també remetent el lector a textos en què Llull els desenvolupa de forma monogràfica o més detallada. En alguns casos, Gifreu tracta de detectar fonts, especialment bíbliques –per exemple, les notes 130-131, p. 113–, sense que els suposats préstecs siguin sempre clars.

La traducció és precedida per una introducció (pp. 9-27) en què es detecten plagis evidents. És cert que Gifreu cita en nota, entre molts d'altres, els títols que copia i hi remet el lector, però òbviament això no l'hauria hagut d'eximir d'assenyalar clarament els fragments que ha traduït i que, en canvi, presenta com si els hagués escrit ell mateix. El problema és que aquests fragments són excessivament llargs. A l'inici hi ha paràgrafs extrets de treballs de Maria Conca i Josep Guia (citats a la nota 1, p. 9), però el cos principal de la introducció (pp. 13-22) és sobretot una traducció d'alguns paràgrafs de dos articles publicats per qui signa aquesta ressenya (citats a la nota 15, p. 16). La darrera part del text (pp. 23-27) sembla més personal, però Gifreu no la dedica a comentar les impressions que li ha deixat la lectura dels *Proverbis de Ramon*, sinó més aviat a oferir una sèrie de consideracions genèriques sobre la filoso-

fia, la teologia i l'estil de Llull. Tampoc no dona gaire notícia sobre els criteris que ha seguit a l'hora de traduir i anotar el text, més enllà d'una solemne declaració d'haver respectat escrupolosament la seva integritat i l'estil de l'autor (p. 26).

Francesc Tous

25) *Raimundi Lulli Opera Latina, Tomus XXXVI, 10-11. Liber contra Antichristum, Liber de gentili et tribus sapientibus*, ed. Pamela M. Beattie i Óscar de la Cruz Palma

Aquest tom de les ROL conté dues obres primerenques de Llull, probablement contemporànies (entre els anys 1274-1276), però de contingut i ressò ben diferents i, en aquest cas, objecte d'edicions ben diverses. La primera, el *Liber contra Antichristum*, tracta l'escatologia –un terreny poc trepitjat per Llull– i té una tradició manuscrita minsa (només tres manuscrits medievals) i un text curt amb una difusió impresa igualment minsa (dues edicions crítiques de la versió catalana i una de la llatina en la tesi doctoral de l'editora de la present edició). La segona, el *Liber de gentili et tribus sapientibus*, és l'obra model de la principal preocupació de la vida intel·lectual del beat, la conversió dels infidels, un text cinc vegades més llarg que l'altre, amb una tradició manuscrita àmplia (dinou manuscrits medievals, incloent, a més dels catalans i dels llatins, un en francès i un en castellà) i una gran difusió impresa (més de quaranta edicions totals o parcials en onze llengües). Ambdues obres també són diverses per la importància que els donava el beat: en obres posteriors només cita el *Liber contra Antichristum* una vegada, mentre que el *Gentil* és citat vint-i-dues vegades en deu obres. A més, en aquesta ocasió, com he dit, són editades per dues persones amb criteris diferents: la primera per Pamela M. Beattie, que escriu en anglès, i la segona per Óscar de la Cruz Palma que ho fa en castellà. És una diversitat que fins i tot es pot reconèixer en la dedicatòria del volum, que s'adreça a Jocelyn Hillgarth i a Pere Villalba. La present ressenya, en conseqüència, fa referència per separat de les dues obres del tom, que només tenen en comú la relligadura.

La primera part de la introducció a l'edició del *Liber contra Antichristum*, explica el rerefons de l'època sobre l'escatologia i l'Apocalipsi, temes que, en temps de Llull, havien experimentat una represa d'interès, sobretot en cercles afins als franciscans. En això havia ajudat el

desassossec davant una consciència creixent d'un món exterior poblat de cristians «cismàtics», musulmans i jueus, i de gent encara més desconeguda i distant, com els tàtars o els mongols. Temes específics d'aquest pensament eren: la idea d'una conversió de tots els pobles a la fi del temps, la creença que les heretgies podien ser producte de les seduccions de l'Anticrist, i la identificació dels grans líders de les altres sectes –com ara Mahoma– amb l'Anticrist. És clar que els plans missioners de Llull podrien entrar en lliça per combatre aquests problemes, i que l'Art podia ser presentada com l'instrument per reenfocar aquestes visions desviades. L'editora ens recorda que una de les creences d'aquell pensament era que en aquests temps finals certs *virī spirituales* tindrien un paper especial en la preparació d'una defensa contra l'Anticrist i per aconseguir conversions i una reforma de la societat.

A continuació l'editora discuteix les mencions de l'Anticrist en tres altres obres del beat. En la *Doctrina pueril* conta les edats de la història escatològica –cosa que no fa en el *Liber contra Antichristum*– d'una manera tradicional, però afegint-hi una edat al compte dels tractats contemporanis; en el *Fèlix* explica que «Antechrist venrà en lo mon per intenció que sia honrat en l'onrament que a Jesuchrist se cové tan solament.» En l'*Arbre de ciència* explica la data de la seva vinguda amb un símil astronòmic, que l'editora compara amb Roger Bacon i els càlculs astrològics contemporanis per determinar aquella data. Però Beattie ja adverteix que no es tracta d'un llibre de *Ante christo* sinó *contra Antichristum*, així que no cal esperar informació específica sobre el fenomen.

En l'apartat sobre l'estructura i el contingut de l'obra explica que al final del llibre parla de la vida activa, amb una primera part, *De praedicatione*, que conté la primera articulació sistemàtica dels plans del beat per a *studia* missioners, i una segona, *De guerris et proeliis*, que tracta de la conveniència superior de la conversió religiosa a través de la pau i la unitat en el món enfront de les lluites armades, que representen l'acceptació dels mètodes dels sarraïns.

Encara que el *Liber contra Antichristum* és una obra conservada en només tres manuscrits medievals té una tradició textual sorprenentment complicada. Dels tres, el de la versió original catalana –Biblioteca Corsiniana de Roma (C)– és del segle xv i, per tant, és posterior als dos de la traducció llatina: l'*Electorium* (E) de ca. 1325 i Munic, Clm. 10497 (M)

de XIV/XV.⁸ A més, la versió llatina, com diu l'editora, oscil·la entre passatges que es tradueixen literalment i passatges amb canvis radicals (vegeu les comparacions a les pp. 51-59), així que més que una traducció, cal considerar-la una «redacció», amb el resultat d'un «text that probably accords more closely to the literary conventions of the scholarly communities that Llull was becoming more acquainted with» (p. 58).

Les diverses versions, de fet, tenen una relació complexa, que es podria il·lustrar amb un exemple. Devers el començament de la primera distinció trobam una presentació de les dignitats divines que fonamentaran els arguments posteriors.

De unitate Dei

In Deo sunt dignitates existentes Deus, quae sunt bonitas, magnitudo, aeternitas, potestas, sapientia, voluntas, virtus, veritas, gloria, perfectio, iustitia, largitas, misericordia, humilitas, dominium, patientia (p. 79)

Aquesta llista de *M* coincideix amb la llista combinatòria que trobam més endavant en l'obra (a l'apartat *De incarnatione Dei*, pp. 92-100) als tres manuscrits medievals, tant els llatins com el català; també és la llista estàndard de la primera *Art* quaternària (vegeu *Art i lògica*, p. 38). Tanmateix, en *E*, aquesta llista, precisament en el passatge ara citat, té les dues darreres dignitats intercanviades; i al text català, de les cinc darreres dignitats, només trobem «misericòrdia, humilitat». Per si això no fos prou, al text manuscrit català, a la primera línia, llegim «·x·» allà on el text llatí diu «Deus»; el numeral no fa sentit perquè a continuació el text dona tretze dignitats, raó per la qual els editors de NEORL III (p. 129) van optar per corregir «Deu», tot i que no és gens clar què és el que va voler dir el traductor llatí.

En la versió catalana, les tres referències que fa el text a l'*Art abreujada de trobar veritat* són el que permet la datació de 1274-1276. Tanmateix, la versió llatina substitueix aquestes referències per esments de l'*Ars inventiva veritatis*,⁹ cosa que ha permès datar la traducció després de

8 Dels altres quatre manuscrits, tres són còpies del segle XVII, i el quart, del XVI, és una retraducció llatina de l'original català que l'editora, després d'una comparació detallada, qualifica de «fidel» (vegeu pp. 59-65).

9 Aquestes substitucions no estan gaire ben explicades. A l'edició mateixa, la variant del títol català de la primera ocurrència (al pròleg) no apareix a les variants del text. En la tercera ocurrència és

la transició cap a l'Art ternària, és a dir, 1290-1292. La datació sembla correcta, però aquests canvis també podrien assenyalar la mà de Le Myésier, que hauria evitat referències a obres no incloses a l'*Electorium* (i sobretot a obres de l'Art quaternària), cosa que obre la possibilitat d'una traducció posterior feta pel deixeble o a instàncies seves.

L'edició està basada en els dos manuscrits *E* i *M*, que tenen un antígraf en comú (p. 70), amb preferència per les lliçons de *M*, que ofereix un text més proper a l'original català. El resultat és un text híbrid, però, segons els petits sondejors que hi he fet, en resulta una edició molt acurada.

La meritòria tasca editora que ha dut a terme De la Cruz permet ara disposar de la millor edició llatina i la més completa –té en compte 23 testimonis– d'una obra, el *Llibre del gentil*, de gran rellevància dins de l'opus lul·lià, com hem assenyalat més amunt, conservada i transmesa en una doble versió catalana i llatina i per manuscrits de primera generació. Tanmateix, la mateixa transcendència de l'empresa fa que hàgim d'assenyalar-ne alguns problemes i mancances que hi hem observat.

El llarg «Estudio de introducción» que precedeix l'edició comença amb un resum de l'obra, seguit d'un apartat sobre la seva metodologia; aquesta consisteix a proposar al lector –mitjançant el personatge del gentil– de dur a terme una *collatio* o comparació entre les tres religions a les *rationes necessariae* que exposen els savis, tenint en compte les *conditiones arborum* fixades per Intel·ligència. Pel fet que les regles del debat prohibeixin intercanvis entre els savis, la *collatio* només es pot aconseguir a través de les qüestions del gentil, que donarien la clau de qui té la veritat. A continuació ve un apartat sobre els arguments doctrinals, amb taules comparatives entre les tres religions, i una llista interessant (pp. 143-146) sobre *quaestiones* i *solutiones* que tracten temes secundaris als principals dels articles de la fe, com ara quan, sota l'article de la creació del món, es demana si Déu ha creat el mal, sobre l'acció de Déu abans de la creació, sobre com Déu ha pogut crear alguna cosa del no-res, i sobre l'eternitat del cel.

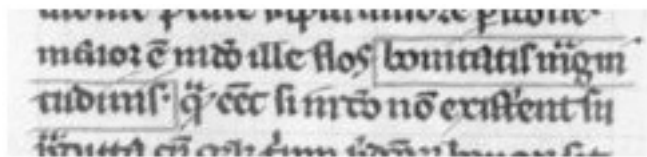
Els apartats següents tracten sobre l'autoria, la datació i la composició de l'obra, i també s'hi fa referència a la importància que Llull segueix

substituït per una curiosa *Ars inventiva et amativa*, títol que pot voler fer referència a les dues primeres obres de l'Art ternària, però que potser hagués calgut comentar. L'explicit de la versió catalana acaba amb una referència a les *Oracions e contemplacions de l'enteniment*, que simplement desapareix de la versió llatina, cosa tampoc mencionada a les variants.

donant al *Gentil* durant la resta de la seva carrera (vegeu la llista detallada de les autoreferències a les pp. 156-158), al *Llibre aràbic del gentil* citat al pròleg de l'obra, i a la citació de l'*Ars compendiosa inveniendi veritatem* a l'epíleg. Pel que fa al llibre citat al pròleg, l'editor el relaciona, amb tota raó, amb un «*Libre del gentil, qui és apellat Libre de qüestions e de demandes*» i amb un *Libre de raons en les tres ligs*, tots esmentats en el *Llibre de contemplació* (pp. 153-154), i afirma que no creu que el beat sigui l'autor de la versió àrab d'aquesta obra.

Pel que fa a la referència a la primera obra de l'Art, l'editor desenvolupa un discurs incomprendiblement vacil·lant sobre l'estructura artística del *Gentil*. D'una banda, diu que «parece difícil ver esta influencia» (p. 159), tot i que cita el passatge sencer de l'epíleg, que diu de manera bastant taxativa: «editus est nouiter et extractus ab *Arte compendiosa inueniendi ueritatem*, quae causas et principia omnium rerum in omnibus scientiis, tam liberalibus quam mechanicis, exquisitissime inuestigat» (p. 159).

D'altra banda, cita Llull quan equipara aquestes «casillas» (*camerae*) amb les flors,¹⁰ cosa que, tanmateix, qualifica com «una especie de lapsus» (p. 134), sense tenir en compte que la presentació de les flors als cinc arbres al principi de l'obra no és sinó una versió més amena de les segones figures (les matrius d'adjacència) de l'Art quaternària. Al mateix temps, no reflecteix en la seva edició (p. 346, ll. 89-90) una de les caselles de l'Art, *bonitatis magnitudinis*, que apareix expressament dibuixada en el seu manuscrit de base (*R*, f. 41v):



Segui com sigui, l'editor dona més evidències de la relació de l'obra amb l'Art quan cita la frase «et contra conditiones arborum et contra hanc Artem» (p. 133),¹¹ o quan parla de les *quaestiones* i *solutiones*

¹⁰ Assimilació que també es troba en obres de l'Art; vegeu NEORL II, xxi.

¹¹ Que qualifica com un «*chapas*», oblidant la citació de la primera obra de l'Art a l'epíleg.

explicades per concordances o contrarietats (p. 146).¹² Sembla com si li passés per alt que els arguments també són calcats als de l'Art.

L'apartat següent de la introducció estudia les fonts del *Gentil*, que, en definitiva, vol dir les possibles fonts de les llistes dels articles de les tres religions. Comença afirmant que els articles cristians representen una «articulación basada en santo Tomás» (p. 165), cosa que sembla més una visió des del tomisme modern que no pas la visió del mateix Ramon Llull, que va criticar específicament sant Tomàs.¹³ Per als articles jueus, es decanta per la llista proposada per Harvey Hames (p. 166), que sembla una opció excel·lent. Pel que fa als articles musulmans, suggereix un *Breviario Sunní* o *Tratado de los artículos* que circulava per terres hispàniques i es basava en doctrines almohades, i ho argumenta de manera detallada i convincent (pp. 167-183).

En l'anàlisi textual, que és la darrera part de la introducció, trobem a faltar matisos en la valoració que fa De la Cruz de la qualitat de la traducció llatina respecte de la catalana original del *Gentil*. La seva posició, reiterada en diverses ocasions i exemplificada amb passatges que abonen aquesta idea (encara que de vegades siguin opinables), és que «en general, el traductor latino ofrece una versión muy fiel con respecto a la redacción catalana original» (p. 183). Hauria estat més profitós, en canvi, estudiar (com ha fet Pamela Beattie per al cas del *Liber contra Antichristum*) les implicacions que hi ha en el fet de voler adaptar un text en vulgar a un públic més instruït. Perquè la relació existent entre les dues versions va més enllà de la qüestió de la fidelitat; posem un exemple:

¹² No s'adona que aquests dos darrers conceptes provenen de la Figura T, potser perquè tradueix *contrarietas* per «discordancia».

¹³ En el *Liber de refugio intellectus*, crítiques repetides textualment a l'*Excusatio Raimundi* (vegeu ROL XI, 292, 363-367).

Cada sciencia a mester los vocables per los quals sia manifestada. E cor a questa sciencia demostrativa sien mester vocables escurs e que los homens lecs no an en hus; e cor nos fassam aquest libre als homens lecs, per açó breument e ab plans vocables parlarem d'esta sciencia.

Quaelibet siquidem facultas appropriata requirit uocabula quibus manifestetur melius. Haec autem scientia, cum demonstratiua ac intellectualis sit, inusitatis uocabulis indigens et obscuris, quae plebei et uulgares homines intelligere non ualerent, cum tamen bonum commune desiderans, hunc librum scribere disponam tam laicis et rudibus quam subtilibus et prouectis, idcirco in principio breuiter planisque uocabulis hanc scientiam propalabo.

Aquest passatge, del segon paràgraf del Pròleg, l'hem copiat de NE-ORL II, xxxvii (a la pàgina següent hom pot trobar dos altres exemples similars), bo i corregint el text llatí segons l'edició que ara ens ocupa (p. 232), i hem marcat amb un subratllat simple les paraules canviades i amb un subratllat doble els afegits del traductor. La primera cosa que salta a la vista són les amplificacions, en particular la traducció d'un adjectiu o un substantiu per dobles sinònims (l'editor ja remarca «que parece ser habitual en la tradició latina de las obres lulianas», p. 184). Hi ha substitucions difícils de justificar, com «sciencia» per «*facultas*» o «lecs» per «*plebei et uulgares*»; fixem-nos que «lecs», un terme que té a veure amb formació i no amb classes socials, és intencionalment repetit en la frase següent). Hi ha afegits igualment significatius, com «*ac intellectualis*» o «*et rudibus quam subtilibus et prouectis*». De fet, aquests canvis transformen un text precís i concís que s'expressa en un estil volgudament planer, en un text apte per a un públic acadèmic, en la línia del que explicava Beattie. El darrer mot de la traducció, «*propalabo*», és un símptoma d'aquesta tendència, atès que es tracta d'un hàpax en tota l'obra lul·liana publicada per Brepols, introduït aquí per elevar el to del «parlarem» tan quotidià de l'original. L'editor mateix explica que aquests canvis volen «pulir el estilo de la redacción catalana» (p. 185).

En el passatge del pròleg «·v· arbres significats per los ·v· arbres qui son al comensament d'aquest libre» (NEORL II, 9), s'ha traduït «arbres qui» per «*flores qui*», i l'editor explica la tria de «*qui*» com a «calco con la versió catalana». Però l'error no és tant en el pronom com en el substantiu, que posa el lector en la situació absurda d'haver de cercar «*quinque flores qui depinguntur in principio huius libri*».

L'error assenyalat a continuació es refereix al passatge (on altra vegada hem posat els afegits en subratllat doble):

de les paraules que avia oydes e de sso que es vesia. (NEORL II, 13)	de uerbis quae <u>a sapientibus</u> audiuerat ac de his quae uidebat <u>in arboribus et in habitu extraneo sapientum</u> . (p. 247)
--	---

L'error que hi detecta l'editor és que «“vesia”, [que] es el imperfecto del verbo “veure”, aparece interpretado en la versión latina por “vestir” *in habitu extraneo*», quan clarament és traduït per «*videbat*». Una nota a peu de pàgina indica que «Otros errores del traductor latino han sido detectados por A. Bonner (NEORL II, p. xxxix)», al lloc on precisament es parla d'un error d'una confusió de traducció entre «veure» i «vestir», però en un altre passatge al quart llibre (p. 458, l. 1057),¹⁴ que potser ha donat peu a aquesta interpretació. Precisament, en aquest passatge de la introducció de la NEORL es fa referència a un error de traducció molt més cridaner, que l'editor hauria pogut recollir en aquest punt: el mot «granolla», que en català medieval volia dir ‘granota’, traduït per «*magna olla*» (p. 440, l. 554).¹⁵

L'*stemma codicum* i l'establiment del text presenten, al nostre entendre, alguns problemes que caldria consignar. En primer lloc, el disseny quadripartit de l'arbre, amb quatre branques que deriven directament de l'arquetip x; un resultat sorprenent, que no sembla ser suficientment justificat ni des del punt de vista de la *recensio* ni des del punt de vista històric. En aquest sentit, crida l'atenció la separació en dues branques dels testimonis *E*, la còpia del *Liber de gentili* de l'*Electorium*, i *R*, la còpia

¹⁴ Tanmateix, aquest error no ha estat recollit a l'aparat de variants.

¹⁵ A l'aparat de variants del text, es dona la variant com a «olla] granolla *cat.*», sense afegir la paraula «*magna*», cosa que emmascara l'error.

que va pertànyer a Pere de Llemotges, primer contacte de Llull a París, quan Hillgarth (*Ramon Lull*, p. 387) diu que el text de *E* sembla que és una còpia de *R*, fins al punt que el primer incorpora una frase marginal del f. 21r del segon (circumstància no recollida a l'aparat de les ROL). La consideració que mereix *R*, un testimoni autoritzadíssim que sens dubte és la primera còpia en net de la versió llatina de l'obra, produïda en un context acadèmic parisenc molt determinat (a l'entorn de la Sorbona), resulta fins a cert punt contradictòria. D'una banda, l'editor opina que *R*, «Por [su] extraordinaria calidad y corrección [...] podría ser considerado el *códex optimus* de la tradición» i diu que «Su fidelidad a la transmisión de *x* es máxima» (p. 204). Però de l'altra, s'intenta justificar el perquè de les «innovaciones» de *R*, un concepte aquest, d'innovació, que no resulta gens clar com es determina, tenint en compte l'*stemma* quadripartit que s'ha establert. Després de més de tres pàgines mostrant les «innovaciones» de *R*, s'acaba afirmant: «En todo caso, la calidad de *R* resulta excelente. Además, el conjunto de la *recensio* pone en evidencia que este testimonio ofrece bastantes lecciones únicas e hipotéticamente correctas.» (p. 207). La segona frase anul·la la primera, i la lògica dels darrers sis mots és difícil d'entendre. Pel que fa a la constitució del text mateix, només a la invocació trobam sis llocs on el text de *R* ha estat rebutjat a favor –se suposa, perquè no s'explicita a les variants– dels altres testimonis llatins.¹⁶

L'altre lloc que hem sondejat és l'inici del primer llibre, perquè és allà on comença el testimoni de *E*. A la p. 251 llegim:

I

Incipit primus liber

[1. De prima arbore]

1.1 De bonitate et magnitudine

¹⁶ Vegeu NEORL II, 5, on es dona una visió potser més clara de les variants, a més de presentar les del manuscrit català Palma, Sapiència F-129, que té la invocació en llatí i que no ha estat consultada per la present edició.

D'entrada, cal observar que les numeracions d'apartats de les línies 1 i 4 haurien d'anar en claudàtors, ja que són afegits editorials. La línia 3 prové de l'edició de la Biblioteca de Autores Cristianos (BAC) de 2007, que ha introduït la precisió a partir de «prima arbor» de la moguntina. Pel que fa a «De bonitate et magnitudine» de la línia 4, les variants expliquen:

corr. ex de bonitate et imaginatione *R*; *om. E M*; [...] et primo de flore bonitatis magnitudinis *M V*; [...]

quan el que diu *R* (f. 20v) és «de bonitate et magnitudine et magnitudine». ¹⁷ No cal dir que el passatge s'ha omès a *E* perquè, com es desprèn de la foliació al marge, el seu text comença a la línia següent; i, d'altra banda, per què es diu que és omès a *M* quan a continuació es dona el text d'aquest manuscrit? A més a més, la majoria dels manuscrits condensen aquestes quatre línies titulars en una: «Incipit primus liber et primo de flore bonitatis (et) magnitudinis», així que presentar-les separades (i introduir la lliçó de la línia 3) amb una plasmació tipogràfica nova, destrueix la coherència gramatical i de sentit de la lliçó original. A més, el text de *R* –«Incipit primus liber de bonitate et magnitudine et magnitudine»– comet dos errors: 1) omet «et primo de flore», cosa que fa que «de bonitate et magnitudine» sigui el títol del «primus liber» i no de la flor), i 2) repeteix el «et magnitudine». Aquest error doble, afegit al de les «quinque flores qui depinguntur in principio huius libri» citat més amunt, i un altre de «iustitia» substituïda per «superbia» explicat a la p. 205, ens hauria de propel·lir a investigar més la situació de *R* com a *codex optimus*, i potser repensar la recensió.

Al nostre entendre, la principal objecció que s'ha de fer a l'edició de De la Cruz és que no hagi partit de la premissa que la versió llatina del *Gentil* té una entitat per ella mateixa com a redacció de l'obra i que es plasma històricament en un testimoni tan rellevant com *R*, amb les seves peculiaritats i limitacions, però vinculat a la voluntat de difusió de Lull. A partir d'aquí, creiem que era imprescindible establir amb nitidesa la història textual d'aquesta redacció fent referències a l'original català només davant de l'evidència d'un copista que l'ha consultat, explicant detalls importants com les adaptacions de *E*, i presentant les seves notes marginals (anotades per Hillgarth, però tan difícils de localitzar en

¹⁷ A més, *imaginatio* no és un concepte que aparegui en els arbres.

el text del *Gentil*), com també les de *M*. En lloc d'això, el que ofereix l'edició de la ROL és una reconstrucció que en alguns casos arriba a corregir la mateixa traducció, ja sigui per hipòtesi de l'editor ja sigui amb conjectures de testimonis relativament moderns (hom es pregunta llavors què és el que està llegint), que sempre està pendent de demostrar la fidelitat de la versió llatina a l'original català, i que acaba donant un text amb poc fonament històric.

A. Bonner

26) Llull, *Raimundi Lulli Opera Latina, Tomus XXXVII, 44. Ars inventiva veritatis*, ed. Jorge Uscatescu Barrón

El 37è volum de la ROL publica una obra major de l'Art lul·liana, la que suposa un canvi fonamental en la formulació del sistema, l'*Ars inventiva veritatis* (a partir d'ara *AIV*), de 1290. Amb aquesta edició, i a l'espera de la de l'*Ars compendiosa inveniendi veritatis*, la col·lecció disposa d'edicions de les principals versions de l'Art: l'*Ars demonstrativa* (ROL 32), la *Tabula generalis* (ROL 27), l'*Ars generalis ultima* (ROL 14) i l'*Ars brevis* (ROL 12). Sens dubte, és una fita important. Tanmateix, els autors d'aquesta ressenya ens veiem en la necessitat d'assenyalar algunes deficiències remarcables que presenta l'edició de l'*AIV* que ha dut a terme Jorge Uscatescu.

A la seva introducció en llatí, l'editor fa servir tres termes clarament inadequats per referir-se als components de les figures A i T de l'*AIV*: «dignitates», «principia absoluta» i «principia relativa». Com ha explicat A. Bonner (2007: 130-134, 2012: 145-149), l'ús dels adjectius «absoluts» i «relatius» aplicats als principis de l'Art és un invent de Bernat de Lavineta que s'ha estès a la bibliografia lul·liana moderna. Llull, ni a l'*AIV* ni enlloc, no fa servir aquesta terminologia: els components de les dues figures són, sense cap distinció, «principis». Potser és més important el fet que Llull, a l'Art ternària, no es refereixi mai als principis de la figura A com a «dignitats».¹⁸ L'ús d'aquests tres termes genera

¹⁸ Aquest terme només s'empra quan els principis s'apliquen a la divinitat, cosa que no ocorre a l'*AIV* fins a la p. 111, quan parla de la seva identitat en Déu. Llull mateix precisa la diferència entre els principis i les dignitats, a la distinció IV.1.9: «Et sicut corporalis extensitas est finita, quia de finitis principiis constituta, sic diuina extensitas est infinita, quia de infinitis dignitatibus Dei constat.»

tota mena de disfuncions i de confusions en el discurs d'Uscatescu, com quan en descriure la figura T afirma que consta de «tribus triangulis [...] qui cetera *nouem principia generalia siue dignitates relatiuas* amplectuntur.» (p. XLVIII). Anomenar «dignitates» els components de la figura A de l'Art ternària, com diem, és habitual en els estudis lul·lians des del Renaixement, però la designació dels components de la figura T com a «dignitates relatiuas» és una novetat total.

Als apartats III i IV de la introducció, l'autor fa un recorregut per l'evolució de l'Art lul·liana, des de la seva primera formulació fins a l'*AIV* i, encara després, fins a l'*Ars generalis ultima*. En total, dedica disset pàgines a l'Art quaternària, plenes d'informacions que ni estan posades al dia (només cal donar un cop d'ull al tractament de la bibliografia que fa a la nota 41 de la p. XXVII) ni el lector necessita en un volum que edita la primera obra de l'Art ternària. Vegeu, per exemple, l'espai dedicat a la figura X, que ja no apareixerà a l'*AIV*: no se'n pot parlar sense fer referència, entre d'altres, a l'article de Rubio 2000; ni es pot fer una taula com la de la p. XXXV sense indicar que el primer component de cada doblet prové de l'*Ars compendiosa inveniendi veritatem*, i citant, per al segon component, setze vegades erròniament el manuscrit venecià de l'*Ars demonstrativa* (la signatura no és «Lat. VII, 200», sinó «Lat. VI, 200») en comptes de l'edició de ROL 32. La descompensació d'aquesta part de la introducció es posa de manifest quan, a la p. LXII, i sense solució de continuïtat, parla de la posteritat de l'*AIV* en l'*Ars breuis* i l'*Ars generalis ultima*, en un sol paràgraf de mitja pàgina i sense mencionar una obra fonamental en l'evolució de l'Art ternària com és la *Tabula generalis*. Després, en dues pàgines i mitja, fa una breu història posterior de l'Art, centrada en Sebastián Izquierdo, Leibniz i Antoni Pasqual, i sense citar, per exemple, Lavinheta, Agrippa von Nettesheim o les publicacions de Llätzer Zetzner. No s'entén la necessitat d'aquestes pàgines, que aporten poquíssim a l'enorme bibliografia existent sobre el tema.

En la descripció de la tradició manuscrita, l'editor diu que aquesta està composta de 22 manuscrits (p. LXV), tot i que posteriorment diu que en són 23 (p. CXVIII) i a la llista de les pàgines 2-3 n'hi figuren efectivament 23. Pel que fa al manuscrit de l'*AIV* que es conserva a Arràs,

(p. 349). És important advertir que, en aquest passatge hi ha un greu error d'edició: hom llegeix «corporalis extensitas est *infinita*» sense que «infinita» tingui cap suport textual ni faci cap mena de sentit.

sosté que no consta que el còdex provingui de Le Myésier; tanmateix, Hillgarth (1971: 321) ja va assenyalar que les anotacions dels folis 3r, 4r i 45r són de mà del deixeble parisenc de Llull; hem revisat aquestes anotacions i pensem que no hi pot haver cap dubte que almenys les dues primeres són fetes per la mà inconfusible de Le Myésier. Relacionar aquest còdex amb Le Myésier és molt important de cara a una correcta valoració del text que transmet.

La descripció del manuscrit base de l'edició, el Clm 10501 (*M*), és correcta en línies generals però hauria estat important situar-lo en el context dels manuscrits lul·lians de primera generació d'acord amb Soler 2010. D'altra banda, la descripció que s'ofereix de l'*Electorium* com a testimoni de l'*AIV* és clarament insatisfactòria perquè no s'hi fa constar l'esquematzació en blocs que s'hi desenvolupa dels components de cada principi de manera sistemàtica (*Diffinitio*, *Expositio*, etc.; vegeu els folis 151r-152v i 154r-155r; i que també es va reproduir al *Breviculum*, com per exemple als folis 30r-32v); i, en editar un passatge de l'obra, a les pàgines LXXXIII-LXXXIV, aquesta esquematització es fa veure que no existeix. Tampoc no es parla del text de la *Tabula generalis* que s'ha disposat com a glossa del de l'*AIV*, ni es fa menció dels múltiples comentaris de Le Myésier, que són de primera importància històrica. A la p. LXXXIII, l'editor ha saltat sis paraules de l'inici del text de l'*Electorium* citat en comparació del text de l'*AIV* en Clm 10501; són les que subratllem a continuació de les línies 2-3: «magnitudo, duratio, et cetera principia, possunt¹⁹ existere hoc quod sunt et agere hoc quod agunt».

Pel que fa a la *recensio* del text, l'editor no determina uns veritables *loci critici* d'acord amb el que estableix la crítica textual de tradició neolachmanniana (que ell mateix invoca amb rotunditat a la p. CXVIII, «IX. De editionis uia et ratione»), sinó que barreja errors de valor molt diversos (per exemple salts *ex homoioteleuton*, o errors materialment poc significatius) amb lliçons equipol·lents, omissions poc específiques, canvis d'ordre... sense ni plantejar-se la direcció en què es produeixen les lliçons (una determinada variant pot ser un afegit o pot ser una omisió, i determinar-ho és bàsic per atribuir-li un valor precís). Amb aquesta barreja, tota conclusió té per força un valor probatori molt discutible. L'*Stemma codicum* establert (p. CV) sembla, si més no, dubtós.

¹⁹ Uscatescu edita «possint» però el text de l'*Electorium* diu clarament «possunt».

A l'apartat VIII de la introducció, sobre la llengua en què va ser escrita l'*AIV*, fa una extensa nota (la 218, p. CVI) sobre la qüestió de la llengua original de les obres lul·lianes sense tenir en compte els treballs imprescindibles de Pistolesi 2008 i 2009, ni la informació que sobre la qüestió ofereix la Llull DB. A la p. CVIII, suposa que l'ús del mot «paleas» té al darrere el català «pal»; però aquesta suposició és innecessària perquè «palles» fa tot el sentit en el context en què apareix: el sentit de la vista malalt pot confondre perfectament unes palles amb unes serps (pp. 308-309, ll. 754-761); d'altra banda, el mot «pal», el *Glossari General Lullà* (*GGL*) no el registra mai en Llull.

En el text editat hi hem notat les incidències següents (a banda de l'error que s'ha recollit a la nota 18 d'aquesta ressenya²⁰):

Un problema general és la manca de claudàtors per tal d'assenyalar els afegits editorials, sobretot en numeracions d'apartats. Exemples que haurien d'anar entre claudàtors (aquí, i en els casos successius, indiquem en primer lloc el número de pàgina i, a continuació, quan és el cas, el de línia): 10, 1 – la xifra romana «I»; 10, 3 – les xifres «I,1»; 22, 260 – «I.2». Més greu és 41, 63 i ss. – L'encapçalament «II.1 De bonitate» i el número «1» davant de «Bonitas magnitudo» són afegits editorials que no s'indiquen; i hauria estat important fer-ho perquè cal distingir aquestes numeracions de les de cada condició, que sí que són de Llull. A la p. 49, i en cada apartat equivalent, es repeteix el problema: «II.2 De magnitudine 18» és un afegit editorial. Aquestes numeracions afegides es repeteixen a la capçalera de cada pàgina parell: «dist. II.8». El resultat és que aquesta distinció presenta un cúmul de numeracions que no es distingeixen de la única que sí que prové de Llull.

11, 1 – Hauria estat bé fer notar que, en tots els apartats de definicions de principis (en aquest cas «1»), la numeració apareix en el manuscrit al marge exterior, segurament amb la intenció de facilitar referències en el text. En general, cal dir que quan un manuscrit de primera generació com *M*, que podem vincular directament amb Llull (vegeu Soler 2010), mostra una disposició i unes indicacions que volen guiar el lector a través de les complexitats d'una obra tan llarga, una de les tasques d'una edició crítica hauria de ser de ressaltar-les.

²⁰ I el de la signatura de *M*, a la p. 3, que hauria de ser «CIm 23802».

34, 581 – No s'indica que «ut in ipsa essentia sua» és fruit d'una correcció al marge.

37, 659-664 – Es tracta d'un afegit al marge inferior del text base, de la mateixa mà del copista però d'una tinta d'un color diferent de la que fa servir en el cos del manuscrit. L'editor assenyalava que aquest text no apareix ni al manuscrit d'Arràs ni a l'*Electorium* (potser perquè en aquest punt la còpia de Le Myésier fa un salt), però hem comprovat que sí que apareix a *P*, *B*, *M*₂ i *M*₃. Tenint en compte això, com s'explicaria aquesta lliçó d'acord amb l'*stemma codicum* proposat?

154, 1846 – «Rarissimum est maioritatem finis bene perpendere» s'hauria d'haver editat «Karissimum...» De la mateixa manera a 342, 4 «Rarius quod est ac utilius huius artis...» s'hauria d'haver editat «Karius...». Certament les grafies de K i R en la lletra textual es presten a confusió, però no hi ha cap dubte que en el manuscrit hi ha una K i no una R en tots dos casos (i per tant, «Karius» i «Karissimum»). La bondat de la lectura que proposem es demostra perquè Llull fa una cosa peculiar en l'*Ars inventiva* que l'editor no ha tingut en compte (malgrat que un dels autors d'aquesta ressenya li va fer notar durant el procés d'edició): Ramon estructura les «regulae» de la tercera distinció començant cada capítol de cada regla amb una paraula que comença per la lletra corresponent de l'alfabet B-K i, a més, fa que hi hagi una correspondència amb el títol corrent que hi ha a cada foli de cada una de les nou regles. Això mateix es repeteix a les nou «quaestiones» de la quarta distinció. Això es compleix en els anteriors vuit casos, com és fàcil de comprovar. El mateix error en què ha incorregut ara la ROL ja el va cometre en el seu moment la *MOG*.

En conclusió, ens hem de felicitar pel fet de poder disposar d'una edició crítica de l'*AIV*, però hem de lamentar que la que se'ns ofereix presenti les deficiències assenyalades.

A. Soler i A. Bonner

Referències bibliogràfiques

- Bonner, Anthony, *The Art and Logic of Ramon Llull. A User's Guide*, Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters 95 (Leiden – Boston: Brill, 2007). Versió catalana: *L'Art i la lògica de Ramon Llull. Manual d'ús*, trad. Helena Lamuela (Barcelona – Palma: Universitat de Barcelona – Universitat de les Illes Balears, 2012), Col·lecció Blaquerna 9.
- Hillgarth, J. N., *Ramon Llull and Lullism in Fourteenth-Century France*, Oxford-Warburg Studies (Oxford: Oxford at the Clarendon Press, 1971), xxviii + 520 pp.
- Pistolesi, Elena, «Le traduzioni lulliane fra missione e storia», *La Catalogna in Europa, l'Europa in Catalogna. Transiti, passaggi, traduzioni Associazione italiana di studi catalani. Atti del IX Congresso internazionale (Venezia, 14-16 febbraio 2008)* (Nàpols: Associazione italiana di studi catalani, 2008), pp. 1-13.
- «Tradizione e traduzione nel corpus lulliano», *SL* 49 (2009), pp. 3-50.
- Rubio Albarracín, Josep E., «Com és la vertadera Figura X de l'*Ars compendiosa inveniendi veritatem*», *SL* 40 (2000), pp. 47-80.
- Soler, Albert, «Els manuscrits lul·lians de primera generació», *Estudis Romànics* 32 (2010), pp. 179-214.

27) Llull, *Romanç d'Evast e Blaquerna*, a cura d'Albert Soler i Joan Santanach; col. Maria Toldrà

El *Romanç d'Evast e Blaquerna* ha gozado, desde los inicios del siglo xx, de una considerable fortuna editorial. En 1904 vio la luz la edición de Salvador Galmés y Miquel Ferrà (ORL, X), la primera realizada con criterios filológicos modernos, aunque estos habían sido aplicados ya diez años antes por Mateu Obrador a su entrega de la más célebre sección del texto: el *Llibre d'amic e amat*. En 1927, la Editorial Barcino publicaría en el seno de Els Nostres Clàssics una nueva versión de este último opúsculo y de otra sección autónoma –el *Llibre d'Ave Maria*–, versión firmada por Marçal Olivar y adornada por las notas del propio Galmés, quien, algunos años después, había de ofrecer en la misma editorial y en la misma colección su magna edición del texto íntegro del *Blaquerna* (1935-1954). Algo más que el azar quiere, así pues, que la publicación del *Llibre d'amic e amat* sea en ocasiones preludeo y presagio de una oferta cabal de la novela, y a la luz de esa lógica conviene entender la relación entre la mucho más reciente entrega del opúsculo místico debida a Albert Soler (integrada en la Col·lecció B de Els Nos-

tres Clàssics) y la edición del *Blaquerna* preparada por el mismo Soler y por Joan Santanach en 2009 como volumen VIII de la NEORL. Un trabajo este último que aprovechaba –y corroboraba al tiempo– las primeras certezas ecdóticas ofrecidas por aquél, nacidas de la consideración del conjunto de la tradición manuscrita e impresa de la obra.

Esas certezas aconsejaban, en aquella ocasión, la propuesta de un texto fiel, hasta en sus detalles menudos, al presente en el testimonio más autorizado: el célebre códice custodiado en la Bayerische Staatsbibliothek de Munich, debido a la mano de un asiduo copista anónimo de los libros lulianos, hoy conocido como el «copista del *Blaquerna*». Sobre esos mismos cimientos filológicos se asienta ahora la edición del *Romanç d'Evast e Blaquerna* publicada en la «Biblioteca Barcino» de la editorial homónima, también suscrita por Albert Soler y Joan Santanach. Pero lo hace proponiendo un texto convenientemente regularizado (es decir, liberado de la azarosa ortografía del manuscrito base), por mor del esfuerzo de Maria Toldrà, a quien se debe también un útil glosario y una sucinta anotación del texto, encaminada, casi en exclusiva, a la explicación lingüística de algunos pasajes y expresiones de difícil comprensión. La nueva edición del *Blaquerna* reclama así un espacio propio en el ámbito de las publicaciones lulianas, grato al rigor filológico que sustentaba su punto de partida ecdótico, pero atento también a las necesidades de una lectura ágil y fluida, no entorpecida por el «ruido» de una ortografía que algo dice de los usos de aquel célebre «copista del *Blaquerna*», pero que nada aporta, a decir verdad, para la reconstrucción de la lengua y el sentido del texto.

La edición satisface así las expectativas y las necesidades de un lector que se intuye preferentemente universitario –pero no necesariamente familiarizado con los detalles de la obra de Lull–, al que se encamina también un estudio introductorio especialmente generoso (pp. 5-75). Concebido como un acercamiento a todos los perfiles de la novela, ese estudio explora en primer lugar la compleja relación del autor con la «literatura» coetánea, en ese itinerario que lleva de la censura de las letras profanas a la aceptación táctica de sus referentes esenciales, siquiera con el ánimo de subvertirlos. Soler y Santanach abordan así mismo los problemas relativos a la datación del texto y a su demorado proceso de escritura (prolongado desde 1276 hasta, al menos, 1283), para plantear a continuación un asunto en absoluto menor: la elección para la obra, por parte del autor, de un título como el de *romanç*, que declara, desde

el calco léxico del francés, la intención de situar el texto en el horizonte de las lecturas de ese público laico y cortesano familiarizado con los *romans* caballerescos. El análisis de la estructura de la novela permite a los editores esbozar un ameno paseo por sus páginas, que es también un itinerario por el camino de perfección del protagonista y por todos sus anhelos de reforma: la del orden matrimonial, en el libro primero, resuelta en la casta convivencia de los padres, Evast y Aloma; la de la vida religiosa, femenina y masculina, sustanciada en la conversión en abadesa de la joven Natana (un personaje pleno de interés, como lo era el de Aloma) y en el ascenso de Blaqueria a la condición de abad, tras un periplo iniciático por el bosque; la del orden episcopal, en el libro tercero, y la de la propia Curia romana, en un libro cuarto iluminado por la figura de *Ramon lo foll*, personaje ubicado en la tradición –insuficientemente estudiada en las letras hispánicas– de los «locos de Cristo»; y, por fin, el retiro al yermo en el libro quinto, que legitima la inclusión en la obra de dos opúsculos místicos tan diversos en su forma y propósito como el *Llibre d'amic e amat* y el *Art de contemplació*.

El detenido repaso del argumento de la novela –finalizado con una breve reflexión sobre la audacia narrativa y la presencia del humor– resulta probablemente inexcusable, si de lo que se trata es de orientar al lector a propósito del siguiente asunto explorado por los editores: el de la multiplicidad de ejes o perspectivas de lectura que resiste el *Blaqueria*. Son estas algunas de las páginas más jugosas de una introducción que estudia allí la urdimbre teológica del relato (el anhelo luliano de *ordenar lo món* y su relación con la doctrina de «la primera y segunda intención», la tensión entre la vida activa y la contemplativa, la conciencia del presente como tiempo decisivo en la historia de la salvación, la relación entre el Papado y el Imperio), pero que atiende también a la proyección de la obra hacia un público universal. Soler y Santanach ofrecen, así mismo, un cumplido análisis de los dos opúsculos místicos ya mencionados, indagando su función en el interior de la novela y su valor intrínseco como documento de una experiencia contemplativa (proyectada sobre el personaje del protagonista en el caso del *Llibre d'amic e amat*). El *Blaqueria* es, en efecto, el fruto de toda una suma de inspiraciones teológicas y literarias, exploradas estas últimas en un apartado que recuerda la filiación entre su trama y algunas hagiografías de asidua circulación en las letras catalanas –la *Vida de sant Aleix*, la *Vida de santa Clara* o el *Barlaam i Josafat*–, y la asunción, no menos evidente, de algunos temas y motivos de origen caballeresco en el texto. Un

texto difundido en vida de Lull en tres versiones diversas –la original catalana y dos traducciones, una occitana y una francesa–, y sometido a un proceso de copia (y de destrucción de manuscritos, en especial en la campaña antiluliana emprendida por el inquisidor Nicolau Eimeric) cuyos avatares constituyen el asunto de las últimas líneas del estudio.

Este último arroja así una luz sobre todos los «contextos» –biográficos y epocales, teológicos y literarios– que dan sentido a la obra. Y lo hace con un lenguaje claro y sugerente, pero sin renunciar a un rigor y a una erudición cuyos detalles se relegan, prudentemente, a las notas. En ellas, además, se encuentra disponible una información precisa y actualizada sobre la inmensa bibliografía generada por el *Blaquerna*: una novela nacida con el anhelo de una difusión sin límites, a la que contribuye ahora esta edición publicada por Barcino, que dignifica todavía un poquito más el *Any Lull* que la ha visto nacer.

José Aragüés Aldaz

33) Pereira i Pomaro, «Schegge di Lullismo italiano. (I) Il manoscritto di Sozomeno da Pistoia. (II) L'eredità lulliana del Sozomeno, un inedito testo sui "subjecta"»

Contribució a la història del lul·lisme a Itàlia, centrada en un volum de la biblioteca de l'historiador i erudit Zomino di ser Bonifacio, més conegut com a Sozomeno da Pistoia (1387-1458), l'actual manuscrit 829 de la Biblioteca de l'Arsenal. Al còdex es llegeixen dues obres copiades pel mateix Sozomeno: el *Liber chaos* de Lull (Bo II.B.9a) i un tractat filosòfic anònim, *De novem subjectis* (FD II.287). La primera part de l'article, a cura de Gabriella Pomaro, conté la descripció del manuscrit de l'Arsenal, probablement factici, que l'autora proposa de datar al final de la tercera dècada del segle xv, i la història posterior del volum; l'anàlisi paleogràfica de la còpia; l'adscripció de la versió del *Liber chaos* –de fet, una part de la *Lectura super figuras Artis demonstrativae* amb transmissió autònoma– a una branca de la tradició textual de l'obra, i, finalment, una síntesi de les escasses dades a l'abast sobre l'interès puntual de Sozomeno per Lull, en què s'insisteix en el paper que tingueren les trobades internacionals, com el concili de Constança, en la configuració del lul·lisme italià. La segona part de l'article, a cura de Michela Pereira, consisteix en una àmplia descripció de l'estructura, els temes i els paral·lelismes amb textos lul·lians del *De novem subjectis*, més

una edició dels dos proemis de l'obra. Aquest tractat filosòfic anònim, només conegut per la còpia de l'Arsenal, és un testimoni desconegut de la difusió del lul·lisme a Itàlia a la segona meitat del segle XIV i principis del XV, abans que Joan Bolons hi ensenyi; influït per la teoria de les *dignitates*, l'anònim fa un ús esporàdic de la combinatòria lul·liana i col·loca el «venerabilis magister Raimundus» al mateix nivell que les autoritats escolàstiques tradicionals; el perfil de l'autor es completa amb el seu interès per la filosofia natural i la medicina.

Maria Toldrà

35) Suau, *Ramón Llull, pasión por el amado*

Malgrat que no es presenta com a tal, aquest llibre és una traducció/adaptació al castellà de *Ramon Llull, miracle i misteri*, publicat per la diòcesi de Mallorca el 2009 i reeditat per Publicacions de l'Abadia de Montserrat el 2014 (vegeu-ne la ressenya de Jordi Gayà a *SL* 50, 2010, p. 189). A banda de la presentació de Javier Salinas, bisbe de Mallorca fins a l'octubre de 2016, la versió castellana d'aquesta biografia inclou, en apèndix, una secció titulada «Para conocer a Ramón Llull» –en la qual l'autor ofereix informació bàsica sobre els títols lul·lians més accessibles per al públic de llengua castellana– i una breu antologia de fragments extrets de diverses obres de Llull (el *Desconhort*, el *Llibre de l'orde de cavalleria*, el *Llibre d'amic e amat*, el *Llibre de contemplació*, etc.). Com en la versió catalana, també hi ha una cronologia, la qual, tot s'ha de dir, ha estat copiada pràcticament al peu de la lletra, i sense que es faci constar, de la que figura al web *Qui és Ramon Llull* (<http://quiestlullus.narpan.net/9_crono.html>, consultat el 10 d'agost de 2017).

Jordi Gayà, en la ressenya de *SL* esmentada, ja va assenyalar que el llibre de Teodor Suau es pot considerar una «hagiografia» moderna de Ramon Llull, pensada per a un públic creient, cosa que no vol dir en cap cas que hi manquin el rigor i una correcta documentació històrica. Suau ofereix una mena de biografia íntima de Ramon, centrada en el seu itinerari espiritual i en el desplegament progressiu de la seva «passió per l'Amat», que el duu a assumir una vocació missionera que té com a horitzó darrer el martiri. Suau parteix, és clar, del relat de la *Vida de mestre Ramon* i ressegueix les fases més importants d'aquest itinerari, sense oblidar mai el context social i religiós en què es va produir. El resultat és un llibre que connecta el lector amb les fonts profundes de

l'espiritualitat lul·liana, l'únic perill del qual és, potser, fer una lectura excessivament biografista dels textos del beat que es comenten.

Francesc Tous

37) Aïssani, «Perception actuelle des “disputes” Raymond Lulle – Uléma de Béjaïa (1307)»

L'article es compon de tres parts un tant heterogènies entre si: la primera part esbossa la situació socioeconòmica i intel·lectual de Bejaïa a principis del segle XIV per tal de contextualitzar millor la disputa de Ramon Llull a la ciutat l'any 1307. Com ja ha fet en altres ocasions, en aquesta primera part l'autor destaca el paper de Bejaïa per al comerç i l'estada de Leonardo Fibonacci; a més, presenta amb breus pinzellades alguns dels intel·lectuals més rellevants i els seus cercles. Pel que fa a les referències a l'estada de Llull, algunes afirmacions haurien de ser revisades a la llum de les fonts disponibles, com ara que la visita de l'any 1307 no hauria estat l'única de Llull a la ciutat (p. 32) o que hi hauria arribat a través de Tunis (p. 34). La primera d'aquestes afirmacions sembla basar-se –l'autor no en desvela la font– en la *Lletra als jurats de la Ciutat de Mallorca*, datada el setembre de 1314 a Bejaïa, que és d'autenticitat dubtosa. La segona afirmació resulta d'un passatge obscur de la *Vita coetanea*, la qual en un primer moment narra que Llull arribà a Bejaïa des de Mallorca, mentre que poc després parla d'un viatge que Llull feu amb un ciutadà de Bejaïa de Gènova a Tunis.

La segona i la tercera part de l'article es dediquen, respectivament, a una crònica del congrés que se celebrà a Bejaïa l'any 2007 en commemoració dels 700 anys de la disputa, i al resum d'una entrevista feta a Dominique Urvoy a Bejaïa l'any 1997. Trobem a faltar referències als treballs de Hans Daiber, que ha tornat a escriure en temps més recents sobre l'estada de Llull a Bejaïa, i ha analitzat el *Liber disputationis Raimundi christiani et Homeri saraceni*, fruit de la disputa.

A. Fidora

38) Akasoy, «Al-Ghazālī, Ramon Llull and Religionswissenschaft»

L'articolo parte dalla contestualizzazione dell'opera di al-Ghazālī nell'occidente musulmano medievale, seguita dalla disamina della sua

ricezione nell'occidente latino, inserendo Ramon Llull nel novero dei traduttori (accanto a Domingo Gundisalvo e Ramón Martí) in virtù del suo *Compendium logicae Algazelis*, basato sulla sezione dedicata alla logica delle *Maqāsid al-falāsifa*. Non esistono prove della conoscenza da parte di Llull di altre opere di al-Ghazālī, ma alcune delle concezioni alla base del pensiero lulliano, come la ricerca di un fondamento epistemologico delle verità rivelate e l'indipendenza del ragionamento dall'autorità, trovano una corrispondenza nell'autore persiano e si può ipotizzare che Llull lo conoscesse anche attraverso canali diversi dalle fonti dirette, nell'ambito della temperie culturale del suo tempo. Al di là delle già note analogie tra i due pensatori nei riguardi delle proprie rispettive religioni, la questione centrale dell'articolo è la proposta di un parallelo tra Llull e al-Ghazālī da un punto di vista non ancora esplorato: quello del loro atteggiamento nei confronti della diversità religiosa e, più precisamente, della differenza tra il loro approccio e la moderna «Religionswissenschaft», intesa come studio accademico della religione.

L'opera lulliana scelta per la comparazione è il *Libro del gentile e dei tre savi*, in particolare il IV libro (in cui è il saggio musulmano a dialogare con il gentile), per i riferimenti alla religione islamica che contiene. Il parallelo viene effettuato con la *Mishkāt al-anwār* di al-Ghazālī, già presa in considerazione da Hermann Landolt, che vi individuava gli indizi di un «approccio universalistico alla religione» caratteristico del pensatore persiano. Sebbene scettico sulla modernità della posizione di al-Ghazālī, Landolt faceva tuttavia uso del termine tedesco «Religionswissenschaft», che rinvia a una tradizione accademica del XIX secolo. La presenza nel mondo islamico di una tradizione di storia delle religioni più lunga di quella dell'occidente moderno è stata suggerita anche dallo studioso di religioni olandese Jacques Waardenburg. In Llull si può osservare una concezione di universalità e inclusività religiosa paragonabile a quella di al-Ghazālī e di altri scrittori musulmani medievali: quand'anche l'atteggiamento lulliano non derivasse direttamente da fonti arabe, potrebbe comunque essere stato il confronto con l'islam a orientarlo verso una visione più universale della religione. La questione che l'autrice pone quindi all'attenzione come meritevole di ulteriori indagini è quella dell'individuazione nell'approccio di Llull alla diversità religiosa di elementi mutuati dall'antropologia e dalla teologia della religione di matrice cristiana, oppure (o anche) di una possibile influenza islamica.

Letizia Staccioli

39) Amengual i Batle, «Fra Juníper Serra: Pastoral missionera inspirada en l'estil de Ramon Llull i per l'escola de Salamanca, en temps de l'absolutisme»

El P. Amengual situa l'acció missionera de sant Juníper Serra en el context del segle XVIII, amb el precedent de fra Antoni Llinàs i Massanet i d'altres franciscans que es dedicaren a l'evangelització d'Amèrica durant el segle XVIII. L'article pretén copsar la figura de Juníper Serra des del vessant missioner, conèixer com fou la seva tasca pastoral, tot defugint els aspectes biogràfics. La intenció és desmuntar les acusacions de genocidi i de colonialisme que Serra ha rebut sovint, situant la seva activitat en el seu context històric i en les idees del moment. En aquest sentit, vol desmentir tant les apologies exagerades de Serra com les crítiques tretes de context de què el personatge ha estat objecte, ja que «una literatura poc crítica i simplement narrativa i apologetica, també desfigura fra Juníper, quan el mostra com a íntegrament perfecte i quasi impecable» (p. 175). Es refereix a les pràctiques pacífiques dels missioners franciscans, que respectaven els indis i els consideraven persones humanes i no éssers inferiors o esclaus, cosa que contrasta amb l'actuació dels colons anglesos que formaren els Estats Units. Amengual relaciona aquest posicionament dels missioners espanyols amb la formació que havien rebut a partir de la teologia de l'Escola de Salamanca. Tanmateix, la relació entre els missioners i els indígenes era complicada, atès els vincles que hi havia entre els religiosos i la monarquia espanyola, de la qual depenien, i també a causa de l'actitud dels colonitzadors espanyols, dels quals sovint els frares havien de defensar els indis. Queda en entredit, però, fins a quin punt no hi hagué una certa complicitat dels missioners amb la política colonitzadora imposada per la monarquia absoluta de l'època. D'altra banda, amb l'expulsió dels jesuïtes, franciscans i dominicans s'hagueren d'encarregar de les missions que aquells tenien al seu càrrec. Tot i que el rei imposava que els indis aprenguessin el castellà, els missioners seguien l'estratègia d'aprendre ells la llengua dels autòctons que volien evangelitzar, fet en el qual es pot veure un ressò de les idees de Llull quant a la fundació d'escoles de llengües per als missioners. Així, «El manament del Concili de Trento i la tradició lul·liana d'aprendre les llengües per a la missió –afirma el

P. Amengual–, també es mantingué en aquests missioners mallorquins, al front dels quals hi era Juníper Serra» (p. 177).

El P. Amengual relativitza la imposició lingüística i la possible duresa amb què els missioners tractaven els indis, considerant que aleshores els Borbons també imposaven la llengua als altres súbdits de l'Estat no castellans i que la duresa que aleshores l'Església exercia amb els feligresos també es donava a casa nostra. I insisteix en la diferència entre l'actitud colonitzadora dels missioners espanyols, que contrastava amb les dels militars, i la dels anglosaxons.

Josep Amengual formula en aquest treball una hipòtesi que, a nosaltres, ens interessa per la relació que té amb Ramon Llull: «la utilitat de la religió se va dirigir, en els framenors, vers la missió, precisament com a una manera d'imitar el beat Ramon, doctor de les missions» (p. 144). Amengual observa certs paral·lelismes entre alguns mots de Juníper Serra i algun fragment del *Llibre de contemplació*. Aquesta base lulliana de l'actuació del sant vendria de les ensenyances lullianes apreses a Mallorca: «la seva pertinença al convent de Sant Francesc de Ciutat el va posar en contacte amb l'espiritualitat lulliana, que, en els temps de la preil·lustració, a ell i als seus companys els ajudà a donar una passa vers la missió a la frontera de la gentilitat» (p. 174). Llull i les orientacions del concili de Trento l'haurien conduït a aprendre les llengües dels indis, a les quals traduïa els catecismes i altres recursos per transmetre la fe cristiana.

Pere Rosselló Bover

44) Aragüés Aldaz, *Ramon Llull y la literatura ejemplar*

Des d'un article inicial publicat el 1996, «“Exempla inquirere et invenire”». Fundamentos retóricos para un análisis de las formas breves lullianas», José Aragüés ha dedicat diversos treballs a la literatura exemplar lulliana. Ara ens obsequia amb un estudi de síntesi que representa una aportació de primer ordre a la interpretació de l'ús abundant i particular que Llull fa dels exemples, dels contes i de les semblances al llarg de la seva obra. El corpus que pren en consideració és tan ampli que abasta tota la producció lulliana, des del *Llibre de contemplació*, passant, entre d'altres, pels *Començaments de medicina*, el *Blaquerna*, el *Llibre de santa Maria*, fins a la *Rhetorica nova*, el *Liber de lumine* o les obres homilèti-

ques; tot i que se centra especialment en les dues obres majors de la seva literatura exemplar: el *Llibre de meravelles* i l'*Arbre exemplifical*.

Els amplis coneixements que Aragüés té com a expert reconegut en el bast domini de la literatura exemplar a l'edat mitjana i el Segle d'Or espanyol li permeten valorar amb justesa i precisió l'especificitat i l'originalitat de la literatura exemplar lul·liana: la tradició en què s'inscriu i les novetats insòlites a què Ramon sotmet aquesta tradició. Així, si l'exemple tradicionalment té un caràcter sobretot retòric i moral i una pretensió invariable d'historicitat, el que conrea Llull té un caràcter predominantment ontològic (expressa les semblances de Déu en l'univers) i intel·lectiu (s'adreça a la millora de les capacitats intel·lectuals del lector), i és presentat desacomplexadament com a ficció sempre dúctil de la seva creativitat i de les seves necessitats. D'altra banda, l'autor subratlla també que l'exemple lul·lià desborda el seu origen com a recurs retòric i esdevé un veritable mirall (en realitat, una multitud de miralls que es reflecteixen els uns als altres) de l'essència exemplar i analògica de la Creació; és a dir, té un veritable caràcter metaexemplar. Però segurament la peculiaritat més llampanant de l'univers exemplar lul·lià és el seu caràcter diguem-ne generatiu: la voluntat manifesta de Ramon que els contes que insereix en les seves obres esdevinguin arquetips que els lectors conreïn, desenvolupin i acabin transformant creativament; de manera que el conte no sigui un recurs literari fixat i unívoc, sinó que es replantegi contínuament depenent de les necessitats del discurs. El *Llibre de meravelles* i l'*Arbre exemplifical* il·lustren a la perfecció la dimensió de l'exemplaritat lul·liana com a llenguatge que convida a la participació.

La monografia de José Aragüés, per l'amplitud i la perspiciàcia de l'anàlisi que desenrotlla en un aspecte de la producció de Ramon Llull que de cap manera no és anecdòtic, està cridada a ser un clàssic dels estudis lul·lians contemporanis.

Albert Soler

45) Aragüés Aldaz, «Tradición y novedad del *exemplum* luliano: el *Arbre exemplifical*»

Aquest article treu un profit excel·lent de la bibliografia sobre l'exemple lul·lià que el precedeix i aporta matisos i valoracions molt pertinents. Les formes breus apareixen en les obres primerenques de Llull, però

no es desenvolupen fins al *Blaquerna* i al *Fèlix*. El pas de les arts quaternàries a les ternàries implica l'abandó de l'exemplarisme elemental. Els canvis en les formes d'evocació de la realitat no afecten l'ús dels exemples: quan es renuncia al format novel·la per comunicar l'Art, l'exemple guanya terreny. L'*Arbre exemplifical* consolida el paper central que Llull atribueix a les formes breus per facilitar la transmissió de missatges artístics a través de la seva nova literatura.

El model remot de l'*Arbre de ciència* són les petites enciclopèdies per a laics, però el disseny arbori és una creació de Llull. L'*Arbre exemplifical* és apte per dur a terme la transmutació literària dels apartats de l'obra marc tot i que el pròleg en justifiqui la parcialitat. Les missions de l'exemple lul·lià són variades: conèixer els secrets naturals i sobrenaturals, però també satisfer el gust de sentir coses agradables. Llull usa el terme «solaç». La funció heurística o il·lustrativa predomina però també és present la funció ètica o moral. La cohesió del tot radica en la coincidència entre les arrels de tots els arbres de l'*Arbre de ciència* –i també, doncs, de l'*Exemplifical*– en els divuit principis de les Arts ternàries.

Els proverbis de l'*Arbre exemplifical* són el primer assaig de Llull en la producció de formes sentencioses. Que el proverbi sigui una part de l'exemple resulta desconcertant perquè la tradició posa un frontera clara entre les dues formes, tal com es recull a la *Rethorica nova*. Hi ha precedents de la fusió de les dues formes en àmbits hebreu i àrab i també en la tradició romànica. L'estructura de l'*Arbre exemplifical* pot induir la convergència entre les dues menes de formes breus perquè hi ha sèries de proverbis integrades dins de recontaments, però també hi ha proverbis que funcionen com la llavor del recontament, com si hi hagués una reversibilitat entre totes dues formes: un proverbi es pot «exposar». També hi ha moments en què predomina la unitat d'un «exempli» format per un proverbi més un recontament. El diàleg tallat en seqüències breus sovint té un paper destacat en la fusió de les dues menes de formes breus.

Els recontaments lul·lians poden ser contes versemblants que transfiguren materials tradicionals i miracles marians que poden procedir de les fonts més difoses, però que algunes vegades són invencions de l'autor, com va mostrar Aragüés en un article de 2014. Un altre pòsit de la tradició són les faules d'animals que poden adquirir aspectes totalment nous, fruit de l'elaboració de Llull. Els contes més singulars de l'*Arbre*

exemplifical són els construïts per Llull amb l'objectiu de donar vida al funcionament de l'Art. Les al·lusions a temes coneguts, com el cas del judici de Paris de l'«exemple de la quantitat celestial», esdevenen críptiques. El principal artifici narratiu d'aquestes creacions lul·lianes és la personificació de qualsevol noció, abstracta o presa de la natura. L'alternança de propostes agosarades i convencionals és una altra estratègia volguda pensada per a la multiplicació de les propostes exemplars, amb la finalitat única de propagar l'Art.

L. Badia

46) Badia, Santanach i Soler, *Ramon Llull as a Vernacular Writer: Communicating a New Kind of Knowledge*, trad. Robert D. Hughes

I lavori di sintesi sono fondamentali per fornire alle future generazioni strumenti di lavoro solidi e ben curati. In questo volume i tre studiosi dell'Università di Barcellona riuniscono in una forma nuova e organica almeno otto anni di pubblicazioni collettive (senza contare quindi le varie e fondamentali singole esperienze pregresse) dedicate all'*espressione letteraria* di Ramon Llull. Questa definizione di Jordi Rubió, e il debito che gli studiosi barcellonesi hanno con i suoi studi e con quelli di Robert Pring-Mill (p. 35), sono il punto di partenza di questa nuova analisi complessiva dell'opera letteraria lulliana, vista come elemento inseparabile dall'Arte. Dopo una breve introduzione che presenta la vita di Llull, l'Arte e la sua posizione di laico, nel primo capitolo si dimostra come il beato trasformi l'Arte in letteratura, spiegandone la teoria del linguaggio e le tecniche scritte lulliane: la ripetizione della struttura e della forma come strumento didattico e meditativo, la «nuova» retorica, l'invenzione di un sesto senso legato alla parola (l'*affatus*), l'allegoria e l'uso del suo «corrispondente» arabo (*ramz*), l'arte della memoria, l'uso dei correlativi, la teoria e la pratica nella scrittura dei sermoni e l'autocommento. Nel secondo capitolo si compendiano le principali opere di respiro letterario mentre il terzo è concentrato sui metodi di composizione e disseminazione dell'opera del maiorchino, dallo *scriptorium* lulliano fino alle recenti collane che pubblicano le edizioni critiche dell'opera catalana e latina. Nel quarto si inserisce Llull nel suo contesto storico e letterario, presentando alcune figure che il beato conobbe personalmente o altri autori contemporanei: Ramon de Penyafort, Ramon Martí, Cerverí de Girona, Jacopone e la letteratura francescana,

Dante, Giacomo I, Ramon Muntaner, Matfre Ermengaud e Arnau de Vilanova. Nell'epilogo si approfondisce l'autobiografismo lulliano e la sua affermazione come autorità alternativa, l'uso delle autocitazioni e della continuità nelle sue opere, infine il ruolo di Llull come scrittore in volgare e le difficoltà che questo ha creato per interpretarlo correttamente. Seguono due appendici nelle quali sono inventariati i manoscritti lulliani di prima generazione e si fa un breve *excursus* sull'influenza di Llull nella letteratura catalana a lui posteriore.

Questo breve riassunto non può rendere la moltitudine di informazioni offerte dal volume che copre tutti gli aspetti connessi allo straordinario progetto lulliano e alla sua espressione letteraria, che ne è una parte fondamentale. L'opera letteraria del beato non può essere compresa a pieno senza la conoscenza dell'Arte e quest'ultima aveva bisogno (almeno nella sue prime fasi) di essere trasformata in letteratura per essere compresa e diffusa. Llull era conscio della diversità del suo progetto rispetto a quello di altri autori del suo tempo. La sua conoscenza dell'arabo e la sua posizione di laico lo hanno reso un *unicum* nel panorama medievale e questa singolarità si rispecchia nella multiformità della sua produzione. Queste molteplici sfaccettature implicano lo studio approfondito di varie discipline che gli autori sanno adoperare con sicurezza e che rendono il volume una ricca sorgente da cui possono attingere tutti gli studiosi che si occupano del medioevo o della storia delle culture europee. Llull è stato capace di riciclare tutto quello che il mondo delle lettere del suo tempo gli offriva, dalla letteratura *tout court* a quello che oggi chiameremo *editing* e *product placement*, rendendolo così un testimone unico per capire meglio come si produceva e circolava la letteratura, com'era il pubblico a cui questa era indirizzata e quali erano le migliori strategie per raggiungerlo. Gli studi medievali ottengono, grazie a questo volume, una dimostrazione di quanto ci sia ancora da scoprire e da approfondire nel campo della ricerca. Grazie al lavoro dell'équipe barcellonese Llull non può più essere considerato come un autore marginale, un illustre sconosciuto o l'eccezione al tradizionale e chiuso mondo letterario medievale, bensì come il fautore di un nuovo sistema capace di riformare anche il mondo delle lettere, al quale ha dato opere immortali ma ancora aperte ad accogliere studiosi volenterosi di immergersi nella selva dei suoi scritti.

Simone Sari

52) Bonillo Hoyos, «La traducción francesa medieval del *Libro de maravillas* de Ramon Llull (fr. 189 de la BNF) y su relación con la traducción manuscrita catalana»

Aquest treball ens presenta el resultat de la *collatio* que Bonillo va fer dels llibres I, II, IX i X del *Llibre de meravelles* de Ramon Llull com a pas previ a l'edició crítica d'aquests llibres, que va constituir la seva tesi doctoral. Posteriorment, l'edició crítica de l'obra sencera, fruit d'un treball col·lectiu, es va publicar en els volums X i XIII de la Nova Edició de les Obres de Ramon Llull (NEORL). L'aportació que fa Bonillo en aquest treball és incardinar la traducció medieval francesa, conservada en un manuscrit quatrecentista de gran format i factura acurada a la Biblioteca Nacional de França, en la traducció manuscrita catalana, i traça les possibles relacions amb els testimonis coneguts i una hipòtesi de filiació.

Una primera versió d'aquest article ja havia estat publicada en català l'any 2008 a la Biblioteca Virtual Joan Lluís Vives. En aquesta nova versió s'han fet diversos canvis en l'organització de la informació, que s'ha actualitzat en alguns punts. El canvi més significatiu és la inclusió, com a edició de referència, de l'edició crítica de les NEORL. Per tant, totes les remissions a llocs crítics del text es fan ara en aquesta edició en comptes de fer-les a la tesi doctoral de l'autor.

Després d'un cop d'ull breu als manuscrits catalans conservats, a les edicions principals que se n'han fet fins al moment i a les traduccions francesa, castellana i italiana, Bonillo entra de ple en l'exposició dels resultats de la *collatio*, per a la qual es van tenir en compte els sis manuscrits catalans medievals, el manuscrit occità i els cinc manuscrits catalans moderns. A la consideració dels llocs crítics ja estudiats, s'hi afegeixen ara les lliçons de la versió francesa. L'anàlisi dels errors comuns a tota la tradició, dels errors conjuntius que permeten corroborar la teoria ja tradicional de les dues branques (α i β) i de les relacions més estretes entre determinats manuscrits ocupa la major part del treball, que no s'allunya de les conclusions que Bonillo ja va exposar en la seva tesi doctoral. Acompanya l'article també l'*stemma codicum*, que difereix en algun punt amb el de l'edició posterior de les NEORL (en concret amb la posició en l'arbre del manuscrit C) i incorpora els manuscrits moderns.

Pel que fa al manuscrit que transmet la traducció francesa, es tracta d'un còdex del segle xv que va pertànyer a Lluís de Bruges (1422-1492),

senyor de la Gruthuyse i home de confiança dels ducs de Borgonya, que va posseir una important biblioteca. De l'estudi de les variants que ofereix aquest manuscrit, Bonillo conclou que va ser copiat a partir d'un antígraf que es pot situar dins de la família α , amb contaminacions amb algun manuscrit de β , amb el qual s'haurien esmenat els errors de l'anterior. També se'ns diu que probablement *fr* devia compartir lectures (per contaminació) amb l'antígraf comú a la subfamília de β que constitueixen *M* i *S*, tot i que en l'*stemma* aquesta contaminació es fa provenir directament de β . En tot cas, cal subratllar que aquestes conclusions s'extreuen de la col·locació dels llibres I, II, IX i X i que caldria completar-la amb la totalitat de l'obra per poder perfilar més la situació de *fr* en la tradició manuscrita del *Fèlix*.

Eugènia Gisbert

53) Bordoy, «De lo ideal a lo material: la influencia de las artes liberales en la concepción luliana de la relación idea-materia»

«La posición de Ramón Llull frente a la explicación del paso de la idea a la materia [...], un problema clásico, encuentra una solución en su sistema propio que, de un lado, reposa sobre elementos ya existentes y, de otro lado, introduce una serie de innovaciones que extrae de su propia *imago mundi*» (p. 36): questa conclusione, piuttosto generica e scontata, segue l'esposizione manualistica di un tema calcidiano (l'origine e lo status della materia nel suo commento al *Timeo*) e di questioni attinenti all'aritmetica boeziana e alla geometria euclidea. Calcidio, Boezio ed Euclide sono infatti gli autori chiamati in causa in queste pagine per risolvere un «problema» la cui formulazione nei testi lulliani richiamati –mai però propriamente analizzati e neppure riportati– è soltanto implicita, o forse assente. Volendo davvero esaminare l'origine della materia nel quadro peculiarmente lulliano dell'attività *ad extra* delle *dignitates*-principi, si sarebbe dovuto come minimo includere il *Liber chaos* fra i testi di riferimento, e tener presente almeno anche la tradizione dell'iolomorfismo universale gabrioliano, oltre che il passaggio dalle forme archetipiche al mondo materiale nel *Periphyseon* dell'Eriugena ripreso in quella che a più riprese (Yates, Gayà) è stata indicata come una fonte effettivamente possibile di Llull, la *Clavis physicae* di Onorio Augustodunense. Non intendo negare che, negli anni della sua formazione dopo la «conversione», Llull sia venuto in contatto con fonti importanti della

cultura medievale come gli autori addotti da Bordoy, ma vorrei sottolineare un punto di metodo: ovvero la necessità di ricostruire il rapporto del catalano con la scolastica del suo tempo a partire da una documentazione precisa di rapporti con persone e ambienti, e da effettivi confronti di testi, senza indulgere in paragoni generici, non documentabili e privi o quasi di ricadute effettive sulla comprensione delle articolazioni del suo pensiero.

M. Pereira

55) Bordoy, «Ramon Llull y la filosofía antigua. Precisiones sobre la obra parisina de 1297 a 1299»

Lo studioso prende in esame la questione dell'antiaverrosimo di Llull, tenendo conto delle varie interpretazioni che, dal XIX secolo con Ernest Renan fino ai più recenti studi, hanno collegato alle opere del periodo propriamente antiaverroista del filosofo catalano (1309-1311) quelle della sua precedente permanenza a Parigi (1297-1299). Lavorando sulla base dell'evidenza interna ai testi lulliani, viene esclusa un'intenzione antiaverroista già a quell'epoca, mostrando piuttosto come nella *Declaratio* (il testo cui Bordoy ha dedicato numerosi studi) e nelle altre opere del secondo periodo parigino l'obiettivo primario di Llull sia la filosofia «pagana», ovvero la dipendenza della filosofia scolastica da autori dell'antichità, Aristotele in primo luogo. Questa posizione, in sé corretta, sarebbe stata rafforzata da una considerazione allargata al contesto della filosofia parigina e scolastica più in generale, sia per quel che attiene ai diversificati giudizi su e usi degli autori pagani, messi in luce dal documentato studio di John Marenbon, *Pagans and Philosophers. The Problem of Paganism from Augustine to Leibniz* (2015), sia per quel che attiene al rapporto fra filosofia e teologia nella Parigi dei decenni successivi alla condanna del 1277, ben esemplificato dagli studi raccolti in *Nach der Verurteilung der 1277. Philosophie und Theologie an der Universität von Paris im letzten Viertel des 13. Jahrhunderts* (edd. Jan A. Aertsen, Kent Emery, Andreas Speer, 2001). Il contesto in cui Llull opera nella Parigi di fine secolo è infatti dominato dalla questione del rapporto tra le due discipline, intese non solo come ambiti diversi di potere accademico ma, soprattutto, come modalità di concepire usi e limiti della *ratio* in un contesto cristiano. Interessante il cenno, all'inizio e alla fine dell'articolo, alla possibile responsabilità di Thomas Le Myésier

nell'accostare strettamente la *Declaratio* agli scritti antiaverroistici, che meritava forse di essere sviluppato più analiticamente.

M. Pereira

56) Buonocore, «The *Loyca discipuli magistri Raymondi Lulli*: Introducing an Introduction to Lullian Logic at the End of the 14th c.»

La *Loyca discipuli magistri Raymondi Lulli* es conserva només al manuscrit de Florència, Riccardiana 1001 (ff. 14r-18r) –testimoni que transmet també diverses obres lul·lianes autèntiques–, i ofereix una introducció al text que apareix a continuació, les *Nove et compendiose introductiones logice* (ff. 18r-32r); en conjunt dos tractats anònims datats a finals del segle xv que es podrien llegir com una unitat. Buonocore ressenya la familiaritat de l'autor amb la tradició d'Occam, especialment la *Summa logicae*, però en aquest treball vol aturar-se a aprofundir en les diverses fonts que hi concorren, com ara Pere Hispà, Boeci o les *Dicta Aristotelis*.

Aquesta contribució ofereix l'estructura de la *Loyca discipuli* i en descriu cada una de les parts. Per a nosaltres ha resultat especialment interessant la notícia de Buonocore sobre l'escassa vinculació d'aquest tractat amb l'obra lul·liana, que només es percep al títol *Incipit Loyca discipuli magistri Raymondi Lulli*; però vist que el riccardià 1001 transmet diverses obres de Llull, l'autora formula la hipòtesi que es tracta d'un títol afegit i apòcrif –i, per tant, que la *Loyca discipuli* no té relació directa amb la tradició lul·lística, excepte pel manuscrit que la transmet. En aquest sentit, prenem una citació de les conclusions (p. 90): «the *Loyca discipuli* [...] does not provide explanations for any specific Lullian doctrine: more than an exposition of Lullian logic it certainly is a summary of Ockamistic logic».

Óscar de la Cruz Palma

57) Butinyà, «Els nexes entre Llull i l'Humanisme des de diferents angles d'observació. Una hipòtesi de treball sobre possibles relacions entre Llull i Dante»

Júlia Butinyà es mostra sensible a diversos trets culturals que, si bé no és segur que «estableixen connexions», si més no permeten veure coincidències entre Dante, Llull i els inicis de l'Humanisme italià. El

primer és la dedicatòria del *Paradis* a Frederic III, amb qui Llull manté contacte entre 1313 i 1314. El segon és la interpretació de la figura de Job al púlpit de la catedral de Pisa: ja que Butinyà manté la hipòtesi que el *Llibre de Job* és la font oculta del *Llibre aràbic del gentil*, la nova coincidència descansa en l'interès per Job tant per part de Llull com de l'Humanisme incipient, idea sobre la qual l'autora insisteix recordant l'estada de Llull a Pisa. La tercera coincidència són certes referències textuais (especialment de la geometria/geografia clàssica) en el *Convivio* i alguns passatges lul·lians que, si més no, apunten a fonts comunes a Llull i Dante. En definitiva, un conjunt d'exemples que inviten a reclamar per a Llull un reconeixement més plausible pel que fa a la seva presència i influència en l'explicació de l'Humanisme italià.

Óscar de la Cruz Palma

60) Colomba, «Lull's Art: The *brevitas* as a Way to General Knowledge»

El treball comença subratllant la presència de la idea de brevetat en bona part de les obres lul·lianes, amb paraules dels títols com ara *compendiosa*, *brevis*, *abbreviata*, o també amb expressions freqüents als pròlegs com ara *breviter*, *leviter*, etc. A partir d'aquí, Colomba proposa no veure-hi simplement un element retòric, sinó una raó epistemològica i metodològica. Des del primer punt de vista, observa les definicions de *compendiosa*, «quia breviter est tractata» (*Liber de fine*, ROL IX, pp. 285-286), de manera que *compendiosa* es refereix a l'ars com també ho fan *generalis*, *inventiva* i *demonstrativa*. La brevetat de les obres que escriu Llull és, doncs, un mètode d'aprenentatge, ja que facilita retenir a la memòria els seus continguts (citant ara el pròleg de la *Logica nova*, ROL XXIII, p. 15 i altres exemples adients). En segon lloc, des del punt de vista metodològic, la idea de *brevitas* acompanya una tècnica expositiva determinada i destinada a ser memoritzada; i també, en ocasions (com en certs casos de llibres de qüestions), al mètode del «quadern d'exercicis». Amb aquesta proposta sobre la idea de *brevitas* als tractats lul·lians, resulta més plausible encara la presència d'esquemes, figures, preguntes/respostes i exemples a bona part de l'obra de Llull –tretes que el caracteritzen i el distingeixen de molts altres intel·lectuals medievals–, preocupat per accedir al lector mitjà i aplanar als membres de les altres religions el camí d'accés al coneixement.

Maricarme Fonollet Paños

62) Compagno, «Alchimia e pseudolullismo nei manoscritti viennesi del Dott. Nicolaus Pol. Analisi dei codici 5230, 5485, 5487, 5510, 5489, 11410 della Biblioteca Nazionale Austriaca»

Il contributo presenta un'analisi dettagliata dei manoscritti alchemici appartenuti a Nicolaus Pol (m. 1532) conservati presso la Biblioteca Nazionale Austriaca, i quali facevano parte di una collezione più ampia di opere lulliane e pseudolulliane da lui raccolte. Pol prestò servizio come medico presso il duca Sigmund von Tirol a Innsbruck (Austria) a partire dal 1487 ed ottenne il titolo di *doctor* in medicina nel 1494. I manoscritti presi in esame da Compagno (Vienna, Österreichische Nationalbibliothek con le segnature 5230, 5485, 5487, 5510, 5489, 11410) contengono rinvii interni e annotazioni utili per ricostruire la fitta trama di relazioni fra alcune città del Centro-Nord d'Italia e le regioni Centro-Orientali che condivisero l'interesse per l'alchimia. Tale intreccio è confermato, in questo piccolo *corpus*, dall'alternarsi di postille in volgare italiano e tedesco. Di notevole interesse sono le note in volgare del ms. composito 5510, fra le quali un'intera lettera, scritta probabilmente dal pordenonese Ludovico Comello. Compagno fornisce in *Appendice* la descrizione dei sei manoscritti. Le schede non sostituiscono la fonte, costituita dalle descrizioni e dalla bibliografia disponibile nel sito www.manuscripta.at (Mittelalterliche Handschriften in Österreich), che si dovrà comunque consultare, ma la integrano con informazioni minuziose derivanti dalla consultazione diretta e con alcuni riferimenti bibliografici. Grazie alla ricognizione diretta, l'A. ha identificato un'opera pseudolulliana, il *Tractatus qui dicitur compendium roseis odoribus fulcitur ut rosae inter spinas*, contenuta nel codice 5230, ff. 325r-329r.

La parte centrale del lavoro è dedicata alle note che si trovano nel ms. 5510, f. 224r. Si tratta di appunti stesi da Pol sui «Loca in quibus Raimundi Lulli libri inveniuntur», che riportano sia l'indicazione dei depositi di testi lulliani sia i nomi dei possessori o delle persone che hanno fornito le informazioni. Le note, che occupano un'intera carta del manoscritto, sono divise da Compagno in sequenze e commentate singolarmente, a partire dalle informazioni già raccolte da P. Lehmann, («Ein Deutscher auf der Suche nach Werken des Raymundus Lullus», *Zentralblatt für Bibliothekswesen* 58, 1941, pp. 233-240), quindi integrate sulla base di dati aggiornati sul *corpus* alchemico. Come evidenzia il titolo dato all'elenco, per Pol non esisteva la distinzione tra opere lulliane e pseudolulliane. Compagno contempla nella sua ricognizione

solo le seconde e assume come punto di riferimento le osservazioni di Lehman, non quelle di Pol. Per esempio, rispetto ad una nota di Pol che fa riferimento al patrimonio della Certosa di Vauvert (p. 129) («Parisius extra muros similiter est monasterium Cartusiensium; ubi manent multi libri Reymundi»), il commento si limita a questa nota, sulla scorta di Lehman che cita il manoscritto in questione: «Sul ms. Paris, Bibliothè-que Nationale, lat. 3348A (1298), che tramanda il *Liber contemplationis* di Raimondo Lullo, esistono già esaustivi studi per cui si ritiene superfluo ripeterne qui la sua importanza» (p. 129). Sono utili per orientarsi nella messe di dati raccolti sia le schede riassuntive poste al termine del commento alla c. 224r sia l'indice dei nomi e dei luoghi citati.

Elena Pistolesi

63) Compagno, «La scienza geometrica nell'Ars lulliana: l'interpretazione di Ivo Salzinger»

L'articolo presenta una ricognizione dei temi geometrico-matematici che Ivo Salzinger sviluppò nell'edizione moguntina delle opere di Lullo, inserendovi alcuni suoi scritti nei volumi I e III. Compagno si concentra sul contenuto della *Revelatio secretorum artis* e del *Precursor introductoriae in algebram speciosam universalem*, in particolare sui temi geometrici e matematici. La *Revelatio*, contenuta nel I volume, ha la forma di un dialogo in cui il *magister* Lullo rivela i segreti dell'arte al suo discepolo. Qui Salzinger affronta il nesso tra elementi, operazioni aritmetiche e principi relativi dell'arte per ricavarne le figure ed un alfabeto specifico, ambedue funzionali alla *mixtio* dei principi rappresentata nella *Figura logicalis*. Le quattro operazioni aritmetiche sono poste in stretto collegamento con la geometria perché, come spiega il Maestro, le prime non possono esistere senza la seconda. Nella trattazione Salzinger menziona l'*Ars generalis*, il *Tractatus novus de astronomia*, la *Geometria nova* e il *Liber de triangulatura et quadratura circuli*. Il dialogo contiene anche una risposta a Vincenzo Mut (1614-1687), che aveva criticato la geometria lulliana dell'*Ars generalis*. Secondo il Maestro, Mut non ha penetrato il vero significato (metaforico) della geometria, scienza che rivela tutto l'ordine della natura e dell'arte, e di aver trascurato la teoria dei punti trascendenti, fondamentale per spiegare la relazione tra la geometria artificiale e quella naturale. L'opera sottolinea

la necessitat del concepte de proporció (*principium proportionandi*), al qual es poden reconduir totes les demostracions possibles en la matèria.

Nel *Praecursor*, que es troba en el III volum, l'àlgebra lulliana és qualificada com a «speciosa», amb referència a l'ús de les lletres que Salzinger considera superiors respecte a l'ús dels noms, i «universal», perquè té una privilegiada posició per a l'adquisició de l'*ars magna*. El *Praecursor* desenvolupa tant elaboratament com en l'obra anterior, subratllant la funcionalitat de les figures A, T i S, considerades imprescindibles en tant que envolten les formes simples necessàries a l'entenent per conèixer, és a dir el cercle (*unitas*), el triangle (*trinitas*) i el quadrangle (*quaternitas*).

A partir de la matemàtica i de la geometria lulliana, Salzinger es compara amb els contemporanis: en les seues obres són citats, entre d'altres, Cartesio que, com Mat, ha ignorat els punts transcendents, François Viète, Leibniz i Newton. L'unificació del saber per via matemàtica troba en l'art lulliana un instrument suprem de realització perquè, uniant el càlcul i l'il·luminació, es mostra superior a la especulació coeva. Tal perspectiva, que presenta encara molts aspectes a investigar, constitueix un capítol important de la història del lullisme i de la seua actualització a través del contrast amb la matemàtica moderna.

Elena Pistolesi

76) Díaz Marcilla, «Los frutos del proyecto artístico lulliano en el Portugal medieval»

Manquen estudis documentals i edicions crítiques per poder fer una història del lullisme portuguès dels segles XIV i XV, per això el treball esquitxa les dades més incertes, com ara l'al·lusió a un «Adriam, mestre d'arte de Raymondo» de 1431. Pel que fa al tractat moral basat en el *De vita solitaria* de Petrarca, el *Boosco deleitoso*, Díaz Marcilla descarta la qualificació de llibre lullista: l'única dada rellevant en aquest sentit és la inclusió de l'autoritat de Don Reimondo, parlant de la Trinitat, al costat d'altres autors com sant Agustí o sant Jeroni. No és segur que la font del text atribuït a Lluç sigui la *Disputatio eremitae et Raymundi super aliquibus dubiis quaestionibus Sententiarum Petri Lombardi* com ha estat suggerit. El *Livro da Corte Enperial* presenta problemes filològics en la fixació del text (per exemple indicis confusos de «catalanitat») i cronològics, tot i que és un dels pocs representants de la literatura medieval en prosa en llengua portuguesa. Els continguts lullístics semblen clars:

hi ha materials presos del *Liber de apostrophe*, del *Liber de quinque sapientibus* i de la *Disputatio Raymundi christiani et Homeri saraceni*, entre d'altres.

Gràcies als estudis d'Isabel Castro Pina es té informació contrastada sobre la Congregação dos Cónegos Seculares de São João Evangelista, que va ser un nucli important de lul·lisme a Portugal al segle xv. Se'ls anomenava «canonges blaus» i «lóios». El fundador, Martim Lourenço, va ser un promotor d'ensenyaments lul·lístics. Els canonges blaus van coordinar la tasca missionera dels reis João II i Manuel I (1481-1521) per als nous territoris africans de la Corona portuguesa. A la seva biblioteca tenien dotze volums de Llull i el *Livro da Corte Enperial*.

El rei Don Duarte, casat amb Elionor d'Aragó, és autor del *Leal conselheiro*, en el qual s'esmenten els «reymonistas», és a dir, els experts en les obres de Llull. El rei mostra una certa animadversió envers aquests personatges perquè entenen la religió d'una manera mística i espiritual que no concorda amb el pragmatisme que ell professa. Tampoc no és sensible al diàleg amb no creients. Cal destacar que a la biblioteca de Don Duarte hi havia el *Livro da Corte Enperial*. Les al·lusions lul·lianes del *Leal conselheiro* procedeixen de l'*Introductorium magnae Artis generalis*, que és una obra lul·liana apòcrifa: a les pàgines 49-50 l'article forneix uns passatges acarats que proven els préstecs presos d'aquest manual de lul·lisme.

L. Badia

77) Domínguez Reboiras, «Dios, el mundo y el hombre según Ramon Llull»

Com declara el mateix autor a les primeres línies, aquest article vol oferir una síntesi del plantejament teològic de Ramon Llull a través de l'explicació de la noció de Déu que trobem en la seva obra i de la funció privilegiada que atorga a l'ésser humà dins del conjunt de la creació. L'exposició del discurs teològic lul·lià es completa gràcies al contrapunt amb el discurs teològic imperant a l'edat mitjana per remarcar on rau l'originalitat del plantejament del nostre pensador.

De punt de partida Llull assumeix alguns dels postulats vigents a l'època: Déu està fora de l'accés dels nostres sentits i, per tant, és una realitat espiritual de la qual s'ha de parlar en termes diferents dels altres dis-

curso; el món és un producte de la creació, de manera que som davant d'una realitat bipartida en què hi ha un Déu creador i un món creat per aquest Déu. Ara bé, el seu plantejament és nou i original perquè, tot i que respecta i dona un valor als llibres teològics del cristianisme, el judaisme i l'islam considera que, discutint sobre aquests textos, no s'arriba mai a cap conclusió i que, per força, hi ha d'haver una revelació anterior als profetes que entronca amb l'origen de la humanitat. Llull considera que Déu, que crea per amor i actua per amor, s'ha manifestat a la humanitat des de la creació i, per tant, s'ha de parlar de Déu des d'aquesta revelació primigènia. Així, doncs, ofereix una alternativa, un sistema de pensament, l'Art, que posa de manifest la realitat divina a través d'uns principis (les dignitats), prescindint dels llibres doctrinals. Per tant, la religió vertadera és la que és capaç de donar una noció de Déu més perfecta i coherent amb la realitat, i la seva missió consisteix a donar accés al Déu cristià als que creuen d'una manera més imperfecta en aquest Déu.

Domínguez remarca que Llull és el primer pensador medieval que dona un valor propi a la humanitat: el de medidora entre el món material i l'espiritual. La seva substància conté les dues parts de la realitat, la corporal i l'espiritual, i cal cos i ànima indissociats per assolir la complexa de l'home. Per tant, la seva pròpia naturalesa el connecta amb els éssers inferiors i amb els superiors i, per tant, li atorga un lloc estratègic en l'escala de les criatures.

Finalment, una vegada exposats els pilars de la teologia lul·liana –les nocions de Déu i d'home– l'autor clou el text amb unes pinzellades de la cosmovisió lul·liana (el tercer element que li faltava desenvolupar per donar sentit ple al títol de l'article) amb la voluntat de connectar-lo amb la nostra contemporaneïtat i fer adonar el lector sobre què pot aprendre la nostra societat d'aquest autor. Remarca, sobretot, una dinàmica de pensament que tendeix a buscar la unió, però aquesta unió coexisteix en el seu sistema de pensament amb la pluralitat i la diversitat. Llull busca contínuament les relacions en els diversos plans de la realitat i, per tant, qualsevol intent d'unitat ha de respectar la premissa de la diferència com a raó de ser, per això el posa com a exemple de diàleg dins de la diversitat de cultures. En aquest marc de pensament, la relació amb Déu és de tu a tu i s'hi estableix un diàleg en què la unió religiosa no busca la desaparició de la individualitat del creient, sinó mantenir-se com a ésser singular i diferenciat de la divinitat, però en comunió. I en darrer lloc remarca, i

en certa manera reivindica, la capacitat que té Llull de situar-se deliberadament al marge dels corrents de pensament de l'època i marcar el seu propi camí.

Mireia Martí

78) Domínguez Reboiras, *Ramon Llull. El mejor libro del mundo*

Aquest llibre és una aportació molt oportuna a la bibliografia lul·liana en llengua castellana ja que dona a conèixer, en ocasió del setè centenari de la mort de Ramon, l'original extens de la biografia de Llull que va aparèixer, en versió comprimida i en anglès, al manual d'estudis lul·lians *Raimundus Lullus. An Introduction to his Life, Works and Thought*, publicat el 2008 dins el Corpus Christinarum de l'Editorial Brepols. Després d'un pròleg i d'algunes consideracions personals de l'autor sobre antropòmia, el volum ofereix una introducció succinta a la figura de Llull i als problemes que l'envolten, amb indicacions divulgatives molt pertinents (pp. 17-50). Domínguez encapçala el llibre amb una citació de Nietzsche que identifica l'obra del filòsof amb la seva vida: un suggeriment que, sobreposat al propòsit lul·lià d'escriure «el millor llibre del món per a la conversió dels infidels», dona raó del títol de l'obra que comentem.

L'apartat sobre les fonts de la biografia lul·liana amplia la versió anglesa amb una anàlisi formal i històrica de la *Vita coetanea* (vegeu-ne l'estructura concèntrica proposada per Domínguez a la p. 57). També s'inclou una relació de les biografies de Llull (pp. 67-69). L'apartat sobre el marc geopolític (pp 70-83), una mica més generós que en la versió anglesa, precedeix el primer dels epígrafs de la biografia de Llull, el de la vida abans de la conversió: orígens familiars, trets de la població cristiana, jueva i musulmana mallorquina del moment, perfil social de Ramon Llull (pp. 84-106). La descripció de la conversió a la penitència i de la il·luminació del sistema artístic enriqueix d'informacions menudes la versió anglesa (pp. 107-135). També aporta més informacions i valoracions interpretatives la descripció de les primeres obres –*Llibre de contemplació, Ars compendiosa inveniendi veritatem*–, amb atenció a la relació de Llull amb la Universitat de Montpeller (pp. 137-149). La fundació de Miramar (pp. 150-158) i la intensa activitat dels anys 1276-1287 precedeixen el relat de la primera estada a París (pp. 159-173). La subseqüent revisió de l'Art (pp. 174-186) combina explicacions sobre

els canvis formals del sistema lull·lià, la redacció de noves obres i les relacions de Lull amb els franciscans. La valoració de les conseqüències de la caiguda de Sant Joan d'Acre, la crisi de Gènova i el primer viatge al Nord d'Àfrica (pp. 187-201) segueixen bastant de prop la versió anglesa. S'amplien les informacions relatives a l'estada a Nàpols i a la cúria romana dels anys 1294-1296, els anys del *Desconhort* i de l'*Arbre de ciència* (pp. 202-215). Les obres escrites durant la segona estada a París i la visita a Barcelona i a Mallorca entre 1297 i 1301 (pp. 216-242) són tractades amb més gran deteniment en la versió castellana, especialment el *Dictat de Ramon* i la *Medicina de peccat*, amb atenció als aspectes teològics. El viatge a Orient, el retorn a Montpeller i la segona missió africana (pp. 243-262) no difereixen molt de la versió anglesa, igualment com l'estada a Pisa, després del naufragi, i la darrera estada a París, amb la polèmica averroista i l'anada al concili de Viena (pp. 263-288). En canvi, la subsegüent estada a Mallorca, l'experiència de Sicília i el darrer viatge nord-africà amplien la versió anglesa amb aportacions sobre les obres i els projectes d'aquests període (pp. 289-341).

Un epíleg emotiu i erudit, titulat «Homo viator» (pp. 342-344), precedeix la llista d'abreviatures lull·lístiques que acompanya un apartat concís i complet d'orientacions bibliogràfiques. Completen el volum una cronologia de la vida de Lull i del seu context i un catàleg de les seves obres, que reproduïx el de la sèrie Raimundi Lulli Opera Latina elaborada al Raimundus Lullus Institut de la Universitat de Freiburg, del qual Fernando Domínguez ha estat el puntal durant les darreres dècades.

L. Badia

80) Fiorentino, «Il lullismo in Veneto. Glosse alla *Lectura* di Bolons sullo sfondo del cenacolo quattrocentesco di Fantino Dandolo»

La prima parte del saggio contiene una rassegna degli studi sul lullismo padovano e una sintetica biografia di Fantino Dandolo (arcivescovo di Candia nel 1445 e di Padova nel 1448, in rapporti con Cusano), figura chiave del successo dell'opera di Lullo in Italia nel xv sec. La sua attività si svolse in un contesto propizio, favorito dalla riabilitazione lulliana di Martino V e dalla promozione del lullismo da parte di Alfonso il Magnanimo. Sulla scorta degli studi di Josep Perarnau e di Marta Romano, si individuano le fasi legate alla presenza in Italia di Joan Bolons, il quale fu chiamato da Dandolo, insieme Joan Ros, a tenere due cicli

di lezioni a Venezia tra il 1433 e il 1436. A casa di Dandolo, Bolons finì di comporre la *Lectura Artis generalis* nel 1433. L'attività di studio dell'ambiente veneto e le relazioni con la scuola di Barcellona porteranno alla prima pubblicazione, a Venezia, dell'opera di Lullo nel 1480 per i tipi di Filippo Di Pietro.

Lo studio di Fiorentino prosegue con la ricognizione di due manoscritti che contengono la *Lectura* di Bolons:

- Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Barb. lat. 267 (= *V*)
- Modena, Biblioteca Estense, lat. 1264 (= *M*)

Il codice vaticano contiene, oltre all'opera di Bolons, un commento anonimo dell'*Ars generalis* e il *Liber exponens figuram elementalem Artis demonstrativae* di Lullo. Ambedue i manoscritti trasmettono la seconda redazione della *Lectura*, la quale si arresta alla sesta parte, coincidenza che fa ipotizzare un rapporto stemmatico tra i due testimoni.

Il lavoro si concentra sulle annotazioni marginali, di cui fornisce un'ampia trascrizione, per sondare la circolazione del lullismo in Italia. Il manoscritto *M*, vergato da Severino da Frisia, è un esemplare di lettura che non presenta osservazioni di rilievo. Il manoscritto vaticano, scritto da anonimo e esemplato per l'inserimento di commenti, contiene invece note diffuse ed ampie, forse dirette Guglielmo Nardi, copista di opere lulliane attivo tra Feltre e Venezia negli anni 1426-1438. Il copista-postillatore mostra di non accettare passivamente le considerazioni di Bolons, ma le discute e talvolta le critica, ricorrendo direttamente all'autorità di Lullo, di cui si citano più opere: la *Tabula generalis*, il *De venatione substantiae, accidentis et compositi*, il *Liber de anima rationali* e l'*Ars generalis*.

Al termine dell'articolo Fiorentino riassume e discute a fondo i nuclei tematici delle annotazioni, insistendo in particolare sulla definizione dei modi intrinseco ed estrinseco della bontà, che occupa uno spazio di rilievo nelle note. Questa testimonianza mostra che lo studio dell'opera di Lullo poteva prescindere dall'interpretazione di Bolons (la composizione del codice ne è la prova) e che l'estensore si poneva allo stesso livello del noto lullista barcellonese. Le acquisizioni dell'articolo ci conducono in un ambiente dinamico, vivace e colto, al quale ci si potrebbe approssimare ulteriormente approfondendo la storia esterna del codice vaticano. Merita di essere chiarita la nota contenuta nel primo foglio

di guardia: «In isto libro continetur duplex commentum super Arte generali secundum diversos doctores et cum ipsis ultro inseritur tractatus quidam elementorum Magistri Raymundi secundum processum Artis demonstrativae. Mag. Raymundus dum esset Pisis in monasterio Sancti Donini fecit unum librum quem intitulavit Artem brevem [...] Artis brevis est ymago cuiusdam alterius artis quam ibidem finivit et intitulatur [...] Hae ambae artes sunt apud s. Franciscum de Libanoriis.» Marta M. M. Romano («Il primo lullismo in Italia: tradizione manoscritta e contesto della *Lectura* de Joan Bolons», *SL* 47, 2007, p. 83, n. 13) identifica il luogo con il convento francescano di Monte Libano, pur essendo il passaggio da *de Libanoriis* a *Monte Libani* non è facile da spiegare. Sondare altre vie potrebbe essere fruttuoso per integrare e precisare la mappa del lullismo italiano nel secolo xv.

Elena Pistolesi

83) Friedlein, «Estruturas artísticas nos diálogos literários de Ramon Llull»

Aquest article extreu i elabora materials del llibre de l'autor de *Der Dialog bei Ramon Llull*, de 2004. De fet, n'és un resum brillant que ressalta la personalitat pròpia d'una tria dels vint-i-sis diàlegs que va escriure Llull en l'àmbit de la tradició del diàleg filosòfic. El *Llibre del gentil* presenta recursos artístics estructuradors de l'argumentació entorn de les tres religions monoteistes en un marc literari molt treballat, que perfila eficaçment l'infidel que hi intervé. És il·lustrativa la comparació amb la *Disputatio fidei et intellectus*, on manca aquesta dimensió narrativa del diàleg. El *Llibre de santa Maria*, el *Liber natalis* i el *Liber de civitate mundi* també desenvolupen recursos narratius que vehiculen les formes d'argumentació artística de la segona fase i que estan treballades de manera diferent de les de la *Consolatio Venetorum*, vinculada a un fet històric (la derrota de Venècia a Curzola). Destaca el perfil del personatge de Ramon quan és present als diàlegs. Adquireix un to diferent el diàleg que personifica els actes de parla, les *Oracions e contemplacions de l'enteniment*. El *Liber Tartari*, que desenvolupa en símbol de la fe pseudoatanasià, presenta una estructuració ternària de la matèria tractada en un entorn que també reflecteix la ternaritat del món, incloses les raons de l'argumentació.

L. Badia

84) Gayà Estelrich, «Bases filosóficas de la demostración luliana de la Trinidad»

Aquest dens article presenta la teoria de la demostració de la fe en Ramon Llull a partir del misteri cristià per excel·lència, la Trinitat. Després d'aclarir que les demostracions *in divinis* de Ramon Llull no se situen mai al marge de la fe, ans pressuposen una il·luminació sobrenatural de l'enteniment, Jordi Gayà reprèn les categories «relation account» i «emanation account», amb les quals Russell L. Friedman ha proposat de classificar les principals aproximacions a la Trinitat per part dels filòsofs i teòlegs escolàstics. Gayà mostra que en Llull són presents ambdós models: així, d'una banda, Llull segueix la línia de l'«emanation account», és a dir, se centra a explicar com «emanen», a partir de l'origen de l'acte de les dignitats, les tres persones de la Trinitat; mentre que, de l'altra, explica la Trinitat mitjançant la teoria dels correlatius, segons la qual l'essència de Déu es constituïda, ella mateixa, de forma correlativa. Segons l'autor, aquestes perspectives no s'oposen en Llull, sinó que responen a l'evolució (i simplificació) del seu sistema al llarg de temps.

A. Fidora

85) Giner, «Ramon Llull o la vis suasoria»

El breu article de divulgació que ens regala el professor Salvador Giner és, sens dubte, una de les aportacions imprescindibles d'aquest Any Llull, que ha volgut acostar Ramon Llull al públic general. Adverteix Giner que no se centra en la vastitud de la producció lul·liana ni tampoc en els fets biogràfics de sobra coneguts, sinó que centra l'atenció en la voluntat, i necessitat, del Doctor Il·luminat de persuadir *tothom* (i aquesta cursiva és original de Giner) i la conseqüència que aquesta força per convèncer té en Llull. Aquesta *vis suasoria* o força persuasiva és el que li permet, en el segon punt de l'article, desmuntar la distorsió històrica i l'enfocament trivialitzador de l'obra de qui considera «el més gran filòsof català de la història» (p. 5).

M. Ripoll

89) Higuera Rubio, *El silencio de Aristóteles y los praedicamenta en la obra luliana*

Lo studioso esamina la presenza delle categorie aristoteliche in una se-

rie di opere lulliane particolarmente significative dal punto di vista del rapporto fra *ars combinatoria* e logica tradizionale (il *Liber contemplationis*, il *Compendium Logicae Algazelis* e la *Logica nova*), sottolineando l'importanza della presenza e della trasformazione di questo dispositivo logico per *subtilizar* l'intelletto, per renderlo cioè capace di operare il passaggio dal piano materiale della realtà a quello spirituale, e viceversa. Gli elementi salienti che emergono dall'analisi dei testi sono: in primo luogo, l'assenza di qualsiasi riferimento esplicito ai testi aristotelici o ad altre fonti latine, che Higuera indica nel *De Trinitate* di Boezio e nelle *Summulae logicales* di Pedro Hispano; e, in secondo luogo, la trasformazione delle categorie in *regulae* e *quaestiones* dell'*ars* e in particolare il rapporto con i termini della figura T nelle sue diverse versioni, in particolare nell'*Ars demonstrativa* e nell'*Ars generalis ultima*. Lo studio è completato da una tavola di comparazione delle definizioni delle categorie nei tre testi esaminati, e dalla riproduzione dell'*arbor naturalis et logicalis* che, nella *Logica nova*, riprende l'albero porfiriano, modificandolo.

M. Pereira

90) Higuera Rubio, «Geometría e imaginación: el pensamiento diagramático de Ramon Llull y Giordano Bruno»

L'articolo affronta il rapporto tra geometria e immaginazione allo scopo di «formular la hipótesis de la existencia de un modelo de pensamiento diagramático defendido por Ramon Llull y Giordano Bruno» (p. 261). L'assunto di partenza, condiviso dai due autori, riguarderebbe il ruolo dell'immaginazione come ponte tra le strutture geometriche soggiacenti alla realtà fisica della natura e i procedimenti conoscitivi. In ambedue Higuera individua un «realismo geometrico» per il quale le figure geometriche compongono le cose stesse ed hanno perciò un rilievo ontologico.

Dopo aver presentato il tema, l'A. propone un *excursus* di taglio manualistico sul ruolo dell'immaginazione che da Aristotele giunge fino a Lullo, passando per la psicologia di Avicenna e di altri autori che ne discutono le funzioni. La ricostruzione si arresta al Medioevo, con un breve accenno alla mutata considerazione della *fantasia* nel Rinascimento. Tale salto comporta in più punti del lavoro una compressione del pensiero di Bruno su quello di Lullo che presenta poche e puntuali

eccezioni. Una di queste ricorre nella seconda parte, dedicata alla costruzione geometrica della natura, in cui si cita come fonte bruniana il *Libellus de Mathematicis rosis* di Charles de Bouvelles, il quale si sarebbe ispirato, a sua volta, a Lullo e a Cusano.

Sulle fonti vale la pena di soffermarsi perché si osserva un accumulo di informazioni che necessiterebbero di un approfondimento, di una sistemazione più ordinata e meno disinvolta. Per esempio, si afferma che i trattati geometrici scritti da Bruno «están claramente vinculados al *Liber de geometria nova et compendiosa* y al *De quadratura et triangulatura circuli*, velados por un fondo neoplatónico y nutridos por la matemática de Cusano» (p. 258). La prova della conoscenza diretta delle due opere lulliane da parte di Bruno grava su Giovanni Aquilecchia il quale, nell'introduzione alle *Praelectiones geometricae* e *Ars deformationum* (Roma, 1964), si limita però a richiamare l'attenzione sulla «ancor scarsamente studiata matematica cusaniiana e, tramite questa, con la geometria lulliana». Cusano viene citato saltuariamente nella ricostruzione di Higuera, nonostante il peso acclarato che riveste nella trasmissione del pensiero geometrico lulliano. Ancora sulle fonti sono discutibili, in quanto non sufficientemente motivate, affermazioni quali: «Sin embargo, el *spiritus phantasticus* tratado por Kilwardby fue conservado y mantenido por el pensamiento luliano» (p. 264); «El problema a resolver en esta obra [*Geometria nova*] es la división de áreas de las figuras geométricas, cuestión que Lull podría haber retomado de la *Practica geometriae* de Leonardo Pisano» (p. 271), fonte riproposta poche pagine dopo (p. 274); anche il nesso diretto tra la *fallacia phantasiae* di cui parla Ficino della *Teologia platonica* e la *phantasia* lulliana meriterebbe qualche considerazione più approfondita (p. 267). Sulla somiglianza tra una linea retta e una curva, problema che accomuna Lullo e Bruno, Higuera ricorre a Wilbur Knorr (*Textual Studies in Ancient and Medieval Geometry*, Boston, 1989, p. 646), il quale in merito alla tradizione medievale delle quadrature «señala que el teorema con el que empezaban estos textos era: para un círculo dado hay un polígono inscrito que es igual, así que: “Si aliquam dactam superficiem repugnat esse maiorem et etiam esse minorem circulo proposito ipsa erit ei necessario equalis. Ista patet de se”.» Si dà il caso che «estos textos» sia invece un manoscritto molto concreto. Knorr parla qui della tradizione latina che prende le mosse dalle traduzioni archimedee di Gerardo da Cremona, la quale costituì la base per più versioni e rivisitazioni del metodo illustrate nel capitolo 9 del suo corposo e puntuale studio. Il passo citato da Higuera

si trova solo nella versione detta Vaticana (Pseudo-Brawardine) e viene riportato per alcune affinità che presenta con quella detta di «Gordanus version» (si veda Knorr, *Textual Studies* cit. pp. 638-640 e 644-648).

Il terzo paragrafo affronta il tema della costruzione delle figure geometriche e, tra le altre cose, pone a confronto due figure lulliane con quelle dei teoremi Astianax e Berastus presentate da Bruno nelle *Praelectiones geometriae*. La prima figura lulliana corrisponde alla figura ottava della *Quadratura* e rappresenta un esagono inscritto in un cerchio. Essa costituisce solo un passaggio del metodo di quadratura lulliano che procede per implicazioni. Che le due figure, quella di Bruno e quella di Lullo, coincidano in un punto non spiega né processo né l'approdo. La seconda figura, «mensura per lunulas» della *Geometria nova*, confrontata con ciò che Bruno chiama teorema di Berasto, ha un rapporto discutibile con quella lulliana, quantomeno non se ne spiega accuratamente la pertinenza perché ci si limita a dire che per ambedue gli autori le costruzioni geometriche mostrano «una relación de proporcionalidad y semejanza entre el diámetro del círculo y los polígonos inscritos en él» (p. 274). Nessuno si sarebbe cimentato con la quadratura del cerchio o con la misurazione delle *lunulae* senza aderire a questo presupposto. Sulla seconda figura lulliana si pone inoltre un problema filologico relativo alla tradizione della *Geometria nova*. Non è il caso di affrontarlo in questa sede, ma l'A. avrebbe dovuto tenerne conto dal momento che dichiara di averla derivata dal f. 12r del manoscritto di Palma, Biblioteca Pública, 1036. Il manoscritto però non la contiene. Per questa ragione essa manca nell'edizione del 1953 di Millás Vallicrosa, il quale aveva considerato questo testimone e il manoscritto Monaco, Bayerische Staatsbibliothek, Clm 10544, sprovvisto di immagini. La figura è invece presente, ad esempio, nel testimone Vaticano Ottoboniano lat. a c. 112v. Se ne deduce, anche sulla base della numerazione data (figura 19), che la fonte di Higuera non è il testimone di Palma, ma la traduzione inglese del testo disponibile online, la quale si basa su sei mss. dell'opera. Un controllo della nota di traduzione e una verifica sul manoscritto di Palma, anch'esso disponibile online, avrebbero evitato questa svista assai eloquente.

Solo al termine del saggio si cita il passo iniziale della *Quadratura* in cui Lullo dice che le linee rette e quelle circolari non seguono la stessa *ratio* e che, non potendo usare il compasso per commisurarle, «oportet mathematice in sua anima cum imaginatione mensuret rectas lineas

et circulares recipiendo significata rectorum linearum et circularium in subiecto visibili sentitarum». Indubbiamente l'immaginazione ha un ruolo chiave sia nella geometria pratica sia in quella teorica, tema già esplorato nella parte iniziale, ma un accenno al fatto che la seconda parte della *Quadratura* riguarda l'applicazione del metodo alla teologia avrebbe offerto spunti di riflessione oltre la forma dei corpi e dei *secreta naturae*. L'assenza di contesto e la riduzione dei problemi a cumuli disordinati di citazioni conducono Higuera a trascurare ciò che viene detto esplicitamente all'inizio delle due opere geometriche lulliane considerate: la dimostrazione avviene secondo i principi dell'*ars generalis*. Tale indicazione è probabilmente all'origine della confusione che emerge nella parte conclusiva del lavoro. Dopo aver citato la *Quadratura*, si legge infatti: «Un poco antes de esta obra [*Quadratura*], en el *Ars generalis ultima* (sic!), Ramon Llull ofrece una prueba de la cuadratura que aparece en la LGNC [*Geometria nova*]» (p. 277). Sembra di capire che secondo Higuera la *Geometria nova* è successiva a ciò che chiama ora *Ars generalis ultima* ora solo *Ars generalis*. La corretta cronologia delle opere lulliane (*Quadratura* 6/1299, *Geometria nova* 7/1299, *Ars generalis ultima* 1305-1308) avrebbe senz'altro giovato alla comprensione dei diversi metodi adottati da Lullo e dell'impianto filosofico sottostante, soprattutto non avrebbe condotto all'errata identificazione dell'*ars generalis* con l'*Ars generalis ultima*.

Data la disinvoltura nel trattamento delle fonti, viene il sospetto che l'esile bibliografia sulla geometria lulliana, citata solo in parte, non sia stata consultata con la dovuta attenzione. Il contributo si apre (p. 261) con una critica alle «retraducción» delle operazioni lulliane in termini matematici, le quali avrebbero trascurato la struttura logica delle prove e la storia della quadratura da Aristotele al Medioevo. Anche solo sfogliando i saggi citati si sarebbe visto che queste osservazioni sono in realtà presenti, soprattutto si sarebbe evitato il pasticcio sulla cronologia delle opere di Lullo che si ripercuote, inevitabilmente, sull'interpretazione del metodo.

La lettura qui proposta su base immaginativa non conduce a nuove acquisizioni, piuttosto occulta quelle già note e non sfrutta, a proprio vantaggio, ciò che si legge con chiarezza nei testi lulliani, preferendo ad essi deduzioni spesso tortuose e confuse. Il passo che apre il secondo libro della *Geometria nova*, relegato in una nota iniziale, è chiarissimo nell'esplicitare il peso dell'immaginazione nella trasmissione delle

«similitudines obiectorum sensibilium» all'intelletto. Ancora più significativa per le tesi di Higuera sarebbe stata, se individuata e discussa, l'*Ars generalis ultima*, nella quale la geometria è esplicitamente sottoposta alla regola F dell'Arte, cioè all'immaginazione. Nella *Quadratura* Lullo adotta un procedimento che contamina il metodo dell'esauzione e quello delle figure isoperimetriche. Per Higuera Lullo si rifà qui al metodo di Antifonte, ma avverte che l'esauzione è solo «una de las pruebas, porque se combinan varias» (p. 277). Quali siano non è dato sapere, nonostante la promessa di un approfondimento della struttura logica delle dimostrazioni. L'assenza di un ordine espositivo-argomentativo è colmata da citazioni *ad hoc* che, almeno nel caso delle opere lulliane, non tengono conto, come abbiamo visto, né del contesto né della cronologia. L'impressione complessiva che si ricava è che il lavoro sia frutto dell'aggregazione di più nuclei tematici studiati dall'A. in tempi diversi ed aggregati al servizio della teoria esposta all'inizio sulla geometria quale composizione interna, occulta e invisibile della realtà cui si accede attraverso l'immaginazione.

Elena Pistolesi

91) Higuera Rubio, «*Physicorum sigillum. Naturaleza y representación en el Arte luliano*»

L'article parteix de la presa en consideració de les metàfores del cercle i el segell en el *De divinis nominibus* de Dionís Areopagita. Després de fer una presentació de la manera com alguns pensadors llatins del segle XIII (Robert Grosseteste, Albert el Gran, Tomàs d'Aquino i Enric de Gant) van interpretar aquestes dues metàfores dionisianes, l'autor aborda el tema de la seva possible influència en el pensament lul·lià. La tesi de José Higuera Rubio és que l'Art lul·liana «se serveix d'un "logos semiòtic" construït per representacions geomètriques per construir una particular recepció de la filosofia natural aristotèlica a partir de la teologia». A l'hora de veure com es concreta aquest ús, Higuera Rubio es fixa tant en la confecció de les figures de l'Art com en la posició realista de Lull en relació amb l'estatut ontològic dels punts, les línies i les figures, una posició que converteix les realitats geomètriques en peces clau en la construcció dels efectes naturals a partir de la causa primera.

J. M. Ruiz Simon

92) Higuera Rubio, «El Arte luliano y la división aristotélica de las ciencias»

A l'Ètica a Nicòmac, Aristòtil distingeix la ciència i l'art com dos hàbits diferents i als *Analítics segons* vincula la ciència a la demostració. Per a l'autor de l'estudi, aquella distinció i aquesta vinculació comporten l'oposició entre el coneixement demostratiu basat en principis necessaris i la producció artística i, per tant, sobre el paper fan problemàtica la possibilitat d'una art demostrativa com la proposada per Llull. Per aquest motiu, Higuera Rubio explora, en la tradició epistemològica medieval, el sorgiment de maneres d'entendre les arts, les ciències i la seva relació que farien conciliable allò que Aristòtil hauria oposat i que haurien preparat el camí que Llull acabarà transitant. L'autor creu trobar aquests precedents en la definició de la filosofia com una «art de les arts» que Isidor de Sevilla ofereix a les *Etimologies*, en el *Catàleg de les ciències* d'al-Farabi i en les «introduccions a la filosofia» que segueixen els plantejaments alfarabians. Segons ell, la flexibilització de les relacions *scientia-ars* que es constata en aquestes obres és un factor primordial en la comprensió del projecte lul·lià.

J. M. Ruiz Simon

97) *La màquina de pensar. Ramon Llull i l'Ars combinatoria*

Aquest és el catàleg de l'exposició que el Centre de Cultura Contemporània de Barcelona (CCCB) va acollir entre el 14 de juliol i l'11 de desembre del 2016 com a contribució a l'Any Llull, una coproducció del CCCB i el Zentrum für Kunst und Medien technologie (ZKM), comissionada per Amador Vega. Aquesta exposició està dedicada al pensament filosòfic lul·lià i s'insereix en la línia de projectes de la sèrie BETA, enfocats a la integració de la cultura i la ciència en el context tecnològic del segle XXI.

La secció principal del catàleg està integrada per un conjunt de set textos presidits per un primer article del comissari de l'exposició que té caràcter introductor; els altres sis tenen autors de perfils tan diversos com ara especialistes en teologia, filosofia, història de l'art, mitjans de comunicació i psicologia. L'objectiu global d'aquest conjunt d'articles, que sintetitza el fil de l'exposició, és presentar el pensament filosòfic i el teològic lul·lians en diàleg amb la contemporaneïtat. Des d'aquesta perspectiva, l'exposició proposa veure Llull com un precedent de

les noves tecnologies de la informació a partir del mètode explicat per l'autor a l'*ars combinatoria*. El catàleg es completa amb una mostra fotogràfica de les instal·lacions artístiques audiovisuals que integren l'exposició, amb una voluntat d'establir connexions entre Llull i el present amb artistes del nostre temps que dialoguen amb la seva obra i el seu pensament.

Així, doncs, aquest catàleg és el testimoni d'una aportació a l'Any Llull feta des de la perspectiva de la filosofia que fa un esforç per explicar el pensament lul·lià com un fenomen modern i que, alhora, utilitza aquest pensament lul·lià per interpretar la nostra època i, així, aconseguix fer-nos entrar en diàleg amb l'univers filosòfic i teològic de Ramon Llull.

Mireia Martí

99) Llull, *Contes i exemples*, ed. Gabriel Ensenyat

Just a les portes de l'Any Llull, l'editorial illenca Ensiola va posar a l'abast dels lectors no especialistes aquest recull de *Contes i exemples*, a càrrec del professor Gabriel Ensenyat. Es tracta, sens dubte, d'un volum amb una clara voluntat didàctica, per acostar Llull al públic general, voluntat que compleix amb pulcritud l'esmentada editorial des de 2005 amb adaptacions de la *Vida coetània*, *Lo desconhort* o *Cant de Ramon*, també a cura d'Ensenyat, o amb la selecció de textos de *Ploma de jonc*, a cura de Gabriel de la S. T. Sampol.

Contes i exemples vol ser una mostra de com Ramon Llull fa servir la tècnica de l'exemple com a mecanisme difusor de l'Art, per fer més entenedora la matèria tractada. Per això, Ensenyat contextualitza la definició de l'*exemplum* i l'ús que se'n fa en la literatura medieval, especialment en relació amb la predicació. Coneixedor de la bibliografia sobre el tema (Argüés, Badia, Bonner, Bonillo, Gayà), Ensenyat constata, molt especialment, la dificultat d'encabir en les definicions tradicionals els exemples que poblen la literatura lul·liana, pel caràcter completament original que en fa el Doctor Il·luminat. És precisament d'aquesta dificultat que neix la idea de fer un recull d'exemples i de «contes» o narracions que tenen una voluntat exemplificadora evident. La mostra és intencionadament aleatòria i no respon a cap pretensió investigadora de definir-ne el gènere o proposar-ne un corpus, cosa que es fa palesa

en algun cas en què la frontera entre exemple i conte o, simplement, estructura narrativa, resulta si més no ambigua.

La tria s'ha fet a partir de relats i exemples que Ensenyat ha recopilat del *Llibre de meravelles* majorment, del *Romanç d'Evast e Blaquerna*, de l'*Arbre exemplifical*, d'altres obres lul·lianes aprofitades puntualment, del *Calila e Dimna* i del *Dotzè del Chrestia* d'Eiximenis, exemples que li serveixen per a il·lustrar diferents aspectes i que basteix al voltant de la classificació següent: 1) literaris (li permeten de veure les «bones arts narratives» desplegades pel beat); 2) relats de caràcter polític i social; 3) Església i representants; 4) Saber i ciència, o com Llull transmuda la ciència en literatura; 5) Amor mundà i la figura femenina; 6) estampes de la vida mundana; 7) personificacions, animalística i món vegetal; 8) Llull com a protagonista de relats.

Un punt que caldria haver valorat és el de la transcripció dels textos. L'autor de l'aplec indica que s'ha fet seguint els criteris d'Els Nostres Clàssics, cosa que pot distorsionar aquesta voluntat didàctica a què ens hem referit inicialment: una adaptació al català contemporani podria haver resultat, com ha fet Ensenyat mateix en altres ocasions, una solució ben atractiva per al públic potencial del recull. Tanmateix, això no és obstacle perquè, en definitiva, *Contes i exemples* sigui una aportació imprescindible per fer més proper i familiar Ramon Llull a un públic lector poc o gens seduït, d'entrada, per la ploma lul·liana.

M. Ripoll

100) López Alcalde, «Anatomy and Cognition in Ramon Llull»

Aquest treball remet a la tradició aristotèlica, però també mèdica clàssica –rebudes pel món llatí doblement per mitjà de diversos passatges de sant Agustí, i també barrejades decididament a través dels comentaris de la tradició llatina d'Aristòtil– de la relació ànima-cos, que havia llargament percebut que els sentits i les sensacions proporcionades a través del cos resulten rellevants per a les explicacions de les teories psicològiques. Després d'una elogiosa enumeració d'obres medievals (especialment des del segle XII) que tracten el problema d'aquesta relació, el treball es deté en el *Liber novus de anima rationali* de Ramon Llull. L'autora identifica la influència d'idees agustinianes en les relacions entre parts del cos i funcions ànimes (voluntat, memòria

i intel·lecte), de manera que en Llull una part del cos podia guanyar més rellevància com a mitjà més directe per al desenvolupament de les facultats de l'home (recull el passatge en què Llull identifica que la mà és més important que el peu, ja que aquesta proporciona sentits de manera més eficaç que aquell). De manera similar, Llull reconeix en el cor el lloc de residència de la potència de la voluntat i en el cervell el de les facultats cognitives i de les potències racionals, concretament distribuïdes la memòria a la part anterior del cervell i l'intel·lecte a la part frontal. En aquest punt, l'autora ressalta que la tradició anterior situava preferentment l'intel·lecte a la part mitjana i no a la frontal (mentre que Llull –al mateix llibre– situa en posició mitjana del cervell la qualitat imaginativa de l'ànima). Igual que la ubicació de la voluntat al cos (en aquest cas, més acord amb la tradició anterior), l'autora reflexiona sobre les explicacions de Llull pel que fa a aquestes ubicacions i arriba a la conclusió de trobar-les coherents amb la presentació antropològica lulliana: en el cas del cervell, les potències ubicades racionals en posicions interna/externa –i no mitjana–; i en el cas del cor, situant la voluntat al centre del cos, en coherència amb la relació voluntat/amor, primordial en el seu pensament, com fa visible també en altres obres com el *Llibre d'amic e amat*. L'article acaba amb un apunt sobre la recepció d'aquestes particularitats per part de Descartes, que, tot i el seu pronunciament crític amb Llull (es pot acudir al seu *Discurs del mètode*), sembla que no va discrepar de les ubicacions proposades per l'autor mallorquí.

Maricarme Fonollet Paños

101) López Alcalde, «La ortodoxia del *Liber nouus de anima rationali*: las glosas de un lector italiano del s. xv»

L'autora fa un recorregut per la fortuna del *Liber nouus de anima rationali* –LAR– (1296), partint del nombre de manuscrits conservats (vint-i-vuit en català i només un en llatí, tot i que traduït poc després de la redacció original) i dels lectors que hi han acudit al llarg de la tradició: com a lectors «positius», Bernat Metge –sobre la seva influència recull un debat obert– i Charles de Bouvelles; com a influència «negativa», l'ús que en fa Nicolau Eimeric a les seves acusacions d'heterodòxia –amb cites també recollides. Pel que fa a aquest últim, l'autora ens ofereix una lectura classificada de les notes marginals trobades al manuscrit de Roma, Biblioteca Angelica 744 (inicis del segle xv), l'únic transmissor de la versió llatina, provinents de la mà d'algú que feia

abundants comentaris de certes idees del *LAR* que considerava heterodoxes i ho acompanyava d'arguments documentats en textos de rellevància acadèmica i teològica, com ara Tomàs d'Aquino, Duns Escot o Pere Llombard; les notes apunten cap a la lluita antiaverroista vigent al franciscanisme de Pàdua durant els primers temps del lul·lisme italià.

Óscar de la Cruz Palma

102) López Alcalde, «Ontología del alma y facultades de conocimiento. Alma, cuerpo y conocimiento en la obra psicológica de Ramon Llull»

Basant-se en la seva edició crítica del *Liber novus de anima rationali* (1296), l'autora mostra com la psicologia de Ramon Llull s'inscriu dins de la tradició escolàstica dels tractats *De anima*. Així, Llull integra, en la seva reformulació artística dels tractats sobre l'ànima, reflexions contemporànies, com ara la doctrina dels sentits interiors –i entre aquests el *senus communis*– i la teoria de l'intel·lecte agent i possible, que demostren la seva familiaritat amb el discurs aristotèlic del seu temps, molt marcat per la interpretació d'Avicenna. Fora bo d'ampliar la perspectiva cronològica d'aquest estudi i analitzar la psicologia lul·liana de finals del segle XIII, amb els seus punts de contacte amb la psicologia aristotèlico-escolàstica, amb relació a les seves conceptualitzacions més primitives. Al *Llibre de contemplació en Déu*, per exemple, tenen un paper fonamental els anomenats sentits espirituals o intel·lectuals, a saber, «cogitació», «apercebiement» o «coneixença», «consciència», «subtilesa» i «coratge». En canvi, no hi trobem referències als sentits interiors. Aquest fet fa pensar en una elaboració i transformació progressiva de la psicologia lul·liana, que tal vegada valdria la pena d'estudiar en les seves diferents fases.

A. Fidora

105) Marín, «Folls d'amor: Ramon Llull i el *Llibre d'amic e Amat*»

En un primer apartat de l'estudi, dedicat a contextualitzar el text, l'autor considera el *Llibre d'amic e Amat* com a exponent de l'experiència pròpia de Llull, segons reconeix que afirmen els especialistes, «per bé que amb matisos». Esmenta, en conseqüència, la possibilitat d'una redacció anterior de l'opuscle respecte del *Romanç d'Evast e Blaquerana* en el qual s'insereix. Això implica una certa identificació entre el protagonista de la novel·la lul·liana i el seu autor. El segon apartat de

l'article, «Vers una mística de l'amistat», analitza alguns versicles que presenten el tema de l'amor entre l'amic i l'Amat des de la perspectiva de l'amistat, amb referències al tractament de la qüestió en la tradició literària i teològica. Transitivitat i reciprocitat són, doncs, els fonaments d'aquesta relació, el que explica, igualment, l'absència d'identificació entre els dos personatges.

J. E. Rubio

106) Mayer, «*Contemplatio in Deum – or the Pleasure of Knowing God via his Attributes*»

L'autora reflexiona sobre els atributs que Lull distingeix en l'essència divina en el *Llibre de contemplació*, que cita a partir del text llatí de la *MOG*. Després de recordar que en el sistema lul·lià els atributs de Déu no són ni ocults ni inabastables, sinó oberts a la comprensió humana malgrat la transcendència de Déu, l'article ofereix un quadre comparatiu entre els vint-i-dos atributs divins presentats als capítols 4-102 del *Llibre de contemplació* i els divuit que s'analitzen al capítol 178 (p. 138). Hi ha uns atributs que mereixen el nom de fonamentals, que són els «quoad Deum»: infinitat, eternitat, unitat, trinitat, potestat, ciència, veritat, bondat, perfecció (varien segons les dues llistes), mentre que els restants són considerats de segona posició, els que Lull anomena «quoad nos», en el sentit de les qualitats que permeten de percebre l'obra de Déu («illas qualitates, per quas percipiuntur tua opera»). La comprensió total dels atributs fonamentals depassa les capacitats humanes, però l'intel·lecte els intueixen en plenitud en la figuració del plaer que proporciona la glòria del paradís.

Després de preguntar-se fins a quin punt les llistes de Lull són arbitràries s'evoca la tradició cristiana dels atributs divins, del Pseudo-Dionís i de Ricard de Sant Víctor i això permet de copsar les peculiaritats del sistema lul·lià, que ha de jugar amb la distinció canònica entre essència divina i atributs divins. La unitat de Déu i el fet de ser substància són la clau de la qüestió. Segueixen diverses aportacions sobre la manifestació dels atributs divins a través de la creació com a mirall i de la capacitat de la intel·ligència humana de copsar-los. En primer lloc, crida l'atenció l'atribut «poder», «potestas», que es manifesta com a «potestas absoluta» i indissociable de l'atribut «voluntat», perquè en la doctrina lul·liana es treballa a partir de la convertibilitat dels atributs entre si. Aflora el

problema del mal que planteja la teodicea: si poder absolut de Déu és igual a la seva voluntat, com es formula l'estatut del mal? (p. 144).

Els atributs de Déu es manifesten a través de l'activitat, que és el que els fa assequibles a la ment humana. El darrer apartat del treball analitza la perfecció com a atribut de Déu, entesa com absència de tot defecte, i conclou amb un motiu car a la filosofia analítica moderna de la religió, que es pregunta si Déu pot voler el seu propi no ésser. La resposta lulliana aniria en la línia que el poder de Déu no pot «*facere sine ratione*» ni «*contra rationem et sine causa*».

L. Badia

109) Melatini, «*L'Arbor scientiae*: un'opera "italiana" di Lullo, alla luce della tradizione manoscritta latina»

Il lavoro riporta in sintesi le ragioni dell'opera e svolge qualche considerazione sul genere letterario senza pronunciarsi sulla lingua dell'originale, cui si accenna solo al termine in modo evasivo («le iniziali redazioni in lingua catalana e latina», p. 320; «lo studioso barcellonese [Villalba], che si schiera a favore dell'originalità della versione latina, [...]» p. 324). Qualche riferimento bibliografico aggiornato su questi aspetti, facilmente recuperabile dal Lull DB, sarebbe stato utile per inquadrare la discussione sulla diffusione in Italia dell'*Arbor scientiae*, sul suo pubblico e sulla sua struttura. Seguendo le considerazioni di Bonner («*Estadístiques sobre la recepció de l'obra de Ramon Llull*», *SL* 43, 2003, pp. 83-92), Melatini affronta il tema della numerosità dei testimoni dell'*Arbor scientiae* per valutarne la fortuna all'interno dell'ampia produzione del beato e scopre «con grande sorpresa» che l'opera ha goduto di una ragguardevole fama. Altro motivo di stupore è l'assenza del testo nella lista di 124 opere che si trova in coda alla *Vita* fin dai testimoni più antichi («Meraviglia allora constatare come nell'elenco di opere presentato dal *Doctor Illuminatus* nell'agosto del 1311 manchi proprio l'*Arbor scientiae*», p. 316). L'opera è comunque presente nell'aggiornamento dell'*Electorium* che arriva al 1314 e risulta posseduta da Tomàs Le Myésier.

L'A. propone una tabella derivata da Lull DB con l'elenco delle opere lulliane che presentano la tradizione più cospicua, riportando, sempre sulla scorta di Bonner, il numero di manoscritti datati entro il 1500, e distinguendo tra quelli latini e quelli «trascritti (sic!) in altre lingue».

Nel computo non si distinguono i manoscritti completi dai frammenti. Un'altra colonna della tabella è dedicata alle edizioni anteriori al 1700. Grazie a questa tabella e alla discussione, in verità poco perspicua, dei dati si può dire che «all'interno di una produzione vastissima, quale quella che il *Doctor Illuminatus* ci ha lasciato, il fatto che la nostra opera compaia tra le prime diciannove deve comunque essere motivo di orgoglio» (p. 319). Segue un paragrafo sulla tradizione manoscritta e a stampa del testo, in cui si ribadisce che, dato il numero di manoscritti, è possibile affermare che «quest'opera deve aver goduto di un'inattesa fortuna» (p. 320). Ed «inattesa» è «addirittura» una versione in ebraico! Finalmente si riporta l'elenco dei manoscritti della versione latina dell'*Arbor scientiae* tratta dal Lull DB, omettendo, senza giustificazione, il frammento Barcelona, Arxiu, Fragments de manuscrits Frag. 89.

Alla ricerca di altri testimoni, Melatini passa alla consultazione della banca dati del Raimundus-Lullus-Institut di Freiburg. Nemmeno qui mancano le sorprese. Infatti è «presente la digitalizzazione inattesa (sic!) di un codice della Città del Vaticano: l'Ottob. Lat. 1405» che contiene molte opere lulliane fra le quali, «però, non sembra risultare la nostra opera». E come se le «aggiunte inattese» non bastassero, nella lista fornita dalla banca dati di Freiburg mancano «testimoni di Torino, di El Escorial e di Vienna». Sapere come è fatta e come si consulta una banca dati può essere d'aiuto per evitare sorprese. Nel nostro caso, il motore di ricerca attinge al *corpus* dei manoscritti digitalizzati e lavora sulla lista delle opere ricavata da ciascuno di essi. I testimoni di Torino e di El Escorial non sono presenti nella banca dati, perciò non compaiono tra i risultati. Nel caso del manoscritto di Vienna, l'assenza si deve al fatto che l'estratto dell'*Arbor scientiae* presente nell'ultima carta non è stato indicizzato nella riproduzione digitale. La comparsa dell'Ottoboniano è legata al fatto che esso contiene due opere distinte, le quali presentano nel titolo le parole «Arbor» (*Arbor philosophiae desideratae*) e «scientiae» (*Liber facilis scientiae*). Possiamo affermare, senza ombra di dubbio, che il codice non contiene l'*Arbor scientiae*.

Finalmente Melatini riporta lo stemma dell'opera dal ROL e le osservazioni già note sui testimoni conservati in Italia. Quali testimoni? Solo quelli latini. Parlando dell'*Arbor scientiae* come «opera italiana di Lullo» omette l'esistenza dell'unico testimone catalano completo, conservato presso Milano, Ambrosiana, D 535 Inf. (XV). 2-233. La limitazione del titolo «alla luce della tradizione manoscritta latina» non esime

dal citare il manoscritto ambrosiano in quanto, come si è fatto per gli altri testimoni, le informazioni si sarebbero potute ricavare senza sforzo dal Lull DB per fornire un quadro completo al lettore.

Alle continue note di «meraviglia» che esprime Melatini si aggiunge quella del recensore. Stupisce trovare in un volume che contiene contributi scientifici di rilievo un lavoro che sorprende per l'ingenuità che lo informa.

Elena Pistolesi

110) Müller, «Raimondo Lullo costruttore di pace attraverso il dialogo»

Presentazione del progetto missionario lulliano in quattro punti: il dialogo come momento pacifico di confronto fra le religioni; la conoscenza della lingua e della cultura dell'altro come preparazione al dialogo; il ruolo della fede e della ragione; infine la conversione come atto volontario e libero. L'autrice illustra la visione lulliana del mondo islamico evidenziandone la diversità da quella tradizionale nel medioevo e sviluppa le sue argomentazioni basandosi su alcune opere del beato. Lasciano perplessi alcune affermazioni che andrebbero giustificate o riviste: «Lullo non vuole studiare l'islam in modo scientifico, ma ha un approccio missionario» (p. 272); «Lullo conosce e utilizza più lingue: il latino accademico, il catalano parlato e l'arabo missionario» (p. 275); «Pur considerando l'arabo una lingua di missione, Lullo scrisse alcune opere in arabo» (p. 275); «Una delle condizioni per la conversione e per il dialogo interreligioso [...] è un *locus amoenus*.» (p. 283). Alla nota 16, p. 273, si rimanda alla recente edizione del *Blaquerna* (NEORL VIII), ma invece di indicare che si rinvia al capitolo 94, si rimanda alla «p. 94». Nel paragrafo collegato a questa nota si afferma che «l'insegnamento plurilinguistico ha, nella visione lulliana, come fine che tutte le genti si comprendessero, si amassero e convenissero per servire Dio» (p. 273), in realtà nel capitolo del *Blaquerna* cui si rinvia si afferma che il latino è la lingua universale perché: «es lo pus general lenguatge e en latí ha moltes paraules d'altres lenguatges e en latí son nostres libres» (NEORL VIII, 415). Nelle conclusioni si confonde l'esperienza personale del beato con la sua visione della missione: «Il metodo di Lullo per l'apostolato presso i musulmani può dunque essere ricondotto ad alcuni punti principali: rinunciare ad ogni forma di violenza; predicare con la semplicità evangelica fino ad essere pronti al martirio; scrivere libri con-

tenenti argomenti irrefutabili in favore della fede cristiana; istituire scuole per l'insegnamento delle lingue e delle culture orientali» (p. 283).

Simone Sari

112) Muzzi, *Raimondo Lullo. Opere e vita straordinaria di un grande pensatore medievale*

Edizione aggiornata nella bibliografia, come indicato dall'autrice alla nota 1, p. 7, di Sara Muzzi, *Per conoscere Raimondo Lullo. La vita, il pensiero, le opere*, Assisi: Porziuncola 2006, recensito in *SL* 48 (2008), p. 118. Non avendo a disposizione il volume precedente, rileviamo che il volume è una breve introduzione alla figura e all'opera del beato. Dopo la narrazione della vita, l'A. si concentra sugli elementi che costituiscono le basi del dialogo interreligioso lulliano: il ruolo della ragione e della fede, la parità da cui bisogna partire per istituire un dialogo fruttuoso, l'uso dell'Arte come strumento del dialogo. Il volume si conclude con una breve antologia dove sono riportati alcuni passaggi a supporto delle idee contenute nel volume, presi da altre traduzioni italiane, a parte quella, a carico dell'A., del capitolo 346 del *Llibre de contemplació*.

Simone Sari

113) Nadal Cañellas, *Chypre et Majorque, deux bastions de la chrétienté méditerranéenne, unis par l'imposante figure de Raymond Lulle*

Aquesta conferència del traspassat Prof. Joan Nadal, impartida dins el marc de les conferències anuals en memòria de Constantinos Leventis, no és un treball de recerca sobre l'estada de Llull a Xipre, sinó més aviat una presentació erudita i molt elegant a Nicòsia de la figura i l'obra de Llull. El Doctor Il·luminat permet, segons Nadal, unir dos bastions de la cristianitat mediterrània: Mallorca i Xipre.

A partir de l'obra de Llull, i en debat amb Garcias Palou i amb Jordi Gayà, traça l'itinerari espiritual de Ramon als punts més orientals de la Mediterrània, i mostra la percepció que tenia del cristianisme oriental, a partir de la selecció d'un bon grapat de textos (*Blanquerna*, *Liber de Sancto Spiritu*, etc.). La conferència no només parla de les relacions de Llull amb Orient, sinó que presenta una biografia essencial de Ramon

Barbaflorida, fent esment d'alguns episodis especialment rellevants. Parla amb cura i atenció dels projectes de croada intel·lectual i finalment de croada militar, ja a les acaballes de la vida del beat, a partir d'una lectura atenta del *Liber de fine*.

Aquesta conferència magistral s'ha de llegir en paral·lel amb una altra titulada «En qué consiste la unidad de los cristianos, según Ramón Llull», *Comunicació* 132 (2016), pp. 35-58, en la qual Joan Nadal mostra amb cura les diferències que hi havia entre les confessions cristianes en aquelles saons.

Rafael Ramis Barceló

116) Pereira, «Natura naturam vincit»

L'article contextualitza i analitza la idea de naturalesa de l'alquímia medieval. Pel que fa a la contextualització, l'autora es remunta al sorgiment de la concepció de la naturalesa com a àmbit autònom real en la literatura filosòfica del segle XII, en un marc caracteritzat, bàsicament, per la influència de les reflexions sobre la cosmologia del *Timeu* de Plató. Posteriorment, es descriu l'evolució d'aquest concepte després de la recepció al segle XIII de les obres de filosofia natural d'Aristòtil. Aquesta presentació contextual serveix de prolegomen a l'estudi de la idea de la naturalesa característica d'una nova saviesa, l'alquímia, arribada al segle XIII a través de textos d'origen àrab i fins aleshores desconeguda en la cultura llatina. L'article es fixa, sobretot, en la qüestió de les relacions entre *natura* i *ars*, especialment important en un disciplina com l'alquímia que reivindica la naturalitat de la seva actuació artificial i que pretén perfeccionar, a partir del coneixement dels secrets de la mateixa naturalesa i per mitjà d'operacions de laboratori, el que en la naturalesa roman imperfecte. El pseudolul·lià *Testamentum* ocupa un lloc destacat en el tractament d'aquest tema.

J. M. Ruiz Simon

117) Pomaro, «I manoscritti Lulliani di Cusano: lo *status quaestionis*»

Reprement el fil d'un article de 2005 sobre la procedència d'alguns materials lul·lians recollits en una compilació manuscrita de Nicolau de Cusa («*Licet ipse fuerit, qui fecit omnia: Cusano e gli autografi lulli-*

ani», *Ramon Lull und Nikolaus von Kues*, Turnhout, 2005, ressenyat a *SL* 45-46), l'autora se centra novament en el cardenal per estudiar la qüestió de les línies de difusió europea de l'obra de Llull a la primera meitat del segle xv, en la qual abunden els testimonis sense data ni localització geogràfica. L'article es presenta com un estudi de cas, basat en una sòlida reflexió de caràcter metodològic, i proposa un model d'anàlisi integrador.

L'aproximació metodològica té tres nivells: paleogràfic, codicològic i històric, i s'aplica a un grup de sis manuscrits lul·lians de la biblioteca del cardenal amb característiques comunes, conservats al St. Nikolaus Hospital de Bernkastel-Kues. Quant al nivell paleogràfic, es conclou que els manuscrits són obra d'una mateixa mà i que probablement van ser encarregats per Cusa, però resulta difícil precisar la procedència del copista, possiblement transalpina i amb elements que apunten cap a la Península Ibèrica; en tot cas, l'autora adverteix contra les hipòtesis sobre la procedència basades en criteris estrictament gràfics, a causa dels intercanvis culturals propiciats per l'ambient internacional del concili de Basilea. Un segon nivell d'anàlisi, codicològic, parteix de l'estudi de la transmissió textual de les obres lul·lianes copiades als manuscrits de Cusa, concretament les que també es llegeixen íntegres o extractades en la citada compilació de materials lul·lians; aquí, la dificultat de la tasca prové de la qualitat irregular d'algunes edicions crítiques de Llull i la necessitat de reconsiderar, o fins i tot refer, les branques de transmissió secundàries, desateses davant d'altres més controlades (París, Barcelona, etc.). El tercer nivell d'anàlisi consisteix a recollir i revisar les dades històriques conegudes sobre els manuscrits lul·lians de Cusa, des de notes personals fins a dedicatòries de llibres, per establir o descartar possibles connexions amb centres lul·lístics europeus; per exemple, sobre la possible petjada del lul·lisme italià es demostra la impossibilitat de la donació directa d'un volum lul·lià del bisbe de Pàdua Fantino Dandolo a Cusa, o, novament a partir de l'anàlisi textual, de confluències concretes amb els interessos lul·lians del cardenal Bessarió. L'autora conclou refermant la hipòtesi d'un «*iter germanicum Raymundi*» que, en el cas del cardenal de Cusa, té l'origen en el lul·lisme nord-europeu, s'amplia amb els contactes internacionals de Basilea i es consolida amb els seus viatges per terres germàniques.

Maria Toldrà

118) Pomaro, «Un caso particolare: dentro lo *scriptorium Lullianum*»

Aquest treball s'inscriu en la línia d'estudis sobre els anomenats «manuscrits lul·lians de primera generació», és a dir, controlats per Llull i els seus col·laboradors. Es planteja com un estat de la qüestió, amb una proposta metodològica i una nova llista de manuscrits susceptibles de pertànyer a aquella classe, que presenta algunes variants respecte de la proposada per Albert Soler en un article de referència («Els manuscrits lul·lians de primera generació», *Estudis Romànics* 32, 2010, ressenyat a *SL* 51). Els resultats de la investigació haurien de contribuir a la llarga a escatir «“dove” e “quanto Lullo”» (p. 262) es conserva en els materials més antics i interpretar les opinions contrastades que des de ben aviat va aixecar la seva obra.

La primera part de l'article dibuixa un panorama del que sabem sobre la participació de Llull en el disseny de la difusió de la seva pròpia obra. S'hi recorden les disposicions testamentàries de 1313, s'hi revisa la qüestió dels suposats autògrafs lul·lians i es confirma la conclusió següent: Llull no disposa d'un grup fix de copistes en els seus múltiples viatges, sinó que recorre a col·laboracions puntuals i posteriorment confia la revisió lingüística i de continguts dels seus llibres –dictats– a col·laboradors de confiança, amb un coneixement del llatí i de l'ambient escolàstic més segur que el seu, que hi han intervingut en grau divers.

La segona part consisteix en una proposta metodològica de treball i en la presentació dels primers resultats obtinguts. Es parteix de l'elaboració d'un dossier per a cada obra de Llull –tasca facilitada per l'existència de recursos com les versions digitals de manuscrits lul·lians del repositori FREIMORE de la Universitat de Freiburg i la base de dades Ramon Llull del Centre de Documentació Ramon Llull–, en què es distingeix, seguint un ordre de prioritat, entre 1) manuscrits susceptibles d'haver passat per les mans de Llull; 2) manuscrits relacionats amb algun col·laborador (Pere de Llemotges, Tomàs Le Myésier); 3) manuscrits de primera generació que contenen una obra, i 4) miscel·lànies. L'objectiu dels dossiers és classificar cada manuscrit en una branca de la tradició de l'obra que s'hi copia. A continuació es presenten dos models de taula de resultats: el primer, del qual es dona un exemple, és una taula d'obres de Llull ordenades cronològicament i amb els camps següents: número Bonner / títol / llengua i possible traducció / lloc – data / manuscrit més antic – línia gràfica de difusió / observacions. La segona taula, en apèndix, és una proposta de llista de 74 testimonis de primera generació

ordenats per obra, amb els mateixos camps que la taula anterior, als quals s'afegeix, quan escau, la presència d'un títol al testament de Llull, el nom del posseïdor del manuscrit i la presència en l'*Electorium* i la col·lecció de manuscrits lul·lians de Nicolau de Cusa.

També en apèndix es descriuen les miscel·lànies lul·lianes dels manuscrits Oxford, Bodleian, Can. Misc. 141 (que es relaciona amb el manuscrit Florència, Ricc. 337) i BAV, Ott. lat. 832.

Maria Toldrà

119) Portugal dos Santos Ramos, «Ars de Llull e o desenvolvimento do espírito filosófico de Descartes»

Aquest article és el d'un bon coneixedor de Descartes i de la bibliografia sobre el seu periple vital i intel·lectual. Es pot apreciar en la riquesa i la precisió de les citacions dels crítics que han opinat sobre la presència de Llull en l'obra del filòsof francès. En canvi, l'aparat bibliogràfic sobre Llull i el lul·lisme del segle XVI és més limitat. També està reduïda a l'essencial la presentació de Llull i de la seva Art a la p. 109.

Se sol repetir que l'autor del *Discurs del mètode* desqualifica l'*Ars brevis* de Llull perquè es presenta com una tècnica de produir raonaments tautològics, capaços d'explicar als altres les coses que ja saben d'entrada, amb l'afegit de complicacions innecessàries que desorienten (p. 122, *Discurs del mètode* VI,17). Portugal analitza aquest passatge a la darrera part del seu article i dona molt bones raons per comprendre perquè Descartes qualifica en aquests termes l'*Art breu*. Bàsicament cal tenir present que Descartes accedeix a Llull a través de la lectura que en feien els seus seguidors del segle XVI, sobretot Agrippa von Nettesheim i Jean-Henri Alsted, preocupats per trobar en l'Art els vestigis d'un ideal de ciència deductiva aplicable a la globalitat del saber, una *mathesis universalis*. Vista des d'aquesta òptica, l'Art de Llull, especialment en la versió compactada de l'*Ars brevis*, podia resultar decebedora. Quan Descartes la veu en aquests termes l'any 1637 té ben madurat el seu propi sistema: el famós mètode deductiu racional, al qual va arribar després d'enginyosos descobriments en el terreny de la geometria analítica. La supeditació de l'Art de Llull als mecanisme de la dialèctica medieval la col·loca, als seus ulls, fatalment en mala posició.

La part més estimulante de l'article de Portugal –la que li fa sostenir a

les conclusions finals que, malgrat el descrèdit de l'Art expressat en el *Discurs del mètode*, Llull va tenir un paper en el desenvolupament de l'esperit filosòfic de Descartes— és la que analitza en el seu context dos esments de l'Art de Llull en unes cartes que Descartes escrigué a Isaac Beeckman el 1619, en una fase molt primerenca de la seva aventura intel·lectual. En aquestes cartes Descartes explica al seu corresponsal que està treballant en la recerca d'un nou sistema deductiu que no és com el de l'*Art breu*, sinó un sistema realment aplicable a totes les ciències (pp. 117-118). L'Art lul·liana és, doncs, un referent estàndard de la mena d'objecte intel·lectual que Descartes malda per aconseguir. Aquesta referència a Llull està relacionada amb un viatge del jove Descartes a Alemanya, en el qual entrà en contacte amb un grup de membres de l'organització Rosa-Creu. Descartes hauria assumit el prestigi atribuït a l'Art pels membres d'aquesta tendència filosoficoespiritual. Portugal descobreix, també, una llunyana aroma lul·liana en el relat dels famosos somnis de Descartes turmentat pel geni maligne que es llegeixen al manuscrit *Olympica* i que expliquen el naixement del camí intel·lectual a seguir amb un llenguatge de to profètic, que es detura en experiències tals com l'«entusiasme» que «inflama la ment» del pensador en fase creativa.

L. Badia

121) Ramis Barceló, «Aristotelismo, lulismo y ramismo en Barcelona durante el siglo XVI: Joan-Lluís Vileta y sus discípulos»

Amb aquest treball, Rafael Ramis Barceló continua la seva ingent i profitosa tasca de reconstrucció de la història del lul·lisme. L'article examina alguns detalls inèdits de la història del lul·lisme a Barcelona durant la segona meitat dels segle XVI i se centra, sobretot, en la figura de Joan-Lluís Vileta (mort el 1583), catedràtic de filosofia i teologia a l'Estudi General de Barcelona i rector de l'Escola Lul·lista de Barcelona, que representa la intersecció de l'aristotelisme universitari amb l'ensenyament escolar de l'Art de Llull. Després d'oferir un perfil en què es tracen les coordenades biogràfiques i intel·lectuals de Vileta, Ramis Barceló fa una presentació dels volums de l'*In Aristotelis philosophiam acroamaticam*, l'obra que recull els continguts dels cursos universitaris d'aquest autor sobre la filosofia d'Aristòtil, i de l'*Artificium sive Ars brevis D. Raymundi Lulii ad absolvendam omnium Artium encyclopediam*,

una obra relacionada amb el seu mestratge a l'Escola Lul·lística. Finalment, l'anàlisi de la tradició manuscrita d'aquesta última obra li serveix per il·lustrar la influència de la interpretació lul·liana de Vileta sobre els seus deixebles, abans que es deixés sentir la prohibició romana d'ensenyar les doctrines del Doctor Il·luminat a Barcelona (1607). Seguint la línia hermenèutica dels germans Carreras i Artau, l'article caracteritza Vileta com un autor que, a la manera dels renaixentistes florentins, aspira a concordar Aristòtil amb Plató, que busca aquesta concordança per mitjà de la distinció entre una filosofia comuna o exotèrica i una altra de secreta o acromàtica i que interpreta l'Art de Llull a partir d'aquesta tradició. Entre les aportacions del treball, es pot assenyalar l'exhumació d'una referència de Vileta a les *Aristotelicae Animadversiones* de Petrus Ramus, en què es fonamenta la referència al ramisme en el títol.

J. M. Ruiz Simon

122) Ramis Barceló, «Bernard de Lavinheta y su interpretación de las ideas jurídicas de Ramon Llull»

Que Bernard de Lavinheta va ser un dels personatges destacats en la història del lul·lisme no és cap novetat almenys des dels estudis dels germans Carreras Artau i de Jocelyn N. Hillgarth. Ara bé, en aquest treball Ramis Barceló proposa un acostament profund i minuciós a la interpretació que Lavinheta va fer sobre la concepció del Dret en l'obra lul·liana.

L'article s'estructura en tres parts. En la primera, un cop esbossada una contextualització succinta del lul·lisme europeu del xv, s'hi perfilen les fonts filosòfiques i lul·lístiques de què begué Lavinheta, que, segons Ramis, manifesta una lectura directa de l'obra lul·liana, reforçada amb Aristòtil i l'autoritat patristica. En segon lloc, s'hi analitza com aquesta tradició lul·liana heretada, complexa, es va manifestar i desenvolupar en l'obra de Lavinheta *Practica compendiosa artis Raymundi Lulli* (1523), la qual suposa, segons l'autor del treball, un equilibri entre exemplarisme i enciclopedisme. Per entendre el desenvolupament d'aquestes consideracions, Ramis repassa extensament les aportacions lul·lianes en el camp del Dret i afirma, en diverses ocasions, que Lavinheta no era expert en temàtica jurídica, cosa que el feia ser molt prudent en l'aplicació de l'Art. Distorsiona, en aquest apartat, algun petit lapsus en la cronologia de les obres lul·lianes, que caldria revisar. La tercera i última

part és dedicada a l'anàlisi exhaustiva de les aportacions jurídiques de Lavinheta: la classificació que es fa del Dret, l'origen del dret diví i del dret natural i l'aplicació artística al Dret que du a terme Lavinheta i que Ramis controla a la perfecció. És, en definitiva, una aproximació fonamentada a l'aportació jurídica de qui ha estat considerat com el pont de transició entre el medievalisme i l'humanisme.

M. Ripoll

125) Ramis Barceló, «Fernando de Córdoba y el lulismo del siglo xv»

El treball de Rafael Ramis Barceló se centra en aquesta ocasió en la controvertida figura de Fernando de Córdoba, personatge singular de qui s'ha especulat en molts de sentits, fins al punt de fer-hi concórrer personalitats que tal vegada no li corresponen. Els seus biògrafs, Adolfo Bonilla San Martín i John Monfasani han posat esment a destacar les contradiccions del personatge, i el risc que pressuposa interpretar el seu pensament i el seu sistema. De fet, elements aliens a la filosofia fan d'aquest personatge esmunyedís un trencaclosques que escapa a qualsevol intent de reducció. Si més no, Ramis Barceló ha tingut l'encert de situar-lo en un context merament lul·lià, certament l'única base irrefutable de l'ambivalent personatge. Ramis cerca establir les línies mestres de la seva filosofia. Fernando, definit per Batllori com el més lul·lista dels antilul·listes, de sempre ha estat situat en la prestatgeria d'autors d'arrel lul·liana, cosa que ha despertat l'interès de Ramis, engrescat en capbussar-se en la història filosòfica del lul·lisme.

L'autor del treball defineix Fernando com la «baula de transmissió de l'escotolul·lisme medieval» al temps que el situa entre els precursors del lul·lisme modern. Tot i això, la versatilitat biogràfica i històrica de Fernando de Córdoba provoca en més d'una ocasió la necessitat de centrar el personatge. Ramis ofereix, en primer terme, una visió panoràmica del lul·lisme del segle xv en les seves tres branques principals: artística, escolàstica i humanista. Els representants de cadascuna d'aquestes tendències mostren la direcció dels espais filosòfics. Sens dubte, el que escau al personatge estudiat és l'humanisme. Després d'una vida més o menys erràtica, Fernando aconseguí la protecció del cardenal grec Basili Bessarió, que el mantingué en el seu entorn i li encomanà algunes de les seves obres més importants. Platonista destacat, Bessarió maldà

per provar la superioritat filosòfica de Plató sobre Aristòtil, intent en el qual l'ajudà Fernando.

L'obra més lul·liana d'entre les que va escriure el polígraf andalús és, sens dubte, *De artificio omnis et investigandi et inveniendi natura scibilis*, on proposava, –com havia fet Llull segles enrere– uns fonaments generals per a totes les ciències, una clau universal que obrís totes les portes del coneixement. Ramis s'atura en aquest principi i ens mostra les arrels del que anomena la «lògica ontològica» de Llull i també de Fernando de Córdoba. A partir d'aquí, segons Ramis, «Fernando dio inicio a una corriente en el seno del lulismo crítico, que empezó a reformar el propio sistema luliano para lograr el objetivo de Llull: establecer un Arte o método que combinara y refundiera lógica y ontología, y que, como ciencia de ciencias o metasaber, estuviera epistemológicamente orientado a la resolución de todos los problemas.»

La darrera part del treball tracta de la relació del sistema de Fernando amb l'escotolul·lisme i reclama l'atenció sobre la influència de l'escotisme en aquest pensador, la petja del qual s'estén fins a Pere Daguí. Sembla que no es podia delimitar fins on arribava l'escotisme i on començava el lul·lisme, especialment entre els pensadors d'arrel franciscana. Conreat a tota Europa, i especialment a Catalunya durant els segles XIV i XV, l'escotisme arrelà fins a constituir una tradició autòctona que Fernando de Córdoba coneixia a fons. Ramis documenta aquesta tradició i també els centres on s'impartia, amb els noms d'alguns dels mestres destacats. Harmonitzar Scott amb Llull fou una de les tasques d'aquesta escola de pensament, tasca que continuà Fernando de Córdoba en el *De artificio*, sobretot en el tema dels «transcendentals».

El treball acaba amb les conclusions que mostren la relació de Fernando de Córdoba amb l'Art lul·liana i amb el pensament escotista. Tot i el seu deute amb aquests corrents, l'originalitat indiscutible de l'humanista andalús resta fora de dubte i anticipa en un segle les agosarades propostes d'Agrippa von Nettesheim i de Giordano Bruno. Sintetitzador dels diferents sistemes que conflueixen en el segle XV, resseguint el treball de Ramis podem concloure que Fernando de Córdoba és el primer crític modern del gran opus lul·lià.

127) Ramis Barceló, «La presencia de Ramon Llull en la filosofía escolástica del siglo XVII»

El tema del treball versa sobre la relació entre el pensament de Ramon Llull i la segona escolàstica, que és la produïda a la segona meitat del segle XVI i que arriba fins al segle XVII. L'article cerca provar la influència de Llull en la renovació dels textos escolàstics. El corrent s'inicia gairebé a finals del segle XVI, quan s'observa una creixent presència de cites i al·lusions a Llull en obres filosòfiques i teològiques. L'autor destaca la relació complexa entre els pensadors de la Companyia de Jesús, Gregorio de Valencia, Vázquez, Suárez, Pedro da Fonseca o Bellarmino, i la doctrina lul·liana, i indica que aquesta doctrina fou el motiu d'un anterior estudi d'Alois Madre.

Entre els aspectes de la doctrina lul·liana que interessaren aquest sector de pensament està la dels correlatius i la demostració *per aequiparantiam*, aplicats sobretot en l'estudi de la lògica i la metafísica. L'autor destaca la revifalla lul·liana del XVII, segle que ha estat considerat per alguns autors, com Ruiz Simón, com el segle de Llull. Gairebé tots els corrents de pensament originats en aquesta època s'acostaren a l'obra del mestre mallorquí tant pel seu interès enciclopèdic com per l'epistemològic, i el seu estel arribà fins a les universitats reformades, de les quals Ramis cita la de Hohe Schule Herborn, relacionada amb el lul·lista Johann H. Alsted.

Ramis es detura en aspectes lul·lians de filòsofs com el jesuïta Francisco González, autor d'una *Logica tripartita*, on incloïa Llull entre els autors dignes d'estudi. D'altra banda, González posava esment en la ignorància de Llull sobre l'escolàstica, cosa que li donava poder per emmotllar el seu sistema segons les pròpies necessitats. També se serví de la versió simplificada de l'Art, l'*Ars brevis*. Finalment, González desqualificava l'Art per considerar-la fosca i complexa, tot i que salvava les idees lul·lianes. Com resumeix l'autor de l'article «para algunos pensadores como González, el Arte era una manera ruda y bárbara de exponer sus ideas por parte de quien desconocía la escolástica».

El següent filòsof estudiat és Jean Lalemandet (1595-1647), autor de *Cursus Philosophicus*. El curs fou publicat per primer cop l'any 1644 amb el títol de *Decisiones Philosophicae*. Ambdues versions comenten el pensament de Petrus Ramus i Ramon Llull, i lamenten l'opinió d'heretgia que requeia sobre ambdós pensadors. L'autor es protegia de possibles crítiques perquè coneixia bé la fama d'heterodox que gravitava a

l'entorn de Llull. En alguns fragments de l'obra citada, Lalemandet relacionava la filosofia lul·liana amb autors diversos i molt contraposats, com Giordano Bruno o Girolamo Cardano. Sobre aquest darrer, l'autor de l'article té un interessant treball encara no publicat.

Lalemandet ofereix, també, una explicació detallada de l'*Ars brevis* i sembla que coneixia en profunditat el funcionament de l'Art. Es refereix a Pierre Morestel, autor que havia valorat l'Art lul·liana en el vessant més enciclopedista. Clou el seu treball amb la valoració del pensament de Llull, del qual destaca la validesa tot i que el menysvalora en relació amb el pensament aristotèlic, malgrat admetre, d'altra banda, la complementarietat entre ambdós. Clou l'anàlisi d'aquest pensador el comentari de Ramis en què afirma que «Su visión de Llull, profunda y bien aquilatada, fue muy positiva y consideró que la obra del Doctor Iluminado, por su capacidad retórica y argumentativa, era de mucha utilidad para los alumnos.»

El següent autor estudiat és Emmanuel Maignan, també de l'orde dels mínims, com Lalemandet, que va escriure una *Philosophia sacra* on s'evidenciava el seu interès per la matemàtica i les ciències naturals. En aquesta obra hi ha un examen de les idees de Llull sobre la demostració racional de la Trinitat, que l'autor rebutja perquè és impossible assolir el misteri trinitari des de la raó.

La darrera part del treball esmenta de manera més breu altres autors de la mateixa època i amb obres de filosofia escolàstica en les quals apareix Llull. Es tracta d'al·lusions a alguns punts, com la ja comentada demostració *per aequiparantiam*. D'altra banda, el jesuïta Georges de Rhodes (1597-1661) incorporà un dels aspectes més controvertits i alhora més intensament valorats en l'espectre filosòfic del lul·lisme: l'alquímia. En l'obra *Philosophia peripatetica* presentava un apartat dedicat a l'*ars chymica* en què Llull era citat com a origen de la tradició alquímica atribuïda al seu nom. També un altre jesuïta, Giovanni Petrobelli, autor d'*Universa Philosophia*, esmentava les obres alquímiques atribuïdes a Llull i els concedia crèdit i validesa en una curiosa mescla de estratègia artística i contingut alquímic. Segons Ramis, «Petrobelli, que había leído a su correligionario Athanasius Kircher, no solo interpretó los correlativos como una expresión de comprensión holística de la naturaleza, sino que aludió a Llull de nuevo como gran autoridad en su descripción de la física y la química.»

En els tractats de filosofia natural de mitjan segle XVI i començaments del XVII, en els apartats sobre física, química i hermetisme els autors de l'època incorporaren la gran i abundosa tradició alquímica lul·liana, alhora que també feien ús de textos autèntics que mesclaven profusament amb els de l'altra procedència. Per cloure els exemples, Ramis parla del jesuïta de Praga Johann Senfleben (1648-1693), autor del curs de *Philosophia Aristotelica* on es troba una referència al lul·lisme alquímic.

Aquest interessant treball clou amb unes conclusions en què s'admet la influència de l'obra lul·liana en els autors escolàstics que dominaven el pensament filosòfic de l'època, tot i que es reflecteixen postures diferents i a vegades contraposades. També proposa la utilització de Llull en l'avançada del pensament cap a la modernitat. Els dos temes claus que interessaren de l'autor foren la demostració *per aequiparantiam* i l'ús dels correlatius. Dues vies en la demostració racional dels misteris de la fe.

Rosa Planas

129) Ramis Barceló, «Lulismo y derecho en Italia durante el Renacimiento»

En aquest capítol del volum *Il Lullismo in Italia: itinerario storico-critico* Rafael Ramis Barceló afronta el tema de les relacions entre el lul·lisme i el dret a la Itàlia dels segles XV i XVI. Ramis, que ens adverteix que la història del lul·lisme jurídic es troba encara en vies d'elaboració, divideix el seu treball en tres parts ben delimitades: en la primera tracta sobre els juristes que varen escriure sobre Llull; en la segona repassa els manuscrits lul·lians de les biblioteques italianes, i en la tercera analitza l'edició de l'*Ars juris* impresa a Roma el 1516.

De bell principi, Ramis ens assabenta que la presència del lul·lisme a Itàlia és motivada pel fet que alguns catalans i mallorquins, com Joan Ros i Joan Bolons, ensenyassin les doctrines de Ramon Llull a Bolonya, Venècia i Pàdua. En aquesta última ciutat el lul·lisme fou protegit pel bisbe Fantino Dandolo. Joan Baró (Giovanni Barone) fou el mestre de Mariano Accardi, que edità diverses obres de Llull a Venècia i contribuí a la consolidació del lul·lisme a Itàlia. Estudiants catalans i mallorquins, procedents de famílies nobles o amb càrrecs polítics o eclesiàstics, s'establiren a Itàlia per estudiar-hi i hi donaven a conèixer el lul·lisme. A la vegada, aquests estudiants són els que portaren a les nostres terres l'humanisme italià. En són un exemple els juristes Mateu Malferit i Joan

Valero, autors d'obres que no ens han arribat. Ara bé, tot i l'interès per Llull, la presència de les idees lul·lianes al dret en aquests autors és quasi nul·la.

Ramis constata la dificultat de l'aplicació del mètode lul·lià al dret, la qual cosa es va veure agreujada perquè l'Estudi General Lul·lià no havia posat en funcionament la Facultat de Lleis, i els juristes de Mallorca s'havien de formar a la Península o a Itàlia. Dels quatre autors que en els segles xv-xvi tractaren sobre les idees jurídiques de Ramon Llull (Ramon Sibiuda, Emmerich Van den Velde, Bernard de Lavinheta i Pierre de Grégoire), únicament Pierre de Grégoire pertany a l'àmbit italià. A Itàlia les idees jurídiques de Llull varen tenir menor interès que les doctrines de l'Art com a mètode.

En la relació entre Catalunya i Itàlia, pel que fa al terreny lul·lià, Ramis destaca les figures d'Arnau Albertí (1480-1545) i de Giulio Pace (s. xvi). Albertí, inquisidor a Palerm i bisbe de Patti, fou un defensor de les doctrines de Llull. Giulio Pace és el jurista italià més important que escriu sobre Ramon Llull, si bé el seu lul·lisme pertany a l'època de sa joventut i mai no va incorporar plenament el pensament de Llull en les seves obres jurídiques. Autor d'*Artis lullianae emmendatae libri IV* (1618), és el darrer jurista italià del Renaixement que va conèixer l'obra de Llull i que va intentar aplicar-la al dret. Ramis conclou que la relació entre el lul·lisme i el dret a la Itàlia del Renaixement és, en línies generals, molt pobra.

Per altre costat, Ramis ressegueix la presència de manuscrits i d'edicions de les obres jurídiques de Llull a Itàlia, la majoria dels quals procedien de Mallorca. A més d'obres com el *Llibre de contemplació*, el *Blaquerna*, el *Llibre de meravelles* o l'*Arbre de ciència*, on es poden trobar idees sobre el dret, Llull aplica l'Art al dret en quatre llibres: *Liber principiorum juris*, *Ars juris*, *Ars de jure* (o *Ars juris naturalis*) i *Ars brevis de inventione juris*, que Ramis comenta ràpidament. Entre aquests destaca l'*Ars juris* per la gran quantitat (33) de manuscrits existents a Itàlia, tot i que sembla que la majoria procedeix de Mallorca o de Barcelona. Llull intenta reduir els drets particulars als principis universals del saber jurídic, és a dir, al dret natural. Ara bé, constata la manca de sistematització dels plets i pretén aplicar unes regles generals per solucionar tots els casos possibles. Sembla que les úniques obres que varen tenir alguna influència a Itàlia foren les dues primeres, pertanyents a l'etapa quaternària de l'Art lul·liana, mentre que les altres

dues, pertanyents a l'etapa ternària, tot i ésser molt més interessants, no foren tengudes gaire en compte, la qual cosa explica també les dificultats de difusió de les idees jurídiques de Llull a Itàlia.

Finalment, Ramis es refereix a l'edició romana de 1516 de l'*Ars juris*, que palesa la celebritat de Llull en els cenacles romans de l'època. Aquest llibre, pertanyent a l'etapa quaternària, pretenia abreujar i simplificar els plets. L'extensa tradició manuscrita d'aquest llibre i l'edició feta a Roma mostren el ressò que degué tenir a Itàlia. En l'edició romana estan involucrats tres personatges (l'impressor Giacomo Mazzocchi, l'editor Salvatore Gavelli i el dedicatari Giovanni Battista Branconio dell'Aquila) de molts amplis interessos culturals, però que no eren juristes, la qual cosa fa pensar que aquesta edició no obeeïa pròpiament a uns interessos jurídics, sinó potser a uns interessos més tost erudits o culturals. Tanmateix, és una prova de la coneixença i de la valoració de Ramon Llull a la Roma renaixentista.

Pere Rosselló Bover

131) Ramis Barceló, *Petrus Ramus y el Derecho*

El segle XVI, en la seva dèria de superar el que es veia com el desfasat pensament medieval i obrir-lo a l'humanisme, es va veure immers en una multitud de proposicions per a la seva renovació i ensenyança. Des de l'obra clàssica de Paolo Rossi, *Clavis universalis*, de 1960, sabem el paper del lul·lisme en aquest projecte, però moltes vegades es va proposar com a correctiu al ramisme, que era de molt el més popular i més utilitzat. Per això, crec que per als lectors de *SL* és interessant el llibre que ara ressenyam per saber en què consistia aquest corrent paral·lel.

Petrus Ramus (1515-1572), o Pierre de la Ramée en francès, va néixer en un poble de la Picardia, d'una família noble vinguda a menys. Va haver de lluitar per estudiar a París, on es va poder obrir camí amb obres polèmiques antiaristotèliques, i on, a la fi (1551), va aconseguir la posició de *Regius professor* en el Collège de France. Al cap de deu anys es converteix al calvinisme, cosa que li complica la vida per les guerres de religió que esclataren poc després. Hagué d'interrompre les seves ensenyances parisenques diverses vegades i trobar refugi ensenyant en terres protestants de Heidelberg, Ginebra i Lausana, cosa que tenia un aspecte positiu perquè permetia l'expansió de les seves doctrines per Europa, tant per l'adquisició de deixebles com d'editors i impressors

que ajudaven en la difusió de la seva obra. El resultat va ser un èxit enorme, amb l'aparició de més de mil edicions de les seves obres entre 1550 i 1650. L'any 1570, arran de la pau de Saint-Germain, va tornar a París; dos anys després va tenir lloc la famosa massacre antiprotestant de Sant Bartomeu, en la qual va perdre la vida.

La seva fama, emperò, no es va assentar en qüestions relacionades amb la lluita religiosa, sinó en la seva proposició d'un mètode universal. Basant-se en l'obra *De inventione dialectica* de Rodolphus Agricola (1444?-1485), que plantejava la dialèctica com una metodologia del saber, Ramus va construir una mena de *dianoia*, és a dir, un coneixement discursiu que ordenava el coneixement des de conceptes més universals o generals pensats com a axiomes a partir dels quals hom podria anar deduint els més particulars, en cadenes descendents. Ramus no era un jurista, ni va escriure cap obra específicament sobre el dret, sinó que va tocar qüestions de reforma política, en el *Ciceronianus* i altres escrits, que, combinades amb deduccions del seu sistema general i el seu propòsit propedèutic, van tenir una influència en generacions futures de juristes.

En el llibre que ressenyam, el tema és tractat amb una perspicàcia (important amb termes d'«influència») i una amplitud bibliogràfica admirables. A més, hi hem trobat una observació interessant: sembla que el desplegament de taules dicòtomes, una cosa tan identificada amb Ramus mateix, fou més aviat degut a un dels seus deixebles principals, Johann Thomas Freigius, del qual diu l'autor: «Podríamos decir [...] que el ramismo de Freigius empezó siendo algo *naïf*, en el sentido de que intentó aplicar el método de La Ramée multiplicando los esquemas visuales, casi como una finalidad en sí mismos. Es posible que la asociación entre el ramismo y la cultura visual [...] se deba, en última instancia, en la insistencia que puso Freigius en este punto: debían de reformularse todas las obras docentes a partir de tablas, esquemas y llaves.» (pp. 137-138). L'única crítica que faríem a aquest llibre és la falta d'un índex onomàstic i temàtic, cosa que limita la seva utilitat com a obra de referència.

A. Bonner

132) Ramis Barceló, «Raimundus Lullus on Canon Law»

Aquest article és un estudi aprofundit sobre el tractament del dret canònic en l'obra de Lull. L'autor, que ja ha publicat altres treballs sobre

aquest tema, presenta en primer lloc la figura de Llull i les seues aspiracions de reforma social i moral de l'Església. Aquesta reforma moral l'impulsa cap a una reforma del dret canònic, que es manifesta de manera diferent en dos grups d'obres. Primerament, es fa referència a l'ideal reformista en alguns escrits qualificats de «didàctics i apologètics», entre els quals hi ha el *Blaquerna* o la *Doctrina pueril*. A continuació, l'estudi se centra en textos dedicats explícitament a l'aplicació de l'Art als drets civil i canònic: el *Liber principiorum iuris*, l'*Ars iuris*, l'*Ars de iure* i l'*Ars brevis quae est de inuentione iuris*. La característica principal d'aquesta aplicació és que es persegueix la reducció de tots els drets individuals als principis universals de l'Art. Així, en l'*Ars de iure* (anteriorment estudiat i traduït al castellà per Ramis), queda clar que Llull no recorre a les solucions compilades en les fonts dels *iura scripta*, sinó que resol els *casus* a partir de la combinació dels principis generals de la seua Art. Una comparació entre l'obra de Llull i les fonts jurídiques d'aleshores mostra que, en tractar-se els mateixos casos, Llull els resol de manera més indeterminada, a causa de l'abstracció filosòfica i teològica del seu sistema, mentre que en el dret canònic oficial la solució és clara i unívoca.

J. E. Rubio

137) Reynés Matas, «“Senyor Blanquerna, on vos n'anau?” L'influx de Ramon Llull en el carisma dels MSSCC»

Com és sabut, el debat entre la vida activa i la vida contemplativa és un dels motors de la literatura lul·liana, com resulta evident tant al *Llibre d'intenció* com al *Romanç d'Evast e Blaquerna*. Aquesta polaritat, tan normal a l'edat mitjana, es reflecteix en les fundacions religioses contemporànies. Tot coincidint la commemoració del setè centenari de la mort de Ramon Llull amb el cent vint-i-cinquè aniversari de la fundació de la Congregació dels Missioners dels Sagrats Cors pel P. Joaquim Rosselló, a la muntanya de Randa, Jaume Reynés analitza algunes connexions que es perfilen evidents entre la vida de Llull i la vocació de la congregació de naturalesa missionera. A partir d'uns versos del P. Bonafè sobre el *Blaquerna*, dels quals l'autor se'n fa ressò al títol, el treball es focalitza en tres punts: la influència que el Doctor Il·luminat va tenir en el carisma de la congregació, la influència de la biografia lul·liana en el P. Rosselló a l'hora d'establir la regla missional i la repercussió

que l'obra lul·liana ha tengut en els estudis d'alguns missioners congregants. D'entrada, és notable la connexió amb la muntanya de Randa, en la qual es produí l'episodi de la il·lustració lul·liana i la fundació, set segles després, del nou orde religiós. Per a Reynés, aquest punt és reflex, d'una banda, de l'interès que durant el segle XIX el beat Ramon tenia entre el clergat de Mallorca, i de l'altra, del coneixement que el fundador tenia sobre Ramon Llull, un coneixement més profund sobre la vida que no sobre l'obra. El caràcter contemplatiu que impregna la regla del nou orde és herència directa de l'esperit lul·lià, com queda clar en les diferents referències explícites a la figura del beat Ramon en les citacions que Reynés compulsa, tant de la regla com d'altres documents. Aquesta llavor lul·liana ha fruitat, segons l'autor, amb la dedicació i amb les aportacions intel·lectuals de diferents congregants que han contribuït a l'estudi i a la difusió del pensament lul·lià: el P. Munar, arxiver fundador de la biblioteca de la Real, el P. Seguí Vidal o el P. Amengual, entre d'altres, han dedicat part de les seves investigacions a l'obra de l'Il·luminat. Així mateix, Reynés fa un repàs exhaustiu dels articles de temàtica lul·liana apareguts a la revista *Lluc*, revista fundada per la mateixa congregació. En definitiva, hom pot veure una influència clara de Ramon Llull en els orígens fundacionals d'aquesta congregació missionera mallorquina.

M. Ripoll

138) Romano, «Quale incontro tra Cusano e Lullo? Elementi per un paradigma di Lullismo»

Com remarca l'autora de l'estudi, la bibliografia moderna sobre la relació entre Llull i Nicolau de Cusa s'ha centrat de manera especial en els aspectes més pròpiament filològics de la qüestió, a partir de l'anàlisi dels manuscrits cusans que contenen obres de l'autor mallorquí. Romano parteix d'aquesta documentació, que presenta en una taula en apèndix a l'article, i resumeix de manera clara la problemàtica que planteja i els interrogants encara no resolts, com ara el motiu de la tria d'obres de Llull que fa el Cusà, o l'origen del catàleg d'obres lul·lianes conservat al manuscrit BK 85. L'objectiu de l'estudi, però, és partir d'aquest *status quaestionis* per avançar en una altra direcció: la proposta d'elaboració d'un «paradigma de lul·lisme» a partir de l'anàlisi dels manuscrits lul·lians de Nicolau de Cusa, documents que revelen l'encontre entre els dos grans pensadors i la manera de construir-se un model de lul·lisme.

La proposta parteix de la distinció de tres conceptes, tots els quals poden ser atribuïts al Cusà: «lul·lòleg», «lul·lista» i «lul·lià». Per esbrinar exactament en què consisteix el «lul·lisme», categoria sovint fluida i de difícil definició, la delimitació dels tres conceptes pot ser operativa en tant que separa l'estudi acadèmic, normalment ocasional, de l'obra de Lull (el «lul·lòleg») del promotor de l'estudi de Lull des del punt de vista científic i acadèmic que «entra en Lull i en l'ànima de Lull» (el «lul·lista»), i del que pretén ser «un continuador viu de la doctrina del mestre» (el «lul·lià»). Romano adscriu el Cusà al grup «genuïnament lul·lià», perquè la seua obra «està amassada amb les doctrines lul·lianes, no en oposició sinó en plena continuïtat amb les altres tradicions» (p. 138). Com a proposta oberta al debat, conclou que aquest model d'integració de la doctrina lul·liana en el cor d'una obra personal que ofereix el cas de Nicolau de Cusa pot servir com a referent per a incloure en la categoria de «lul·lista» altres candidats.

J. E. Rubio

139) Rubio Albarracín, «The First Literary Manifestations in the Discursive Construction of a National Identity: the Case of Ramon Lull»

L'aportació de Josep E. Rubio que ressenyem a continuació, inclosa en un volum dedicat a *La construcció d'identitats imaginades: literatura medieval i ideologia*, a cura de Julián Acebrón, Isabel Grifoll i Flocel Sabaté, observa el naixement i la construcció del mite modern de Ramon Lull. El mite té el seu origen en la Renaixença, però va continuar desenvolupant-se en les dècades posteriors. Se l'ha vinculat sobretot, com era esperable, amb la construcció de la identitat catalana, però no únicament.

L'autor discuteix a Host Hina²¹ que la mitificació de la figura de Lull contribuís decisivament a l'estudi científic del seu projecte. Amb aquest objectiu, ressegueix el tractament donat a Lull en alguns treballs situables cronològicament entre l'inici del segle xx i la dècada dels anys quaranta, i hi constata que l'apropiació de la seva figura amb l'objectiu de

²¹ Horst Hina, «La construcció d'una tradició cultural: Ramon Lull i la Renaixença», dins *Actes de l'Onzè Col·loqui Internacional de Llengua i Literatura Catalanes. Palma (Mallorca), 8-12 de setembre del 1998*, Joan Mas i Vives, Joan Miralles i Monserrat i Pere Rosselló Bover (eds.), I (Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1998), pp. 143-155.

justificar la invenció de la tradició ha dificultat una valoració correcta de la vàlua històrica de la seva aportació.

Després d'anomenar molt sumàriament la diversitat de Llulls que han sorgit al llarg dels segles (l'alquimista, el màrtir, el sant, el foll), esmenta els primers i escassos intents que es van fer per documentar el Llull autèntic, que devem sobretot al pare Ramon Pasqual. L'anàlisi central de l'estudi, però, parteix de l'aportació de Salvador Bové, que a *La filosofia nacional de Catalunya* (1902) considera Llull, basant-se en aspectes espirituals més aviat intangibles, punt de partida d'una filosofia identificable com a inequívocament catalana. És sobretot, però, Joan Avinyó i el seu *El terciari franciscà beat Ramon Llull* (1912) qui li proporciona més arguments per a la seva tesi. La figura de Llull, representant de la «rassa catalana», sintetitzaria un seguit de qualitats atribuïdes al poble català, que haurien dut a la consecució d'una mena de democràcia burgesa i cristiana tolerant amb altres confessions.

Detecta la idea que l'edat mitjana hauria estat un període de joventut, que hauria conduït cap a la Catalunya contemporània, en autors com Francesc Sureda Blanes a *El Beato Ramon Llull* (1934) o Llorenç Ribé, que al seu *Raimundo Lulio* (1935) relaciona Llull amb la joventut de la llengua catalana. Sureda fa un pas més enllà i vincula Llull amb una vocació universal, oposada a tot localisme reduccionista. Mauricio de Iriarte, per la seva banda, a «Genio y figura del iluminado maestro Beato Ramon Llull» (1945), reprèn algunes idees que ja s'intuïen en Avinyó, com ara la dualitat seny i rauxa, considerada un tret propi de la idiosincràsia catalana, que es trobaria igualment en la base del caràcter de Ramon Llull; això no impedeix que el vinculi a l'esperit hispànic i de croada que hauria informat la nova societat mallorquina sorgida de la reconquesta. La visió d'Iriarte, que proposa Llull com a model per a la joventut de l'Espanya sorgida de la croada franquista, evidencia que el discurs identitari que empra la història per als propis propòsits és altament adaptable a qualsevol circumstància.

J. Santanach

140) Rubio Albarracín, «Veure amb ulls corporals i espirituals: el paper del món sensible en la contemplació de Déu (Ramon Llull, *Llibre de contemplació*, distinció XXIII, “Qui tracta de veer”))»

Josep Enric Rubio, un dels lul·listes que millor coneix el *Llibre de contemplació*, en aquesta ocasió ofereix una sòlida i penetrant anàlisi de la distinció XXIII, que obre el tercer llibre de l'obra, l'únic del segon volum, i ocupa els capítols 103-124. Es tracta de la distinció que Llull consagra a analitzar el sentit corporal de la vista. D'entrada, Rubio situa aquesta secció en la complexa arquitectura simbòlica de l'obra i remarca que forma part del llibre i el volum central del text, atès que els cinc llibres es reparteixen en tres volums seguint una distribució simètrica: 2 – 1 – 2. Aquest volum central és una de les claus de volta de l'obra sencera, atès que és el lloc en què Llull s'ocupa de les relacions que s'estableixen entre el món sensible i el món intel·lectual. Segons l'autor, Llull s'emmarca en la tradició de la teologia simbòlica, fonamentada en sant Agustí i desenvolupada al segle XII per autors com sant Bonaventura o Hug de Sant Víctor, però l'adapta als seus interessos i n'utilitza els conceptes i els termes amb certa llibertat. És digne de ser assenyalada la consideració de Rubio segons la qual Llull, més que rebutjar les autoritats, renuncia al «recurs a la *cita* de l'autoritat» per integrar-les en un «esquema expositiu personal» que es proposa de convèncer el lector de la racionalitat «d'uns postulats que no són nous» (pp. 590-591). L'autor analitza amb detall els capítols 104-106 de l'obra, que estableixen els fonaments per a la interpretació de la realitat sensible tal com és percebuda per la vista. Llull hi exposa una teoria estètica fonamentada en el concepte d'intenció i en la idea que tota realitat espiritual és sempre superior a qualsevol realitat sensible. Rubio destaca que per apuntalar les seves reflexions el beat utilitza sovint, tal com farà en altres capítols de la mateixa obra i en textos posteriors, parelles de contraris, com ara sensible/intel·ligible, lletjor/bellesa, material/espiritual, que donen lloc a la descripció d'una casuística de fets particulars a partir de jocs combinatoris senzills. Rubio també s'atura a valorar el famós conjunt de capítols en què Llull descriu els diversos estaments de la societat humana. L'autor subratlla l'interès del beat pel món social, el relaciona amb l'influx del franciscanisme i remarca que en l'obra de Llull s'observa una simbiosi perfecta entre acció i contemplació. Les accions dels éssers, i les diferències que s'observen entre aquestes, són de fet un dels espais essencials de la contemplació, atès que és on es revela l'adequació al fi que regeix la seva existència. En els capítols dedicats a la societat humana és on més relleu pren l'espiritualitat cristocèntrica de Llull, atès que la visió del que fan els diversos oficis i estaments

li inspiren semblances contínues amb la passió de Jesucrist, les quals culminen, en el capítol 123, en una interpretació simbòlica de la creu, entesa com un *vestigium* de la passió de Crist que ha de propiciar una *imitatio Christi* duta fins a l'extrem del martiri.

Francesc Tous

141) Rubio Albarracín, «Els principis com a fonament universal de l'Art en Ramon Llull»

Josep E. Rubio ofereix, en aquest breu article, una síntesi útil i aclaridora de l'Art de Llull i del paper central que hi exerceixen els principis. L'Art constitueix el centre de tota la producció lul·liana, a partir de la qual es pot accedir a les veritats del cristianisme i acomplir la primera intenció per la qual els homes han estat creats. Alhora, l'Art és també un mètode general de coneixement, aplicable no sols a Déu, sinó a totes les ciències, ja que parteix d'una sèrie tancada de principis que donen compte de l'estructura de la realitat. D'aquí l'interès que Llull va mostrar per difondre-la entre els cercles universitaris.

Llull va plantejar aquests aspectes al llarg d'un procés que, partint del *Llibre de contemplació*, arriba fins a les darreres versions de l'Art. Rubio enumera les quatre etapes bàsiques del sistema lul·lià, d'acord amb la proposta d'Anthony Bonner, i hi ressegueix el paper dels principis. Amb aquest objectiu, detalla les funcions i el funcionament de les figures centrals de l'etapa quaternària (les figures A, S i T), i exposa la reducció de conceptes i figures que va implicar el pas a l'etapa següent, la ternària. En aquest moment, els principis queden reduïts als divuit de les figures A i T; Llull els atorga, a més, la consideració de principis universals i dinàmics –els correlatius–, als quals es pot reduir tot el que existeix.

La troballa lul·liana tindria el seu aspecte més innovador en aquesta reducció a uns principis universals, comuns a tot l'existent, que permetria condensar en un únic mètode tot el saber.

J. Santanach

143) Rusconi, «Manoscritti ed edizioni di opere lulliane nelle biblioteche degli Ordini religiosi in Italia alla fine del secolo XVI»

Dins del recull *Il Lullismo in Italia: itinerario storico-critico*, editat per Marta M. M. Romano, Roberto Rusconi ofereix una aproximació a la informació conservada sobre manuscrits i impresos lul·lians de final del xvi en biblioteques d'ordes religiosos.

Quan, l'any 1596, el papa Climent VIII va promulgar un *Index librorum prohibitus*, va concedir als ordes religiosos que fessin autònomament una revisió del seu patrimoni librari i que enviessin informació de tots els llibres de què disposaven a la Congregació de l'Índex. La resposta dels ordes a la crida papal va ser bastant desigual, i va requerir diversos recordatoris. Les dades recollides van del 1598 al 1603, i aporten un cabal d'informació considerable.

Rusconi extreu informació relativa als textos lul·lians a partir de la documentació que els ordes van enviar a Roma, que es conserva a la Biblioteca Vaticana, còdexs Vat. Lat. 11266-11326. Hi identifica alguns manuscrits, concretament al convent de Montefalco dels frares Menors de l'Observança (un tractat de teologia inconcret), a S. Bartolomeo de Foligno (un *De arte inuentiva*), i al monestir romà de S. Onofrio (un manuscrit copiat a Roma mateix l'any 1426, *De Iesu Christi et vigne Mariae liber Raymundi Luli*). Les dades referides a llibres impresos són molt més quantioses; el gruix d'atestacions són del xvi, òbviament, però també n'hi ha un parell d'incunables (al monestir genovès de S. Maria de la Costa hi havia, per exemple, l'*Ars generalis* veneciana estampada el 1480). Entre els impresos cinccentistes, es recullen fins a quatre exemplars de les *Quaestiones Attrebatenses* publicades a Venècia el 1507. No és sorprenent que alguns dels títols lul·lians ressenyats siguin textos alquímics apòcrifs.

L'anàlisi de les dades reportades a l'article afavoreix algunes conclusions interessants. Es remarca la «diffusione all'interno dei diversi Ordini e Congregazioni religiose, malgrado la documentazione disponibile sia in una certa misura parziale» (p. 425), d'obres lul·lianes. També és remarcable que, al costat d'una majoria de llibres conservats a les biblioteques comunes, n'hi hagi també alguns *ad usum* de religiosos concrets. O bé que hi trobem tant textos impresos a la península italiana com en altres contrades.

144) Santanach i Suñol. «Textos mèdics, morals i culinaris en un còdex valencià excepcional. Anàlisi del ms. 216 de la Biblioteca Històrica de la Universitat de València»

Aquest article presenta la descripció codicològica fins ara més completa del ms. 216 de la Biblioteca Històrica de la Universitat de València, un còdex miscel·lani de la primera meitat del segle xv que conté diversos materials d'orientació pràctica, sobretot mèdics i astronòmics, i textos destinats a la formació bàsica, entre els quals destaca una còpia dels *Mil proverbis* de Ramon Llull atribuïda al rei Salomó i seguida del llibre II dels *Disticha Catonis* (ff. 71va-87ra); és també l'únic testimoni de la tradició directa del *Llibre de Sent Soví* (ff. 109ra-117vb). A més de la detallada descripció del contingut del volum (pp. 20-30), una de les aportacions més destacades d'aquest treball és la proposta de reconstrucció de l'ordre original dels folis de la primera part del còdex, els quals contenen una taula de rúbriques, la còpia d'un receptari mèdic anònim en català i una traducció del *Thesaurus pauperum* (ff. 1-26). Així mateix, es posa de manifest que algunes de les mancances detectades en aquest còdex s'expliquen a partir d'un antecedent ja conflictiu, que probablement presentava problemes d'ordenació i en el qual devien mancar alguns folis (pp. 30-32).

Anna Fernández Clot

145) Santanach i Soler, «La nova edició de les obres de Ramon Llull (1990-2014): balanç d'una experiència innovadora en l'edició de textos»

Per a qui no conegui la tasca editorial de la Nova Edició de les Obres de Ramon Llull (NEORL), Albert Soler, director d'edició, i Joan Santanach, membre del consell editor, ofereixen una visió panoràmica de la feina duta a terme per aquesta col·lecció des del 1990, any d'arrencada de la publicació, fins a l'actualitat, amb la seva aportació a la commemoració de l'Any Llull. Els autors ens condueixen per la història de l'edició de les obres lul·lianes per entendre amb quina tradició editorial entronca la NEORL i com representa una innovació en aquest camp; fan un repàs dels volums i les obres que han publicat al llarg de la seva trajectòria, i, finalment, expliquen amb quin paradigma s'acosten a l'obra lul·liana i com això condiciona una tria de criteris i una sèrie d'opcions metodològiques que donen una llum nova a la lectura de l'obra lul·liana.

La NEORL es considera deutora de les col·leccions Obres de Ramon

Llull (ORL), Els Nostres Clàssics de l'Editorial Barcino i la «Raimundi Lulli Opera Latina» (ROL), i neix amb la voluntat explícita de cobrir l'edició de l'obra catalana de Ramon Llull amb rigor filològic i utilitzant les eines més modernes de la crítica textual. Avui, aquesta col·lecció està integrada per quinze volums que contenen vint obres, les dues últimes (el *Llibre de contemplació en Déu* i l'*Art demostrativa*) publicades en el marc de la celebració de l'Any Llull com a contribució de la col·lecció a l'efemèride. Els autors de l'article remarquen que, entre les divuit obres publicades fins al 2014, n'hi ha cinc que eren inèdites en llengua catalana. A més a més, dels tretze volums, tres substitueixen edicions que no eren fiables i sis han aportat més informació sobre els processos de producció, traducció i difusió de l'obra lul·liana i sobre la naturalesa de les tradicions manuscrites i impreses. Finalment, s'enuncia que s'està treballant en l'edició de les úniques obres en llengua catalana que, fins ara, encara no han estat impreses: *De quadratura e triangulatura del cercle* i l'*Art de solre e fer qüestions*.

L'article posa de manifest una voluntat d'editar l'obra lul·liana tenint en compte i reflectint, d'una banda, que Llull és un escriptor autodidacta que idea uns sistemes de producció, difusió i traducció singulars en el context de l'edat mitjana i, de l'altra, la diversitat de llengües que entren en joc en el seu opus. Per tant, l'objectiu d'aquestes edicions no és reproduir els textos com es creu que els va concebre l'autor, sinó reflectir l'*scripta* lul·liana (sobretot els aspectes relatiu a la materialitat dels textos i al format dels manuscrits) i els canvis que experimenta la seva obra quan passa per les mans de copistes i lectors. Amb aquesta assumpció de rerefons, les obres s'editen fent una anàlisi de la tradició manuscrita i impresa en totes les llengües amb què s'ha transmès una obra, com també una anàlisi de les relacions de parentiu entre els testimonis de la tradició. A partir d'aquest estudi, es transcriu el manuscrit base amb la màxima fidelitat possible i amb uns criteris «mesuradament intervencionistes». La innovació metodològica més important que incorpora la col·lecció és que no només es té en compte la tradició catalana d'una obra, de manera que els textos s'estableixen a partir d'aparats plurilingües, la qual cosa permet reconstruir passatges no conservats en els manuscrits catalans i també comprendre millor com s'ha produït la transmissió de l'obra lul·liana.

147) Sari, «La percezione lulliana della mariologia islamica»

En relació amb els arguments lul·lians del diàleg religiós, Simone Sari ens proposa que ens fixem en el tractament de la figura de la Verge Maria, present igualment a l'islam com a figura devocional. En primer lloc, el seu estudi recull diversos passatges alcorànics i de tradició islàmica sobre Maria. Vist que el pecat original d'Adam i Eva va ser absolt per Al·là (Alcorà 2, 37), no apareix l'argument de la purificació de la seva concepció i no és problema acceptar que el seu Fill és un profeta (i no Fill de Déu) –tot això, sense negar el fet miraculós de la concepció sense mediació d'un home (Alcorà 21, 91; 23, 50). La mariologia islàmica –continua Sari– reconeix Maria com una figura femenina cabdal de l'islam, al costat de les esposes més significatives de Mahoma (Khadija, Fàtima i Aïsha); fa esment de la seva sorpresa en veure's encinta; apareix també l'anunci de l'àngel Gabriel; dona a llum al peu d'una palmera (d'acord amb certa tradició dels apòcrifs cristians). El treball continua recollint algunes fonts llatines que es fan ressò de la mariologia islàmica, especialment la *Quadruplex reprobatio* (ed. J. Hernando Delgado, 1983), tradicionalment atribuïda a Ramon Martí, i l'*Epístola d'Alkindi* (ed. F. González Muñoz, 2005). Amb tots aquests antecedents, conclou amb l'apartat dedicat a l'esmentada mariologia islàmica en diverses obres de Ramon Llull, especialment al *Llibre de contemplació*, *Blaquerna* i al *Llibre de santa Maria*, en les quals es fa palès que Llull sabia que l'islam reconeixia la figura de la Verge Maria com a mare de Crist i la mediació de l'Esperit Sant, tot i que «els sarraïns no coneixen» que és la Mare de Déu. Es tracta d'un treball molt interessant per avançar i aprofundir en els estudis de percepció de l'islam per part del món cristià i detectar els principals arguments de controvèrsia entre les religions, en aquest cas, amb el tema de la Verge Maria.

Óscar de la Cruz Palma

148) Serra de Manresa, «La represa dels estudis lul·lians»

L'autor aprofita l'avinentesa de la commemoració dels 700 anys de la mort de Llull, que coincideix amb el centenari de la mort del canonge Salvador Bové (1869-1915), per reivindicar la rellevància de l'obra d'aquest lul·lista en una «represa dels estudis lul·lians» que no s'acaba de delimitar mai ni tampoc de contextualitzar suficientment. Pels continguts de l'article s'entén que quan l'autor parla d'«estudis lul·lians» es

refereix sobretot a treballs o aportacions de contingut teològic i filosòfic que provenen del món eclesial. En aquest sentit, Bové és presentat com un dels principals impulsors d'una renovació que s'hauria produït pels volts de la commemoració del sisè centenari de la mort de Llull, l'any 1915. Tot i així, abans d'abordar directament aquest tema, l'autor fa un llarg excurs sobre el lul·lisme dels caputxins catalans i mallorquins de la segona meitat del segle XVIII, els quals haurien estat clau per «reubicar el pensament de Llull en la cultura filosòfica de l'Europa moderna» (p. 642). Es destaca que els llibres del beat eren molt presents en les biblioteques dels convents caputxins d'aquella època i que molts frares catalans i mallorquins, com ara el pare Josep M. de Barcelona, autor d'un *Compendium admirabilis artis Raimundi Lulli*, s'adcrivien a l'escola lul·lista. Pel que fa a Bové, sobre el lul·lisme del qual Joan Avinyó, deixeble seu, i més recentment Lluís Rourera ja van publicar estudis, fra Valentí en destaca que «maldà per harmonitzar la doctrina lul·liana amb l'escolasticisme renovat que havia promogut el papa Lleó XIII» (p. 649), la qual cosa va despertar recels entre certs corrents tomistes. D'altra banda, remarca que Bové també fou un dels promotors de la presa de la causa de beatificació de Llull l'any 1904.

Francesc Tous

151) Soler i Llopart, «El dinamisme renovador en l'Església: el papa Francesc, Ramon Llull i el papa Blaquerna»

En aquest article Soler vincula, de manera rellevant i convincent, les propostes de «reordenació» de tots els estats de la vida cristiana que Llull vehicula en forma de relat al *Blaquerna* amb la teoria i la praxi del papa Bergoglio. Soler afirma que les accions, les actituds i els gestos del papa Francesc i del papa Blaquerna no tenen com a objectiu dissenyar una calculada «acció reformadora», sinó més aviat impulsar un «dinamisme renovador» les bases del qual són essencialment la creativitat i la coherència, això és, la capacitat de donar respostes audaces i adequades als problemes que planteja el present i de fer-ho partint de l'exemplaritat de la pròpia conducta. Soler mostra que tant Llull com Bergoglio fan arrelar les seves propostes en la realitat concreta. En aquest sentit, l'autor assenyala que és significatiu, d'una banda, que el papa Francesc hagi repetit sovint que la fe cristiana no és una fe abstracta, sinó una fe revelada en la història, una «fe-camí», i, de l'altra, que Llull no sigui

només un filòsof o un teòleg, sinó també un narrador. D'altra banda, un altre punt de coincidència destacat és que tant Francesc com Blaquerna, malgrat que, fins i tot en el cas del primer, encarnin el mite del «papa angèlic» anhelat pels corrents eclesials reformistes, rebutgen convertir-se en el centre de la renovació i controlar-ne uns resultats que només depenen de l'acció de l'Esperit. Finalment, Soler també posa en relleu que Llull i Bergoglio coincideixen en el caràcter «excèntric» de les seves propostes, que obliga l'Església a sortir d'ella mateixa i a treballar en la perifèria, i en la importància de l'alegria, nucli de la seva experiència espiritual i pastoral.

Francesc Tous

152) Soler i Bonner, «Les representacions gràfiques al *Llibre de contemplació* de Ramon Llull»

Al *Llibre de contemplació en Déu* Llull assaja una multiplicitat de recursos estilístics que anirà desplegant en l'obra posterior, entre els quals destaca l'ús de recursos gràfics que tradueixen i complementen visualment el discurs. Els autors d'aquest article es proposen mostrar com el millor llibre del món contra els errors dels infidels serveix a Llull de banc de provatures per desenvolupar un sistema de recursos gràfics al servei de la comunicabilitat.

En l'anàlisi de les representacions gràfiques del manuscrit *A* de l'Ambrósiana de Milà, que s'atribueix a la mà de Guillem Pagès i data de 1274, es comptabilitzen gairebé una setantena de figures: catorze estan integrades dins del text i són autoria de Pagès, la qual cosa indica que formen part de la planificació originària que Llull va fer de l'obra; la resta de figures, una cinquantena, s'afegeixen al marge del manuscrit en una data posterior a la redacció com a darrera fase d'elaboració del còdex per una mà segona, segurament italiana.

L'ús del recurs gràfic, amb la distinció entre figures sensuais i figures intel·lectuals, s'explica perquè Llull considera el coneixement sensual punt de partida per atènyer el coneixement intel·lectual, de manera que els suports visuals contribueixen a fer el procés d'ascensió a un estadi superior de coneixement. Ara bé, Llull també creu que les figures no són pas el sistema veritable de comprensió del món espiritual i, per tant, en un cert moment del procés d'elevació intel·lectual, s'ha d'assolir l'autonomia i prescindir de les figures.

En les catorze representacions gràfiques originals, es distingeixen sis formes arbòries i sis de no arbòries. Les primeres es troben al llibre IV i serveixen, d'una banda, per donar unitat a aquest llibre i singularitzar-lo de la resta i, de l'altra, per plasmar gràficament les connexions que s'estableixen entre els conceptes que conformen les sis distincions. Els autors assenyalen que les figures anomenades arbòries no compleixen amb el concepte que la teoria dels grafs desenvolupa per als arbres, només n'imiten la forma. Entre les representacions no arbòries, l'article localitza i descriu acuradament les representacions següents: la figura terra, el triangle, la caramida, la figura de cinc angles, l'escut amb lletres i la taula de combinació de lletres.

Després que Guillem Pagès hagués finalitzat la còpia del còdex però abans que es relligués el volum, i quan l'obra ja havia iniciat la circulació en català, una segona mà va intervenir en el manuscrit *A* fent una sèrie d'actuacions orientades a millorar l'organització del còdex i a facilitar la lectura de l'obra; entre aquestes modificacions, destaca l'elaboració de representacions gràfiques que donen al lector recursos per comprendre el discurs algebraic lul·lià: repeteix i millora cinc de les figures originàries, confecciona dos esquemes, elabora vint-i-vuit taules amb els significats de les lletres que apareixen a l'obra i munta catorze taules de combinacions de lletres. La hipòtesi que sosté l'article és que Llull mateix o algú que coneixia l'obra en profunditat s'adona (segurament influït per l'experiència dels lectors i el ressò de l'obra) de les dificultats de comprensió que aquesta comporta i planifica completar el còdex amb representacions gràfiques que salven l'obra de no complir amb els seus propòsits comunicatius. Els autors proposen, doncs, considerar aquest aparat gràfic com part integrant del *Llibre de contemplació en Déu*, provingués d'on provingués la iniciativa, perquè és una contribució imprescindible per a la comunicabilitat de l'obra que, en definitiva, és la recerca incessant de Llull en tota la seva literatura.

Mireia Martí

155) Teleanu, «Le premier Art de Raymond Lulle»

156) Teleanu, «“Art e manera”. Le système de l'Art des arts du *Libre de Contemplació* de Raymond Lulle»

Aquests dos treballs desenvolupen per vies diverses una mateixa pro-

posta central, a saber, que el *Llibre de contemplació en Déu* no pertany a una fase preartística de l'Art de Ramon, sinó que la conté en la seva plenitud. En la primera part de «Le premier Art» argumenta a partir d'extenses citacions del text lull·lià, en què ja es presenta una figura demostrativa basada en les dignitats i capacitada per donar raó dels catorze articles de la fe. La teologia demostrativa lull·liana parteix de l'aprehensió de les dignitats divines i reflecteix una actitud polèmica amb els teòlegs que estimen més el saber del món que el saber de Déu. Llull se sent filòsof encara que parli de teologia perquè la seva Art fa convergir totes dues disciplines. El mètode artístic es fa palès quan Llull emprà notacions literals, com les que se citen a la p. 107 de «Le premier Art» i que l'autor compendia en un quadre a la pàgina següent.

A la segona part de «Le premier Art» Teleanu entra en discussió amb tota la tradició crítica que ha tractat de l'Art com d'un artefacte intel·lectual en evolució i cita extensament els noms i les obres amb les quals entra en debat. Llull adopta formes diferents per a l'Art per adaptar-se ocasionalment a les circumstàncies sense desdir-se de la primera versió, que és el *Llibre de contemplació*: no en va el va portar a Vauvert el 1298 en versió llatina. Teleanu qualifica de mite la consideració de l'Art com una màquina lògica i rebut diversament els intèrprets de Llull que usen aquesta terminologia. Alguns plantejaments de Rubio i de Serverat mereixen una millor acollida, en la mesura que tenen en compte la dimensió contemplativa de l'Art. En efecte, el nucli o pinyol (*noyau*) del sistema de l'Art no es la variant inventiva de l'Art quaternària, sinó l'Art de contemplació per si mateixa. La convertibilitat entre vida activa i vida contemplativa és una conseqüència d'aquesta interpretació de l'Art de Llull com a essencialment contemplativa. La renúncia al papat del protagonista al final del *Romanç d'Evast e Blaqueria* prova la visió de Llull que proposa l'autor.

La tercera part de «Le premier Art» recull unes conclusions que neguen que la revelació de Randa fos cap desviació per part de Llull de la intuïció i del seu mètode: el rizoma de l'arbre de les Arts, és a dir, el *Llibre de contemplació*, ha d'assolir el cim de l'arbre, és a dir, la darrera variant de la seva Art general.

El segon article, «*Art e manera*», investiga la tradició antiga i medieval d'una definició de filosofia —«art de les arts» i «ciència de les ciències»— per posar-la en relació amb la nova «art de les arts» de Llull quan la va desenvolupar al *Llibre de contemplació en Déu*. La primera part del

treball (pp. 147-150) recorre aquest propòsit des de Filó d'Alexandria fins a sant Tomàs.

La segona part de l'«*Art e manera*» (pp. 158-165) extreu del *Llibre de contemplació*, que és una enciclopèdia, arguments diversos per provar que és també una art «general». Teleanu mostra com Llull aplica la seva Art a les arts liberals i a les mecàniques: en fer-ho, Llull contempla sensualment i intel·lectualment tots els graus de l'escala de les criatures. Teleanu para especial atenció a la presència d'elements gràfics i literals que reordena i glossa a les pp. 160, 163 i 165. Les conclusions de la p. 166 reblen la idea que recorre tot el treball: el *Llibre de contemplació* és la primera Art de Llull, l'autèntica en la mesura que Llull hi reconfigura la definició d'una «art de les arts» que esdevé realment una art general.

L. Badia

157) Torné, «Pensament i mística en Ramon Llull»

Nova aportació, ben orientada i desenvolupada, a l'estudi del *Llibre d'amic e amat*. El problema és que l'article parteix de preguntes que ja tenen resposta des de fa temps. De fet, és el mateix autor qui ho reconeix i qui cita els lul·listes que ja les han contestat. Torné es basa sobretot en Carreras i Artau i en Rubió per assenyalar que, contra el que podrien fer pensar les aparences, les obres científiques i filosòfiques de Llull i les que tenen un caràcter més literari, com el *Llibre d'amic e amat*, formen una unitat indestruïble. La diversitat dels llibres lul·lians s'explica clarament per la voluntat d'adreçar-se a audiències diferents. D'altra banda, utilitza especialment els estudis de Lluís Sala-Molins per afirmar que Llull és un místic i per remarcar-ne els trets que el singularitzen en aquest camp. Així, l'anàlisi de la presència de les tres potències de l'ànima i de les dignitats divines en els versicles del *Llibre d'amic e amat* ofereix poques sorpreses o novetats. Malgrat el bon maneig de la bibliografia, Torné es fa un cert embolic quan ha de donar compte dels canvis que experimenten les llistes de principis de l'Art en les diverses formulacions del mètode –vegeu la llarga nota 22, pp. 628-629.

Francesc Tous

158) Tous Prieto, «El proverbi en context: teoria i pràctica de les formes sentencioses medievals»

Entre 1296 i 1302, Ramon Llull va produir cinc col·leccions de proverbis: els continguts, juntament amb narracions exemplars, en l'*Arbre exemplifical* de l'*Arbre de ciència*; els *Proverbis de Ramon*; els *Mil proverbis*; un conjunt de cinquanta proverbis a l'interior de la *Retòrica nova*, i els *Proverbis d'ensenyament*. En total, aquests llibres apleguen més de vuit mil textos, cosa que mostra la importància que tenien aquestes formes breus per al beat.

Francesc Tous, en la seva tesi doctoral, a més d'analitzar el conjunt de tots els reculls sentenciosos lul·lians i situar-los en el context contemporani, va dur a terme l'edició crítica dels *Mil proverbis* i els *Proverbis d'ensenyament*, l'última edició rigorosa dels quals es remuntava a 1928 dins les Obres de Ramon Llull. L'article que ens ocupa ara, que beu dels materials i les conclusions d'aquell treball, vol ser una visió panoràmica dels gèneres sentenciosos a l'edat mitjana, amb especial atenció als reculls catalans dels segles XIII i XIV i una breu incursió en la producció lul·liana.

Tous exposa que el repte principal amb què es troba l'estudi dels gèneres gnòmics medievals és de caràcter metodològic, davant la dificultat d'establir una taxonomia clarament delimitada que permeti donar raó de la diversitat de formes que adopten i de la diversitat terminològica. A partir de les definicions dels tractats retòrics antics i medievals (com la *Rethorica a Herenni*, la *Parisiana poetria* de Joan de Garlandia o la *Summa dictaminis* de Guido Faba) constata que sembla haver-hi una distinció entre proverbis i sentències, distinció que atribueix als primers un caràcter anònim i tradicional, relacionat amb la transmissió oral, i a les segones un origen culte, d'autoria coneguda i amb voluntat didàctica o moralitzadora. No obstant això, l'anàlisi de les peces que apleguen els florilegis medievals posa en dubte que la categorització d'aquestes formes obeeixi a criteris únics, atès que molt sovint proverbis i sentències són tractats de manera equivalent. Encara introdueix més vacil·lació la terminologia que utilitzen els mateixos compiladors de proverbis i sentències, que molt sovint, en el cas dels catalans, recorren a termes més genèrics, com dit, mot, amonestament o ensenyament.

A continuació, Tous fa un recorregut per alguns reculls de proverbis catalans. Les col·leccions tractades del segle XIII (el *Llibre de doctrina* i el *Llibre de paraules i dits de savis i filòsofs* de Jafudà Bonsenyor) beuen

d'una varietat de fonts orientals àrabs i potser jueves, difoses a la península Ibèrica a través de les traduccions castellanés. En canvi, al segle XIV hi ha un gruix d'obres que espigolen, o directament tradueixen, textos gnòmics atribuïts a un únic autor i provinents de la tradició occidental, presentats en un marc enunciatiu d'ensenyament parental, seguint l'estela dels *Disticha catonis* o els *Proverbia Salomonis*. Com a exemples, se'ns proposen les *Paraules del rei Salomó*, el *Llibre dels proverbis*, els *Verses proverbials* de Cerverí de Girona i el *Llibre dels bons amonestaments* d'Anselm Turmeda.

En aquest context, l'obra sentenciosa de Ramon Llull no fa sinó destacar entre els seus contemporanis, no només per l'extensió notable, sinó per les peculiaritats que la fan única. Segons Tous, el que més distancia els reculls lul·lians d'altres compendis de proverbis és la renúncia, tan pròpia del beat, a fonamentar l'autoritat dels textos en les fonts sapiencials comunament admeses i a substituir aquesta autoritat per la pròpia Art i el propi nom de Ramon. Una altra característica distintiva és l'interès en la definició de les formes que utilitza, molt poc habitual en altres compiladors de «proverbis d'autor», i el fet de presentar-les en algunes obres com un recurs retòric per a l'ús de professionals de la paraula, en especial per a la predicació. D'altra banda, l'extensió temàtica dels proverbis lul·lians escapa de l'objectiu exclusivament didàctic d'aquest tipus de florilegis i aplica la forma sentenciosa a la vehiculació de tot tipus de continguts filosòfics i científics.

Eugènia Gisbert

161) Wyllie, «Ramon Llull on the Theoretical Unification of Fallacies»

L'autor situa la teoria de les fal·làcies de Ramon Llull i el seu intent d'unificar les tretze fal·làcies aristotèliques mitjançant la nova fal·làcia de la contradicció, en el discurs filosòfic del seu temps. Així, després d'evocar l'aproximació tradicional a la unificació de les fal·làcies com a diferents casos de la fal·làcia d'*ignorantia elenchi*, Wyllie presenta i analitza alguns passatges claus on Llull tracta de la seva fal·làcia de la contradicció. Aquesta anàlisi revela, entre altres coses, la familiaritat de Llull amb la doctrina de les fal·làcies del seu temps, com ara la terminologia tradicional de *causa apparentiae* i *causa non existentiae* de la fal·làcia: segons Llull, la *causa apparentiae*, és a dir, allò que fa que la fal·làcia sembli un argument correcte, rau en l'ambigüitat dels termes de la premissa major,

mentre que la *causa non existentiae*, és a dir, allò que invalida l'argument, es troba en la premissa menor. Amb tot plegat, Wyllie ofereix una reconstrucció molt suggestiva de la doctrina de la fal·làcia de Llull.

Una versió portuguesa d'aquest article ha estat ressenyada a *SL* 54 (2014); respecte d'aquesta versió, notem que hi ha algun error de traducció en anglès, com ara, en una cita de Llull: «The intellect [...] in generating knowledge [...] rather believes than understands» (p. 57), on el text portuguès, més a prop del llatí, diu: «O intelecto [...] ao gerar conhecimento [...] antes crê, do que compreende» (p. 57).

A. Fidora

CRÒNICA

1. *De relatione*, VII Congrés Internacional Iberoamericà de la Societat de Filosofia Medieval (SOFIME), en el Setè Centenari de Ramon Llull (†1315/1316) (Barcelona, 14-16 de novembre de 2016)

El concepte escollit com a eix de la reflexió del congrés, la relació, és una de les idees centrals del pensament de Ramon Llull, la figura del qual s'homenatjava en aquest congrés, un dels actes de cloenda de la commemoració de l'Any Llull 2015-2016. D'altra banda, l'interès d'aquest concepte es deu al fet que és present a «les diverses corrents de la filosofia medieval, amb múltiples implicacions lògiques, ontològiques i metafísiques, ètiques i polítiques, estètiques i teològiques», segons les paraules recollides en la presentació del programa del congrés.

L'acte va estar coorganitzat per la Societat de Filosofia Medieval (SOFIME) i la Universitat Autònoma de Barcelona (UAB), institució amfitriona, i, en particular, pel Departament de Filosofia i el Departament de Ciències de l'Antiguitat i de l'Edat Mitjana de la mateixa Universitat. El Comitè Organitzador va estar integrat pel Dr. Alexander Fidora (Professor de recerca ICREA, UAB), el Dr. Jaume Mensa i Valls (UAB) i la Sra. Maria Cabré Duran (UAB), coordinadora de la Secretaria del congrés. Va tenir un Comitè Científic format per especialistes de primer nivell procedents de múltiples universitats iberoamericanes i europees. Hi van participar uns setanta ponents: sis conferències i més de seixanta comunicacions es van dur a terme els dies 14 i 15 a les dependències de la Facultat de Filosofia i Lletres de la UAB, i el dia 16 a la Facultat de Teologia de Catalunya del Pontifici Ateneu Universitari Sant Pacià, institució col·laboradora del congrés.

Les conferències pronunciades en la tercera jornada, com també les comunicacions, van estar dedicades a la figura, el pensament i l'obra de Ramon Llull. En particular, el Dr. Alexander Fidora (Professor de recerca ICREA, UAB), en la seva intervenció «*Sicut oleum super aquam*. Sobre la relació

entre fe y razón en Ramon Llull», va traçar un recorregut per la presència de la imatge recurrent de l'oli i l'aigua tot al llarg del corpus lul·lià, a fi de tractar sobre un dels aspectes més controvertits de la proposta filosoficoteològica de Llull: la relació entre fe i raó. Aquesta metàfora exposa que la fe es troba damunt de l'enteniment, de manera anàloga a com l'oli reposa sobre l'aigua, i la fe s'eleva quan ho fa l'enteniment, així com també puja l'oli en augmentar el nivell de l'aigua. L'anàlisi de Fidora es va detenir, fonamentalment, en tres aspectes: examinar la influència d'Agustí d'Hipona, analitzar l'ús que Llull fa d'aquella metàfora, juntament amb les seves implicacions i pressupòsits doctrinals, i, finalment, assenyalar-ne la presència als sermons de Nicolau de Cusa.

La segona conferència dedicada a Llull va ser pronunciada pel Dr. Ruedi Imbach (Universitat París-Sorbona), amb el títol «Relations parisiennes». Imbach va prendre com a punt de partida la presència simultània del Mestre Eckhart, Llull i Dante a París l'any 1310, una coincidència espaciotemporal que tal vegada fos significativa per a la història de la filosofia. Tots tres pensadors tenen punts en comú: s'esforcen per traduir els seus escrits en llengua vernacle, proposen una reforma del cristianisme i comprenen des d'una perspectiva innovadora la relació entre fe i raó. La reflexió dels tres autors es dirigeix cap a destins diversos, si bé, no obstant això, posen de manifest que precisament aquella ciutat, París, era el lloc ideal per difondre la seva inèdita manera de concebre la filosofia i el cristianisme.

El congrés es va concloure amb les taules de comunicacions dedicades a Ramon Llull. En el torn de matí, van tenir lloc dues taules, en les quals la presència del tema de l'art combinatòria va ser notable. A la tarda, en canvi, van predominar altres aspectes del concepte de «relació», com ara el diàleg interreligiós, les relacions amb el gènere femení, el lul·lisme i la influència de Llull en determinats pensadors. A continuació s'esmenta el llistat de comunicacions, per ordre de presentació: Amy M. Austin (Universitat de Texas a Arlington), «Combinatory Logic and the Female Voice in Ramon Llull's *Llibre del gentil* (1274-1276) and *Arbre de filosofia d'amor* (1298)»; Alessio Moretti (investigador independent), «The Oppositional in Ramon Llull's Quaternary Art»; Constantin Teleanu (Universitat París-Sorbona), «*Principia relativa*. La figure T de l'Art de Raymond Lulle»; Francisco J. Díaz Marcilla (Institut d'Estudis Medievals – Universitat Nova de Lisboa), «Los Miramares del Occidente peninsular: las escuelas de Castilla y Portugal con base luliana en los albores de la Modernidad (ss. XIV-XVI)»; Martín González Fernández (Universitat de Santiago de Compostel·la), «Artes lulianas y averroismo»; José

Higuera Rubio (Universitat de Porto – Universitat Complutense de Madrid), «El lulismo del siglo XXI: entre la revolución digital y la superinteligencia»; José María Carabante Muntada (Centre Universitari Villanueva, UCM), «¿Es posible hoy un verdadero diálogo interreligioso? Ramon Llull, precursor de la tolerancia»; Coral Cuadrada (Universitat Rovira i Virgili – Archivo de los Marqueses Santa Maria de Barberà), «*De mulierum relatione*: mujeres lullianas»; Maria Cristina Pascerini (Universitat Autònoma de Madrid), «Ramón Llull y el lulismo en Italia»; Donato Verardi (Universitat París-Est Créteil – Universitat de Pisa), «Sulle nozioni di *appetitus e concordantia* nel *Tractatus novus de astronomia* di Raimondo Lullo e sulla loro influenza nel Rinascimento italiano», i Susana B. Violante (Universitat Nacional de Mar del Plata), «El intento de conciliación y la imposibilidad de su realización. La inspiración en Ramon Llull».

Finalment, els i les participants van poder gaudir del concert *El verger de l'amat*, ofert per l'Aula Lul·liana i que va tenir lloc al Paranimf de la Universitat de Barcelona.

Georgina Rabassó

2. Congrés Internacional en el VII Centenari de la mort del beat Ramon Llull (Barcelona, 16-18 de novembre de 2016)

El passat mes de novembre es va celebrar a Barcelona el segon congrés internacional dedicat a l'Any Llull (2015-2016), amb el títol «Ramon Llull, pensador i escriptor», fita i clausura de la commemoració del setè centenari de la mort del beat. El tret de sortida l'havia donat el primer congrés celebrat a Palma a finals de novembre de 2015, «En el setè centenari de Ramon Llull: el projecte missional i la pervivència de la devoció». Els actes van ser convocats per una Comissió Acadèmica formada per membres dels centres lul·lístics més destacats. L'Aula Lul·liana de Barcelona i la Societat de Filosofia Medieval van coordinar aquesta segona trobada entorn de quatre àrees d'estudi: la teologia i la mariologia lul·lianes, Ramon Llull i les llengües, Llull i els sabers del seu temps, i la literatura lul·liana.

El simposi s'inaugurà el dimecres 16 de novembre a les vuit del vespre, al Paranimf de la Universitat de Barcelona, amb la intervenció de les autoritats acadèmiques i el recital poètic d'*El verger de l'amat*, ofert per Montse Germán i amb música de Ferran Pisà. Les sessions del congrés se celebraren els dies 17 i 18 a l'Aula Magna del Seminari Conciliar de Barcelona i a l'Aula

Magna de la Universitat de Barcelona, respectivament, al voltant de ponències convidades i de comunicacions d'especialistes d'arreu. La conferència inaugural, «Ramon Llull, “hic et nunc”, aquí y ahora», anà a càrrec del reconegut lul·lista Fernando Domínguez Reboiras (Universitat de Freiburg), que convidà l'auditori a reflexionar sobre la incidència del missatge i la inquietud crítica de Llull en el context present, i va fer una síntesi del seu ideari sobre l'home i el món. Tot seguit es va obrir el bloc d'intervencions sobre teologia i mariologia lul·lianes. La primera, de Jordi Gayà (Maioricensis Schola Lullistica), «La psicologia de la fe en la teologia de Ramon Llull», tractà sobre la tesi de Llull de la possibilitat de demostrar les veritats de la fe cristiana, una intenció constant en les successives modificacions de l'Art. En segon lloc, Viola Tenge-Wolf (Universitat de Freiburg) exposà «“Totes ciències són per theologia”. Ramon Llull's concept of theology as a science», sobre l'estatus de ciència demostrativa de la teologia en el pensament lul·lià, fonamentat en l'Art, enmig de les diverses visions teològiques del segle XIII, que es postulaven entre els principis necessaris aristotèlics i la superioritat de la revelació. En la darrera sessió del matí, Joan Planellas va presentar l'«Enchiridion Theologicum Lullianum», una antologia i manual comentat de textos teològics lul·lians en català i llatí procedents de diverses obres.

A la tarda es van llegir les comunicacions, dividides en dues sessions, cadascuna de dos grups. En la primera sessió, en una taula anaren a càrrec d'Antoni Alomar i Canyelles («El primer model de prosa catalana i els canvis en les dues primeres versions catalanes del *Llibre de contemplació en Déu* de Ramon Llull»), Pamela Beattie («Language and Orthodoxy: the Latin Translation of Llull's *Llibre contra Anticrist*»), Carla Compagno i Coralba Colomba («Paratesti lulliani: una classificazione preliminare»), i Ferran Gadea («Ramon Llull i els joglars»). En l'altra, a càrrec de Francesc Tous Prieto («Metàfores, condicions i flors: els aforismes “amatus” de Ramon Llull, del *Llibre d'amic e amat* a l'*Arbre de filosofia d'amor*»), Anna Fernández Clot («La *Medicina de peccat* de Ramon Llull, un electuari moral en vers»), Sarah Jane Boss («The significance of Mary's virginity in the *Llibre de Santa Maria*»), Constantin Teleanu («La théologie mariale du *Libre de Sancta Maria* de Raymond Lulle») i Àlvar Maduell («Estridències estratègiques de Llull sobre el martiri»).

En la segona sessió, les comunicacions anaren a càrrec, en una taula, de José Higuera («Ramon Llull y el astrolabio. El vocabulario del *quadrivium* en la obra luliana»), Carles Amengual Vicens («Ramon Llull i la botànica»), Francesco Fiorentino («L'epistemologia di Raimondo Lullo») i Alessio Moretti («L'Art quaternaire de Ramon Llull est-il tributaire de la Qabbalah visu-

elle juive?»). En l'altra, a càrrec de Josep Lluís Navarro («De l'*affatus* a la teoria lul·liana de la comunicació»), Anton Gasol («Ramon Llull, Francesc Moragas i l'ideari de "la Caixa"»), V. Kulmatov i M. Osowski («The spread of Raymond Llull's ideas in Russian»), Martín González («El lulismo de Ultrammar: perfil del venezolano D. Antonio Reyes, 1901-1973») i Edmund Mazza («Ramon Llull: To Convince or Coexist?»). Per acabar la jornada, Mireia Martí i Albert Soler, del Centre de Documentació Ramon Llull, i Antoni Mir, de la Institució Francesc de Borja Moll, presentaren el *Nou Glossari General Lul·lià*, una actualització digital de l'obra lexicogràfica de Miquel Colom que farà perdurable aquesta eina indispensable per a la lectura de les obres catalanes de Llull.

Les primeres sessions del dia 18 es van presentar sota l'epígraf *Ramon Llull i les llengües. Ramon Llull i els sabers del seu temps*. La primera, d'Elena Pistolesi (Universitat de Mòdena), «Le traduzioni lulliane: un percorso tra lingue, filologia e tradizione (alla ricerca dell'autore)», versà sobre el plurilingüisme com a estratègia de difusió apologètica del corpus lul·lià i el quadre complex que en transmet la tradició manuscrita, i sobre la qual podem recuperar les opcions d'escriptura de l'autor. A continuació, Joan Santanach (Universitat de Barcelona) va presentar «L'"Art de contemplació" del *Blaquerna*, entre la narració i la teoria», sobre la narració del procés contemplatiu i l'experiència eremítica de Blaquerna que trobem al llibre cinquè de la novel·la, «De vida ermitana», dividit en dues parts: el «Llibre d'amic e amat» i l'«Art de contemplació». Josep M. Ruiz Simon (Universitat de Girona) dissertà sobre l'epistemologia de l'Art amb el treball «L'Art de Llull com a art de contemplar, com a ciència general i com a ciència política», tres visions que ja en el *Llibre de contemplació* presenten el sistema del beat com un mitjà per examinar qualsevol matèria i principi de tota ciència, com a art de contemplar i alhora com a filosofia política, un mètode de conversió.

En el darrer bloc, *La literatura lul·liana*, es van llegir les tres últimes ponències. José Aragüés (Universitat de Saragossa) va presentar «Cuentos efímeros. Virtualidad y experimentación en la literatura ejemplar de Ramon Llull», sobre la versatilitat narrativa i les característiques dels *exempla* lul·lians, veritables creacions *ad hoc* adaptades al discurs artístic i amb funció *metaexemplar* que, com en la ficció novel·lada, tenen caràcter modèlic ja que el lector els ha d'actualitzar en si mateix com ho fan els personatges. Simone Sari (Universitat de Siena) presentà «"A Dio appartengono i nomi più belli, invocateLo con quelli": la devozione ai Nomi di Dio secondo Llull», sobre diversos aspectes compositius de l'obra *Cent noms de Déu*, sistema autorefe-

rencial, cronologia i destinataris. Finalment, va tancar el simposi la ponència «Ramon Llull i les edats de l'home» de Lola Badia (Universitat de Barcelona), una exposició sobre les referències biogràfiques de Llull a propòsit de l'experiència religiosa, la intuïció matemàtica implícita en l'Art i la seva capacitat d'escriptura, seguint l'esquema de les edats del cicle vital de l'home presentat per Dante al *Convivio*.

Podrem disposar d'aquestes aportacions, tal com s'ha anunciat, en les actes dels simposis de Palma i de Barcelona que es publicaran dins la Col·lecció Blaquerna d'Estudis Lul·lians de la Universitat de les Illes Balears i de la Universitat de Barcelona, en sengles volums que apareixeran el 2017 i el 2018.

Arnau Vives Piñas

3. Per l'estela en l'albor, Commemoració final de l'any Llull a les Balears. Palma, Teatre Municipal Xesc Forteza (21 de desembre de 2016)

El dia 21 de desembre de 2016, al teatre municipal Xesc Forteza de Palma, es posava punt final a la commemoració de l'Any Llull a les Balears, commemoració que s'havia iniciat també a Palma el novembre de 2015 i que, des d'aleshores, va aglutinar més de tres-centes activitats al voltant de la figura lul·liana. Precisament aquest acte de cloenda, dirigit i conduït per Joan Miquel Artigues, va voler ser un resum de totes les activitats dutes a terme, per la qual cosa durant les diferents intervencions institucionals es projectà un treball de videomapatge de Dalumen Lab que incloïa imatges dels esdeveniments organitzats arreu del territori insular. Una gran escala de l'enteniment lul·lià presidí l'espai escènic i serví, alhora, de fil conductor que permeté lligar els diferents moments de l'espectacle musical i escenogràfic.

Després de la presentació corresponent, intervingueren la presidenta del Govern balear, Sra. Francina Armengol, la consellera de cultura, Sra. Ruth Mateu, i la comissionada de l'Any Llull, que signa aquesta crònica. La voluntat explícita que la cloenda fos un homenatge a les entitats i als participants en les activitats desenvolupades al llarg de l'any va suposar que es fusionassin diferents fragments de quatre treballs artístics: *Phantasticus* (Produccions del Mar), *Visions d'infinit* (Procés creatiu d'AuMents), *Canticum Novum* (Orfeo Ramon Llull) i *Desconhort de Nostra Dona* (Lina Mira), espectacles que havien girat arreu de les illes (i també de Catalunya), creats a partir de textos lul·lians. En definitiva, dansa, teatre i música es donaren la mà per difondre

novament l'obra lul·liana i tancar un any commemoratiu a l'alçada de l'homenatjat.

Maribel Ripoll Perelló

4. *Entre la vinya e el fenollar*, Acte de clausura de l'Any Llull, 2015-2016. Barcelona, Teatre Nacional de Catalunya (13 de desembre de 2016)

La Sala Gran del Teatre Nacional de Catalunya (TNC) va oferir un espectacle commemoratiu de la figura i de l'obra de Ramon Llull produït pel mateix TNC i pel Departament de Cultura de la Generalitat de Catalunya. L'espectacle portava el títol *Entre la vinya e el fenollar. Cloenda de l'Any Llull*. Van obrir l'acte dos breus parlaments del Conseller de Cultura, Santi Vila, i del President de la Generalitat, Carles Puigdemont, que van posar en relleu determinats valors morals de la figura de Llull aplicables als nostres dies, alhora que ponderaven l'excel·lent resposta col·lectiva que han tingut les celebracions lul·lianes de tot tipus dels darrers dotze mesos.

L'espectacle va combinar la recitació de textos i les interpretacions musicals. Els textos lul·lians eren fragments del *Llibre de meravelles*, del *Llibre de la disputa del clergue Pere i de Ramon, el fantàstic* i del *Llibre d'amic e amat*. La recitació del *Cant de Ramon* va anar acompanyada de música i de la dansa d'un ballarí. La recitació, a càrrec d'actors del TNC i de poetes en actiu, també va incloure textos relacionats amb Ramon Llull de Jacint Verdager, Joan Vinyoli, Josep Palau i Fabre, Laia Noguera i Jordi Oriol.

L'espectacle musical va portar a l'escena Maria del Mar Bonet i la Capella de Ministrers. La primera va oferir quatre peces del seu repertori en què la seva veu va anar acompanyada de guitarra, arxillaüt, bandúrria, percussió i flauta nai: *L'amor és mar desfeta*, *Digues amic*, *Digué l'amat a l'aimador* i *Se nuaven*. La prestigiosa formació dirigida per Carles Magraner va interpretar el *Planctus sanctae Mariae Virginis* i una cançó tradicional d'Àsia Menor amb un desplegament instrumental que comprenia viella, viola d'arc, viola de roda, llaüt, cítola i altres instruments de vent i de percussió de tradició popular nord-africana i oriental.

Lola Badia

5. Selecció de celebracions de l'Any Llull (juliol de 2016 – maig de 2017)

El ritme de celebracions de l'Any Llull s'ha mantingut intens fins al desembre del 2016, amb les cerimònies de cloenda ressenyades més amunt i amb algunes rèpliques escadusseres posteriors. Aquesta crònica reprèn la publicada a *SL* 56 (2016), pp. 259-263, i es pot completar a la xarxa a través dels portals gestionats pels comissaris de l'Any Llull del Govern de les Illes Balears i de la Generalitat de Catalunya, Maribel Ripoll i Joan Santanach. Vegeu, respectivament per a les Illes i per a Catalunya: <<http://www.caib.es/govern/sac/fitxa.do?codi=2555430&coduo=2390379&lang=ca>> i <<http://www.anyllull.cat>> (2 de novembre de 2017).

A continuació enumerem en forma de fitxa tan sols algunes manifestacions que, per la seva dimensió acadèmica, escauen a la línia de la revista *Studia Lulliana*. Sempre que siguin disponibles, s'indiquen els enllaços que permeten de completar la informació a partir de la xarxa.

II Jornadas de Filosofía Medieval Francis P. Kennedy: «Ramon Llull a setecientos años de su muerte». 1-2 de juliol de 2016. Actes publicades a cura de Julián Barenstein, Fernando Guagnini i Susana Beatriz Violante. Universitat Nacional de Mar del Plata.

<<http://jornadasfrancispkenedy.blogspot.com.ar/>> (2 de novembre de 2017).

Investidura d'Anthony Bonner com a Doctor Honoris Causa de la Universitat de les Illes Balears. 1 de juliol de 2016.

<<http://diari.uib.cat/arxiu/Acte-dinvestidura-del-senyor-Anthony-Bonner-com-a.cid447669?showGalery=true>> (2 de novembre de 2017).

XXX Trobada cultural de Calonge. Paratge del Collet – Sant Antoni, 15 d'agost de 2016. Conferència sobre «Ramon Llull i la Mare de Déu» i concert del grup *Ars Vitae*.

XLVIII Universitat Catalana d'Estiu. Àrea de Literatura: «Vida i obres de Ramon Llull». 17-20 d'agost de 2016. Vuit sessions en què es van repassar les obres més destacades de Llull i es va organitzar una taula rodona sobre la seva actualitat.

<http://www.uce.cat/XLVIII_UCE/literatura.html> (2 de novembre de 2017).

XXVI edició del Festival Terra de Trobadors 2016. Dedicat al setè centenari de la mort de Ramon Llull. Organitzat pel Centre d'Estudis Trobadorscos i l'Ajuntament de Castelló d'Empúries, 9, 10 i 11 de setembre de 2016.

<<http://www.terraretrobadors.cat>> (2 de novembre de 2017).

Setmana del Llibre en Català. Lectura pública del *Romanç de Blaquerana* de Ramon Llull, 7 de setembre de 2016, de 10.30 h a 14.30, escenari 1 de l'avinguda de la Catedral de Barcelona.

Simposi Internacional *El llegat de Ramon Llull*. Palma, 29-30 de setembre de 2016. Organitzat per la Universitat de les Illes Balears, l'Estudi General Lul·lià, el Departament de Cultura, Patrimoni i Esports del Consell de Mallorca i la Direcció General de Cultura de la Conselleria de Cultura del Govern Balear.

<<http://ramonllull.uib.cat/Activitats/Activitats-UIB/Simposi-Internacional/>> (2 de novembre de 2017).

Raimundus Artem suam publice legit...y Ramon enseñó en público su Arte. Coloquio 700 aniversari de Ramon Llull. Universitat Complutense de Madrid. 10 d'octubre de 2016. Organitzen: Generalitat de Catalunya (Delegació a Madrid), Any Llull (2015-2016), Institut de Filosofia de la Universitat de Porto, Lullian Section (SIEPM), SOFIME.

45 Premis Octubre. València, 26-20 d'octubre de 2016. Congrés commemoratiu del setè centenari de la mort de Ramon Llull. Conferències, exposició i vetllada literària. Organitza: 3 i 4 Edicions, Institució Joan Fuster, Institució per al Foment de les Arts, les Ciències i la Cultura.

Seminari sobre Ramon Llull i les croades a la Queen Mary University de Londres, seguit d'un acte per a un públic més general sobre la figura de Ramon Llull, a la Senate House, el 28 d'octubre de 2016. L'Institut Ramon Llull i l'Any Llull (2015-2016) van participar en l'organització de tots dos actes.

Jornada acadèmica lul·liana a la Universitat de Bucarest, amb tres conferències plenàries i dues taules rodones, el dia 12 d'octubre de 2016. L'Institut Ramon Llull i l'Any Llull (2015-2016) van col·laborar en l'organització de la jornada. Va anar precedida de la presentació, feta el dia abans a la llibreria Eminescu de Bucarest, de la traducció romanesa del *Llibre de meravelles*.

Imatges literàries de la follia: Llull – Cervantes – Shakespeare. Congrés científic internacional, aprofitant l'avinentsa del 4rt centenari de la mort de Cervantes i Shakespeare i del 7è de la mort de Ramon Llull. Organitza: Facultat de Filologia, Traducció i Comunicació (Universitat de València), 2-4 de novembre de 2016.

<<http://madness.blogs.uv.es/>> (2 de novembre de 2017).

Celebrating Ramon Llull in Oxford, 25th November 2016. «Ramon Llull's life and work 700 years after his death / Vida i obra de Ramon Llull en els 700 anys de la seva mort». Col·loqui coorganitzat per l'Institut Ramon Llull i el Magdalen Iberian Medieval Studies Seminar (MIMSS). Summer Common Room, Magdalen College, Oxford.

<<http://www.torch.ox.ac.uk/celebrating-ramon-llull-oxford>> (2 de novembre de 2017).

Congrés internacional «Llull: Filosofia, Filologia, Pedagogia, Storia. Napoli all'epoca di Llull». La Università degli Studi Suor Orsola Benincasa i l'Archivio di Stato di Napoli van acollir, entre el 20 de novembre i el 3 de desembre de 2016, un congrés en què una trentena d'experts van debatre sobre diversos vessants de l'obra de Llull.

VI Seminari d'Estudis Catalans del Vuit-cents: Ramon Llull en la literatura catalana del segle XVIII. A la Universitat de les Illes Balears, organitzat pel Grup d'Estudi sobre la Literatura Catalana del Vuit-cents de la Universitat de Barcelona conjuntament amb el Departament de Filologia Catalana i Lingüística General de la Universitat de les Illes Balears i l'Institut d'Estudis Catalans. IEC Palma.

<http://sac.uib.cat/act_sac/Aula_lletres/Seminari-800/> (2 de novembre de 2017).

Parlam sobre Ramon Llull. Curs de vuit sessions sobre diferents aspectes de l'obra, la biografia i el context lul·lià.

<<http://ramonllull.uib.cat/Activitats/Activitats-UIB/Parlam-sobre-Llull/>> (02 de novembre de 2017).

Ramon Llull i el saber matemàtic. Organitzat per la Societat Balear de Matemàtiques.

<<http://www.xeix.org/activitats-sbm-xeix/article/ramon-llull-i-el-saber-matematic>> (2 de novembre de 2017).

Cicle de conferències a Alcúdia: XVI curs Descobrir Ramon Llull i el seu temps. Organitzat per l'Ajuntament d'Alcúdia.

Una guia de Ramon Llull i un nou aparador. Circular núm. 65 de Traces, Llengua i literatura catalanes en xarxa <<http://projectetraces.uab.cat/>> (2 de novembre de 2017). Presentació de la figura de Llull amb enllaços bibliogràfics a la base de dades del Projecte Traces i amb altres eines en xarxa.

<<http://projectetraces.uab.cat/index.php/project/ramon-llull/>> (2 de novembre de 2017).

Edicions divulgatives del Blaquerna i del Fèlix. El 29 de maig de 2017 es van presentar, al Museu d'Història de Catalunya (Palau de Mar), les edicions anotades i ortogràficament modernitzades del *Romanç d'Evast e Blaquerna* i del *Llibre de meravelles* de Ramon Llull, publicades dins de la Biblioteca Barcino de l'Editorial Barcino, en coedició amb la Universitat de les Illes Balears. Organitza: Fundació Carulla – Amics dels Clàssics.

La Redacció

ÍNDIX D'OBRES LUL·LIANES

- Arbre de ciència, *Arbor scientiae*, 117-118, 139, 170, 194, 208, 223-224, 238, 256
- Arbre de filosofia d'amor, 118, 154, 164, 260, 262
- Arbre de filosofia desiderat, *Arbor philosophiae desideratae*, 118
- Arbre exemplifical, 117-119, 164, 193-195, 219, 256
- Ars brevis*, Art breu, 179-180, 210, 230-231, 235
- Ars brevis quae est de inventione iuris*, 141-142, 238, 241
- Ars compendiosa Dei*, 82, 91n.
- Ars compendiosa inveniendi veritatem*, 31, 46, 91n., 171, 173, 179-180, 207
- Ars de jure (Ars juris naturalis)*, 238, 241
- Ars demonstrativa*, 38n., 45, 179-180, 212, 249
- Ars generalis ultima*, 35, 42, 179-180, 203, 209, 212, 215-216
- Ars inventiva veritatis*, 12, 33, 122, 171, 179 ss.
- Ars juris*, 238, 241
- Art abreujada de trobar veritat, veg. *Ars compendiosa inveniendi veritatem*
- Art de contemplació, 186
- Art de solre e fer qüestions, 249
- Art demostrativa, veg. *Ars demonstrativa*
- Blaquerna, veg. Romanç d'Evast e Blaquerna
- Cant de Ramon, 117, 218, 265
- Cent noms de Déu, 118, 147, 264
- Començaments de medicina, 130-131, 192
- Compendium logicae Algazelis (Lògica del Gatzell)*, 10, 190, 212
- Consolatio Venetorum*, 210
- De contemplatione Raymundi, 10n., 35
- De venatione substantiae, accidentis et compositi, 209
- Declaratio Raimundi per modum dialogi edita contra aliquorum philosophorum et eorum sequacium opinione, 128, 134, 200
- Desconhort, 131, 188, 208, 218
- Desconhort de Nostra Dona, 119, 124, 264
- Dictat de Ramon, 208
- Disputa del clergue Pere i de Ramon el fantàstic, veg. *Liber disputationis Petri et Raimundi*
- Disputatio eremitaie et Raymundi super aliquibus dubiis quaestionibus Sententiarum*

- Petri Lombardi, 204
Disputatio fidei et intellectus, 210
Disputatio Raimundi christiani et Homeri saraceni, 205
Doctrina pueril, 97-98. 110, 118-119, 124, 130-131, 135, 170, 241
Fèlix, veg. Llibre de meravelles
Geometria nova, 203
Hores de nostra dona santa Maria, 124
Lectura super figuras Artis demonstrativae, 12, 187, 210
Liber chaos, 187
Liber contemplationis, veg. Llibre de contemplació en Déu
Liber contra Antichristum, 120, 122, 169 ss., 262
Liber de anima rationali, veg. Liber novus de anima rationali
Liber de apostrophe, 205
Liber de ascensu et descensu intellectus, 149
Liber de civitate mundi, 210
Liber de compendiosa contemplatione, 10n.
Liber de demonstratione per aequiparantiam, 38n.
Liber de fine, 201, 227
Liber de gentili et tribus sapientibus, veg. Llibre del gentil e dels tres savis
Liber de geometria nova et compendiosa, 213-215
Liber de homine, 149
Liber de locutione angelorum, 4, 40 ss.
Liber de lumine, 193
Liber de natura, 118, 149
Liber de praedicatione, 91n.
Liber de quadratura et triangulatura circuli, 203, 213-215, 249
Liber de quinque sapientibus, 205
Liber de Sancta Maria, veg. Llibre de Santa Maria
Liber de Sancto Spiritu, 226-227
Liber disputationis Petri et Raimundi (Phantasticus), 118, 132, 264-265
Liber disputationis Raimundi christiani et Homeri saraceni, 189
Liber exponens figuram elementalem Artis demonstrativae, 209
Liber facilis scientiae, 224
Liber natalis pueri parvuli Christi Jesu, 210

- Liber novus de anima rationali, 138, 209, 219-221
- Liber novus physicorum, 148
- Liber principiorum juris, 238
- Liber principiorum medicinae, veg. Començaments de medicina
- Liber proverbiorum, veg. Proverbis de Ramon
- Liber Tartari, Liber super Psalmum «Quicumque vult», 210
- Lletra als jurats de la Ciutat de Mallorca, 189
- Llibre contra Anticrist, veg. Liber contra Antichristum
- Llibre d'amic e amat, 117-119, 123-124, 135, 138, 141, 152-153, 164, 184, 186, 188, 220-221, 255, 262, 265
- Llibre d'Ave Maria, 184
- Llibre d'intenció, 118, 121, 131, 241
- Llibre de coneixença de Déu, 118
- Llibre de contemplació en Déu, Liber contemplationis, 10n.-11n., 12, 23, 26, 29-30, 63 ss., 117-118, 120-121, 123-124, 129-132, 145, 148-149, 155, 162-163, 188, 192, 203, 207, 212, 221-222, 226, 238, 244-246, 249-250, 252-255, 262-263
- Llibre de demostracions, 118
- Llibre de Déu, 118
- Llibre de l'orde de cavalleria, 117-118, 120, 122, 124, 149, 188
- Llibre de les bèsties, 117, 120-121, 150-151, 155 ss., 164
- Llibre de meravelles, Fèlix, 117, 120, 124, 130, 150-152, 154-155, 161, 170, 193-194, 197-198, 219, 238, 265, 268-269
- Llibre de natura, veg. Liber de natura
- Llibre de Santa Maria, 130, 192-193, 210, 250, 262
- Llibre del gentil e dels tres savis, 67n., 117-118, 121-123, 164-167, 169, 172 ss., 190, 260
- Llibre dels àngels, 4, 26-27, 40 ss.
- Llibre dels articles de la fe, 150
- Lògica del Gatzell, veg. Compendium logicae Algazelis
- Logica nova, 212
- Medicina de pecat, 208, 262
- Mil proverbis, 125, 168, 248, 256
- Oracions de Ramon, 26, 29, 46, 124
- Oracions e contemplacions de l'enteniment, 10n., 172n., 210
- Phantasticus, veg. Liber disputationis Petri et Raimundi

- Proverbis d'ensenyament, 125, 256
 Proverbis de la Retòrica nova, 125
 Proverbis de Ramon, 83, 118, 122, 124-125, 130, 132, 167-168, 256
 Quaestiones Attrebatenses, 247
 Quaestiones per Artem demonstrativam seu inventivam solubiles, 13, 46
 Rhetorica nova, 193-194
 Romanç d'Evast e Blaquerna, 4, 10n., 23-24, 26, 40, 45, 46 ss., 97 ss., 110-111, 117-119, 122, 124, 153, 184 ss., 192, 194, 219, 221, 225-226, 238, 241, 250, 254, 269
 Tabula generalis, 179-180, 209
 Tractat d'astronomia, 123, 131, 203
 Vita coetanea, Vida de mestre Ramon, 47, 188, 207, 218

Obres pseudolul·lianes i lul·lístiques

- De novem subjectis, 123, 187-189
 Introductorium magnae Artis generalis, 205
 Loyca discipuli magistri Raymondi Lulli, 128, 200
 Nove et comprehendiose introductiones logice, 200
 Testamentum, 227
- Fernando de Córdoba: De artificio omnis et investigandi et inveniendi natura scibilis, 234
 Lavinjeta: Explanatio compendiosaque applicatio artis Raymundi Lulli (Practica compendiosa artis Raymundi Lulii), 232
 Pace: Ars lulliana emendata, 238

Procedures for the publication of *Studia Lulliana*

PROTOCOL FOR THE ACCEPTANCE OF ARTICLES FOR *STUDIA LULLIANA*

The Editorial Board will submit every article to a double-blind peer review by two outside specialists, 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 proposes, following the indications of the external reviewers.

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 the original language of the article and English, along with three or four key-words in this same language 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)
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)

1.2 Abbreviations of collections¹

¹ The editor's name should be included in the bibliographical reference: *Dictat de Ramon*, ed. S. Galmés, ORL, XIX, p. 268; *Excusatio Raimundi*, ed. Ch. Lohr, ROL XI, pp. 363-367; *Romanç d'Evast e Blaquerna*, ed. J. Santanach i A. Soler, NEORL VIII, pp. 325-327.

ENC = Els Nostres Clàssics (Barcelona)
MOG = *Raymundi Lulli Opera omnia*, I. Salzinger (ed.), 8 vols. (Mainz, 1721-1742; repr. Frankfurt, 1965)²
NEORL = Nova Edició de les Obres de Ramon Llull (Palma, 1991ff.)
OE = Ramon Llull, *Obres Essencials*, 2 vols. (Barcelona, 1957-1960)
ORL = Obres de Ramon Llull, original edition, 21 vols. (Palma, 1906-1950)
OS = *Obres selectes de Ramon Llull (1232-1316)*, A. Bonner (ed.), 2 vols. (Palma, 1989)
ROL = *Raimundi Lulli Opera Latina* (Palma and Turnhout, in *Corpus Christianorum, Continuatio Medievalis*, 1959ff.)
SW = *Selected Works of Ramon Llull (1232-1316)*, A. Bonner (ed.), 2 vols. (Princeton 1985)

1.3 Abbreviations of bibliographical sources

Llull DB = Anthony Bonner (dir.), *Ramon Llull Data Base*, 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; 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 (in roman letters). These catalogs can be found at the following address of the Llull 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)

² 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.

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). 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. 11-18.

A collection should only be given (in roman, before 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 Llull* (Barcelona: Institut d'Estudis Catalans, 1915), p. 59.

Llorenç Pérez Martínez, *La Causa Pia Lul·liana. Resum històric*, Publicacions del Centre d'Estudis Teològics de Mallorca 13 (Palma, 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-Promodis, 1990), pp. 245-263.

J. N. Hillgarth, *Ramon Llull i el naixement del lul·lisme*, Albert Soler (ed.), Textos i Estudis de Cultura Catalana 61 (Barcelona: Curial Edicions - Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1998), pp. 83-105.

Charles Lohr, “Ramón Lull und Nikolaus von Kues. Zu einem Strukturvergleich ihres Denkens”, *Theologie und Philosophie* 56 (1981), p. 223.

8.4. 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 (Casacuberta 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.), Exemplaria Scholastica 1 (Tona, Barcelona: Obrador Edèndum, 2004).

Montoliu (1962a) = Manuel de Montoliu, *La Renaixença i els Jocs Florals. Verdaguer* (Barcelona: Alpha, 1962).

— (1962b) = Manuel de Montoliu, *Aribau i el seu temps*, (Barcelona: Alpha, 1962).

Rubió (1960) = Jordi Rubió i Balaguer, “Introducció a l’*Arbre de filosofia d’amor*”, in id., *Ramon Llull i el lul·lisme*, prologue by Lola Badia (Barcelona: Publicacions de l’Abadia de Montserrat, 1985), 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).

Procediments de publicació de *Studia Lulliana*

PROTOCOL D'ACCEPTACIÓ D'ARTICLES PER A *STUDIA LULLIANA*

El Consell Editor sotmetrà cada un dels articles a l'examen de dos especialistes externs de forma anònima (double blind peer-reviewers), que expressaran per escrit la seva opinió. Si els informes són favorables es comunicarà a l'autor l'acceptació del treball i se li demanarà, si escau, que introdueixi les modificacions que el Consell Editor li proposi seguint les indicacions dels examinadors externs.

Un membre del Consell Editor actuarà d'interlocutor amb l'autor implicat i es farà responsable del seguiment del procés d'acceptació i d'edició dels articles. Acabades les revisions, es remetrà un joc de proves a l'autor per a la seva correcció.

L'autor ha de limitar-se a corregir només aquelles errades evidents que siguin observables a les proves o, com a màxim, a introduir les actualitzacions bibliogràfiques que siguin imprescindibles.

NORMES D'ESTIL PER ALS COL·LABORADORS DE *STUDIA LULLIANA*

Els originals es poden lliurar en qualsevol de les següents llengües: català, espanyol, francès, italià, anglès, alemany. L'autor acompanyarà el seu article d'un resum en la llengua que hagi triat i en anglès (abstract).

Els originals es presentaran en format Word. L'estil de lletra ha de ser Times New Roman, cos 12 per al text, 1'5 espai d'interlínia; i cos 10 per a les notes a peu de pàgina, a 1 espai d'interlínia. Per a d'altres detalls de presentació vegeu el model que s'adjunta com a apèndix a aquestes normes.

La llargada dels articles no ha de superar els 80.000 caràcters amb espais, és a dir 38 pàgines de 2100 caràcters amb espais (amb amb notes i bibliografia)

Es faran arribar a l'adreça de correu electrònic: scholalullistica@gmail.com

1. Abreviatures pròpies de *Studia Lulliana*

1.1 Abreviatures de revistes

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

1.2 Edicions de les obres de Ramon Llull¹

ENC = *Els Nostres Clàssics* (Barcelona)

¹ Cal indicar el nom de l'editor a la referència bibliogràfica: *Dictat de Ramon*, ed. S. Galmés, ORL, XIX, p. 268; *Excusatio Raimundi*, ed. Ch. Lohr, ROL XI, pp. 363-367; *Romanç d'Evast e Blaquerna*, ed. J. Santanach i A. Soler, NEORL VIII, pp. 325-327.

- MOG* = *Raymundi Lulli Opera omnia*, ed. I. Salzinger, 8 vols. (Magúncia, 1721-1742; reimpr. Frankfurt, 1965)²
- NEORL* = *Nova Edició de les Obres de Ramon Llull* (Palma, 1991 i ss.)
- OE* = *Ramon Llull, Obres Essencials*, 2 vols. (Barcelona, 1957-1960)
- ORL* = *Obres de Ramon Llull, edició original*, 21 vols. (Palma, 1906-1950)
- OS* = *Obres selectes de Ramon Llull (1232-1316)*, ed. A. Bonner, 2 vols. (Palma, 1989)
- ROL* = *Raimundi Lulli Opera Latina* (Palma i Turnhout, dins el *Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis*, 1959 i ss.)
- SW* = *Selected Works of Ramon Llull (1232-1316)*, A. Bonner (ed.), 2 vols. (Princeton 1985)
- TOLR* = Traducció de l'Obra Llatina de Ramon Llull (Turnhout i Santa Coloma de Queralt, 2006)

1.3 Abreviatures de fonts bibliogràfiques

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

1.4 Catàlegs d'obres de Ramon Llull

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

1.5 Abreviatures usuals

- ca. (*circa*)
- cap. (capítol), caps. (capítols)
- cf. (*confer*)
- col. (columna), cols. (columnes)
- doc. (document), docs. (documents)
- e. g. (*exempli gratia*)
- f. (foli), ff. (folis)
- ibid. (*ibidem*)
- id. (*idem*)
- i. e. (*id est*)
- l. (línia), ll. (línies)
- ms. (manuscrit), mss. (manuscrits)
- n. (nota), nn. (notes)
- p. (pàgina), pp. (pàgines)
- p. ex. (per exemple)

² Cal citar: «*MOG* I, vii, 23: 455». Primer es dona la paginació de l'edició original, és a dir la p. 23 de la setena numeració interna, i, després dels dos punts, la paginació contínua de la reimpressió (ed. Stegmüller, Frankfurt, 1965). Aquest sistema permet la consulta de la versió original i de la reimpressió.

ss. (següents)
s. v. (*sub voce*)
v. (vers), vv. (versos)
vols. (volums)

2. Expressions numèriques

2.1 Les dates se citaran sempre *in extenso* (1314-1315). La referència a pàgines es pot o no abreujar (pp. 154-156; o bé pp. 154-6).

2.2 La numeració romana (en versaletes) es reserva per a la indicació de segles (el segle XIII). També s'ha de fer servir (en rodona minúscula) per reproduir la paginació d'una introducció (pp. xxxii-xxxiii) o casos semblants. Es fa servir també (en majúscula i rodona) per a toms de col·leccions de llibres (ORL II, ROL XV, NEORL VI, etc.).

2.3 S'empraran xifres àrabis per a números de revistes i en tots els altres casos.

3. Cometes

En l'ús de les cometes els autors es regiran pels usos que siguin habituals en el seu idioma. Per al català i l'espanyol es faran servir només les cometes baixes («cometes baixes»); les cometes altes («cometes altes») substitueixen les baixes dins de qualsevol expressió que ja vagi entre cometes baixes.

4. Cursiva

4.1 Van en cursiva *apud, ibidem, idem, infra, passim, sic, supra* i *versus* (però no les abreviatures llatines recollides a 1.5).

4.2 Va en cursiva qualsevol expressió en una llengua diferent a la del text que s'escriu (*sensu stricto, sermones*).

4.3 Van en cursiva els títols d'obres o revistes (no els de col·leccions o parts d'obres):

Llibre de contemplació en Déu

Traditio

El capítol «De recreació» de la *Doctrina pueril*

5. Citacions literals

Les citacions breus es marquen amb cometes baixes. Les citacions llargues (més de trenta o quaranta paraules) s'han de reproduir sagnades i sense cometes, amb un espai d'interlínia i la primera línia de la citació sagnada.

6. Guions, parèntesis i claudàtors

6.1 S'usarà indistintament el guió o el parèntesi en els incisos que interrompen un període sintàctic. En els textos romànics, un guió mitjà amb espai interior i posterior —és a dir, com aquests— per als incisos; mentre que per als textos anglosaxons, un guió llarg sense espai—és a dir com aquests—per als incisos.

6.2 Els claudàtors marquen només intervencions de l'autor del treball al text d'un altre (e. g. rectificació d'una lliçó; afegit d'una data; consignació, per mitjà de *sic*, d'un error observat). Noteu que indiquen l'omissió d'un fragment d'una citació:

Llull escriu: “Home savi [...] consira qual sentiment li ve per aquell ymaginar”.

6.3 Caldria evitar parèntesis entre parèntesis; si la citació ja es troba entre parèntesis, s’escriuria per exemple:

(com es pot veure a l’article de Charles Lohr, «Ramón Lull und Nikolaus von Kues. Zu einem Strukturvergleich ihres Denkens», *Theologie und Philosophie* 56, 1981, p. 223).

7. Notes a peu de pàgina

Per norma general, la crida s’ha de col·locar al final del període, evitant així que calgui interrompre’n la lectura; la principal excepció és l’enumeració de fonts primàries. L’índex volat (superíndex) corresponent ha d’anar després de la puntuació.

8. Referències bibliogràfiques

8.1 L’autor de l’article pot escollir entre:

A) El sistema tradicional de referència en nota a peu de pàgina. En aquest darrer cas, la primera vegada que es dóna una referència ha de ser completa; per a les següents, basta indicar el primer cognom de l’autor i el títol reduït de l’obra (els mots justos per identificar-la). Si la referència a una obra és molt posterior a la immediatament precedent, es pot introduir entre parèntesi el número de la nota on s’ha citat el títol *in extenso*. Per exemple, en una hipotètica nota 40, quan l’obra nom’s s’ha citat a les notes 10 i 15, escriuríem: Johnston, *Evangelical Rhetoric* (citada *supra*, n. 10), p. 39. S’evitaran del tot les formes op. cit., art. cit., loc. cit.

B) El sistema de referències bibliogràfiques autor-data, que implica una llista bibliogràfica al final del treball.

8.2. L’autor també pot establir una llista d’abreviatures *ad hoc* d’obres citades correntment al seu article, bé a la primera nota del text si fa servir el sistema A o bé a la llista bibliogràfica final si fa servir el sistema B. En el cas d’obres presents a la llista d’abreviatures estàndard (apartat 1), bastarà reproduir en el text o en la nota l’abreviatura seguida del volum i la paginació (ROL XIV, 39; NEORL VII, 42-46). Hom trobarà la referència completa de cadascun d’aquests volums (amb indicació dels editors, obres i números de catàleg, etc.) a la Llull DB.

8.3 En el sistema A, les normes de citació d’un títol seguiran les fórmules següents:

Nom Cognom(s), *Títol de volum*. *Subtítol*, X vols. (Lloc d’edició: Editorial, data).
Nom Cognom(s), «Títol de l’article», *Títol de la revista* volum (any/s), pp. 11-18.
Nom Cognom(s), «Títol capítol del volum», dins *Títol del volum*, Nom Cognom(s) ed. (Lloc d’edició: Editorial, data), pp. 11-18.

La col·lecció s’indicarà només (en rodona, després del parèntesis, i precisant-ne el número) quan sigui una dada rellevant.

Altres particularitats es dedueixen d'aquests exemples:

Adam Gottron, *L'edició maguntina de Ramon Llull* (Barcelona: Institut d'Estudis Catalans, 1915), p. 59.

Llorenç Pérez Martínez, *La Causa Pia Lul·liana. Resum històric*, «Publicacions del Centre d'Estudis Teològics de Mallorca» 13 (Palma de Mallorca, 1991), pp. 11-12.

Geneviève Hasenohr, «Les romans en vers», dins *Mise en page et mise en texte du livre manuscrit*, H.-J. Martin i J. Vezin (ed.), (París: Éditions du Cercle de la Librairie-Promodis, 1990), pp. 245-263.

J. N. Hillgarth, *Ramon Llull i el naixement del lul·lisme*, Albert Soler (ed.), «Textos i Estudis de Cultura Catalana» 61 (Barcelona: Curial Edicions - Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1998), pp. 83-105.

Charles Lohr, «Ramon Llull und Nikolaus von Kues. Zu einem Strukturvergleich ihres Denkens», *Theologie und Philosophie* 56 (1981), p. 223.

8.4. En el sistema B s'assenyala la font bibliogràfica, ja sigui en nota o bé integrada en el text del cos del treball, amb el cognom de l'autor (en lletra rodona) i l'any de publicació del llibre o de l'article i el número de pàgina que correspongui entre parèntesis (l'any i el número de pàgina van separats per una coma i ometent la indicació pp. abans de la xifra corresponent). Els parèntesis se suprimiran si la referència ja es troba dins d'un parèntesi. Exemples:

Montoliu (1962, 35) és del mateix parer. En canvi, altres autors (Casacuberta 1986, 223; Ferrater 1987, 36) opinen tot el contrari.

Això mateix observa Bohigas (1929, 30).

L'any de publicació correspondrà al que figura en l'entrada corresponent a l'autor en la llista bibliogràfica general. En cas que hi hagi més d'un escrit d'un mateix autor que sigui del mateix any, s'afegirà a la indicació de l'any una lletra minúscula (per ordre alfabètic), que correspondrà a l'ordre en què apareixen els escrits de l'autor en la bibliografia general. Exemples:

Montoliu (1962a, 35).

Montoliu (1962b, 89).

En la bibliografia general del sistema B cada ítem conté, en primer lloc, el cognom de l'autor (en lletra rodona) i l'any de publicació de l'obra tal com hagi estat utilitzat al cos de l'article i, després d'un signe =, la referència completa d'acord amb les indicacions que s'han establert per al sistema A. Cada ítem d'aquesta bibliografia se signarà a l'estil francès. En la recopilació dels diferents treballs d'un mateix autor s'evitarà la repetició del cognom i nom amb un guió llarg. Exemples:

Batalla (2004) = Ramon Llull, *Lo desconhort. Cant de Ramon*, Josep Batalla (ed.), «Exemplaria Scholastica» 1 (Tona, Barcelona: Obrador Edendum, 2004).

Montoliu (1962a) = Manuel de Montoliu, *La Renaixença i els Jocs Florals. Verdaguer*. (Barcelona: Alpha, 1962).

— (1962b) = Manuel de Montoliu, *Aribau i el seu temps*. (Barcelona: Alpha, 1962).

Rubió (1960) = Jordi Rubió i Balaguer, «Introducció a l'*Arbre de filosofia d'amor*», dins id., *Ramon Llull i el lul·lisme*, pròleg de Lola Badia, (Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1985), pp. 324-351.

8.5 La citació de llocs web en la bibliografia ha de contenir les informacions següents:

Cognoms, Nom, *Títol*. <Adreça> (Data de consulta).

Exemple:

Di Girolamo, Costanzo (coord.). *Repertorio informatizzato dell'antica letteratura catalana. La poesia (RIALC)*. <<http://www.rialc.unina.it>> (13 de maig del 2014).