

2022

STUDIA LULLIANA

olim Estudios Lulianos

ÍNDEX

Articles

- A. VIVES PIÑAS, *El Corpus Digital d'Amic i Amat (CDAIA): una base de dades sobre la metàfora lul·liana de l'amic i l'amat* 5-42
- A. BONNER i P. J. PLANAS MULET,, *La farmacologia de Ramon Llull: de la medicina en la Figura Elemental als reticles matemàtics* 43-65
- J. BELLVER, *The Profile and Possible Origin of Ramon Llull's Muslim Slave* 67-128

Materials

- Bibliografia lul·lística i ressenyes 129-177
- Crònica 178-192

T. LXII

STUDIA LULLIANA

MAIORICENSIS
VOL. LXII

SCHOLA
2022

LULLISTICA
Núm. 117

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 (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 el 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 Blaqueria*, 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.

STUDIA LULLIANA

Maioricensis Schola Lullistica

Vol. LXII

MALLORCA

2022

Articles

El *Corpus Digital d'Amic i Amat (CDAIA)*: una base de dades sobre la metàfora lul·liana de l'*amic* i l'*amat**

Arnau Vives Piñas

Centre de Documentació Ramon Llull

Universitat de Barcelona

arnau.vives.pi@gmail.com

doi.org/10.3306/STUDIALULLIANA.117.005

Rebut 31-3-2022. Acceptat 29-6-2022

The *Corpus Digital d'Amic i Amat (CDAIA)*: a database of the Lullian metaphor of the Lover and the Beloved

Resum

Aquest article presenta el *Corpus Digital d'Amic i Amat (CDAIA)*, una base de dades que recull els textos sobre l'*amic* i l'*amat* localitzats en el corpus català de Ramon Llull. S'ocupa principalment d'explicar l'establiment metodològic d'aquest corpus i els seus resultats principals, que obren les portes a una anàlisi diacrònica de la seva evolució al llarg de trenta anys i una vintena d'obres, des del *Llibre de contemplació* (1273-1274) fins a l'*Art breu* (1308). Tant el *CDAIA* com les característiques d'aquesta evolució conviden a una nova interpretació del que significa la metàfora de l'*amic* i l'*amat* en la producció del beat.

Paraules clau

Ramon Llull, literatura vernacla, *amic* i *amat*, art de contemplació, Art lul·liana, amància, base de dades

Studia lulliana 62 (2022), 5-42

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

<http://tinyurl.com/Studialulliana>

ISSN 2340 - 4752

Abstract

This paper presents the *Corpus Digital d'Amic i Amat (CDAIA)*, a database containing the texts of the lover and the beloved located in the Catalan opus of Ramon Llull. It principally deals with the methodological bases of the corpus and its main results. This work is the base for a diachronic analysis of this metaphor over thirty years and twenty-three books, from *Liber contemplationis* (1273-1274) up to the *Ars brevis* (1308). The *CDAIA* and this evolution allow a new interpretation of the meaning of the metaphor of the *lover* and the *beloved* in Llull's production.

Key words

Ramon Llull, Vernacular Literature, Lover and Beloved, Art of contemplation, Lullian Art, "Amància", Database

Taula

1. Presentació
2. Obra estudiada
 - 2.1. El *Corpus Digital d'Amic i Amat (CDAIA)*
 - 2.2. Obres catalogades
 - 2.3. Criteris de catalogació
 - 2.4. El sistema d'etiquetes del *CDAIA*
 - 2.5. Mètode
 - 2.6. Marc teòric
 - 2.6.1. La metàfora, la metonímia
 - 2.6.2. Camps lèxics i camps semàntics
 - 2.6.3. Literatura i literarietat en la metàfora de l'*amic* i l'*amat* i en el corpus del *CDAIA*
 - 2.7. Etiquetatge del *CDAIA*
 - 2.7.1. Estat de la qüestió
 - 2.7.2. Establiment del sistema d'etiquetes
 - 2.7.3. Sistema d'etiquetes
3. Taules d'etiquetes del *CDAIA*
4. Etapes de la metàfora de l'*amic* i l'*amat*
5. Per a una nova interpretació de la metàfora de l'*amic* i l'*amat*
6. Bibliografia

1. Presentació

La imatge de l'*amic* i l'*amat* és un dels motius més característics de la literatura de Ramon Llull. El cert és que travessa el corpus de l'autor des dels inicis fins als darrers anys de la seva producció escrita, i és una mostra paradigmàtica de com l'aplicació de l'Art lul·liana es trasllada a la concepció de la seva literatura. Aquesta imatge és central al *Llibre d'amic e amat* (1283), però també sabem que ho és en altres obres com l'*Art amativa* (1290) o l'*Arbre de filosofia d'amor* (1298), i una aproximació sistemàtica al corpus revela que apareix majorment o menorment en moltes obres més. Llavors, no és adequat limitar l'estudi d'aquesta imatge pel que és al *Llibre d'amic e amat*, sinó que cal obrir-lo a la globalitat del corpus lul·lià, valorant-ne l'origen, l'evolució en diverses etapes, i la plena definició del que significa.

La hipòtesi en el plantejament d'aquesta recerca feia preveure d'entrada que en aquest corpus existien aproximadament mil referències a aquesta imatge;¹ el resultat de la localització sistemàtica de textos n'ha revelat més de tres mil, des del *Llibre de contemplació* (1273-1274) fins a l'*Art breu* (1308). Això són més de trenta anys de producció escrita, tota la del beat, en què la imatge evoluciona alhora que ho fa tota la producció de Llull i, en el fons, l'Art, el cor de la seva proposta, en què naturalment també se sustenta aquesta imatge. Tots els textos sobre l'*amic* i l'*amat* que hem localitzat, que tenen una naturalesa formal i temàtica particular segons l'obra a què pertanyen, s'han catalogat i sistematitzat en el *Corpus Digital d'Amic e Amat (CDAIA)*, un corpus textual de consulta electrònica. L'objectiu d'aquest article és descriure'n les bases teòriques i metodològiques i presentar-ne els resultats.

Aquestes més de vint obres en què apareixen textos sobre l'*amic* i l'*amat* i el corpus que n'extraiem ens serveixen per estudiar diversos aspectes de Llull. Primer, perquè defineixen, en menor o major mesura, una art d'estimar Déu, que és un dels punts principals de l'Art lul·liana. Per això mateix les podem anomenar *amatives*. Les obres amatives són, enteses així, un manual per a la contemplació. Ara bé, a més d'aquesta dimensió doctrinal, tenen també una dimensió literària, atès que la imatge es construeix com una metàfora, però sobretot perquè sovint es revesteix de ficció i, en diferent grau, a través seu es

¹ Lola Badia (1991, 19) havia considerat aquesta idea: «caldria analitzar a fons l'ús del versicle místic per part de Llull en obres seves posteriors al *Llibre d'amic e Amat*; em sembla que fent números rodons, només a l'*Art amativa* (1290), a les *Flors d'amors e flors d'entel·ligència* (1294) i a l'*Arbre de filosofia d'amor* (1298) he comptat prop d'un miler de breus sentències de tema místic que necessiten exposició. Els aforismes d'aquestes sèries semblen intercanviables amb els del *Llibre d'amic e Amat* i se'ns presenten en agrupacions temàtiques.»

construeix un relat. Aquest relat és l'aventura espiritual de l'*amic*, el protagonista d'una peripècia que replanteja els esquemes de la narrativa romànica i la literatura espiritual al voltant d'un altre esquema, l'amistat entre l'ésser humà i Déu, segons el punt de vista i els interessos lul·lians.

Amb l'establiment del *CDAIA*, aquesta recerca obre les portes a una lectura global inèdita de la imatge de l'*amic* i l'*amat*, que mostrarà la seva transversalitat en l'obra lul·liana i la seva significació en la seva diacronia. És una lectura, a més, que convida a revalorar diversos punts del coneixement sobre Llull.

2. Obra estudiada

2.1. El *Corpus Digital d'Amic i Amat (CDAIA)*

El *Corpus Digital d'Amic i Amat (CDAIA)* és un instrument electrònic allotjat a la Base de Dades Ramon Llull (Llull DB), que gestiona el Centre de Documentació Ramon Llull de la Universitat de Barcelona.² És una base de dades concebuda, primer, com una plataforma de catalogació del corpus de textos sobre l'*amic* i l'*amat* localitzats en l'obra lul·liana; i, segon, com un instrument de consulta d'aquests textos sota diferents paràmetres de cerca, especialment a través d'un sistema d'organització conceptual que en facilita la interpretació.

Per una banda, doncs, el *CDAIA* recull per primer cop en un sol suport la col·lecció completa de textos sobre l'*amic* i l'*amat* localitzats en el corpus lul·lià —3.029 unitats textuais, que anomenem *sentències*—, ordenats per obra, cronològicament i per posició en l'obra. Per altra banda, aquests textos estan catalogats sota diversos camps conceptuals seguint un sistema d'etiquetatge semàntic que dona compte dels seus continguts concurrents, i que poden ser de dos tipus, temàtics (els referits a la ficció que desenvolupa la metàfora) i artístics (els referits a l'Art lul·liana).

En resulta, doncs, una antologia digital completa dels textos sobre l'*amic* i l'*amat*, que funciona primer com una eina catalogràfica de consulta del corpus, apta alhora per a qualsevol tipus de cerca lèxica. A més, i especialment, permet consultar el sistema d'etiquetes conceptuals, que ofereixen l'esquema de significats temàtics i artístics que estructuraven la imatge de l'*amic* i l'*amat* i l'edifici conceptual que construeix. Tot plegat posa en evidència la rellevància i la transversalitat d'aquesta imatge en el corpus lul·lià i permet fer-ne una justa ponderació en la seva globalitat.

² L'ha desenvolupat, així com la Llull DB, en Miquel Hernández, a qui agraïm la seva dedicació i capacitat per crear la base de dades adaptada a les necessitats del corpus.

2.2. Obres catalogades

La cerca de sentències sobre l'*amic* i l'*amat* s'ha dut a terme sobre tota l'obra catalana original conservada de Ramon Llull, incloses dues traduccions medievals. Ens hem centrat sobretot i en primer lloc en la producció en vernacle, perquè és la que concentra l'obra literària. Per una delimitació del camp de recerca, els textos llatins no han estat inclosos en el corpus per ara; actualment els estem explorant amb la intenció de completar-lo amb les sentències que puguin contenir. En el corpus vernacle, doncs, hem localitzat sentències en vint-i-tres obres, que travessen la producció escrita de Llull des dels seus orígens fins als darrers anys de la vida del beat.

El buidatge ha revelat que l'origen de la imatge és al *Llibre de contemplació*, seguit de diverses aparicions en obres posteriors. Després es desenvolupa extensament per primer cop, i amb una intenció literària manifesta, al *Llibre d'amic e amat*, i en diversos capítols anteriors i posteriors del *Romanç d'Evast e Blaquerna*. Després d'aquesta, exceptuant altres aparicions més o menys significatives, les obres que contenen més sentències són, primer, l'*Art amativa* i, segon, l'*Arbre de filosofia d'amor*, que són un tractat de l'Art ternària i la seva corresponent versió més divulgadora respectivament. Totes dues obres desenvolupen la teoria lul·liana de l'*amància*, això és, l'aplicació de l'Art lul·liana a la voluntat, de la qual es deriva una art d'estimar Déu. Són dues obres explícitament artístiques, destinades a l'ensenyament i l'aprenentatge de l'Art, però on aquesta imatge culmina en la seva formulació literària i compleix una funció pedagògica per transmetre aquesta art de contemplació. Juntament amb *Flors d'amor e flors d'intel·ligència* (1294), aquestes quatre obres esmentades constitueixen el gruix principal d'aquest corpus.

Ara bé, a més d'aquestes, fins a divuit obres més desenvolupen aquesta imatge amb major o menor mesura, i sovint de manera molt significativa. Són obres preartístiques o obres de les diverses etapes de l'Art. Sempre, en tot cas, la imatge està al servei de l'exposició del pensament artístic. La relació d'aquestes obres, ordenada cronològicament, és la que segueix, amb indicació de la recurrència de sentències que hi hem localitzat:

Llibre de contemplació en Déu (1273-1274?) [49 sentències]

Llibre de demostracions (1274-1276) [10 sentències]

Oracions e contemplacions de l'enteniment (1274-1276?) [1 sentència]

Llibre del gentil e dels tres savis (1274-1276?) [3 sentències]

Romanç d'Evast e Blaquerna (1276-1283) [22 sentències]

- Llibre d'amic e amat* (1276-1283) [357 sentències]
Art amativa (1290) [1.460 sentències]
Llibre de santa Maria (1290-1292?) [1 sentència]
Hores de nostra dona santa Maria (1292) [3 sentències]
Cent noms de Déu (1292) [17 sentències]
Arbre de filosofia desiderat (1294) [2 sentències]
Flors d'amors e flors d'intel·ligència (1294) [169 sentències]
Disputació de cinc savis (1294) [1 sentència]
Art de fer e solre qüestions (1294-1295) [14 sentències]
Arbre de ciència (1295-296) [21 sentències]
Proverbis de Ramon (1296) [26 sentències]
Arbre de filosofia d'amor (1298) [858 sentències]
Coment del dictat (1299) [1 sentència]
Oracions de Ramon (1299) [2 sentències]
Medicina de pecat (1300) [6 sentències]
Llibre de l'és de Déu (1300) [1 sentència]
Llibre d'home (1300) [3 sentències]
Art breu (1308) [2 sentències]³

³ En l'obra catalana conservada de l'autor no hem trobat sentències a: *Llibre de l'orde de cavalleria* (1274-1276); *Doctrina pueril* (1274-1276); *Llibre contra Anticrist* (1274-1276?); *Començaments de medicina* (1274-1283); *Llibre d'intenció* (1276-1283); *Llibre dels àngels* (1276-1283?); *Art demostrativa* (ca. 1283); *Regles introductòries a la pràctica de l'Art demostrativa* (1283-1285?); *Llibre de meravelles* (1287-1289); *Taula d'esta Art* (1290); *Taula general* (1293-1294); *Lo sisèn seny, lo qual apelam affatus* (1294); *Desconhort de nostra Dona* (1294?); *Lo pecat d'Adam* (1294?); *Petició de Ramon al papa Celestí V per a la conversió dels infidels* (1294); *Desconhort* (1295); *Llibre dels articles de la fe* (1296); *Novell llibre d'ànima racional* (1296?); *De quadratura et triangulatura circuli* (1299); *Dictat de Ramon* (1299); *Cant de Ramon* (1300); *Llibre de coneixença de Déu* (1300); *Llibre de Déu* (1300); *Aplicació de l'Art general* (1301); *Proverbis de la Retòrica nova* (1301?) (l'únic fragment conservat de la primitiva versió catalana, perduda, de la *Rhetorica nova*); *Llibre què deu hom creure de Déu* (1302); *Mil proverbis* (1302); *Proverbis d'ensenyament* (1309?); *Del concili* (1311); *Llibre de virtuts e pecats* (1313); *Art abreujada de preïcació* (1313); *Llibre de consolació d'ermità* (1313). I pel que fa a l'obra traduïda al català, a: *Lògica del Gatzell* (1271-1272?); *Tractatus novus de astronomia* (1297); *Logica nova* (1303); i *Vida de mestre Ramon* (1311).

Cadascuna d'aquestes obres planteja l'ús de la imatge de l'*amic* i l'*amat* d'una manera particular, que revela una evolució en la seva definició. S'observa, sobretot, un canvi lligat a l'evolució de l'Art de l'etapa quaternària a la ternària, que és en l'*Art amativa* i l'*Arbre de filosofia d'amor*, les obres en què es defineix l'amància. En aquesta etapa la imatge passa a complir sobretot una funció exemplar, de tal manera que el que en les primeres referències del *Llibre de contemplació* era una metàfora bàsica portadora d'aspectes doctrinals, i al *Llibre d'amic e amat* desenvolupava una peripècia literària lligada a aquells continguts didàctics de l'Art, esdevé en aquesta altra fase el motiu principal per a l'exercici de l'amància, i també es complexifica literàriament.

Per definir tots aquests valors i el significat d'aquesta imatge, partirem de la reflexió feta per Albert Soler (1992, 2012), que parla d'aquesta imatge en termes de «metàfora» i de «tema». Així, podem explicar que des del *Llibre de contemplació*, i al llarg de tot el corpus, veiem que amb la recurrència de la imatge es construeix una metàfora: l'*amic* adquirirà el sentit de 'devot cristià',⁴ 'contemplatiu',⁵ i 'amant',⁶ i l'*amat*, de 'Déu' (vegeu la definició de la imatge com a metàfora a Vives 2022b: 107-113). Cadascun dels dos constituents d'aquesta metàfora reuneix unes significacions pròpies i interdependents de l'altre, fins al punt que l'aparició de l'un depèn de la presència de l'altre, o de la seva presència implícita. Així doncs, és possible identificar immediatament quan el text es refereix a l'*amic* de l'*amat*, i no a un amic indeterminat o identificat amb qualsevol personatge de l'obra en qüestió —com passa sovint al *Llibre de contemplació* o al *Llibre del gentil e dels tres savis*.

Ja a l'inici de la producció del beat es constitueix la imatge de l'*amic* i l'*amat* com una *metàfora* literària, que significarà l'amistat entre l'*amic* —l'home devot contemplatiu i amant— i l'*amat* —Déu. Al voltant d'aquesta metàfora progressivament es lexicalitzaran aquests significats, però sobretot s'hi desenvoluparà l'esquema d'una ficció, és a dir, nous camps semàntics agregats al nucli de la metàfora que parlaran dels contextos i l'acció d'aquests personatges, per anar formant així la peripècia bàsica d'un esquema d'amistat entre l'ésser humà i Déu, en el qual apareguin didàcticament

⁴ Com el defineix el *Blaquerna*: «lo qual amich fos feel e devot crestià e l'amat fos Deu» (NEORL VIII: 426; 99, § 2).

⁵ Com el defineix l'*Art amativa*: «amant l'amic amatiu» és «home contemplatiu qui ama nostre senyor Deu e parlant ab ell en segona persona» (ORL XVII, 154; § 9).

⁶ Com el defineix l'*Arbre de filosofia d'amor*: «home qui Deu ama» (ORL XVIII: 72).

tot de conceptes de l'Art de l'interès de Llull. D'aquesta manera es construeix un *tema* literari, un relat sobre l'*amic* i l'*amat*, la història d'una aventura espiritual en la qual, finalment, aquella imatge original s'acaba revestint de qualitats simbòliques.

Gràcies al *CDAIA* podem observar, per una banda, l'evolució d'aquest corpus des de la definició de la metàfora fins a la del relat literari i, per l'altra, comprovar com s'organitzen els camps semàntics —temàtics i artístics— que van apareixent progressivament entorn del nucli de la metàfora per formar aquest relat —aquests camps quedaran reflectits essencialment en l'etiquetatge conceptual que hem anunciat fa un moment. Vegem abans com s'ha construït el *CDAIA*.

2.3. Criteris de catalogació

El *CDAIA* cataloga tota referència de les formes substantives d'*amic*, *amat* i *amant*, en totes les seves formes de flexió possibles, i sempre que facin referència al significat d'aquesta metàfora.⁷ A aquests efectes, podem definir cadascuna d'aquestes *sentències* com a unitats de text de tema amatiu. Cada sentència catalogada registra la unitat fraseològica completa que la conté, en funció del seu tipus formal, ja que el corpus és heterogeni des d'aquest punt de vista. Així, s'ha registrat la sentència en la seva totalitat quan es tracta d'una sentència, aforisme o proverbi (com en els casos dels versicles del *Llibre d'amic e amat*, o els aforismes de l'*Art amativa*). I eventualment de manera parcial, si es tracta d'una unitat fraseològica dins un context en prosa extens, com pot ser un paràgraf, que generalment està numerat per l'edició corresponent (com en els fragment del *Llibre de contemplació*, o els capítols inicials de l'*Art amativa*). En la majoria d'aquests casos en prosa, s'ha respectat la totalitat del paràgraf que conté la sentència, per mantenir la integritat del text. En algun cas, si aquest paràgraf era excessivament extens o la sentència n'era un fragment breu, només s'ha registrat la frase que la inclou —en aquests casos s'ha respectat, però, la unitat sintàctica completa que la conté. En obres en vers s'ha procedit semblantment, respectant la unitat fraseològica que configuren diferents versos. La majoria de sentències catalogades al corpus són breus, però, i responen a la noció de forma sentenciosa o proverbi. Hi ha un conjunt de referències, no obstant això, que són extenses i en prosa. No són quantioses en comparació amb les breus, però sí rellevants pel contingut i precisament per utilitzar la prosa.

⁷ En canvi, quan el significat d'aquesta metàfora no és específic (per exemple, quan el terme «amic» és genèric o no vinculat amb l'*amat* implícit o explícit), la sentència no s'hi inclou.

Cada sentència ha sigut registrada amb una fitxa tècnica catalogràfica que ofereix metadades de la seva font, datació i localització en el text (part de l'obra, capítol i apartat, pàgina i paràgraf o vers). A més, com a norma general, s'han transcrit de l'edició crítica de referència, aplicant-hi els criteris de transcripció i edició de textos medievals de la col·lecció Nova Edició de les Obres de Ramon Llull (NEORL) quan és una edició crítica anterior —com és l'ORL—, per tal d'unificar ortogràficament el corpus.

2.4. El sistema d'etiquetes del CDAIA

A més de la catalogràfica, cada sentència inclou una fitxa conceptual, resultat de l'etiquetatge semàntic del corpus. Aquesta bateria de conceptes semàntics, que anomenem *etiquetes*, dona compte dels continguts temàtics i artístics de cada sentència concurrents amb els de la resta de sentències.

A cadascuna s'assignen múltiples etiquetes, sempre que els seus valors siguin actius en aquella unitat de text. Les etiquetes representen una abstracció dels continguts temàtics i artístics dels textos sobre l'*amic* i l'*amat*, reduïts, per tant, a un paradigma conceptual. Les etiquetes inicials d'aquest paradigma són els dos constituents del nucli de la metàfora, les etiquetes «Amic» i «Amat». A partir d'aquest nucli, el desenvolupament temàtic i artístic de la imatge agrega nous camps semàntics a la imatge, que queden reflectits en més etiquetes i subetiquetes derivades d'aquestes dues.

Per exemple, són etiquetes derivades de l'etiqueta «Amat» els principis divins provinents de la Figura A de l'Art, que defineixen les característiques principals de l'*amat*. També ho són les característiques psicològiques de l'*amic* i els efectes de la seva experiència amb l'*amat* (així l'etiqueta «Amic» i les subetiquetes contingudes en «Condicions i qualitats»). Cada etiqueta, doncs, delimita i descriu el significat d'un camp conceptual concret, en el qual es poden incloure més camps menors, que en conjunt construeixen un paradigma. Les etiquetes, en definitiva, es poden interpretar com el conjunt de conceptes clau amb què es construeix i evoluciona la imatge de l'*amic* i l'*amat* primer com a metàfora i després com a tema.

A partir d'aquest etiquetatge, sota cada etiqueta queden registrades —i per tant relacionades— totes les sentències a què se'ls ha assignat un valor temàtic o artístic, i amb això obtenim una representació estadística de la presència d'aquell valor en tot el corpus. El resultat d'aquesta vinculació jeràrquica de les etiquetes pel seu significat ha permès obtenir un sistema o paradigma de camps conceptuals. A partir d'aquest paradigma podem establir els principals valors temàtics i artístics que hi ha en el corpus, per obra i diacrònicament, i

partir d'una base ben definida per a una anàlisi hermenèutica completa i coherent de tot corpus.

Aquest paradigma consta de prop de quatre-centes cinquanta etiquetes i subetiquetes, organitzades jeràrquicament a partir de les dues inicials. En conjunt, descriuen una constel·lació de significats que permeten organitzar tot el corpus i, amb això, obtenir l'esquema semàntic fonamental del tema de l'*amic* i l'*amat*. Aquestes etiquetes, organitzades en grups i jeràrquicament, representen els camps lèxics i semàntics amb què es construeix, per una banda, el *relat* de l'*amic* (els seus elements temàtics i argumentals), i per l'altra, el discurs artístic sobre l'amància. Totes dues branques, *etiquetes temàtiques* i *etiquetes artístiques*, són els dos blocs principals en què es divideix l'etiquetatge del *CDAIA*.⁸

2.5. Mètode

L'establiment del paradigma d'etiquetes s'ha dut a terme a partir d'una lectura analítica del corpus sotmesa a un procés constant de revisió, comparació i interpretació. Així, el mateix corpus feia emergir aquells valors temàtics i artístics que, per freqüència o rellevància, eren susceptibles d'esdevenir etiquetes. L'estudi del lèxic i la delimitació del significat de cada etiqueta s'ha fet amb el suport dels diccionaris de referència de la llengua catalana, especialment el *Diccionari de la llengua catalana* i el *Diccionari català-valencià-balear*. L'estudi del seu contingut semàntic i la delimitació del seu camp conceptual s'ha fet partint de la bibliografia lul·liana de referència. A més del significat semàntic de l'etiqueta des del punt de vista lèxic, s'han tingut en compte, per tant, els significats pròpiament lul·lians, i per això les etiquetes esdevenen també una

⁸ Aquesta recerca s'havia plantejat si el *CDAIA* podria incloure, a més del temàtic i l'artístic, un camp d'etiquetatge formal que permetés l'organització funcional de les diferents estructures discursives detectables en el corpus amb la finalitat d'observar distincions operatives entre gèneres o modalitats del discurs. En el corpus s'hi observen, sobretot, sis d'aquestes modalitats: (1) formes breus, proverbis o aforismes (alguns molt breus, altres més llargues, com els versicles del *Llibre d'amic e amat*); (2) qüestions; (3) versos; (4) diàlegs; (5) relat narratiu; i (6) argumentació artística i exposició doctrinal. Dins d'aquestes modalitats genèriques, les formes del corpus evolucionen constantment i s'arriben a fusionar (moltes sentències són la barreja de dues d'aquestes modalitats o més). L'anàlisi posa en evidència que un etiquetatge formal no seria productiu, doncs, com sí que ho és l'abstracció temàtica i artística, que revela molta unitat, per conèixer el tema de l'*amic* i l'*amat* i el discurs artístic que incorpora. El cert —ho ha explicat prou bé la bibliografia— és que els esquemes formals del beat no responen a definicions tancades, sinó que canvien constantment, seguint sobretot una tendència a l'essencialització. Seria difícil i segurament poc fructífer buscar definicions definitives on encabir textos que s'escapen als seus límits, o que tenen fronteres líquides (com és el cas de les formes breus). És la reelaboració constant de l'Art i les seves aplicacions i modes de comunicació el que explica aquesta casuística. Llull definia un sistema universal, però tota la seva obra és una constant variació i reelaboració. Aquest corpus es resisteix, doncs, a un etiquetatge formal, però sí que permet observar l'evolució d'aquestes sis formes discursives generals i com s'utilitzen en cada obra.

eina lexicogràfica lul·liana. En aquest sentit, el *Nou glossari general lul·lià* i el *Diccionari de textos catalans antics* han sigut eines de suport fonamentals.

La creació d'etiquetes, des del punt de vista formal, ha seguit aquests criteris:

(1) Primer, la discreció en el corpus de valors lèxics freqüents.⁹ Per exemple: «Amic», «Amat» o «Amor».

(2) Segon, que aquests valors lèxics freqüents denotin valors semàntics rellevants relacionats amb el tema de l'*amic* i l'*amat* i l'art de contemplació o l'amància. Per exemple: les característiques de l'*amat*, que són els «Principis, Començaments, Virtuts», o conceptes relacionats amb la Figura T de l'Art.

(3) La majoria d'etiquetes són substantius i adjectius, que denoten entitats, qualitats o facultats. En menor freqüència són formes de verb i altres, que denotaran accions o modes de l'acció. El significat de l'etiqueta, llavors, és majoritàriament el d'un substantiu, i reporta la forma més habitual i normalitzada.

(4) Les etiquetes són construïdes per un procés de lematització a partir de l'arrel lèxica d'una paraula. Cada etiqueta, llavors, pot agrupar diversos elements lèxics derivats del mateix lexema. Així doncs, els derivats de flexió dels mots «amic», «amant» i «amador» s'agrupen en l'etiqueta «Amic», o ocurrences de flexió, derivació i composició com «mal», «maleir», «malament», «maldir», «malmenar», «malea», «malificar», «malvolença»... estan recollides dins l'etiqueta «Mal», del camp semàntic «Efectes i experiències de l'*amic*».

(5) Una mateixa etiqueta pot contenir, però, derivats de dues o més arrels lèxiques, perquè presenten una relació de sinonímia, metonímia o altres processos de creació de significat, com passa amb l'etiqueta «Eternitat, Infinitat, Duració», del camp semàntic «Principis, Començaments, Virtuts» de l'etiqueta «Amat», quan tenen una relació d'equivalència o d'oposició de significat molt propera.

(6) Alhora, una sola etiqueta pot contenir més d'un camp conceptual a causa de la seva polisèmia (com ara «Amor», que es pot referir a una potència de l'ànima, ser un principi de l'*amat*, una personificació, etc.). Això té a veure amb el desenvolupament metafòric i polisèmic d'un concepte, i l'extensió del

⁹ L'etiquetatge permet veure estadísticament la freqüència d'aquests valors en el corpus. Llavors, per exemple, ens adonem que dins el camp semàntic dels efectes de l'amància en l'*amic* els conceptes «Solaç» i «Repòs» són més rellevants que «Fervor» o «Soledat». La freqüència no sempre indica rellevància, però, l'anàlisi de les obres permet veure que alguns elements amb poca recurrència també són importants.

seu camp de significat en el corpus. Tots aquests significats queden resolts, però, dins una sola etiqueta.

(7) Les etiquetes s'agrupen en jerarquies que revelen el paradigma semàntic que construeix la metàfora i el tema literari. Existeixen, per tant, etiquetes-mare, que engloben un camp de significat extens (per exemple: «Amat»); i etiquetes-filla o subetiquetes, que fan referència a valors de significat més concrets (per exemple: «Bonesa», «Poder», etc. dins l'etiqueta-mare «Amat»).

(8) La construcció d'aquestes jerarquies cerca, a més, coherència dins el sistema. Així, si s'ha creat una etiqueta per a un concepte artístic freqüent (com «Bonesa» [579]), també s'ha creat per a un concepte concomitant menys freqüent (com «Llarguesa» [16], que també és un principi de l'*amat*), sempre que sigui actiu en el corpus. S'ha seguit, doncs, un criteri de coherència i equivalència en l'establiment dels grups d'etiquetes, amb l'objectiu de no només observar la freqüència d'ús en positiu sinó també en negatiu.

2.6. Marc teòric

2.6.1. La metàfora, la metonímia

Per a l'establiment d'etiquetes i els seus camps semàntics, s'ha partit d'un marc teòric essencial proporcionat per la lingüística cognitiva. Vegem-lo sumàriament, i aplicant-lo a l'etiquetatge del *CDAIA*.

Com hem dit, les etiquetes poden englobar diversos significats i diversos significants alhora. Constitueixen, per tant, un camp conceptual o semàntic. L'etiqueta «Amic», per exemple, agrupa diversos significants possibles i les seves flexions (d'«amic», «amador», «amant»...). Aquests significants poden tenir una relació de sinonímia, derivació, flexió, etc., però generalment tenen un mateix significat, o concomitant. Però en algun cas, una etiqueta pot tenir, per polisèmia, més d'un significat. Per exemple: en general, l'*amic* és l'home devot i contemplatiu que s'esforça a complir les seves potències en Déu i estimar-lo, i l'*amat* és Déu. S'han registrat casos, però, en què la terminologia és inversa. Llavors, l'etiqueta «Amic» també pot significar 'Déu', i «Amat», 'l'home destinatari de l'amor de Déu'. El camp conceptual de l'etiqueta «Amic», com moltes d'altres, doncs, engloba diversos significats i diversos significants. Per tot això, en termes generals, tractarem el camp conceptual de les etiquetes com un espai de sinonímia, antonímia i polisèmia.

En termes específics, a més, parlarem també d'altres procediments semàntics que cal tenir en compte en la delimitació de les etiquetes, com són la

metàfora i la metonímia. Cuenca i Hilferty (1999) defineixen la metàfora, que és una expressió lingüística no literal, com un mecanisme per comprendre i expressar situacions complexes a partir del sistema conceptual d'un parlant (la seva poètica internalitzada). Entesa com a procés cognitiu, la metàfora consisteix en una projecció per la qual una part del significat del domini d'origen, normalment conegut, es trasllada al domini de destí, desconegut o més subtil. En altres paraules, utilitzem un coneixement més accessible per explicar una realitat més abstracta. Això mostra que la metàfora és un procés cognitiu bàsic del llenguatge ordinari, apte per a la integració i comunicació de significats complexos. Per això mateix és a la base dels llenguatges simbòlics i no referencials, com és la literatura. En aquest sentit, la metàfora, com a recurs cognitiu del llenguatge, és a la base del nostre corpus, i per tant en l'etiquetatge.

Cuenca i Hilferty (1999) diferencien diversos tipus de metàfora. Així, una *metàfora conceptual* és l'esquema abstracte on se situen diverses *expressions metafòriques* (o *metàfores imatge*). Aquesta distinció, en el *CDAIA*, està en la distribució entre etiquetes mare i subetiquetes, i les jerarquies que generen els seus camps semàntics. Per exemple, la metàfora de l'*amic* i l'*amat*, que es refereix a l'amistat entre el devot i Déu, és una metàfora conceptual. Aquesta metàfora té moltíssimes expressions metafòriques (el «Lligam» entre l'*amic* i l'*amat*, la «Unió», la «Participació», etc.), imatges concretes d'aquesta metàfora conceptual que configuren les subetiquetes (vegeu el grup de subetiquetes del camp «Relació de l'*amic* amb l'*amat*»). Les *expressions metafòriques* són projeccions concretes, doncs, en les quals l'analogia es produeix dins l'estructura esquemàtica de la metàfora conceptual, és a dir, en una imatge o metàfora concreta.

A partir d'aquestes metàfores imatge resulten *imatges esquemàtiques*, que són analogies concretes entre objectes fruit de la percepció gestaltica (per exemple, el vincle de l'*amic* i l'*amat* com una «corda d'amor»). Aquestes imatges són resultat de la percepció a través del cos humà i la manera com interacciona amb l'entorn. És a dir, els éssers humans captem la realitat a través de l'experiència corporal i això repercuteix en la configuració lingüística i les pautes cognitives que tenim. Aplicat al llenguatge, això es manifesta en el fet que moltes expressions metafòriques associen parts del cos o elements físics amb realitats externes o abstractes. Per exemple, una gran quantitat de metàfores del *CDAIA*: sobre els estaments de la societat medieval, animals, tota mena de personatges, elements de la natura i del temps, o dels òrgans i els sentits sensorials de l'ésser humà (com els ulls i la vista i les orelles i l'oïda com a mitjans per conèixer l'*amat*), etc. En definitiva, dins les etiquetes-mare del *CDAIA*, que són metàfores conceptuals, podem verificar un gran nombre de metàfores imatge i imatges esquemàtiques, que són les subetiquetes.

Un altre procediment semàntic que delimita les etiquetes és la *metonímia*, un tipus de referència indirecta per la qual al·ludim a una entitat implícita a través d'una realitat explícita, tal com expliquen Cuenca i Hilferty (1999). Les relacions metonímiques defineixen relacions del tipus contingut-contingent; persona-nom; lloc-institució; del tipus part-tot (que seria específicament una sinècdoque); etc. En termes teòrics lingüístics cognitius, és la relació *zona activa - punt de referència*. Molts dels camps conceptuals que revelen les etiquetes del *CDAIA* presenten un teixit de metonímia entre els seus continguts, sobretot quan observem la jerarquia del sistema d'etiquetes. La metonímia és un dels principals recursos amb què hem organitzat les etiquetes entre si, doncs, especialment les temàtiques. Per exemple, la relació de l'*amic* i l'*amat* pot plantejar-se en termes de vassallatge, la qual cosa inspira el context propi de la fin'amors i la societat medieval —vegeu aquí les subetiquetes de «Personatges d'amor» i «Ésser humà (Home, Hom, Gent, Persones, Humanitat, Ànima)». Això fa aparèixer en el discurs, per metonímia, tot d'imatges provinents de l'àmbit cortesà: personatges, actituds, espais. La metonímia es diferencia de la metàfora en el fet que opera dins un sol domini, designa realitats conceptualment contigües. És, doncs, una relació de referència, no d'analogia, que seria la pròpia de la metàfora.

En les metonímies també podem observar *metonímies conceptuais* i *expressions metonímiques*. Seguint amb l'exemple de les etiquetes que fan referència al cos i als òrgans sensorials, podem trobar sentències amb expressions sobre els ulls, la mirada, el plor, les llàgrimes, els crits... en què Llull associa una facultat sensitiva física (com la mirada o l'oïda) amb una facultat de percepció més elevada, de les potències de l'ànima o els principis divins. Es constitueixen, doncs, camps semàntics de gran complexitat, que revelen, especialment, la psicologia de l'*amic*, o els efectes i les experiències de la seva pràctica contemplativa (vegeu les subetiquetes d'«Efectes i experiències» en l'etiqueta mare «Amic»).

En resum, el paradigma d'etiquetes i subetiquetes mostra un esquema de camps conceptuals que es relacionen per projeccions metafòriques i metonímiques, i s'agrupen per sinonímia, antonímia i polisèmia.¹⁰

¹⁰ En el camp lèxic de cada etiqueta hi ha mots amb relacions de compatibilitat, sinonímia i antonímia, i hiponímia. Geckeler (1971) explica que per sinònims no entenem paraules d'igual significat, sinó mots en relació de semblança i de diversitat. Entenem per sinònims aquells mots que coincideixen en el seu significat denotatiu, però també connotatiu, llavors. També partim de la premissa que molts sinònims que estan condicionats pel seu context es poden reduir a una relació d'hiponímia. Els antònims els entenem com a paraules que es troben en una relació d'oposició (ex. l'etiqueta «Plaer-Desplaer»), contrària (les subetiquetes d'«Acostament-Separació»), o correlació (dins l'etiqueta «Amic», els significants «amic», «amant», «amador»...).

2.6.2. Camps lèxics i camps semàntics

Dins d'una etiqueta, els elements lèxics connecten amb un camp conceptual o semàntic compartit. Aquesta delimitació, que s'ha fet seguint els mecanismes que hem descrit anteriorment, configura el camp semàntic o conceptual de l'etiqueta, i la singularitza de la resta.¹¹ Per exemple, l'etiqueta «Amic» inclou un camp lèxic (diversos significants, «amic», «amant», «amador», «amat»...) i un camp conceptual (sobretot el conjunt de significats que es relacionen entorn del significat nuclear 'home devot i contemplatiu').

La teoria del camp conceptual de Coseriu (1977) —de l'estructuralisme— es basa en el principi de les oposicions funcionals i l'anàlisi del contingut en trets distintius. Així, en el present treball, les etiquetes presenten distincions semàntiques entre si o dins d'elles mateixes (com l'etiqueta «Benanança-Malanança»). Els seus valors lingüístics són valors conceptuals definits per oposicions, d'aquí que en els camps conceptuals que resulten predominarà un valor positiu o un de negatiu.

Així Coseriu descriu el camp lèxic com una estructura paradigmàtica en el sentit que forma un sistema d'oposicions —per exemple: edat: *jove, vell, nou*... Entenem per estructura paradigmàtica, doncs, el conjunt de formes lingüístiques per les quals el significat de cada forma té un tret en comú amb el significat de la resta. Això és el significat de base del paradigma, que estableix, per tant, un camp semàntic. D'aquesta manera, Coseriu defineix el camp lèxic com un paradigma que té origen en la distribució d'un continu de continguts lèxics en diverses unitats, representades a través de mots en la llengua, i que es troben en oposició, estructurades a través de trets distintius essencials.

Igualment, el sistema d'etiquetes del *CDIA* s'organitza per aquesta distinció, com es pot veure sobretot en els blocs de subetiquetes de l'etiqueta «Amic», que presenten valors definits per oposició. Per una banda, es pot veure com uns representen qualitats positives (a «Condicions i qualitats» i al primer apartat d'«Efectes i experiències»), que aspiren a les pròpies de l'*amat* (els principis divins) i altres característiques virtuoses humanes. Així: —AMIC: *ardiment, audàcia, aventurer, devoció, donador*... Per altra banda, altres subetiquetes (al segon apartat d'«Efectes i experiències») representen qualitats negatives de l'*amic* (un camp negatiu de vicis i pecats). Així: —AMIC: *empatxament, traïció, ociositat, temptació*...

¹¹ Cada camp lèxic se situa dins un camp conceptual, però no necessàriament a la inversa. Un camp conceptual també pot ser un camp terminològic. Cada unitat lèxica correspon a un concepte, però un concepte es pot reflectir en diverses unitats lèxiques o lexemes. És a dir, és una relació inclusiva. La metodologia que prenem es basa en els treballs sobre la teoria del camp lèxic i l'anàlisi componencial de Leech (1981), Lyons (1995) i Geckeler (1971).

Gràcies al *CDAIA*, podem observar la freqüència amb què apareixen uns o altres valors, i a més determinar-ne la polaritat, positiva o negativa. L'objectiu final és l'establiment funcional d'una jerarquia d'etiquetes per a l'organització i la interpretació del corpus, i d'aquesta manera observar els camps conceptuals que creen, que és el suport que justificarà una anàlisi hermenèutica del corpus complet. És per aquest motiu que el sistema d'etiquetes aspira a ser una representació estructural del tema de l'*amic* i l'*amat* (l'etiquetatge temàtic) i del discurs artístic que vehicula (l'etiquetatge artístic).

2.6.3. Literatura i literarietat en la metàfora de l'*amic* i l'*amat* i en el corpus del *CDAIA*

Fins ara hem parlat de metàfora des del punt de vista de la lingüística cognitiva per explicar com construïem el paradigma d'etiquetes del *CDAIA*. La mateixa metàfora de l'*amic* i l'*amat* es pot analitzar en aquests termes semàntics, però sobretot ressalta com una mostra important de com és i com funciona la literatura lul·liana. De fet, l'estudiem sobretot com una mostra de literatura.

Llull concebia i utilitzava el mecanisme medieval de l'analogia o la metàfora —que també va anomenar *semblança*, amb una terminologia variable— com un recurs pedagògic per il·lustrar el lector en coneixements subtils, sobretot els artístics (vg. Gisbert 2004). La metàfora era part de les retòriques medievals; l'ús que en va fer Llull, però, fou innovador i particular. La metàfora de l'*amic* i l'*amat* n'és un bon exemple, en el sentit que es presenta com un recurs ideal per comunicar un ensenyament complex, l'art d'estimar Déu, i transmetre el projecte espiritual lul·lià per reformar la humanitat. Està pensada com una eina pedagògica, doncs, que, per ser eficaç entre els lectors, s'impregna d'elements que li proporcionen la tradició trobadoresca, la narrativa romànica, l'aforística i la literatura espiritual i, segons Llull mateix esmenta, la literatura devocional sufi. Això passa especialment en obres que n'emulen les formes, les que considerem literàries, com el *Llibre d'amic e amat*, però també en tractats tècnics i filosòfics, que es fan permeables a aquests usos. Per aquest motiu, aquesta metàfora és una mostra paradigmàtica de com Llull concebia la literatura.

A més d'això, des de la perspectiva contemporània de la literatura, la metàfora de l'*amic* i l'*amat* també es pot valorar, precisament, per la seva literarietat. Avui podem explicar que aquesta metàfora n'és símptoma per aquelles qualitats estètiques i cognitives que Llull utilitzava amb finalitats pròpies, que reciclaven la tradició, i que tenen a veure amb la manera personal com va concebre una nova literatura vernacla,¹² i que avui expliquem

¹² Existeix una línia d'estudis lul·lians que ha analitzat aquest concepte de literatura de l'autor (des de Rubió 1985, que parlava de l'«expressió literària» en Llull, fins a la definició del concepte de *nova litera-*

com a literàries. El concepte contemporani de literatura no és el mateix que el de la producció trobadoresca, la narrativa romànica o les retòriques medievals;¹³ l'estilística estructural explica la literarietat com una desviació creativa del llenguatge respecte de la norma, seguint la funció poètica definida per Jakobson. Aquest enfocament formalista centra la mirada en el text, més que en l'autor o el seu context. La literarietat, llavors, és concebuda com una qualitat formal del text, que, més enllà del seu fons o contingut, revela una expressió creativa del llenguatge. La funció poètica es palesa principalment, doncs, en un ús del llenguatge desviat de l'ordinari (com mostra molt bé el mateix mecanisme de la metàfora, que representa una associació inusual de significants i significats), l'abundància de paral·lelismes (enfront del principi lingüístic d'economia en la comunicació, pel fet que busca la bellesa i no l'eficiència comunicativa), i el ritme.

Aquesta desviació —o més aviat podríem dir derivació— creativa del llenguatge respecte de la norma comunicativa s'aprecia molt bé en Llull, en la seva literatura, i molt especialment en aquest corpus dels textos sobre l'*amic* i l'*amat*. És així quan valorem les obres de l'autor que emulen més explícitament la tradició trobadoresca o la narrativa romànica, però ho és també quan aquests recursos apareixen en obres més tècniques o teòriques, com les versions de l'Art. A l'etapa ternària de l'Art, la metàfora de l'*amic* i l'*amat* i el marc textual que genera s'insereixen en la formulació tècnica d'obres explícitament artístiques, com l'*Art amativa*, és a dir, en tractats filosòfics amb un alt component pedagògic. Aquest ús *literari* en un context artístic permet comprovar com Llull s'està apartant del que havien sigut fins llavors les formulacions estrictament artístiques, les definicions. Així, trobem una gran quantitat de sentències amatives en què la formulació artística ha quedat completament alterada per la funció poètica o creativa, que, en Llull, és un ús estilístic amb finalitats comunicatives i pedagògiques.¹⁴

El fet és que Llull es va servir de la metàfora de l'*amic* i l'*amat* perquè té un seguit de qualitats comunicatives afavorides pel lligam amb la tradició de les lletres romàniques i la tradició bíblica i espiritual de l'amic de Déu, que

tura lul·liana a Badia, Santanach i Soler 2013, 2016).

¹³ Sobre el concepte de literatura vegeu Widdowson (1999), Attridge (2004), Eaglestone (2020), i per la dificultat de definir-lo vegeu Todorov (1979). Sobre la metàfora, encara, vegeu un estat de la qüestió al manual de Punter (2007).

¹⁴ A l'*Arbre de filosofia d'amor* trobem una definició simple com «Bonea es so per que bo fa be, e per qui bona cosa es esser e mala cosa no esser» (ORL XVIII, 74, § 1), i allhora una definició d'amor composta com «Bona corda d'amor es aquela qui liga, ab bon amar, bon amic a bon amat.» (ORL XVIII, 75, § 1), que introdueix una expressió metafòrica que activa aquesta funció poètica del llenguatge.

facilitava que el seu públic connectés amb un horitzó d'expectatives amb el qual transmetre uns altres coneixements, els de l'Art. A partir d'aquí, la metàfora esdevé un dispositiu pedagògic molt productiu, que Llull va aplicar a més d'una vintena d'obres. És per tot això que podem afirmar que el corpus del *CDAIA* i els camps semàntics que es creen a partir de la metàfora de l'*amic* i l'*amat* són sobretot literatura. La seva anàlisi, doncs, ens porta a valorar la manera com Llull va concebre una literatura pròpia amb finalitats pedagògiques i carregada de continguts doctrinals per transmetre els seu projecte espiritual. Aquesta doble dimensió, estètica i artística, queda ben reflectida en el paradigma d'etiquetes del *CDAIA*.

2.7. Etiquetatge del *CDAIA*

2.7.1. Estat de la qüestió

Com hem anunciat abans, el sistema d'etiquetes del *CDAIA* organitza el corpus des de dos punts de vista: un de temàtic i un d'artístic. Per fer-ho, hem partit d'un treball anterior fonamental, el model de catàleg temàtic proposat per Dilla (1993), un catàleg de temes i motius del *Llibre d'amic e amat*, especialment sobre nocions de l'Art, l'amor místic i la cosmovisió medieval. Dilla partia de la premissa que l'opuscle respon a una unitat de sentit al voltant de l'Art, una tesi de Pring-Mill (1991), que ja havia identificat alguns d'aquests motius essencials en l'opuscle del *Blaquerna*, com el paper de les potències de l'ànima.¹⁵ En aquesta línia, Dilla elabora un repertori temàtic que posa en evidència la complexitat i recurrència d'un conjunt d'elements temàtics estables que revelen la unitat del llibre.

El *CDAIA* pren de punt de partida les tesis de Pring-Mill i el catàleg de Dilla, revisat i reelaborat d'acord amb les necessitats d'aquesta recerca i d'un corpus més extens. Per bé que aquell catàleg responia a la idiosincràsia del *Llibre d'amic e amat*, i que les seves 357 sentències són un grup notablement diferent de la resta d'obres amatives, sí que oferia un model òptim per a l'etiquetatge. Especialment pel que fa a l'etiquetatge artístic, que per altra banda respon a la realitat de l'Art, poc susceptible a interpretacions. L'etiquetatge temàtic del *CDAIA*, en canvi, és notablement més ampli i innovador, sobretot en la seva organització.

¹⁵ Abans, altres crítics havien trobat versicles associats temàticament a la tradició trobadoresca (Montoliu 1936), la mística franciscana (Bertini 1961), o el *Càntic dels càntics* (Seelemann 1962). L'annotador del *Blaquerna* a ENC, Andreu Caimari, també proporcionava llistes de temes i llocs comuns dins el text (Llull 1935-1954), i Serverat (1992) fa notar la presència d'algunes figures de l'Art a l'opuscle.

2.7.2. Establiment del sistema d'etiquetes

Segons les necessitats del consultant, el sistema permet accedir al corpus des d'un calidoscopi d'etiquetes, jerarquitzades i interrelacionades, reunides en els blocs següents:

(1) *L'etiquetatge temàtic*, que assigna nocions relacionades amb la literarietat de la sentència des del punt de vista temàtic o argumental. S'hi distingeixen, sobretot: (1) Els atributs de l'*amic*, especialment psicològics, els seus actes, i com es relaciona amb Déu i amb la facultat de l'*amor*, i les imatges i els símbols d'aquesta relació. (2) Els atributs de l'*amat*, que són els principis divins de l'etiquetatge artístic, però que també poden ser altres condicions i qualitats. L'etiqueta «Amor», que inclou una gran diversitat de significats, queda incorporada en les etiquetes-mare «Amic» i «Amat». (3) Altres personatges, elements de la creació i fenòmens que intervenen en el context narratiu de la relació amativa.

(2) *L'etiquetatge artístic*, que assigna nocions de l'Art lul·liana, i qualsevol raó d'ordre filosòfic o teològic. Sobretot s'ocupa dels principis divins, les potències de l'ànima, i la Figura T, entre altres elements de l'Art, o auto-referències d'obres lul·lianes o biogràfiques.

2.7.3. Sistema d'etiquetes

El *CDAIA* disposa el sistema d'etiquetes per grups i en taules, que representen els camps conceptuals del paradigma plasmats com un mapa mental jerarquitzat. La informació que s'hi conté són principalment les etiquetes i el nombre d'ocurrències del seu valor en el corpus. L'organització dels grups d'etiquetes en les taules mostra la seva jerarquia en etiquetes-mare (les de significació global del camp semàntic) i les subetiquetes (els valors de significat concret dels camps semàntics). Mostren, doncs, un esquema mental dels camps semàntics associats a la metàfora de l'*amic* i l'*amat* —i recordem-ho, organitzats per sinonímia, hiponímia, metonímia... i pel seu valor positiu i negatiu.

La distribució de les etiquetes en aquests camps conceptuals té una funció interpretativa. Es pot verificar, per exemple, en la diversitat i complexitat dels camps dins de l'etiqueta-mare «Amic»: els hem organitzat de tal manera que mostren el procés psicològic del personatge en la pràctica contemplativa. Cal llegir-les, per tant, com l'esquema temàtic o argumental del procés psicològic que experimenta l'ésser humà seguint l'art de contemplació lul·liana, tal com s'explica en el conjunt d'obres amatives.

Aquesta pràctica contemplativa consisteix en l'assimilació, exercici i participació de l'ésser amb les qualitats de l'*amat*, que és la finalitat del món creat. I

això provoca que moltes sentències apliquin valors que fan referència a l'*amat* a altres agents, com l'*amic*, l'*amor* o altres personatges i al·legories, perquè participen de les qualitats de l'*amat*. Als efectes de l'etiquetatge, però, aquests valors sempre es consignen en les subetiquetes de l'etiqueta-mare «Amat», perquè en són l'origen.¹⁶ Tot plegat posa de manifest el descens de les qualitats de l'*amat* sobre el món i la creació, i també la predicació interna de tots els elements del sistema, que remetent a l'*amat*.¹⁷

Aquest procediment redueix la complexitat dels valors concrets del corpus a l'abstracció d'un etiquetatge semàntic genèric.¹⁸ L'objectiu és posar en evidència els esquemes bàsics dels camps semàntics que revesteixen la metàfora de l'*amic* i l'*amat*, i amb aquests obtenir l'esquema fonamental del tema literari de l'*amic* i l'*amat* i la seva evolució en les vint-i-tres obres analitzades. L'aportació de l'etiquetatge és que mostra clarament, doncs, l'estructura temàtica i artística que construeixen la metàfora i el tema, i la freqüència dels elements que la componen. D'aquesta manera, i gràcies a les etiquetes, que són els esquemes semàntics fonamentals que bateguen en qualsevol text sobre l'*amic* i l'*amat*, es pot fer una interpretació estructural del relat sobre l'aventura espiritual de l'*amic* i de l'art de contemplació. Aquesta és la base per a una anàlisi panoràmica i fonamentada d'aquesta imatge lul·liana, des de la seva aparició fins al darrer esment.

3. Taules d'etiquetes del *CDAIA*¹⁹

Vegem tot seguit el sistema d'etiquetes, que ens ha de verificar l'esquema semàntic profund, temàtic i artístic, que vertebrava el corpus de textos sobre l'*amic* i l'*amat*:

¹⁶ Les taules mostren les ocurrences de les etiquetes, sigui quina sigui la seva complexitat interna, com és ara la de «Bonesa», que de vegades es refereix al camp semàntic de l'*amat*, altres al de l'*amic*, altres és una al·legoria i per tant actua com un personatge independent, etc. L'etiqueta «Amor», que inclou «Voluntat», per exemple, parteix del significat de principi diví associat a l'*amat*. A partir d'aquí, també es pot referir a la potència de l'ànima de l'*amic*, esdevenir un personatge independent o bé ser un efecte de la relació amativa. Excepcionalment, alguna d'aquestes relacions pot haver configurat dues etiquetes diferents (totes dues especialment rellevants en dos camps semàntics distints), que estan estretament unides però en què cal mantenir la distinció; llavors n'indiquem la remissió (per exemple, l'etiqueta «Honrador» dins d'«Amic» i l'etiqueta «Honors, Honraments» dins d'«Amat», que estan relacionades semànticament, però contenen sentències que remetent clarament a etiquetes-mare diferents).

¹⁷ Vegeu Pring-Mill (1991), que explica que els principis divins revelen que les semblances de l'*amat* practiquen un descens productiu cap a la creació, cosa que manifesta l'íntima estructura trinitària de la divinitat sobre cada esglau del món creat.

¹⁸ Un altre aspecte d'aquesta complexitat és que una mateixa etiqueta sol contenir un valor i el seu contrari («Plaer-Desplaer», «Benança-Malanança»), per exemple.

¹⁹ Vegeu-les, a més, a Vives 2021 o al *CDAIA*, on podeu consultar també les sentències associades a cada fase, a cada obra i a cada etiqueta.

BLOC TEMÀTIC

1. Amat¹

AMAT [2.292] (Déu [107], Senyor [67], Creador [5], Jesucrist [7], Esperit sant [2])	<i>Condicions i qualitats</i>	Principis, Començaments, Virtuts [196] (Figura A) ^{II}	Amor (amar, amatiu, amificar...) [2.437] (Voluntat [432], Desamor [75]) Bonesa [579] Eternitat, Infinitat, Duració [440] Glòria [311] Grandesa [646] (Magnificar [59]) Humilitat [34] Justícia [69] Llarguesa [16] Misericòrdia, Pietat [68] Noblesa [55] Paciència [56] Perfecció, Compliment [74] Poder [383] Saviesa [303] Senyoria [16] (cf. Senyor) Veritat [346] Virtut [336] (algun cas és sinònim de Principis, Començaments, Virtuts)
		<i>Altres característiques</i>	Alteses [36], Bellestes [51], Benaurança [21], Divinal [9] (cf. Déu [107]), Donador [12], Encarnació [6], Essència [87], Gràcia [18], Honors, Honraments [201], Mercè [40] (cf. Misericòrdia, Pietat), Miracles [3], Liberal [28], Perdó [41], Semblances [69], Sobirà [35], Trinitat [9], Valors [38], Altres (Excel·lència, Restaurament...) (Cf. Condicions i qualitats de l'Amic i Efectes i experiències de l'Amic)

¹ Les etiquetes sobre l'*amat* defineixen les seves característiques ontoteològiques. Són, especialment, els principis divins i altres característiques associades a les seves virtuts.

^{II} A propòsit de l'evolució dels principis divins al llarg de l'Art, vg. Pring-Mill (1957).

2. Amic^{III}

AMIC [2.814] (Amador [249], Amant [105]) (cf. Ésser humà)	<i>Condicions i qualitats</i>	
	<i>Efectes i experiències</i>	<i>Camp semàntic positiu (les presentem segons que signifiquen l'inici, l'evolució i els resultats del procés contemplatiu)</i>
		<i>Camp semàntic negatiu (les presentem segons que signifiquen els desencadenants, errors i problemes, correcció i transformació del procés contemplatiu i els seus resultats)</i>

^{III} Les etiquetes sobre l'*amic* es divideixen en dos grups. Primer, les condicions i qualitats que posseeix, que el fan apte per ser *amic*. Segon, els efectes i les experiències associades a l'existència de l'ésser humà com a *amic*, és a dir, a la pràctica contemplativa o l'art d'estimar Déu. L'aventura espiritual de l'*amic* tracta de la pràctica de l'art de contemplació i els efectes que provoca, de tal manera que experimenta una transformació psicològica que el porten a un nou espai interior (vegeu Vives 2022a i 2022b). Aquests efectes poden ser: una reacció o una resistència davant dels efectes de l'amor (que fan caure l'*amic* en la segona intenció i perverteixen la seva voluntat); o bé una alineació de la seva voluntat amb la primera intenció, la finalitat de la seva existència, que és conèixer i estimar Déu. Aquesta alineació l'afavoreix la pràctica de l'art de contemplació, i porta l'*amic* a un nou espai psicològic. Les seves resistències configuren un camp semàntic negatiu, l'alineació amb la primera intenció, en canvi, un de positiu.

Ardiment, **Coratge** [17], **Audàcia** [6], **Aventurer** [4], **Força**, **Esforç** [26], **Diligència** [5], **Dretura** [19], **Franquesa** [10], **Lleialtat** [22], **Obediència** [20], **Confiança** [12], **Paciència** [36] (cf. **Paciència de l'Amat**), **Perseverança** [17], **Pobresa** [23], **Béns temporals - Béns espirituals** [42], **Donador** [5] (cf. **Donador de l'Amat**), **Castedat** [4], **Consciència** [15], **Dignitat** [34] (cf. **Principis, Començaments, Virtuts**), **Humilitat** [29] (cf. **Humilitat de l'Amat**), **Santedat** [20]

1. **Desig** [136], **Alegria** [45], **Dolçor** [7], **Bellesa-Lletgesa** [56], **Ordre-Desordre** [15], **Benança-Malanança** [30], **Benedicció** [20], **Benaurança** [25] (cf. **Benaurança de l'Amat**)
2. **Meravella** [34], **Plaer-Desplaer** [94], **Honrador** [81] (cf. **Honors, Honraments de l'Amat**), **Delit** [29], **Fervor** [13], **Devoció** [25], **Enamorament** [28], **Amors** (cf. **Amor**) [133], **Embarbesclat** [6]
3. **Consolació, Conhort** [35], **Companyia** [34], **Sosteniment** [130], **Emparament** [4], **Seguretat** [6], **Solaç, Repòs, Sojorn** [143]
4. **Perdó, Excusació** [23] (cf. **Perdó de l'Amat**), **Prosperitats** [7], **Despert** [19], **Pagat** [11], **Satisfacció** [16], **Sanament** [30], **Pau** [14], **Plenitud** [17]
5. **Vida** [45], **Intenció, Utilitat** [36], **Predicació** [11], **Oració, Adoració, Pregària, Contemplació** [284], **Cantar, Lloar** [139], **Demostració** [62], **Multiplificar** [81], **Llum, Il·luminació, Resplendor** [21], **Salvació-Damnació** [14], **Resurrecció** [5], **Vida perpetua, L'altre segle** [12], **Paradis** [12]
6. Altres conceptes d'aquests camps semàntics: **Riure, Benignitat, Innocència, Nuesa, Reveniment, Reviscolament...**
7. (Cf. **Facultats de l'ésser humà, Figura V Blava (Virtuts), Figura X**)

1. **Ociositat** [30], **Ujat** [12], **Celar** [7], **Menyspreu** [36], **Fugir** [27], **Necessitat, Fretura** [46], **Ànsies** [4], **Clamar, Cridar** [48], **Enganys, Traïcions** [16], **Falsedat, Mentida** [119], **Ofensa, Injúria** [11], **Falliment** [90], **Error** [25], **Tort** [15], **Escarni** [9], **Discòrdia** [9], **Contrastar** [67], **Mal** [150], **Blasmar, Blastomar, Maleir, Maldir** [19], **Viltat** [11], **Hipocresia** [7], **Pecat** [101], **Vici** [44], **Vanitat, Vanaglòria** [17], **Perills, Adversitats** [50], **Temptació** [21]
2. **Fred-Calor** [13], **Vetllar-Dormir** [45], **Dejunar (Set, Fam, Magresa, Abstinència)** [21], **Empatxament** [13], **Soledat** [7], **Temor, Por** [94], **Tristesia, Marriment** [38], **Llanguiments, Llangors** [119], **Sospirs** [91], **Plors, Llàgrimes** [219], **Planys** [32], **Penes, Tribulacions, Afficcions** [63], **Treballs** [179], **Sofriment, Ferir** [22], **Dolors** [33], **Turments** [67]
3. **Vergonya** [11], **Contrició, Penediment** [28], **Confessió** [11], **Reprement** [19], **Puniment, Càstig** [22], **Sotmès** [11], **Pres, Serf, Esclau, Captiu** [151], **Penitència** [18], **Consiros** [61] (cf. **Potència intel·lectual**)
4. **Embriaguesa** [7], **Frenesia** [1], **Follia** [66], **Malaltia** [58], **Passió** [28], **Mort** [159], **Occir** [24], **Martiri** [4], **Exili** [8], **Infern** [13]
5. Altres conceptes d'aquests camps semàntics: **Negligent, Enveja, Angoixa, Venjança...**
6. (Cf. **Facultats de l'ésser humà, Figura V Vermella (Vicis), Figura X**)

3. La relació amativa^{IV}

<i>Relació de l'amic amb l'amat</i>	<i>Acostament-Separació</i>	Ajustament [61], Allunyament [88], Lligam [102], Amistat [17], Presència-Absència [26], Pujar-Baixar (Ascens-Descens) [65], Unió [73], Participació [16]
	<i>Comunicació</i>	Comunicació escrita [18] (Llibres [16], Missatges escrits [23]), Representació de l'amat en la creació [30], Secret, Revelació [28], Trametre [84]
	<i>Imatges de l'amor i la relació amativa</i>	Ales [3], Animals (cf. Món animal), Aliments (vi, vianda...) [13], Cambra [7], Camí, Carrera, ^V Via, Raíl [104], Càrcer, Presó [13], ^{VI} (cf. Pres, Serf, Esclau, Captiu), Corda [26] (cf. Lligam), Escrits (tinta, ploma, cartes, lletres) [14], Forma, Figura, Objecte, Imatge [32], Obra [17], Guardó, Do [37], Hàbit [21] (cf. Habituar), Lausor [13] (cf. Cantar, Lloar), Llit [17], Objectes (sirís, vasos, pedres, llanterna, llàntia) [8], Sageta [1], Segell, Empremta [1], Senyal [15], Tresor, Riquesa, Diners [48], Verí, Triaga [6], Altres (paret, port, aigües, mar, pedra) [8]

^{IV} Aquesta taula d'etiquetes es desprèn de les dues primeres. Són les maneres en què es manifesta la relació de l'*amic* amb l'*amar*: a través d'una dinàmica de proximitat o allunyament; estils de comunicació; i imatges i metàfores en què es manifestava la seva relació.

^V Vg. Pring-Mill (1991: 56-57) per a les carreres de l'amor, que associa a la recerca de Déu.

^{VI} Per a la presó d'amor, vg. Romano (2004a: 89).

4. Personatges d'amor^{vii}

<i>Personatges d'amor</i>	<i>Estament celestial i infernal</i>	Àngel [14], Dimoni [7], Nostra dona santa Maria [11], Sants [17]
	<i>Estament religiós</i>	Bisbe [3], Ermità [3], Homes d'orde , Frare [2], Pelegrí , Pelegrinació [3], Idolàtrics , Infidels , Heretges [9]
	<i>Estament cortès i nobiliari</i>	Cavallers , Combatedors , Escuders [11], Cort [6], Joglar [2], Príncep [2], Rei , Reina [10]
	<i>Estament social i oficis</i>	Escrivà [3], Ferrer [3], Jutge , Advocat , Testimoni , Testament , Testador [37], Mercader [4], Mestre , Escolar [4], Pastor [2]
	<i>Genèrics</i>	Dona , Fembra , Muller [66], Donzell , Donzella [41], Enemics [39], Fill , Infant [15], Missatgers [1], Proïsmes [11]

^{vii} Aquestes etiquetes recullen els personatges externs a la relació amorosa de l'*amic* i l'*amat*, però que participen del seu context o apareixen en l'aventura espiritual de l'*amic*. Són molts i pertanyen a diversos estaments de l'ordre social medieval. En el relat fan sovint el paper d'intermediaris entre els dos protagonistes de la ficció.

5. Món, Creació^{viii}

Cosmos	<i>Cel sobirà</i> (Cel [12])	<i>Esferes celestials</i>	Estels [4], Fenòmens de les esferes celestials [1] (Eclipsi [2]), Lluna [2], Sol [10], Venus [1]
	<i>Món subllunar</i>	<i>Món animal</i>	Àguila [2], Animals , Bèsties [8], Astors [2], Ca , Llebrer [3], Cavall [12], Colom [1], Falcó [2], Llebres [1], Lleons [2], Ocells [20], Peixos [5]
		<i>Món mineral</i>	Font [11], Mar , Pèlag [12], Monts , Plans [9], Pedres , Robins [4]
		<i>Món vegetal</i>	Arbres [36], Boscatge , Forest [5], Espines [1], Flors [27], Fruits [42], Fulles [7], Planta [2], Ram , Verga [7], Verger [6]
		<i>Transcurs del temps</i>	Alba [2], Dia [22], Nit [9]
		<i>Fenòmens atmosfèrics</i>	Llamp [1], Neu [1], Núvol [1], Tro [1], Vent [3]
		Terra [25]	
		Colors [12]	

^{viii}Aquesta taula d'etiquetes configura el camp semàntic d'elements relacionats amb la creació, que és el context de la metàfora de l'*amic* i l'*amat*: especialment destaquen els animals, que poden actuar com a personatges d'amor, com a intermediaris entre l'*amic* i l'*amat*; i altres metàfores imatge (fenòmens atmosfèrics, elements vegetals i naturals, etc.).

6. Ésser humà^{IX}

<i>Ésser humà</i> (Home, Hom [189], Gent, Persones [63], Humanitat [16], Ànima [39])	<i>Activitats de l'home</i>	Agricultura (Sembrar, Collir) [27], Alimentació (Menjar, Péixer, Beure...) [46], Caçar [4], Comerç (Comprar, Vendre) [27], Dret [10], Edificacions (Casa, Palau, Castell, Escola, Monestir, Església) [45], Ensenyar, Aprendre [13], Filosofia [8], Guerra, Batalla [21], Marc urbà (Ciutat) [42], Medicina [14], Religions [12] (Creença [10], Creu [4], Cristians [8], Definició de religió [1], Fe [58], Objectes religiosos [7], Religions contemporànies [7]), Teologia [1], Vestidures [84], Vida eremítica [3]
	<i>Cos físic</i>	Barba [1], Boca [10], Cabells [3], Cap [2], Cara [4], Cor [49], Cos, Corporal [47], Mans [6], Orelles [4], Peus [6], Ulls [49]

^{IX} Aquesta taula d'etiquetes configura el camp semàntic de l'ésser humà: inclou referències objectives sobre el cos físic o les activitats de l'home en el món. Fan referència al context on es desenvolupa l'aventura espiritual de l'*amic*, o bé serveixen de metàfores imatge per expressar-la.

BLOC ARTÍSTIC

1. Figura A (cf. Principis, Començaments, Virtuts)^x

2. Facultats de l'èsser humà^{xi}

Facultats de l'èsser humà	Potències de l'ànima (cf. Amic) (Figura S)	Potència intel·lectual	Consideracions, Considerar [11], Cogitació, Cogitar [46], Consir, Consirar [61], Pensament, Pensar [87], Coneixement, Conèixer [39], Enteniment, Entendre [280], Intel·lecte [31], Raó [89], Saber [298], Escient [5], Ignorar [31]
		Potència de la memòria	Membrança, Remembrar [200], Memòria [38], Oblidar [40]
		Potència amativa	Amor, Voluntat (cf. Amor), Odiar, Aïrar [16]
	Facultats sensibles	Imaginació [43], Parla (Afatus) [55], Sentits [14] ^{xii}	

^x Les etiquetes dels principis divins, que són temàtiques perquè caracteritzen l'*amat* com a protagonista, també són artístiques, perquè configuren la Figura A de l'Art.

^{xi} També les facultats de l'èsser humà –les potències de l'ànima (Figura S) i les facultats sensibles– són les eines amb què l'*amic* treballa la seva interioritat mitjançant l'art de contemplació.

^{xii} Pel que fa als sentits, la vista és el més important en la relació amorosa. L'oïda i l'*afatus* també tenen un rol rellevant perquè la relació amativa es dona en forma de diàleg. Vg. Romano (2004a: 78-84, 2004b: 767) per al paper dels afectes i les passions de l'ànima i els sentits físics.

3. Figura T^{xiii}

<i>Figura T</i>	<i>Triangle blau</i>	Criatura [38], Déu [107], Operació [6]
	<i>Triangle groc</i>	Igualtat [260], Majoritat [435], Minoritat [269]
	<i>Triangle negre</i>	Afirmació [1], Dubitació, Dubte [9], Negació [4]
	<i>Triangle verd</i>	Concordança [336], Contrarietat [218], Diferència, Divisió, Diversitat [231]
	<i>Triangle vermell</i>	Començament [259], Mitjà [120], Fi [256]

^{xiii} Els conceptes originals de la Figura T són especialment importants en l'art de contemplació, especialment els d'igualtat-majoritat-minoritat; concordança-contrarietat-diferència; i començament-mitjà-fi, que a partir de l'etapa ternària defineixen la manera com es relacionen la resta de principis divins en l'exercici de l'amància. Són les regles amb què l'*amic* practica amb els principis divins i les potències de l'ànima per reordenar la seva interioritat.

4. Figura V (Virtuts i Vics)^{xiv}

<i>Figura V (Virtuts i Vics)</i>	<i>Figura V Blava (Virtuts) (cf. Condicions i qualitats de l'Amic)</i>	Caritat [36], Esperança [82], Fe [58], Fortitud [cf. Força, Esforç], Justícia [20], Prudència [28], Temprança [12]
	<i>Figura V Vermella (Vics) (cf. Condicions i qualitats de l'Amic)</i>	Accídia [7], Avarícia [16], Enveja [10], Orgull [19], Gola [6], Ira [29], Luxúria [10]

5. Figura elemental^{xv}

Aire [5] Aigua [17] Foc, Cremar, Flama [34] Terra [23]	
<i>Conceptes vinculats</i>	Composició [10] Mesclament, Partiment [63] Propietat, Comunitat [19]

^{xiv} Les virtuts i els vics són descrits per la Figura V de l'Art, i en el corpus del *CDALA* fan referència a més qualitats, positives i negatives, del camp semàntic de l'*amic*.

^{xv} Les etiquetes que remeten a la Figura elemental contenen sentències amb metàfores imatge sobre els elements i la seva naturalesa.

6. Figura X (cf. *Amic*)^{xvi}

Glòria vs. Pena (cf. *Glòria*, cf. *Penes*, *Tribulacions*, *Afficcions*)

Mèrit vs. Culpa [28]

Perfecció vs. Defecte [5] (cf. *Perfecció*, *Compliment*)

7. Art i autoreferències^{xvii}

Autoreferències (de Lull i la seva obra) [13]

Amància, Filosofia d'amor [18]

Art, Artificiar [31]

Ciència, Filosofia de saber [11]

Doctrina [32]

Habituat [7] (cf. *Hàbit*)

^{xvi} Els conceptes de la Figura X de l'Art fan referència a més qualitats, positives i negatives, del camp semàntic de l'*amic*.

^{xvii} El corpus de textos sobre l'*amic* i l'*amat* conté diverses referències a l'autor i el seu projecte espiritual, l'Art. Aquesta taula presenta un camp semàntic de referències lul·lianes i artístiques.

4. Etapes de la metàfora de l'*amic* i l'*amat* en el corpus lul·lià

Gràcies al cens informatitzat dels textos del *CDAIA* i a la informació que ens dona l'etiquetatge semàntic podem construir una interpretació més profunda i completa del que significa la metàfora i el tema de l'*amic* i l'*amat*.²⁰ D'entrada, ens permet una visió diacrònica de la seva evolució, que podem observar a partir de la cronologia de les obres catalogades al *CDAIA*, i que palesen la transversalitat de la metàfora al llarg de tot el corpus lul·lià, en el qual la imatge va adquirint complexitat. Així, observem una evolució des del *Llibre de contemplació*, passant pel *Llibre d'amic e amat* i el *Blaquerna*, fins a l'etapa ternària de l'Art, el moment clau de sistematització de l'amància o l'art d'estimar Déu, en què la imatge es converteix en motiu principal a l'*Art amativa* i a l'*Arbre de filosofia d'amor*. Aquest recorregut dona compte de quatre fases en la seva evolució, doncs, al voltant de quatre obres principals i que en resum es poden expressar de la manera següent:

- I. Primera fase (1273-1276)**
 - a. Aparició de la metàfora i primeres definicions: *Llibre de contemplació en Déu*
 - b. Esmets esporàdics en l'obra catalana entre 1274 i 1276
- II. Segona fase (1276-1283)**
 - a. Esmets en capítols del *Blaquerna* previs al *Llibre d'amic e amat*
 - b. *Llibre d'amic e amat*
 - c. Esmets en capítols del *Blaquerna* posteriors al *Llibre d'amic e amat*
- III. Tercera fase (1290-1298)**
 - a. *Art amativa* (1290)
 - b. Esmets en obra catalana posterior a l'*Art amativa* (1290-1296), especialment a *Flors d'amors e flors d'intel·ligència*
- IV. Quarta fase (1298-1308)**
 - a. *Arbre de filosofia d'amor* (1298)
 - b. Esmets en obra catalana posterior a l'*Arbre de filosofia d'amor* (1298-1300)

²⁰ Aquí presentarem només sumàriament aquesta anàlisi, que desenvolupem en altres treballs.

Aquestes fases, definides al voltant de quatre obres essencials, revelen diferents moments de la imatge, en els quals s'observa una evolució de les línies temàtiques, artístiques i formals del corpus; en el fons, una evolució paral·lela a la de l'Art i les formes d'escriptura que va adoptant Llull. La imatge apareix en una vintena d'obres més al voltant d'aquestes quatre principals: són aparicions molt significatives que ens donen informació sobre el pas de la imatge d'una fase a l'altra. Vegem una síntesi d'aquest recorregut:²¹

(I) La primera formulació de la metàfora, no gens anecdòtica, és al *Llibre de contemplació*, en què es lexicalitza a partir d'una transposició de significats: l'amistat entre els homes ha de prendre model en l'amistat amb Déu, la qual convida a exercitar les seves virtuts expressades en l'home. I especialment al *Llibre de demostracions*, on es dona a la imatge per primer cop un marc narratiu: l'*amic* esdevé un personatge de ficció davant l'aventura de trobar l'*amat*. Aquestes primeres manifestacions inicien alguns dels motius centrals que construirà la peripècia de l'*amic* i el discurs sobre l'art d'estimar Déu (vegeu una explicació detallada d'aquest origen de la metàfora a Vives en premsa b).

(II) Al *Llibre d'amic e amat* i al *Blaquerna*, la metàfora es revesteix de ficcionalitat, i d'aquesta manera es comença a construir una història a partir del seu nucli semàntic. El *Llibre d'amic e amat* elabora en forma de diàleg una trama bàsica entre l'*amic* i l'*amat* que estableix les constants temàtiques, la imatgeria, i el to que recorrerà tot el corpus. Així la imatge esdevé un tema literari, perquè s'adapta a l'horitzó d'una novel·la romànica (tot i que la seva inclusió en un marc narratiu és l'excepció en el corpus). El *LAA* crea les bases d'una ficció prototípica a partir de la narració de microescenes d'una història més gran, un relat que és implícit, l'aventura espiritual de l'*amic*. En aquesta fase, la imatge ha desenvolupat dues facetes: la temàtica (s'ha revestit de literarietat i argument) i l'artística (assenta les bases del mètode contemplatiu, que s'exposa al final del *Blaquerna*, al capítol l'«Art de contemplació») (vegeu una anàlisi d'aquesta fase a Vives 2022 a).

(III) En la tercera fase, al voltant de l'*Art amativa*, es dona la sistematització definitiva del mètode de contemplació, que Llull anomena *amància*. Si a la segona fase l'Art era latent en la literatura, ara el relat és latent en l'exposició d'una versió de l'Art aplicada a la voluntat. És l'obra que desenvolupa més extensament la metàfora. Ara bé, no és una narració, sinó un tractat filosòfic; però un tractat impregnat de literatura, on la metàfora compleix una funció:

²¹ Per al resseguiment minucios de l'aparició, desenvolupament i evolució de la metàfora en el corpus, vegeu Vives 2021. Remetem, a més, a les sentències del *CDAIA* per a la il·lustració d'aquesta evolució.

ser un *exemple* per a l'exposició del mètode de contemplació, l'*amància*. El relat que porta implícit funciona com un context narratiu a través del qual presentar aquest mètode didàcticament. Així, la metàfora es despulla del relat i esdevé una eina de coneixement. Com a exemple, l'*amic* es converteix en el model d'*artista* que aplica el tractat; i ja no és el protagonista d'una ficció literària, sinó d'un tractat filosòfic.

Els textos sobre l'*amic* i l'*amat* d'aquesta obra, que són escenes mínimes del relat, es presenten com a exercicis d'autoaprenentatge del mètode contemplatiu per al lector. La matriu del tema funciona ara com un context on explicar la dinàmica interna de les operacions de l'*amància*, explicada simbòlicament amb la narració implícita, que és l'aventura espiritual del protagonista del tractat, l'*amic*. En aquesta obra, l'acció narrativa es dona en la seva interioritat durant la pràctica d'allò que s'hi exposa. Així, l'*amic* es converteix en un espai psicològic on es desenvolupa didàcticament l'exposició de l'*amància* perquè el lector n'apregui. La ficció és dins la consciència de l'*amic* (representada al·legòricament pels principis artístics i les potències de l'ànima), doncs, quan practica el mètode. Per això l'*Art amativa* és alhora una art d'estimar —un manual— i un producte literari en simbiosi.

(IV) En l'*Arbre de filosofia d'amor* convergeixen els dos pols d'escriptura en què ha basculat el corpus: el relat exemplar i l'exposició didàctica de l'*amància*. Representa la normalització del mètode dins el relat, i la del relat en el mètode. És la culminació del procés creatiu lligat a la metàfora al llarg d'aquests trenta anys de producció escrita. I en resulta un producte literari i pedagògic alhora, en què diversos plans de ficció van construït un camí didàctic seguint la metàfora del creixement orgànic de l'arbre (el procés d'amificació, el camí contemplatiu). Inclou, a més, una narració seqüencial dels episodis principals de l'aventura de l'*amic*: malaltia, resistències, empresonament i judici, sentència, mort i transformació. És l'obra amativa amb més unitat, perquè planteja un itinerari pedagògic i alhora literari.

5. Per a una nova interpretació de la metàfora de l'*amic* i l'*amat*

L'esquema semàntic del relat de l'*amic* i l'*amat* que ens proporciona l'etiquetatge del *CDAIA* i aquesta evolució en quatre fases conviden a una nova interpretació del que significa aquesta metàfora en l'imaginari lul·lià (vg. Vives 2022 b). En la seva evolució la imatge es carrega de significat: a l'inici, es constitueix com una *metàfora literària* que parla d'una amistat entre l'*amic*, l'home *devot* i *contemplatiu*, i l'*amat*, Déu. A aquesta metàfora s'agreguen progressivament nous camps de significat; una sèrie de contextos i personatges que van formant l'esquema d'una aventura sobre l'amistat crítica entre

l'èsser humà i Déu. D'aquesta manera es construeix un *tema literari*, és a dir, un relat, la història d'una aventura espiritual en la qual, finalment, aquella imatge original es revesteix de qualitats simbòliques. Així, la imatge ha evolucionat fins a convertir-se en el tema probablement més complex i significatiu de la literatura lul·liana. És una mostra brillant del que significa la literatura de Ramon Llull, una eina intel·lectual al servei del creixement espiritual del lector, especialment útil per les seves facultats comunicatives i exemplars. Aquestes tres dimensions (metàfora, tema i símbol) demostren la complexitat de la imatge de l'*amic* i l'*amat* com a recurs estètic i de coneixement en la literatura lul·liana.

La imatge acaba adquirint una dimensió simbòlica en el sentit que s'ofereix al lector com un model per a la seva transformació espiritual individual a través de l'aprenentatge de l'art de contemplació, que acaba agafant també una dimensió col·lectiva. Les obres que desenvolupen el tema, en efecte, defineixen una art d'estimar Déu, són un manual de contemplació amb una dimensió literària en què la comunicació estètica serveix a la didàctica espiritual. L'*amic* hi representa simbòlicament l'artista exitós; la seva història és la de la realització de l'èsser humà que segueix el camí de l'Art lul·liana, de tal manera que esdevé exemple literari de l'aplicació del mètode artístic. Les obres amatives presenten, doncs, una associació recíproca entre literatura i art de contemplació, una concepció que ens porta a valorar precisament la literarietat de la imatge de l'*amic* i l'*amat* i especialment la seva funció exemplar, i matisa, en canvi, qualsevol punt de vista biogràfic que es pugui projectar sobre les obres amatives.

Aquest treball és una aportació a la comprensió dels escrits de Llull lligats sempre al paper de l'Art; ofereix un nou marc interpretatiu per revalorar la imatge de l'*amic* i l'*amat* com una eina de l'Art. Presentem la base per a una lectura global d'un motiu que revela la singular formulació de la literatura que va assajar Llull, plantejada com a pràctica espiritual en la qual el lector podia reordenar la seva cognició, voluntat i acció, i assolir la plenitud de les seves facultats per conèixer i estimar Déu.

6. Bibliografia

- Attridge (2004) = Derek Attridge, *The Singularity of Literature* (London, New York: Routledge. Taylor & Francis Group, 2004).
- Badia (1991) = Lola Badia, «El Ramon Llull de Robert Pring-Mill», dins *Estudis sobre Ramon Llull (1956-1978)*, Lola Badia i Albert Soler (eds.) (Barcelona: Publicacions l'Abadia de Montserrat, Curial, 1991), pp. 7-21.
- Badia, Santanach, Soler (2013) = Lola Badia, Joan Santanach i Albert Soler, «Ramon Llull», dins *Història de la Literatura Catalana. Literatura medieval (I). Dels orígens al segle XIV*, Lola Badia (dir.), Àlex Broch (dir.) (Barcelona: Enciclopèdia Catalana, Editorial Barcino, Ajuntament de Barcelona, 2013), pp. 373-476.
- Badia, Santanach, Soler (2016) = Lola Badia, Joan Santanach i Albert Soler, *Ramon Llull as a Vernacular Writer: Communicating a New Kind of Knowledge*, Robert Hughes (trad.) (Londres: Tamesis, 2016).
- CDAIA = *Corpus Digital d'Amic i Amat (CDAIA)*, Arnau Vives Piñas (cur.), <<http://www.ub.edu/llulldb/caia.asp>>.
- Coseriu (1977) = Eugenio Coseriu, *Principios de semántica estructural* (Madrid: Gredos, 1977).
- Cuenca, Hilferty (1999) = Maria Josep Cuenca i Joseph Hilferty, *Introducción a la lingüística cognitiva* (Barcelona: Ariel, 1999).
- Dilla (1993) = Francesc Xavier Dilla, «Un catàleg temàtic del *Llibre d'amic e amat*», *SL* 33 (1993), pp. 99-126.
- Eaglestone (2020) = Robert Eaglestone, *La literatura. Per què és important*, Octavi Gil Pujol (trad.) (Barcelona: Saldonar, 2020).
- Geckeler (1971) = Horst Geckeler, *Strukturelle Semantik und Wordfeldtheorie, Semántica estructural y teoría del campo léxico*, Marcos Martínez (trad.) (Madrid: Gredos, 1976).
- 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.
- Leech (1981) = Geoffrey Leech, *Semantics* (Harmondsworth: Penguin, 1981).
- Lyons (1995) = John Lyons, *Linguistic semantics: An introduction* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995).
- Llull (1933) = Ramon Llull, *Art amativa*, Salvador Galmés (ed.), ORL XVII (Palma: Diputació Provincial de Balears, Institut d'Estudis Catalans, 1933), pp. 1-388.

- Llull (1935) = Ramon Llull, *Arbre de filosofia d'amor*, Salvador Galmés (ed.), ORL XVIII (Palma: Diputació Provincial de Balears, Institut d'Estudis Catalans, 1935), pp. 67-227.
- Llull (1935-1954) = Ramon Llull, *Libre de Evast e Blanquerna*, vol. IV, Salvador Galmés (ed.) (Barcelona: Barcino, ENC, 1935-1954, reimpr. de 1981).
- Llull (2009) = Ramon Llull, *Romanç d'Evast e Blaquerna*, Albert Soler i Joan Santanach (eds.), NEORL VIII (Palma: Patronat Ramon Llull, 2009).
- Montoliu (1936) = Manuel de Montoliu, «Ramon Llull, trobador», dins *Homenatge a Antoni Rubio i Lluch. Miscel·lània d'estudis literaris. històrics i lingüístics* 21 (Barcelona: Institut d'Estudis Catalans, 1936), pp. 363-398.
- Pring-Mill (1957) = Robert D. F. Pring-Mill, «Ramón Llull y el número primitivo de las dignidades en el "Arte general"», *EL* 1, pp. 309-334.
- Pring-Mill (1991) = Robert D. F. Pring-Mill, «Entorn de la unitat del "Libre d'Amich e Amat"», dins *Estudis sobre Ramon Llull (1956-1978)*, Lola Badia i Albert Soler (eds.), (Barcelona: Publicacions l'Abadia de Montserrat, Curial, 1991), pp. 279-306.
- Punter (2007) = David Punter, *Metaphor* (London, New York: Routledge. Taylor & Francis Group, 2007).
- Romano (2004a) = Marta M. M. Romano, «Introduzione», dins *Raimundi Lulli Opera Latina, Tomus XXIX, 46-48, Ars amativa boni et Quaestiones quas quaesivit quidam frater minor*, Marta M. M. Romano i Francesco Santi (ed.) (Turnhout: Brepols, Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis CLXXXIII, 2004).
- Romano (2004b) = Marta M. M. Romano, «"Valde delectabilia fuerunt amico verba sui amati". La mistica nell'*Ars amativa* di Raimondo Lullo», *Studi Medievali* XLV, 2 (2004), pp. 751-770.
- Rubió (1985) = Jordi Rubió i Balaguer, *Ramon Llull i el lul·lisme* (Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1985 [1960]), pp. 248-299.
- Seeleemann (1962) = Brigit Seeleemann, «Presencia del *Cantar de los Cantares* en el *Llibre d'Amic e Amat*», *EL* 6 (1962), pp. 283-297.
- Serverat (1992) = Vincent Serverat, «Autour de la date de composition du *Libre d'amic e amat* de Ramon Llull», *Annali dell'Istituto Orientale de Napoli. Sezione romanza* 34, 1 (1992), pp. 37-67, esp. pp. 47-53.
- Soler (1992) = Albert Soler, «Orígens, composició i datació del *Llibre d'amic e amat*», *SL* 32 (1992), pp. 135-151.
- Soler (2012) = Albert Soler, «Introducció», dins *Llibre d'amic e amat*, Albert Soler (ed.) (Barcelona: Editorial Barcino, 2012 [1995]), pp. 11-67.

- Todorov (1979) = Tzvetan Todorov, «La noció de literatura», Enric Sullà (trad.), *Els Marges* 15 (1979), pp. 27-36.
- Vives (2021) = Arnau Vives Piñas, *La metàfora de l'amic i l'amat: amància i literatura en l'obra de Ramon Llull* (Barcelona: Universitat de Barcelona, tesi doctoral, 2021).
- Vives (2022a) = Arnau Vives Piñas, «Una nova lectura del llibre d'*amic e amat* com a relat literari per a la contemplació», *Els Marges*.
- Vives (2022b) = Arnau Vives Piñas, «Una nova interpretació de la imatge lul·liana de l'*amic* i l'*amat* a partir de la seva diacronia: metàfora, tema i símbol», *Magnificat CLM* 9, pp. 91-128..
- Vives (en premsa) = Arnau Vives Piñas, «Orígens i definició de la metàfora lul·liana de l'*amic* i l'*amat*», *Caplletra* 76.
- Widdowson (1999) = Peter Widdowson, *Literature* (New Yourk: Routledge. Taylor & Francis Group, 1999).

La farmacologia de Ramon Llull: de la medicina en la Figura Elemental als reticles matemàtics

**Anthony Bonner i
Pere Joan Planas Mulet**

Maioricensis Schola Lullistica - Palma

ab@anthonybonner.com

pjplanas@coit.es

doi.org/10.3306/STUDIALULLIANA.117.043

Rebut el 8-12-2021. Acceptat 27-2-2022

Ramon Llull's pharmacology: from medicine in the Elemental Figure to the mathematical lattices

Resum

A finals del segle XIII a l'escola de medicina de Montpeller hi havia obert un vell debat sobre la quantificació de propietats en la mescla de medicines. Ramon Llull volgué donar el seu particular punt de vista en aquest problema que semblava irresolt i irresoluble. A partir de la Figura Elemental de l'Art desenvolupà la seva teoria de la gradació de les herbes medicinals resultat d'una ordenació lògica de la disposició dels elements simples. L'ordenació implícita la sintetitzà en una operació relacional, basada en la Figura T, que denominà *devictio*. La reducció a setze tipus d'herbes ordenades per la *devictio* es pot analitzar des de la teoria dels reticles matemàtics.

Paraules clau

Ramon Llull, reticles matemàtics, *devictio*, *Art demostrativa*, herbes medicinals.

Studia lulliana 62 (2022), 43-65

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

<http://tinyurl.com/Studialulliana>

ISSN 2340 - 4752

Abstract

At the end of the 13th century, in the Montpellier school of medicine there was an ongoing debate about the quantification of properties in the mixture of medicines. Ramon Llull wanted to give a solution to on this problem that seemed unsolved and unsolvable. He developed a theory of the gradation of medicinal herbs based on the Elemental Figure of his Art, which resulted from a logical arrangement of the qualities of simple elements. Working with the Figure T of his Art, he saw that he could manipulate the Elementary Figure to form a mathematical lattice which shows the implicit ordering of the sixteen types of herbs he proposes, and under this theory, a relational operation, which he called *devictio*. The reduction to only sixteen types of herbs ordered by the *devictio* can be analyzed through the mathematical lattice theory.

Key words

Ramon Llull, mathematical lattices, *devictio*, *Art demonstrativa*, medicinal herbs.

Taula

Introducció

1. Els quatre elements, la cosmologia mèdica
2. La Figura Elemental com a reticle
3. Què és un reticle?
4. La farmacologia de Llull vista com a reticles matemàtics.
5. La vehiculació de la Figura Elemental
6. Llull i Montpeller

Dos apèndixs

1. Obres lull·lianes que tracten temes mèdics
2. El context de la producció i recepció del *ComMed*

Abreviatures i bibliografia

Introducció

La quantificació de les propietats de les medicines, principalment plantes medicinals, continuava sent un problema irresolt a finals del segle XIII ja que el paradigma de la filosofia natural aristotèlica, que es remuntava tradicionalment als texts de Galè, no donava els resultats esperats. La traducció al llatí d'obres aràbigues d'Avicenna, al-Kindī, i Averrois, i l'interès per la farmacologia matemàtica d'autors com Roger Bacon i Jean de Saint-Amand hauria influït en l'escola mèdica de Montpeller, on estudià i ensenyà Arnau de Vilanova. Els *Aphorismi de gradibus* d'aquest darrer tenen un lloc innovador i destacat en aquest camp.¹ Era la cerca d'un mètode per evitar el gran escull de la medicina de la famosa queixa d'Hipòcrites: «*Vita brevis, ars vero longa.*»²

Llull, per les seves connexions amb Montpeller, hauria vist que tenia una solució perfecta en la Figura Elemental de la seva Art, que hom podria utilitzar com una eina matemàtica per al tractament de la quantificació de les propietats de les medicines en forma de graus, que es pot revisar des de la perspectiva de la moderna teoria de conjunts.

1. Els quatre elements, la cosmologia mèdica

Abans d'entrar en matèria i a mode d'introducció s'exposarà breument la doctrina dels quatre elements que era la base cosmològica de la creació seguida pels metges de l'època.

Llull, com tots el seus coetanis, segueix fidelment la filosofia natural aristotèlica que s'ensenyava fins ben entrat el segle XVIII, i explicava que la creació era reductible a la intervenció de quatre elements simples o principis: el foc, la terra, l'aire, i l'aigua. Aquests elements simples s'associaven a quatre qualitats, respectivament: calor, sequedat, humitat i fredor. Així doncs el foc és calent per si mateix (en essència, és qualitat pròpia), la terra és seca, l'aire és humit, i l'aigua és freda. A més, accidentalment (qualitat apropiada), el foc és sec prenent aquesta qualitat de la terra, la terra és freda prenent-la de l'aigua, l'aire és calent prenent-la del foc, i l'aigua és humida prenent-la de l'aire.

Aquest flux d'acció entre elements comportava que en la creació estès tot entrelligat, Llull ens ho recorda: « [...] Senyer, per tal que les qualitatz fossen ordenades, volgés que enfre els metexes s'encadenassen e·s ligassen [...] por so cor lo foc es calt per si metex e sec per rasó de la terra [...] »³ Els elements

¹ McVaugh (1992).

² Vegeu l'apartat 4 més avall, i sobretot la n. 17.

³ *Llibre de contemplació en Déu*, NEORL XIV, 149-150.

simples entren en composició mesclant-se segons les concordances de les seves qualitats donant lloc als cossos composts elementats, és a dir els vegetals i els animals.

Aquesta acció entre els elements simples la sintetitzà Pring-Mill en la Figura 1.⁴

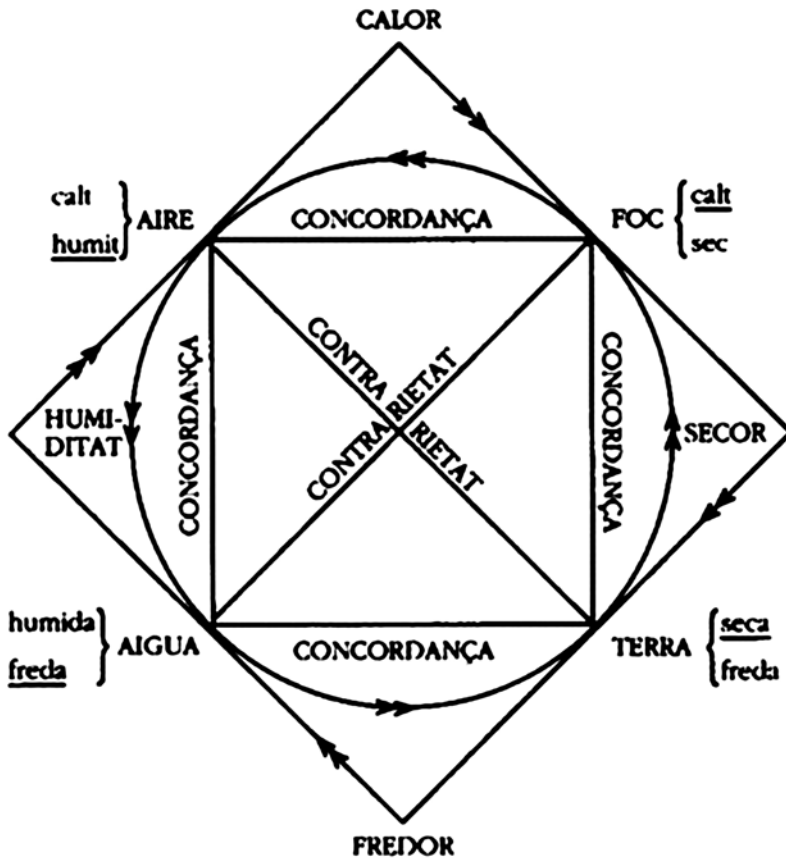


Figura 1

⁴ Pring-Mill (1991, 124).

Aquestes qualitats en el cos humà s'associaven a quatre humors, respectivament: bilis groga, bilis negra, sang i fleuma, que marcaven el caràcter de la persona, respectivament: colèric, melancòlic, sanguini, i fleumàtic. A més les quatre qualitats s'associaven als planetes i a les constel·lacions zodiacals que transmetien la seva influència als éssers vius i als minerals. Per exemple, les constel·lacions d'Àries, Lleó i Sagitari s'associaven al foc; el planeta Júpiter se'l vinculava a l'aire: «Dit és los signes e los planetes han efectivament les complexions dels elements.»⁵ En una persona es produïa malaltia quan es desfeia l'equilibri dels seus humors, llavors les medicines, principalment formades per plantes, havien de restituir aquest equilibri. Les accions dels planetes i constel·lacions actuarien de mitjans per reforçar o minvar les de les plantes.

2. La Figura Elemental com a reticle

A l'*Art Demostrativa* (1283) Llull presenta totes les figures, entre les quals hi havia la que ens descriu així:

Esta figura és departida en dues figures, ço és primera figura e segona. La primera figura és quadrangular[...]e és composta de foc, àer, aigua, terra. Havent en si quatre figures, en cascuna ha setze cambres, a significar con los elements estan en mixtió e con entren en composició per digestió, e con un element senyoreja altre segons complexions e humors[...]En les cambres són gradats los elements, e les cambres signifiquen supòsits, e signifiquen mistum e digestió, segons que és dit en los *Començaments de filosofia e de medicina*.⁶

La Figura Elemental (Figura 2) no és tan sols radicalment diferent de les altres figures de l'Art lul·liana, sinó que hi té una funció igualment diversa.⁷ Les figures corrents de l'Art funcionen segons les regles de la teoria moderna dels grafs i s'ocupen de les interconnectivitats entre parelles de conceptes.⁸ En canvi la Figura Elemental ja es presenta amb una forma insòlita —que no té res a veure amb grafs— de quatre quadrats de setze cambres cada un, amb un codi de colors, i podrien explicar el seu funcionament segons les regles d'una altra teoria moderna, la del reticle (*lattice* en anglès),⁹ i s'ocupen de la valoració de relacions quantitatives (a partir de principis físics qualitius) entre entitats.

⁵ *Tractat d'Astronomia*, NEORL V, 229.

⁶ *Art Demostrativa*, OS I, 302-303.

⁷ Pereira (1973, 40-48); Damberg (2000, 81-110).

⁸ Bonner (2012, 30-34).

⁹ Birkhoff (1967) és una obra clàssica de la teoria de conjunts. Per a l'ús que en fa el beat, vegeu Anthony Bonner i Albert Soler (2015, 18-27).

Figura del Foc

foc	aire	aigua	terra
aire	foc	terra	aigua
aigua	terra	foc	aire
terra	aigua	aire	foc

Figura de l'Aire

aire	foc	aigua	terra
foc	aire	terra	aigua
aigua	terra	aire	foc
terra	aigua	foc	aire

Figura de l'Aigua

aigua	terra	aire	foc
terra	aigua	foc	aire
aire	foc	aigua	terra
foc	aire	terra	aigua

Figura de la Terra

terra	aigua	aire	foc
aigua	terra	foc	aire
aire	foc	terra	aigua
foc	aire	aigua	terra

FIGURA ELEMENTAL

Figura 2

Si la teoria dels grafs proporciona els mecanismes de la part central de l'Art, la Figura Elemental —o la de «Natura», com l'intitula Lull—¹⁰ s'ocuparia dels temes que avui en dia diríem físics, com la medicina i l'astronomia. En la medicina es veurà com actuen aquests mecanismes matemàtics reticulars.

3. Què és un reticle?

És una formulació que cau dintre la teoria matemàtica dels conjunts, la definició de la qual té dues parts: (1) és un conjunt parcialment ordenat, (2) en el qual per a cada parell d'elements hi ha un suprem i un ínfim. Ordenament parcial vol dir que entre qualsevol parell dels seus elements es pot establir una relació d'ordre, que es pot escriure $x \geq y$, que normalment vol dir «x és més gran o igual a y». Cal advertir, tanmateix, que, en la teoria dels reticles, aquest símbol « \geq » té un sentit molt més ampli, expressable com x és «superior» o «anterior» a y. Per tant, es pot referir a relacions com per exemple «és un subconjunt de» o «és un divisor de 60», representades a les figures 3 i 4;

¹⁰ *Art Demonstrativa*, OSI, 282.

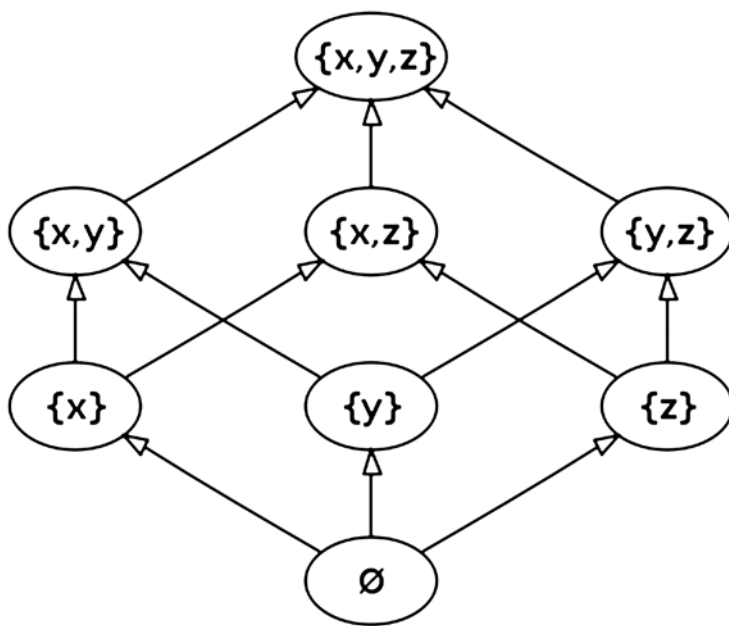


Figura 3

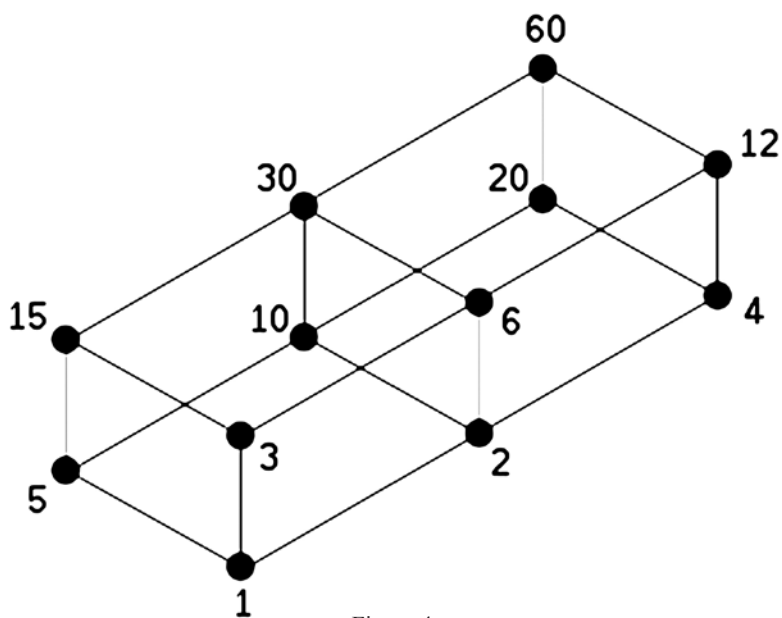


Figura 4

Així doncs, els components de més amunt en aquestes figures seran «superiors» i els de més avall «inferiors». Igualment es pot dir que aquells «dominen» aquests, cosa que coincideix perfectament amb la terminologia lul·liana quan qualifica els elements com a *regina*, *dominus*, *domicella*, o *subditus*, *servus*, *ancilla*, o quan diu que aquesta figura mostra «com un element senyoreja altre segons complexions e humors». ¹¹ No entrarem en més detalls sobre la segona condició de la definició perquè no té una aplicació directa en l'ús que Llull fa dels reticles; basta saber que han de tenir acotacions superiors i inferiors. ¹² Finalment, caldria assenyalar que, a diferència dels grafs, que no tenen res a veure amb quantitats, magnituds o mides, els reticles tenen únicament a veure, com hem dit, amb comparacions quantitatives o qualitatives.

4. La farmacologia de Llull vista com a reticles matemàtics

Tal com s'assenyalava a l'apartat anterior un reticle implícitament ha de comportar un ordre. Aquesta ordenació aplicada a les plantes medicinals implica una gradació o quantificació de les seves qualitats.

Des d'antic hi havia un relatiu consens tàcit a l'hora de qualificar una planta, així Llull ens recorda que el pebre estaria en quart grau de calor, l'anís en primer grau de calor, la carabassa és freda i humida, etc... ¹³ La gradació de cada herba era un tema complex i Llull es basava en la tradició empírica: «per experiència e per los senys corporals sabem que les unes herbes tenen complexió més calda que altra». ¹⁴ Els començaments naturals que permetien investigar i percebre les qualitats de les herbes eren diversos. Llull citava, entre altres: «vertut, matèria, color, sabor, odor, loc, ponderositat, temps, leugeria, subtilitat, espessitat, hàbit, lis, aspre». ¹⁵

¹¹ OS I, 303; *Liber de regionibus sanitatis et infirmitatis*, ROL XX, xxx i 76-79. Pel que fa a la dominació o superioritat, caldria tenir en compte que la notació « \geq » («superior o igual a») fa que el conjunt sigui *parcialment* ordenat i, en conseqüència, per exemple, que en una graella com la de la figura 4, el nombre de 10 pugui qualificar-se com «anterior» a si mateix. Si no fos així, i la relació fos « $>$ », sense la possibilitat d'igualtat, tindriem un conjunt *totalment* ordenat. També cal insistir que en els reticles es pot donar una interpretació fins i tot contrària a la d'una grandària superior implicada per la notació « \geq »; si, per exemple, per a una activitat determinada, voldriem donar preferència als més joves d'un grup escolar, podríem construir un reticle on « $x \geq y$ » voldrà dir « x és més jove o d'una edat igual a y », per tal de formar un reticle on els més joves tindrien preferència (serien «superiors») sobre els de més edat.

¹² O més exactament, cada parell d'elements ha de tenir un suprem i un ínfim, cosa complida en l'ús que en fa el beat Ramon. Per a una definició matemàticament correcta, vegeu l'entrada «Reticle (ordre)» a la Viquipèdia.

¹³ Diversos autors han tractat l'aspecte de la qualificació i quantificació de les plantes o herbes medicinals en l'obra de Llull. Pereira (1979, 5-35), Badia (2004, 403-442), Compagno (2007, 116-130).

¹⁴ *ComMed*, OS II, 451.

¹⁵ *ComMed*, OS II, 455.

El mestre Ramon s'adonà que hi havia discrepàncies en els criteris de gradació entre les autoritats. Per exemple a *ComMed* es cita el cas de la planta *agnus castus*. Segons Avicenna és una planta en 1 grau de calor i 2 de sequedat; segons Plateari es classifica com 3 graus de calor i 3 graus de sequetat, «Avicenna erra segons els començaments naturals, ja que A [calor] ha d'estar en major grau que B [sequedat]; i Plateari erra assignant el mateix valor de grau a A i B». ¹⁶ En general, l'empirisme en medecina era vist com una cosa més bé negativa i provisional, sobretot per als qui la consideraven una art, una posició resumida en el famós aforisme d'Hipòcrates, «*Vita brevis, ars vero longa [...] experimentum fallax*». ¹⁷ Per això, hauria de ser reconduït a un determinisme lògic i matemàtic on el metge pogués atrobar un fonament teòric més sòlid. L'Art lul·liana, com un refinament de la farmacologia matemàtica montpellerina, proporcionava el mecanisme perfecte per aconseguir aquest objectiu. No debades Llull reprèn els metges per confiar massa en l'experiència ja que no saben indagar en les raons del per què; «així con lo metge qui ha experiència que lo riubarber purga la còlera e no'n ret raó per què purga còlera, com sia que còlera e riubarber sien d'una mateixa complexió, significada per .B. E.» ¹⁸

Llull estableix de forma quasi axiomàtica que cada planta medicinal es descompondria en un combinació de quatre graus, un per a cada qualitat. En la seva obra és molt reiteratiu l'exemple del pebre, que es troba en quart grau de calor, tercer grau de sequedat, segon grau d'humitat i primer grau de fredor. Aquesta assignació de graus és singular i distintiva en Llull respecte de coetanis i precedents.

No es pot donar qualsevol combinació de graus. Per exemple, una herba no pot ser tercer grau de calor, tercer de sequedat, segon d'humit i primer de fredor (no es pot repetir el mateix grau en qualitats diferents). En la figura de la terra, figura 5, no es pot donar el cas de tercer grau de calor i quart de sequedat; l'element terra en aquest cas, que cedeix la seva qualitat de sequedat al foc, no pot tenir un grau superior a l'element al qual el cedeix (foc en aquest cas), però sí que és possible segon grau de calor i quart de sequedat. Això és conseqüència de la pròpia simetria de la Figura Elemental i de la teoria de la gradació de Llull, que havia de basar-se en una ordenació lògica i que permetés el tractament matemàtic de la *devictio* tal com s'anirà veient.

¹⁶ *ComMed*, OS II, 453.

¹⁷ McVaugh (1992, 27). La versió més comuna d'aquest aforisme és «*Vita brevis, ars longa, occasio praeceps (= fugaç), experimentum periculosum, iudicium difficile*». Per altres versions que circulaven en els escrit mèdics medievals, McVaugh(1992, 9 i 28 n.12).

¹⁸ *Tractat d'astronomia*, NEORL V, 356. Amb la notació d'aquest article, la lletra B és la A, és a dir, foc; la E significa Començament, al triangle vermell.

Per veure com funciona, mirarem les quatre graelles representades a la figura 5, que representen la taula dels setze tipus d'herbes amb els graus fraccionaris¹⁹ tal com els presenta a *ComMed* i que estan representats en l'arbre de la Figura 8.

Figura del Foc					Figura de la Terra				
	E	F	G	H		K	L	M	N
A. Calor	4	3	2	1	B. Sequedat	4	3	2	1
B. Sequedat	3	2	1	...	D. Fredor	3	2	1	...
C. Humitat	2	1	A. Calor	2	1
D. Fredor	1	C. Humitat	1

Figura de l'Aire					Figura de l'Aigua				
	O	P	Q	R		S	T	V	Y
C. Humitat	4	3	2	1	D. Fredor	4	3	2	1
A. Calor	3	2	1	...	C. Humitat	3	2	1	...
D. Fredor	2	1	B. Sequedat	2	1
B. Sequedat	1	A. Calor	1

Figura 5

Aquestes setze combinacions, representades per lletres {E, F, G, H, K, L, M, N, O, P, Q, R, S, T, V, Y}, es poden interpretar com elements matemàtics ordenats i agrupats per la seva qualitat major. Cada element és un tipus d'herba «*E cascuna de les setze herbes sia nomenada per letra a ella apropiada per descripció, per tal que mills e pus abreujadament se'n pusca fer demostració*».²⁰ Aquesta ordenació serà la base de diversos reticles que es poden configurar amb les setze herbes.

¹⁹ Als *Començaments de medicina*, Llull els anomena «graus entel·lectuals, los quals són de tan poca quantitat que no abasten a ser sensuats» (OS II, 452; NEORL V, 78; ROL XXXI, 503-504). Al *Liber de levitate et ponderositate elementorum* són les «partes minutae» (ROL XXXIV, 176). En aquests graus els representa en forma de punts, tres punts es pot entendre com 3/4 de grau, dos punts com 2/4, un punt com 1/4.

²⁰ *Començaments de medicina*, OS II, 412.

A continuació (figura 6) mostrem dues versions de la primera graella de la Figura 5: la normal en l'Art, en forma de taula de *cambres* —matrius, podríem dir, en notació matemàtica actual; i una segona en forma reticular, en la qual els components superiors «dominen» els inferiors.

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

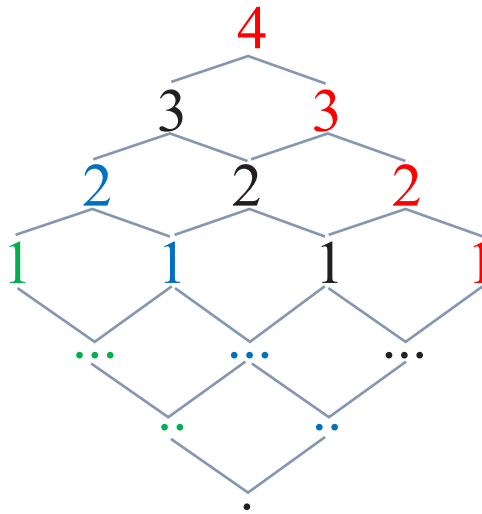


Figura 6

Aquesta representació dels graus d'intensitat de les qualitats elementals, fonamental per a la teoria elemental lul·liana, té aplicacions rellevants amb la *digestio*, *mixtio* i *devictio* («venciment» en català) de les gradacions en els medicaments compostos. Aquest darrer terme vol explicar quin element «domina» en un compost. Prenguem un exemple del *Liber de regionibus sanitatis et infirmitatis*, en què Llull explica el resultat de combinar dues plantes

equivalents a O i E de la figura 7;²¹ hem posat les fletxes apuntant a la qualitat dominant.

	C: Humitat	A. Calor	D. Fredor	B. Sequedat
O	4 ↑	3 ↓	2 ↑	1 ↓
E	2 ↑	4 ↓	1 ↑	3 ↓

Figura 7

En aquest cas cada planta té un total de deu punts (suma dels graus de les quatre qualitats). Després es fa la suma aritmètica de graus, segons l'apuntament de les fletxes, i la planta amb més punts domina l'altra. Si hom té en compte la *digestio*, on per a cada qualitat elemental el grau major atreu el menor, el nombre total de punts es modifica: en aquest cas, la O aplega de humitat 4+2, i de fredor 2+1, total 9 punts; la E aplega de calor 4+3 i de sequedat 3+1, total 11 punts. La E venç la O.

Aquesta ordenació de la *devictio* és el resum de tres operadors ternaris, que Llull va definir per a tota la seva Art (triangles vermell, verd, i groc). En termes moderns es pot dir que és una operació matemàtica de comparació o de relació.

5. La vehiculació de la Figura Elemental

Ara bé, la Figura Elemental està present en l'Art des del seu inicis, en tres versions bastant diferents. La primera és en l'*ACIV*, on apareix com la Segona Figura de T (de fet, com una mena d'apèndix de T), sens cap descripció ni explicació.²² La segona és a l'*Ars universalis*, igualment com la Segona Figura de T, però ara amb enumeració de les seves qualitats pròpies i apropiades, de llur ponderositat i lleugeria, etc.²³ La tercera és als *Començaments de medicina*, on ara té un paper central, proposant fonaments de la ciència mèdica. En la Figura 8 dona una representació de la seva estructura i com es situa en la medicina estàndard del seu temps, que inclou una versió arbòria del reticle de les cambres o matrius de la figura 5. Segueix una descripció verbal d'ella igualment detallada.²⁴

²¹ ROL XX, xxx, 92-93; ROL XXXIV, 156, on explica com es calculen les combinacions de qualitats en les *mixtiones*. Pel que fa al concepte de *devictio*, que també té un paper rellevant en l'astronomia lul·liana: ROL XVII, 68; NEORL V, 128; Frances Yates (1985, 40, 74, 87, 103); Pring-Mill (1991, 125); Gayà (1979, 113, 126).

²² Bonner i Soler (2007, 29-50, 43).

²³ *MOG I*, Int. viii, 6-9 (529-532). Cal assenyalar que aquesta obra només apareix en dos manuscrits del segle xv, un dels quals ni és complet, així que va tenir una difusió mínima.

²⁴ La descripció verbal detallada d'un objecte, en retòrica es diu una «ècfrasi», Soler i Bonner (2016,

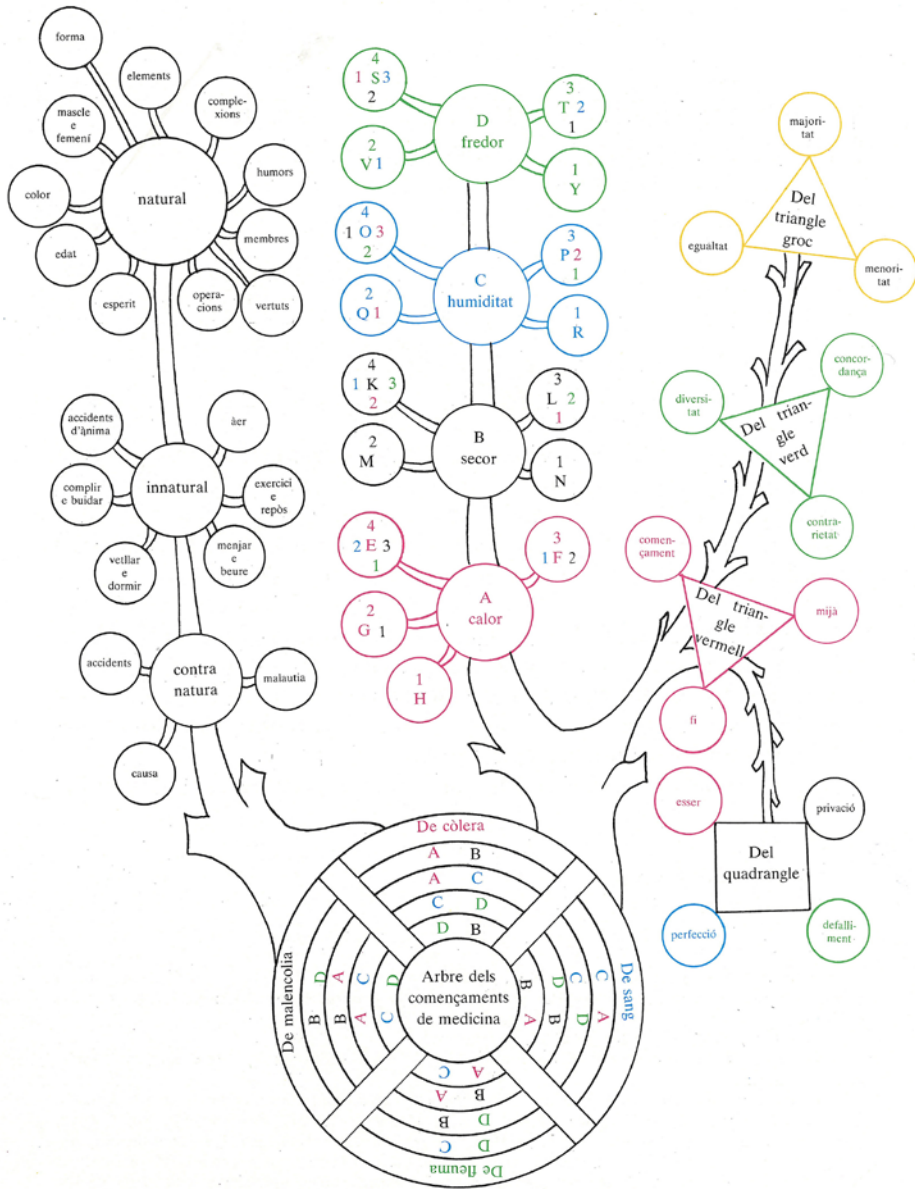


Figura 8

67-93). És la primera vegada que utilitza aquest recurs, que tornarà a repetir en altres obres quan presenta una figura que considera particularment important.

Després de la descripció de les arrels de l'arbre, que presenten els quatre humors —còlera, sang, fleuma i malenconia—, ve la de les branques, la primera de les quals, la de l'esquerra, dona un panorama de la medicina del seu temps.²⁵

De la rail nexen .ii^{es}. branques. La primera es dels comensamens de medicina, segons que es recomptat per los antics qui son passatz. Aquela branca es en .iii. partz: la primera es natural, la segona es innatural, tersa es contra natura. La natural a .vii. flors: elemens, complecions, humors, membres, vertutz, operacions, esperit. Item a en la dita branca .iiii. flors, so es a ssaber: etat, color, diversitat de mascle et de femna, et forma. La innatural n'a .vi.: aer, exarsisi et repós, menjar beure, vetlar dormir, complir e buydar, accidens d'anima, so es gog et tristicia. La tersa branca n'a .iii.: malautia, causa, accidens.

A continuació explica la branca d'enmig:

La segona branca es novelament atrobada a espondre la primera artificialment et mataforicalment, et es departida en .ii. partz.

La primera part resulta ser, com ja s'ha dit, la versió arbòria dels reticles de la figura 5. Comença amb un petit preàmbul sobre el seu funcionament:

La .A. es departida en .iiii. graus demostratz per les figures d'argorisme, so es a ssaber, en 4, 3, 2, 1, et asó metex se segex de .B.C.D. On, a demostrar los graus damunt dits, cové elegir .xvi. erbes en general, et cascuna do significació de les altres herbes qui son de sa complecció. Et cascuna de les .xvi. herbes sia nomnada per letra a el'apropiada per discripció, per tal que mils et pus abreujadament s'en pusca fer demostració. E cové que en les lettres no sia .i. qui s sembla ab lo primer nombre d'argorisme, ni no y sia .x. qui significa nombre de deu.

I llavors comença amb les «flors», de les quals només donarem la descripció de la primera com a mostra.

Lo nom de les herbes et de les lettres es aquest. Nos sutzposam et deim que .E. es .i^a. especia de simpla medicina, et es en 4 grau de .A., et en 3 de .B., et en 2 de .C., et en 1 de .D. La .F. es altra especia, qui es en 3 de .A., en 2 de .B., en 1 de .C.. La .G. es altra especia qui es en 2 de .A., et en 1 de .B. La .H. es altra especia qui es en 1 de .A.

²⁵ Vegeu NEORL V,41, 44-6.

Pel que fa a la branca de la dreta:

La segona [part] es departida en los .iii. triangles qui son en los comensamens de la *Art abreuçada d'atobar veritat*, et en .i. quadrangle de la Figura de predestinació, la qual se conté en la art damunt dita.²⁶

En resum, el desenvolupament de la Figura Elemental a l'àmbit mèdic es transforma amb un altre recurs diagramàtic que és l'arbre de la medicina. En aquest article s'ha tractat especialment de la branca d'enmig, la de la gradació de les setze herbes, i de la branca de la dreta que Llull ho resumí, implícitament, en un operador de comparació que denominà *devictio*. La relació de les herbes, tot plegat, representades per Llull en forma de flors ens ha permès d'interpretar-les sota la moderna teoria dels reticles.

6. Llull i Montpeller

Llull no presenta tot aquest material per raons abstractes, sinó que ho fa com a possible solució a les discussions sobre la farmacologia matemàtica que s'estaven produint en aquest moment a l'Escola de Medicina de Montpeller. En primer lloc, sabem que aquests anys Montpeller, que era el centre cultural i acadèmic del Regne de Mallorca, era la principal base d'operacions de Llull,²⁷ i a més s'ha mostrat que és probable que Llull i Arnau es coneguessin.²⁸

La connexió més clara és la farmacologia matemàtica que tots dos practicaven. Basten dues mostres de textos que circulaven per Montpeller durant aquests anys per veure que estan navegant en les mateixes aigües.

²⁶ Els tres triangles de la Figura T de l'*ACIV* són el vermell de començament, mitjà, fi; el verd de diversitat, concordança, contrarietat; i el groc de majoritat, igualtat, minoritat. El quadrangle tria dos parells de conceptes de la Figura X: ésser - privació i perfecció - defalliment.

²⁷ McVaugh (1992, 223). El millor estudi sobre el Montpeller d'aquell temps, amb la seva Escola de Medicina, és la introducció general de Jordi Gayà a ROL XX.

²⁸ Hillgarth (1987, 69-70).

La primera és dels *Aphorismi de gradibus* d'Arnau de Vilanova:²⁹

Incipit tabula prima de porcionibus qualitatum in quolibet situ principali.

Situs complexionis	Partes	Partes
	elevate qualitatis, scilicet caliditatis	deprese qualitatis, scilicet frigiditatis
Temperatum	1 ^a medietas	1 ^a medietas
Calidum in primo	2 medietates	1 ^a medietas
Calidum in secundo	4 ^{or} medietates	1 ^a medietas
Calidum in tercio	8 medietates	1 ^a medietas
Calidum in quarto	16 medietates	1 ^a medietas

Secunda tabula de porcionibus qualitatum oppositarum in mixtione temperati cum quolibet gradu.

Situs complexionis in componentibus	Porciones caliditatis	Porciones frigiditatis
Temperatum		
Calidum in primo	> 3 medietates	2 medietates
Temperatum		
Calidum in secundo	> 5 medietates	2 medietates
Temperatum		
Calidum in tercio	> 9 medietates	2 medietates
Temperatum		
Calidum in quarto	> 17 medietates	2 medietates

Figura 9

²⁹ És la primera de sis pàgines similars citades al final de l'edició de McVaugh (1992, 223-228).

La segona és d'al-Kindī, pensador iraquità del segle IX, una obra mèdica del qual, *Quia primos* (o *de Gradibus*), fou traduïda al llatí per Gerard de Cremona al segle XI. Aquesta versió va arribar a ser inserida en el *Colliget* d'Averrois, obra fonamental per a la medicina montpellerina i, per tant, la d'Arnau de Vilanova.³⁰

Exemplum componendi medicinam:

Medicine	Pondera	Caliditatis	Frigiditatis	Siccitatis	Humiditatis
cardamomi	3 1	pars 1	pars media	pars 1	pars media
zuccari	3 2	partes 2	pars 1	partes 2	pars una
indi	3 1	pars media	pars 1	pars 1	pars media
emblici	3 2	pars 1	partes 2	partes 2	pars una

Congregabis itaque partes calidas, et erunt quattuor et media; partes quoque frigidas colliges, et erunt quattuor et dimidia; et sicce erunt sex, et humide tres. Postea scies que sit frigidarum partium denominatio ex calidis: ipse vero sunt totidem quot et ille. Cum igitur equales sint illis, medicina composita in caliditate et frigiditate erit temperata. Deinde scies etiam denominationem partium humidarum ex siccis, que est earum medietas; et quia sic est, medicina erit sicca in primo gradu, et in caliditate et frigiditate equalis.

Exemplum compositionis alterius medicine:

Medicine	Pondera	Caliditatis	Frigiditatis	Siccitatis	Humiditatis
masticis	3 1	partes 2	pars ½	partes 2	pars media
cardamomi	3 2	partes 2	pars 1	partes 2	pars una

Partes calidas adunabis, que erunt 4; frigide autem cum collecte fuerint, erunt pars 1 et ½, et sicce erunt 4, humide quoque erunt pars 1 et ½. Deinde scies denominationem partium frigidarum ex calidis, ex qua provenient tres octave; tres autem octave minus sunt medietate, que est frigiditas gradus primi, et plus quam quarta, que est frigiditas gradus secundi. Erit ergo caliditas huius medicine com-

Figura 10

³⁰ McVaugh (1992, 290). Pel tortuós camí descrit aquí, vegeu ídem 70-75.

Arnau i al-Kindī es decanten per la ponderació geomètrica dels graus, en front de l'aritmètica de Llull. A més, ambdós, malgrat reconèixer les quatre qualitats, s'ocuparen principalment de les qualitats oposades de fred i calor, tal volta perquè aquestes qualitats tenien consideració d'actives i les d'humiditat i sequedat eren considerades passives.

A l'exemple de la figura 9 es veu, a la taula primera [*Incipit tabula prima*], la gradació en proporció geomètrica. Com a detall cal anotar que Arnau parteix del grau de valor de referència *medietas*, $1/2$. A la segona taula ens diu que, agafant un medicina temperada [*Temperatum*] (mateix grau de calor que de fredor, és a dir proporció calor/fredor $1/1$) mesclada amb una de càlida de grau segon [*calidum in secundo*] (és a dir proporció calor/fredor de $4/1$), ens dona una medicina càlida en proporció $(4+1/1+1 = 5/2)$ 5 *medietas* de calor i 2 *medietas* de fredor; la temperada refreda la càlida.

A l'exemple de la figura 10, es veu com treballa el mètode al-Kindī en la mescla de quatre herbes. Parteix, també, d'un valor de grau de referència d' $1/2$ (*pars media*). La mescla es forma per una part de *cardamomi* (es suposa una quantitat de pes arbitrària, simbolitzada per un guarisme paregut a un 3, \mathfrak{Z} , que podria significar una unça romana o un dracma grec), dues parts de *zuccari*, una part d'*indi*, i dues parts d'*emblici*. Cada herba té detallada la gradació de les quatre qualitats. Es fa la suma aritmètica per a cada qualitat. La de calor suma 4 parts i $1/2$ (cardamoni 1, zuccari 2, indi $1/2$, i emblici 1), la de fredor també $4\frac{1}{2}$, la de sequedat 6, i la d'humiditat 3. Conclou que la mescla és temperada en la proporció calor/fred (és a dir, fred = calor) i la relació sequedat/humiditat és $6/3 = 2$; és a dir, 2 graus de sequedat i 1 d'humiditat, que equival a dir grau 1 de sequedat.³¹ Com es pot veure la gradació sempre és comparant calor/fred, per una banda, i sequedat/humiditat, per altra.

El mètode pot semblar avui dia senzill però en el segle XIII devia semblar prou complicat, el mateix Bacon en reconeix la complexitat, al·legant que els metges no coneixen l'obra d'al-Kindī ni dominen el tractament matemàtic amb fraccions.³²

El mètode de Llull és radicalment diferent a aquesta tradició, tal com s'ha vist en el capítols precedents. Considera la quantificació (gradació) de les quatre qualitats alhora, i no parelles de dues qualitats. Per a al-Kindī o Vilanova una medicina és càlida en quart grau, per exemple el pebre, si té una relació

³¹ Per entendre realment aquest exemple cal fixar-se que l'emblici pondera en nombre 2, \mathfrak{Z} 2, per tant la gradació és $2 \times (1/2, 1, 1, 1/2)$; la qual cosa vol dir que la relació calor/fred = $(1/2)/1 = 1/2$, és a dir, primer grau de fredor, i la relació sequedat/humiditat és $1/(1/2) = 2/1$, és a dir, primer grau de sequedat.

³² Mc Vaugh (1992, 60-61).

entre calor i fredor de 16 a 1; per a Llull en canvi aquesta medicina té quart grau de calor, i també tercer de sequedat, segon de fredor, i primer d'humitat. La gradació, en Llull, segueix una ponderació aritmètica. A més aquesta ponderació obliga a un ordre basat en la Figura Elemental, que forma part del cor de la seva Art, que li permetrà descriure un mètode farmacològic matemàtic, heurístic-deductiu, ajustat a l'observació de la natura i coherent amb la seva Art, tal com s'ha demostrat en els capítols precedents.

La proposta de Llull és més innovadora perquè considera les quatre qualitats dels quatre principis alhora, no com la tradició precedent/coetània que sols tracta el càlcul dos a dos. També li permet eliminar la càrrega matemàtica de les proporcions, usant un mètode —la *devictio*— de comparació de quantitats. Aquest mètode resulta ser una eina més sistemàtica i fàcil d'implementar, basada en un formalisme matemàtic modern: una àlgebra vectorial, expressable sota la teoria dels reticles.

En resum, la proposta de Llull certament és més elegant, però potser seria un enfocament més apreciat entre els matemàtics moderns que a la facultat de medicina medieval de Montpeller. En paraules de Gayà: «Y a pesar de todo, posiblemente deberíamos empezar a pensar que la alternativa luliana, fundada sobre sólidas bases de filosofía natural, resulta de un rigor y belleza teórica sorprendentes.»³³

³³ ROL XX (p. XXIII)

Apèndix

1. Obres lul·lianes que tracten temes mèdics

1. *Començaments de medicina* [II.A.10 - 1274-83 - 3 mss. catalans i 16 de llatins] La versió catalana ed. NEORL V, i la llatina, *Liber principiorum medicinae*, a ROL XXXI.

2. *Ars compendiosa medicina* [II.B.8 - 1285-7 (?) - 27 mss. llatins]

3. *Liber de levitate et ponderositate elementorum* (obra escrita «ad requisitionem medicorum civitatis Neapolitanae», com diu al pròleg) [III.18 - 1294 - 16 mss. llatins - ROL XXXIV]

4. *Liber de regionibus sanitatis et infirmitatis* [III.60 - 1303 - 10 mss. llatins - ROL XX]

Amb una obra estretament relacionada amb la medicina:

5. *Tractat d'astronomia* [III.29 - 1297 - 1 ms català i 34 de llatins] La versió catalana ed. NEORL V, i la llatina, *Tractatus novus de astronomia*, a ROL XVII]

2. El context de la producció i recepció del *ComMed*

El *ComMed* és un dels *Quattuor libri principiorum*,³⁴ que presenten aplicacions de l'Art (en aquest cas l'*ACIV*) als camps de la teologia, de la filosofia, del dret i de la medicina, però amb diferències notables entre el darrer i les tres anteriors. Aquestes segueixen un model únic, que comença amb un pròleg que enumera els setze principis a través dels quals es fa l'aplicació. En el cas de la teologia, per exemple, són *Divina essentia*, *Dignitates*, *Operatio*, *Articuli*, *Praecepta*, *Sacramenta*, *Virtus*, *Cognitio*, *Dilectio*, *Simplicitas*, *Compositio*, *Ordinatio*, *Suppositio*, *Expositio*, *Prima intentio*, *Secunda intentio*. A continuació ve una *Prima pars* dividida en setze distincions, cada una de les quals estudia un d'aquests principis a través de dues eines: *De probatio* i *De conditionibus*. La *Secunda pars*, que ve a continuació, es basa en una mitja matriu de cent vint cambres construïda amb als setze principis de l'obra, els quals s'investiguen per la *Figura universalis*. Aquesta part acaba amb qüestions estàndards de l'Art lul·liana, seguides d'unes *Regulae*

³⁴ El nom és de Pring-Mill (1969, intr.).

principiorum Artis theologiae.³⁵ Això —amb poques divergències— és el model que segueixen les tres primeres obres.

El *ComMed* és diferent en disseny i funcionament. Les altres tres obres tenen fonaments estàtics de llistes de principis, normalment abstractes, que es poden combinar per formar arguments. El *ComMed*, en canvi, té un fonament dinàmic dels quatre elements, que es poden reordenar per explicar la constitució del món físic.

L'altra diferència del *ComMed* destaca per la seva tradició manuscrita, com es pot apreciar en el quadre següent, que recull els manuscrits dels *Quattuor Libri Principiorum* anteriors al segle xv (amb els manuscrits catalans en lletra vermella):

	PrintTheol	PrintPhil	PrinJur	PrinMed
XIII				Dublin, AUC, B 95.
1280-1300	Fermo, BC 19	Fermo, BC 19	Fermo, BC 19	Fermo, BC 19
XIII/XIV			Ottob lat 2347 Leipzig 1362	
XIV 2 ^a m.				Venècia, Marc. Z 25
XIV/XV		Roma Casan 1533		Milà. Amb 1117 Sup

Així que el manuscrit més antic és el català de Dublín, que Llull va encarregar al «seu» copista, Guillem Pagès, que acabava de fer el famós *Llibre de contemplació* conservat a l'Ambrosiana de Milà. El següent manuscrit és el de Fermo, l'únic que reuneix els quatre dels *Libri principiorum*. Al quadre també es pot veure, llegint d'esquerra a dreta, que l'interès medieval per aquelles obres va d'un manuscrit (aquest de Fermo) per als *PrinTheol*, amb increments d'un manuscrit per obra, fins als quatre per als *PrinMed* (amb tres de catalans).

³⁵ Les qüestions són en nombre de vint, llevat dels *PrinTheol* que en presenten cent vint. Les regles són vint-i-dos, llevat dels *PrinJur* que en tenen sis.

Abreviatures i bibliografia

- ACIV* = *Ars compendiosa inueniendi ueritatem* (Bo II.A.1)
- ComMed* = *Començaments de Medicina* (Bo II.A.10)
- Badia (2012) = Lola Badia, «La ciència a l'obra de Ramon Llull», dins *La ciència a la història dels Països Catalans*, vol. 1 *Dels àrabs al Renaixement*, Joan Vernet - Ramon Parés (ed.) (València: Institut d'Estudis Catalans - Universitat de València, 2004).
- Birkhoff (1967) = Garrett Birkhoff, *Lattice Theory* (Providence RI, American Mathematical Society: Colloquium Publications, vol. 25, 1967).
- Bonner (2012) = Anthony Bonner, *L'Art i la lògica de Ramon Llull. Manual d'ús*, trad. Helena Lamuela, Col·lecció Blaquerna 9 (Barcelona/Palma: Universitat de Barcelona - Universitat de les Illes Balears, 2012).
- Bonner i Soler (2007) = Anthony Bonner i Albert Soler, «La mise en texte de la primera versió de l'Art: noves formes per a nous continguts», *SL* 47 (2007).
- Bonner i Soler (2015) = Anthony Bonner i Albert Soler, «Les figures lul·lianes: la seva naturalesa i la seva funció com a raonament diagramàtic», *SL* 55 (2015).
- Compagno (2007) = Carla Compagno, «Die medizinischen Werke des Raimundus Lullus», dins *Mediæval Sophia*, 2 (2007), [revista electrònica].
- Dambersgs (2000) = Yanis Dambersgs, «Elemental Figure Symmetry», *SL* 40 (2000).
- Gayà (1979) = Jordi Gayà, *La teoria luliana de los correlativos. Historia de su formación conceptual* (Palma de Mallorca, 1979).
- Hillgarth (1987) = Jocelyn Nigel Hillgarth, «Date de la rencontre de Lulle et d'Arnaud de Villeneuve à Marseille», *Raymond Lulle et le Pays d'Oc, Cahiers de Fanjeaux* 22 (Tolosa: Privat, 1987).
- McVaugh (1992) = Michael R. McVaugh, *Arnaldi de Vilanova, Opera Medica Omnia, II, Aphorismi de Gradibus*, Michael R. McVaugh (ed.) (Barcelona: Universitat de Barcelona, 1992, amb un volum a part d'Indices).
- Pereira (1973) = Michela Pereira, «Sulle opere scientifiche di Raimundo Lullo. I: La nuova astronomia», *Physis. Rivista Internazionale di Storia della Scienza* 15 (1973).
- Pereira (1979) = Michela Pereira, «Le opere mediche di Lullo in rapporto con la sua filosofia naturale e con la medicina del XIII secolo», *SL* 23 (1979).
- Pring-Mill (1969) = Robert D.F. Pring-Mill, *Raymundus Lullus, Quattuor libri principiorum*, Pring-Mill (ed. i intr.) (Wakefield: S.R. Publishers Ltd.

1969); facs. intr. de *MOG I* (1721), Int. ix-xii (607-814)).

Pring-Mill (1991) = Robert D.F. Pring-Mill, *Estudis sobre Ramon Llull*, Lola Badia i Albert Soler (ed.), (Barcelona: Curial - Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1991).

Soler i Bonner (2016) = Albert Soler i Anthony Bonner, «Representació gràfica i ècfrasi en l'obra de Ramon Llull», *Magnificat Cultura i Literatura Medievals* 3 (2016).

Yates (1985) = Frances Yates, *Assaigs sobre Ramon Llull*, pr. Lola Badia (Barcelona: Empúries, 1985).

The Profile and Possible Origin of Ramon Llull's Muslim Slave*

José Bellver

PhilAnd Project

Université Catholique de Louvain

josepbellver@gmail.com

doi.org/10.3306/STUDIALULLIANA.117.067

Rebut 14-9-2022. Acceptat 17-10-2022

El perfil i el possible origen de l'esclau musulmà de Ramon Llull

Abstract

As Ramon Llull recalls in *Vita coetanea*, after his «conversion to penitence» he bought a Muslim slave in Mallorca to learn Arabic from him. Our understanding of Llull's intellectual profile and his possible debt to the Western Islamic world is coloured by the way in which we understand the influence that Llull's Muslim slave had on the formation of Llull's views. To date, Llull's slave has received little attention. Since Mallorca was home to a population of Muslim slaves, the Mallorcan origin of Llull's slave has been taken for granted. Consequently, since Llull's tutor is believed to have been uneducated and enslaved for more than thirty years by the time he began teaching Arabic to Llull, he has not been deemed an important vector influencing Llull's thought. This article seeks to provide a hypothesis of the profile and origin of Ramon Llull's Muslim slave. It concludes that Llull's tutor was an educated Muslim slave who originated beyond the island in an active Islamic polity with urban areas and a rich intellectual life. Considering the historical context when Llull bought his Muslim slave, the most likely origin of Llull's Muslim slave and tutor is the region of Murcia.

Keywords

Ramon Llull, *Vita coetanea*, Mallorca, Medieval Slavery, Intellectual Cross-Pollinations, Islam, al-Andalus, Murcia, Mudejar Revolt, Jaume I



* This paper is part of a project that has received funding from the European Union's Horizon 2020 research and innovation programme under the Marie Skłodowska-Curie grant agreement No 746221 *Christianus Arabicus*.

Studia lulliana 62 (2022), 67-128

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

<http://studialulliana.uib.cat>

ISSN 2340 - 4752

Resum

A la *Vita coetanea* Ramon Llull explica que, després de la «conversió a la penitència», va comprar a Mallorca un esclau musulmà perquè li ensenyés l'àrab. El nostre coneixement del perfil intel·lectual de Llull i del seu deute amb l'Occident islamitzat està condicionat per la manera d'interpretar la influència que aquest esclau musulmà va exercir en la formació del pensament del beat. Fins avui l'esclau de Llull ha rebut bastant poca atenció. Com que la població de Mallorca va ser en part esclavitzada, s'ha donat per fet que l'esclau de Llull havia de ser d'origen mallorquí. Això voldria dir que el mestre de Llull havia estat un home sense formació que, quan va començar a ensenyar l'àrab a Llull, feia més de trenta anys que era esclau; aquestes circumstàncies descartaven que hagués pogut influir ni poc ni molt en el pensament de Llull. Aquest article té per objecte construir una hipòtesi raonada per al perfil i l'origen de l'esclau musulmà de Ramon Llull. La conclusió és que el mestre de Llull era un musulmà cultivat, que s'havia format fora de l'illa en un estat islàmic actiu d'ambient urbà i de vida cultural rica. Atenent-nos al moment històric concret en què Llull va comprar el seu esclau, l'origen més versemblant per a l'esclau i mestre de Llull se situa a la regió de Múrcia.

Paraules clau

Ramon Llull, *Vita coetanea*, Mallorca, esclavitud medieval, heterogàmia intel·lectual, islam, al-Andalus, Múrcia, revolta mudèixar, Jaume I.

Table of contents

1. Introduction
2. Muslim Population and Slavery in Mallorca after the Catalan Conquest
 - 2.1. Conquest
 - 2.2. The educated elite
 - 2.3. Slavery and the Muslim lower class
 - 2.4. The Muslim population and cultural reproduction
3. Slavery and Intellectual Cross-Pollinations
4. Llull's Early Life
5. Llull and his *Vita coetanea*
6. Llull's Account of his Muslim Slave in *Vita coetanea*
7. Profile of Llull's Arabic Tutor
 - 7.1. Could Llull's Arabic tutor have been uneducated?
 - 7.2. Was Llull exposed to the study of Classical Arabic?
 - 7.3. An educated Muslim slave
 - 7.4. Was Llull exposed to Arabic philosophy and/or Islamic theology shortly after his conversion?
8. The Possible Origin of Llull's Arabic Teacher
 - 8.1. Knowledge of philosophy and theology in al-Andalus across the population
 - 8.2. Did Llull's Muslim slave originate in Mallorca?
 - 8.3. Military clashes and piracy in the Western Mediterranean in the mid-1260s
 - 8.4. Murcia, the likely origin of Llull's Muslim slave
9. Conclusions
10. Bibliography

1. Introduction

The aim of this article is to provide a portrait of Ramon Llull's Muslim slave and to advance a possible hypothesis regarding the latter's origin.¹ As is well-known, in *Vita coetanea* Llull indicates that, after his 'conversion to penitence', he bought a Muslim slave in Mallorca to learn Arabic. Even though this information is usually mentioned in accounts of Llull's life and in the numerous studies devoted to Llull's general knowledge of Islam and to the possible influence Islamic sources had on his thought, Llull's slave has received little attention to date.² To my knowledge, the only exception is Bonner (1987). Our understanding of Llull's intellectual profile and his possible intellectual debt to the Western Islamicate world, particularly during his formative period and in his earlier works, will be coloured by the way in which we understand the influence that Llull's Muslim slave had on the formation of Llull's views. Was this Muslim slave educated? And, if so, to what degree? Was he proficient in theology and philosophy? Did Mallorca provide Llull the type of Muslim slave that would meet Llull's needs? If not, was Mallorca a major node in the Mediterranean slave trade at the time? Which regions were sources for the type of slave meeting Llull's needs? Can we link Llull's intellectual profile to a specific region through his slave? These questions should be answered from a variety of perspectives including the study of slavery in Mallorca in the 13th century, an analysis of Llull's intention behind his account of his Muslim slave in *Vita coetanea* to ascertain its reliability, Llull's knowledge of Arabic and Islamic theology and philosophy to gauge the education of his tutor, and the historical context in the Western Mediterranean to venture a hypothesis of his origin.

¹ As Dominique Urvoy noted, «n'étant pas un spécialiste de l'œuvre même de Ramon Llull [...], je ne prétendrai pas apporter ici de connaissance nouvelle, mais je me bornerai à utiliser mes recherches sur l'Islam occidental pour projeter une lumière particulière sur le penseur majorquin qui s'est voulu, avant tout, l'interlocuteur des Musulmans» (Urvoy 1979, 37).

² To my knowledge, the only study about Llull's Muslim slave is Bonner (1987). For example, some of the main biographies about Llull, such as Badia and Bonner (1993, 15-16) and Domínguez Reboiras and Gayà Estelrich (2008, 44) and works on Llull and Islam, such as those by Urvoy (1980, 151-152) and Garcías Palou (1981, 28), only make very cursory references to Llull's Muslim slave. Other important works dealing with Llull's life and with Llull and Islam, such as those by Ruiz and Soler (2008), Lohr (1984) or Domínguez Reboiras (1993), do not even mention the slave. Stone (2019, 131, n. 48) only mentions him obliquely.

2. Muslim Population and Slavery in Mallorca after the Catalan Conquest

2.1. Conquest

On December 31st, 1229, Catalan forces under the command of Jaume I, Count of Barcelona and King of Aragon, captured the city of Mallorca (Madīna Mayūrqa) from the Muslims.³ Before the Christian conquest of Mallorca, the island was ruled by Abū Yahyā Muḥammad b. 'Alī b. Abī 'Imrān al-Tinmalālī, who was dependent only in name to the Almohads. Even though the Catalan forces controlled nearly all the island by 1232, there were still some pockets of Muslim resistance in the Tramuntana mountain range in 1241 (Peña 1986, 345, no. 3). The city of Mallorca's fall led to the death of large numbers of the city's Muslim inhabitants and those who had taken shelter within the city's walls. Jaume I wrote that in the first hours of Mallorca's conquest twenty thousand people were killed, while thirty thousand people were able to escape from the city (*Llibre dels fets*, no. 86; Bruguera 1991, 2:98-99; Smith 2010, 108). In turn, Ibn 'Amīra, in his account of Mallorca's capture, indicated that approximately twenty-four thousand city inhabitants were said to have been killed during the conquest (Ibn 'Amīra 2007, 135; Ibn 'Amīra 2008, 129). Even though these numbers appear to be an exaggeration,⁴ a significant number of the city's residents, particularly those who were not seen as valuable commodities, died. The lives of toddlers, children, pregnant women and elderly were not spared, and women were raped («I quanta muller de bona condició va veure com el seu front era arrossegat pel terra?», Ibn 'Amīra 2008, 127). The population that had taken shelter in the city fortress agreed to abandon the city after Jaume I granted them safe passage to the Islamic world and ensured them that their needs would be covered during this process (Ibn 'Amīra 2007, 134; Ibn 'Amīra 2008, 128). However, when they left the safety of the fortress, the Catalan conquerors did not honour Jaume I's word and either enslaved the Muslim population who had taken shelter in the fortress or left them exposed to the elements to die of hunger and cold, such as in the case of the elderly (Ferrer 2019, 161).

³ For an account of the conquest of Mallorca, see Fernández-Armesto 1987, 13-31.

⁴ Tentative estimates of the city of Mallorca's population immediately before its conquest range from 14,000 to 50,000 inhabitants. The most accepted assessment estimates the city's population to have totalled some twenty thousand inhabitants (Ferrer 2019, 157). Alomar (1976, 10-12) calculates that there were 23,000 people in the city of Mallorca in 1225, while the island's total population was approximately 49,000. Nevertheless, at the time of the siege, the population sheltered within the city walls would have been significantly greater.

Beyond the city, Jaume I also indicated in the *Llibre dels fets* that over twenty thousand sought shelter in caves and castles in the Tramuntana mountain range and in the Artà and Llevant hills (*Llibre dels fets*, no. 113; Bruguera 1991, 2:119; Smith 2010, 127). These numbers would amount to 40% of the estimated Muslim population of Mallorca at the time. Considering the fact that the city's Muslim population did not anticipate a full conquest of the island but, rather, a short-term raid and they did not gather basic supplies in the mountains (Bernat i Roca and Serra i Barceló 2001, 86), the civilians hiding in the mountains without access to the agricultural lowlands would have preferred to hand themselves over to the Catalans after a few months or, if possible, take to the sea to escape rather than die of hunger. Shortly after the city's fall, and always according to *Llibre dels fets*, two thousand Muslims were captured in the Artà hills (*Llibre dels fets*, no. 103; Bruguera 1991, 2:111; Smith 2010, 119-120). Jaume I also points out that later on and except for approximately two thousand people who chose to resist in the mountains and were later captured and enslaved, the rest, approximately three thousand armed men and fifteen thousand civilians, including women and children, surrendered to Jaume I in 1231 after the latter signed a pact with the group leader, Xuaip. This pact stipulated that those who wished to live with the conquerors could remain on the island (*Llibre dels fets*, no. 113; Bruguera 1991, 2:119; Smith 2010, 127). It is unclear if this pact was observed or broken. The numbers, though, were probably significantly lower than those recorded by Jaume I, as it would have been impossible for those who fled the city to feed half of the island's pre-conquest population for more than a year without provisions and ongoing access to arable land.

Amongst scholars who have argued that this pact was respected, Lourie (1970) believed this could be confirmed by what she perceived as the permanence of a sizeable free Muslim population in the Balearics after 1229, not only as free Muslim serfs or *exaricos* (as they were called in Aragon), but as owners of their own lands.⁵ She based this on archival evidence: amongst which, the fact that sixty thousand hectares were not covered by the extant royal *Repartiment*;⁶ the document dated 8 July, 1231, authorizing thirty families of Muslim serfs to settle lands allotted to the Templars in Inca; the mention of Muslims in agreements involving the payment of tithes; and con-

⁵ For literature before Lourie on the Muslim population's presence in Mallorca after the Christian conquest, see Soto i Company 1994, 168, n. 5.

⁶ The lands not mentioned in the *Repartiment* were granted to nobles who may have kept the original Muslim labourers working those lands (Hillgarth 1976, 27).

tracts in which slaves redeemed themselves from slavery. Lourie's view was later adopted by Fernández-Armesto (1987, 21-22) and Abulafia (1994, 58). Fernández-Armesto (1987, 22) also claimed that the prevalence of the original Arabic toponymy in the poorer uplands and the central mountain region might be a good indication of areas in which the surviving free Muslim population remained or resettled.

By contrast, Soto i Company (1994, 177-179; 2012, 67) regarded the capture of the entire Muslim population as the most likely hypothesis.⁷ According to the latter: there is no extant document or copy of that pact which would be the case had it existed; the conquest of Mallorca, like that of Minorca, was carried out 'manu militari', without the capital cities' capitulation and, thus, without the whole island's; and Ibn 'Amīra pointed out that this pact was more a ruse, only allowing those sheltered in the castles to leave for Islamic lands after handing over all of their money (Ibn 'Amīra 2007, 144; Ibn 'Amīra 2008, 136) in addition to the pact not applying to the population sheltered outside the castles. Even though the presence of free Muslims in Mallorca during the second half of the 13th century cannot be denied,⁸ probably a result of self-redemption (Soto i Company 1994, 190-191) and the *exaricos* working the lands granted to the Templars, the lack of Islamic institutions such as central mosques on the island during the 13th century after its fall to the Catalans suggests that there was no organised Mudejar society on the island (Soto i Company 1994, 174).⁹

2.2. The educated elite

Immediately after the city of Mallorca's fall and before the Catalan forces marched against those who had escaped the fall of the city, the booty and captives were auctioned and allotted to the conquerors according to the weapons carried by the squads (*quadrelles*) participating in the conquest and the wounds they sustained (Ferrer 2019, 163). The Catalan fleet was also joined by merchants, some of whom were Genoese, to fund the conquest and sell the plundered treasures across the Mediterranean (Ferrer 2019, 163). Those cap-

⁷ Jover and Mas support Soto's position as the most likely one. See Jover Avellà, Mas i Forners and Soto i Company (2006, 23).

⁸ The number of free Muslims in Mallorca was 210 in 1275 and 227 in 1276 (Soto i Company 1978, 74-75).

⁹ A Muslim slave living in Christian lands is not a Mudejar. Mudejar refers to an organized community of free Muslims living in Christian Iberia. The remark by Domínguez Reboiras (1993, 10, n. 19) is still pertinent.

tives who could be ransomed at greater value by relatives and pious Muslims were usually sold in ports in the Islamic world or to intermediaries,¹⁰ such as hospitals belonging to military orders where captives were held while they negotiated their ransoms (Echevarría Arsuaga 2007).¹¹ Consequently, the class of the educated Muslims either died in the conquest, were ransomed or sold to intermediaries, or were allowed to flee the island thanks to the pact with Xuaip. Thus, shortly after the conquest, the educated elite and any Islamic and Arabic learning were no longer present on the island.

The information recorded in the main biographical dictionaries of the period confirms this. Dominique Urvoy listed (1972, 120-122) six scholars who were mentioned in biographical dictionaries and were active in Mallorca shortly before the conquest:

(i) Abū ‘Abd Allāh Muḥammad b. al-Ḥusayn b. Muwaffaq, known as al-Shakkāz, died in 626/1229, approximately six months before the fall of Mallorca (Ibn al-Abbār 1995, 2:128-129, no. 334);

(ii) The judge, Abū Muḥammad ‘Abd al-Ghanī b. Muḥammad b. ‘Abd al-Ghanī al-Ṣaydalānī originally from Granada, died in Muḥarram 627/from 20 November to 19 December, 1229, shortly before the conquest (Ibn al-Abbār 1995, 3:138, no. 336);

(iii) Abū Marwān ‘Abd al-Malik b. Ibrāhīm b. Hārūn al-‘Abdarī, who was the preacher in the central mosque of Mallorca for twenty years and taught Arabic to the common people, was killed on 14 Ṣafar 627/2 January, 1230, upon the fall of the city (Ibn al-Abbār 1995, 3:85-86, no. 205);

(iv) Abū ‘Abd Allāh Muḥammad b. Aḥmad b. ‘Abd al-Wadūd al-Bakrī, who was the city’s judge for only one month before the city’s fall and was a learned scholar of law and Arabic, appears to have been killed during the fall of Mallorca (Ibn al-Abbār 1995, 2:129, no. 335);

(v) Abū l-Ḥasan ‘Alī b. Aḥmad al-‘Abdarī, known as al-Maṭraq and who was a disciple of al-Shakkāz and al-‘Abdarī and the deputy preacher in the central mosque, was taken captive upon the city’s fall and died approximately forty-five

¹⁰ An example of the composition of ransomed captives is provided by the Castilian attack on Salé in 1260, in which, according to Ibn ‘Idhārī, three thousand captives were taken to Seville. Of these, 380 people, mostly children, women and old men, were ransomed by the Muslim population of Jerez, still under Muslim rule. Rich families in Salé were able to ransom their loved ones, while alms paid by Muslims were used to ransom the poor. The Marinid sultan, Abū Yūsuf Ya‘qūb b. ‘Abd al-Ḥaqq (r. 1259-1286), ransomed a large number, amongst whom the judge of Salé. Nevertheless, a number of captives could not be ransomed. See See Ibn ‘Idhārī (2013, 3:560); and O’Callaghan (2011, 27).

¹¹ The classical study on redemption in the Crown of Aragon is Ferrer i Mallol (1985) although it focuses on the 14th and 15th centuries.

to fifty days later (Ibn al-Abbār 1995, 3:235, no. 592);¹² and

(vi) Abū 'Alī 'Umar b. Aḥmad b. 'Umar al-'Umarī, who was a disciple of al-Shak-kāz and al-Bakrī and the judge for refugees in the mountains, died in Pollença castle (Bulānsa) in 628/1230-1231 (Ibn al-Abbār 1995, 3:158, no. 399).¹³

In addition to the above scholars cited by Dominique Urvoy, the following scholar should also be mentioned:

(vii) Abū Ishāq Ibrāhīm b. Ishāq b. Muḥammad b. 'Alī al-'Abdarī, known as Ibn 'Ā'isha, was born in Mallorca in 577/1181-2 and was a learned scholar of *ḥadīth* also interested in the field of rational theology. Upon Mallorca's fall, he was captured and ransomed and later moved to Valencia. He became the deputy-judge of Valencia and, later, the judge of Denia. After being the object of some controversy, he moved to Tunis, where he died in 642/1245 (Ibn al-Abbār 1995, 1:146, no. 452). He appears to be the only scholar recorded in the main biographical dictionaries of the period who survived the fall of Mallorca and was later ransomed. Ibn al-Abbār (d. 658/1260), who was close to Ibn 'Ā'isha, does not record any other case.

There is also additional, important information about Abū Ja'far Aḥmad b. Muḥammad b. Muḥammad al-Qaysī, known as Abū Ḥujja or Ibn Abī Ḥuj /ja, from Cordoba. Born in 562/1162-3, he was a prominent Qur'ānic reciter, grammarian, scholar in religious sciences and ascetic. He taught grammar in Cordoba. According to Ibn 'Abd al-Malik al-Marrākushī, after the fall of Cordoba, he and his family were taken as captives as they fled by sea trying to reach Ceuta, and were taken to Menorca, still under Muslim rule at the time. The local population ransomed him, but he died three days later, in 643/1245-1246, because of the mistreatment he experienced during his captivity. Ibn 'Abd al-Malik al-Marrākushī also provides a second version according to which Ibn Abī Ḥujja may have died at sea before reaching Menorca (Ibn 'Abd al-Malik al-Marrākushī n.d.-1984, 1:484-485, no. 748). In turn, Ibn al-Abbār (1995, 1:108-109, no. 307) points out that Ibn Abī Ḥujja was taken to Mallorca instead. In Arabic, Mallorca and Menorca are written almost identically, and Ibn 'Abd al-Malik al-Marrākushī, who appears to cite different informants and had Ibn al-Abbār's work before him, corrected the latter; consequently,

¹² Ibn al-Abbār points out that Abū l-Ḥasan 'Alī b. Aḥmad al-'Abdarī died on the same day as the ruler of Mallorca, Abū Yahyā Muḥammad b. 'Alī b. Abī 'Imrān al-Tinmalālī. Ibn 'Amīra adds that Abū Yahyā al-Tinmalālī, who was captured immediately after the fall of the city, was tortured for forty-five days before he died (Ibn 'Amīra 2007, 136-137).

¹³ Urvoy also includes Ibn 'Amīra in the list of scholars that should be taken into account to portray the intellectual life in Mallorca before the island's fall. Nevertheless, I have not been able to find any information in primary sources confirming that Ibn 'Amīra visited Mallorca.

Menorca appears to have been Ibn Abī Ḥujja's most likely destination. Ibn Abī Ḥujja was captured when crossing the Strait of Gibraltar and was in all likelihood taken to Menorca to be ransomed together with his family. This suggests that he was captured by pirates based in Mallorca. A number of slaves appear to have been captured during the same series of raids in the Strait. In 1246, a Muslim from Ceuta and another from Algeciras were sold in Mallorca (Soto i Company 1994, 196). In November of that same year, a Muslim named Ali from Bougie was sold to Ramon Llull's father (Soto i Company 1994, 196; Hillgarth 2001, 5).

Even though the above is a small sample of the overall population and we lack any information about those educated in non-religious sciences such as medicine, it shows that the scholarly elite of Mallorca, a place which at the time was not an important centre of learning, mostly died during the island's conquest. Those who did not die during the fall were later ransomed and left the island. Nevertheless, Ibn 'Abd al-Malik al-Marrākushī and, particularly, Ibn al-Abbār—the latter was well-informed about the whereabouts of Mallorca's scholars due to his close relations with Ibn 'Ā'isha in Valencia and Tunis—only mention Ibn 'Ā'isha in this latter category. Since Ibn al-Abbār and Ibn 'Abd al-Malik al-Marrākushī were scholars who thoroughly recorded any available information about all the known scholars of the time, the number of those who survived the siege and fall of Mallorca was not significant.¹⁴

2.3. Slavery and the Muslim lower class

Other than the wealthier inhabitants of Mallorca who could ransom themselves and the learned class who could be ransomed, captives who could be sold as artisans or labourers were traded in significant numbers across the Mediterranean, frequently at bargain prices. During the conquest's initial phase, only a small number of conquerors settled on the island. As a result, large numbers of slaves remaining on the island would have outnumbered the Catalan forces and would have been expensive to maintain. Consequently, during the initial stage of Christian rule over the island, Mallorca became a source for the slave trade across the Mediterranean (Soto i Company 2012).

Shortly after the island's conquest, Mallorca also became a receptor of slaves. Even during the period from 1240-1243 (Soto i Company 2000, 14, n. 15;

¹⁴ The extant version of Ibn 'Abd al-Malik al-Marrākushī's *al-Dhayl wa-l-takmila* is not complete. Thus, he may have included additional biographies of scholars working in Mallorca that have not come down to us.

Soto i Company 1994, 195), Mallorca began to witness the minor importation of slaves, as occurred with two from Murcia and Lorca who were sold in the city in 1242. With the capitulations in the region of Valencia in 1238, granting protection to Mudejar communities in that region and the vassalage of the Muslim polities of Murcia and Granada, by the mid 1240s, the slave trade in Mallorca had already resorted to piracy in the Alboran Sea to feed its need for slaves, as the capture of Ibn Abī Ḥujja shows. In any case, the importation of slaves during this first stage appears to have been rather minor, although slaves captured by pirates were probably not accounted for officially as imports (López Pérez 2000, 40). It is not until 1263-1273, when, according to Soto i Company (1981; 2000, p. 14, n. 15), we begin to find extant documents detailing slave imports.¹⁵

Verlinden (1955) was the first scholar to devote attention to slavery in medieval Christian Iberia. Before him, slavery was considered an anomaly in feudal societies of the time as serfs were thought to have met the need for labourers. Nevertheless, Iberia does not fully fit the feudal model associated to the northern regions of current-day France (Soto i Company 1994, 171). The proportion of slaves over the total population in Mallorca during the late Middle Ages is difficult to assess, and figures varied over time. After Verlinden's first estimate, who suggested that in the early 14th century 36% of Mallorca's total population consisted of slaves (Verlinden 1982, 132), other scholars have calculated that slaves represented between 10% and 50% during the 14th and 15th centuries (Soto i Company 2000, 15-17; Mas i Forners 2005, 29-37; Phillips 2014, 7).

During the 13th century, Muslim slaves in Mallorca could either live in the city or in rural areas. The city of Mallorca was the island's main economic centre, with 40% of the population living in the city and the surrounding areas. In the city, slaves were used as household servants and as labourers in sectors such as construction, manufacture and prostitution (Jover Avellà et al. 2006, 39-40). In rural areas, slaves were employed in three different ways: as labourers working in groups on large estates; as labourers, usually one or two, working in small, family-owned plots of land; and as self-governing labourers

¹⁵ I wonder if the gap in the number of slaves taken to Mallorca beginning in the 1240s is indeed due to local pirate activity being registered as internal trade, at least until 1250. In 1250, there is a sudden decrease in the number of slave sale contracts, with only one registered that year (Soto i Company 1994, 199). The year 1250 is also the one in which Jaume I issued a decree curtailing freelance privateering (Burns 1997-1998, 68). The sudden increase in 1256 may be related to the fall of Lorca that year or shortly before (Bellver forthcoming). This suggests that from the early 1240s on Mallorca was a market that actively imported slaves, either through trade or piracy.

working in plots in partnership with the slaveowners so that the slaves could self-redeem with what they earned from their work (Soto i Company 2000, 22). Most Muslim slaves on the island were in the latter category because, as they aged, they became liabilities for their owners rather than assets.

2.4. The Muslim population and cultural reproduction

Based on records of the taxes free Muslims paid to the island's local administration, Sastre Moll (1988, 129-130) demonstrated that there were 1,220 free Muslims registered in Mallorca at some point between the years 1311 and 1320. Of these, 13 died, 138 remained on the island as residents and 1,069 left. The ratio between free male and female Muslims during this period was 3.5 to 1. In addition, between the 1324 and 1329, there were 705 free Muslims registered at some point on the island. Of these, 4 died, 135 remained as residents and 566 left. The ratio between free male and female Muslims during this latter period was 3.2 to 1. These free Muslim residents were either merchants or self-redeemed slaves (Sastre Moll 1988, 128). These numbers are, thus, indicative of the enslaved population during the period immediately preceding the years for which there is official information available. The high ratio of male to female Muslim slaves and the very low number of underage slaves (*subay*) in sales contracts led Soto i Company (2000, 19-20) to suggest that the reproduction rate amongst Muslim slaves in Mallorca was very low. In addition, by the year 1320, 93.8% of the 321 free Muslims who were residents in 1311 had left the island (Sastre Moll 1988, 131), regardless of the fact that free Muslims had to pay an onerous tax and expensive boat fares to leave. All of the above—i.e., the fact that most slaves partnered with their owners to redeem themselves through their earnings, the low rate of reproduction suggested, and the high rate of departure for the Islamic world after manumission—indicates that, after the first generation of Muslim slaves in Mallorca (captured during the conquest and who were few in number), most Muslim slaves in Mallorca were part of a circulating population who were originally from somewhere else. They then returned to the Islamic world once they were able to redeem themselves (simply converting to Christianity was not a means of self-redemption).

Feudalism's expansion after the conquest of Mallorca was based on the substitution of the local population with peasant settlers (Soto i Company and Mas Forners 2015, 343). This involved the complete destruction of the previous social and economic structure. After Mallorca's fall, Muslim communities on the island were no longer viable (Soto i Company 1994, 175; Ferrer 2019,

152). The apparent lack of a capitulation treaty granting legal status to the original Muslim population (compared to for the local Jewish community), prevented the restoration of key institutions, such as mosques, where basic teaching could have been conducted openly and thus allowed the island's Islamic communities to perpetuate themselves.¹⁶ The obliteration of the entire class of educated elite, either killed or ransomed abroad, hampered any meaningful possibility for teaching to continue. The enslaved population's dispersion across the island and the daily constraints slaves living in the city faced would have made it impossible to have the necessary conditions for any Arabic learning outside slave households to occur;¹⁷ in addition, it seems to have been uncommon for enslaved families to reside together. These conditions would have likely resulted in the functional illiteracy of Arabic amongst Muslims raised in Mallorca. They may have been able to read the *Qur'ān* almost mechanically; however, acquiring any learning beyond that would have been impossible under these conditions. After the small first generation of slaves originating on the island, any Islamic learning or Arabic literacy present on the island was probably due to new captives. Nevertheless, most new slaves taken to the island were probably barely literate, since the educated Muslims were probably ransomed more easily. The amount paid to keep educated Muslim slaves in Mallorca would have been much higher compared to ransoming them in Menorca or on the Iberian Peninsula.

The impossibility of any relevant Islamic cultural reproduction and the destruction of any viable community are confirmed by the circulation of books in Mallorca after the fall of the island. In the early 1990s, Hillgarth (1991) published a well-documented study about the books circulating in Mallorca between 1229 and 1550, with information gathered from inventories and purchase orders from private owners and religious institutions. In his study, Hillgarth analysed the owners and their professions, as well as the books' genres and topics to trace the island's cultural evolution in the late Middle Ages and early Renaissance. He divided this time span into different periods. The first one, which is the one that concerns us here, was the period from 1258-

¹⁶ The situation in the Iberian Peninsula was quite the contrary, since Mudejar communities, depending on the capitulation treaties, still enjoyed Islamic educational institutions, such as madrasas and informal schools in mosques. See Catlos (2014, 467).

¹⁷ Living conditions for Muslim slaves in Mallorca became exceptionally hard when activity in the Maghribi dockyards increased due to fears of the island being attacked. Slaves were obliged to be tied up at all times, they were locked down during the night in their owners' houses, and they were forbidden to be and work in areas close to the coast. See López Pérez 2000, 45-46. Thus, living conditions in normal times would have been easier.

1400. He summarised the information gathered in a series of tables devoted to each period (Hillgarth 1991, 63-76) and grouped into sections, with Section X devoted to books in Hebrew and Arabic. The authors and titles of works in Hebrew and Arabic, as well as the references to the inventories, are listed in detail in Index III (Hillgarth 1991, 997-1002). Table I (Hillgarth 1991, 63) shows that there were 634 books in Hebrew and Arabic from 1258-1400 out of the known 1266 books inventoried on the island during that period—50.08% of the total number of known books.¹⁸ Of these 634 books, 631 were owned by 58 Jews and *conversos* (Jews converting to Christianity), one by a (Christian) citizen, and the remaining two by royal or local authorities (Hillgarth 1991, 64-65, Table II). In addition, Index III (Hillgarth 1991, 997-1002) shows that the overwhelming majority of books in Section X (those in Hebrew and Arabic) were actually written in Hebrew, with only a handful in Arabic, though owned nonetheless by Jews and *conversos*. Those who kept the most detailed inventories and included titles of Hebrew books were of Jewish origin as they were able to read the Hebrew titles (Hillgarth 1991, 90). Arabic books may have been written in Hebrew script, or those compiling the inventories may have also been able to read Arabic. By 1347, there was still knowledge of Arabic amongst the Jewish community, since an Arabic commentary on Maimonides, later used by Hasdai Crescas, was translated into Hebrew in Mallorca (Hillgarth 1991, 237-238). After the forced conversion of Jews in 1391—limited to the cities of Mallorca and Inca—and in 1435 in remaining areas, the island's Jewish communities were destroyed. This resulted in the complete disappearance of Hebrew books in inventories. From 1400 to 1450, there were now only two Hebrew books listed (Hillgarth 1991, 66-67, Table III)—in stark contrast with the 634 books in the previous period—, and none afterwards. The Jewish community's vitality in Mallorca during the 13th and 14th centuries as evidenced by 58 Jews and *conversos* owning 631 books, mainly in Hebrew and a handful in Arabic, contrasts with the complete lack of any reference to a free Muslim owner of books, or to a convert from Islam. If, as Lourie (1970) suggests, there was a sizeable free Muslim population in the Balearics after 1229, with recognised legal status due to Xuaip's pact, and though they would have eventually converted to Christianity and merged with the Christian settlers, there would still have been a 'sizeable' number of Muslim book owners and Arabic books on Islamic topics, paralleling the case of the Jewish communities in Mallorca during the 13th and 14th centuries. The

¹⁸ There are important catalogues and inventories that have not come down to us, such as the medieval catalogue from Mallorca's Franciscan library (Hillgarth 1991, 20).

complete lack of such evidence shows that a community of free Muslims, who would have been the direct heirs of Muslim society on the island pre-conquest and would have been allowed to keep their belongings after the conquest, were no longer present on the island. This implies that, after the fall of Mallorca, most Arabic books were either destroyed or traded off-island.

In short, Mallorca's capture by Jaume I and his troops is a story of carnage and human trafficking,¹⁹ one that is not particularly nice to tell. Only a small number of the original population remained on the island. Those that remained were mainly enslaved, poor, uneducated, male labourers, and they were few in number so that they could not pose a threat to the relatively small number of starving conquerors who remained on the island after the initial conquest as there was a real fear of a Tunisian reconquest. The rest of the original Muslim population either ransomed themselves and were taken to the Iberian Peninsula, were allotted as slaves to their conquerors and taken to Catalonia, were rapidly traded across the Mediterranean to avoid the costs of their maintenance, or were killed outright during the conquest or shortly thereafter if they could not be sold or ransomed. Scholarly narratives of large parts of the original population who freely remained on the island and eventually converted are self-assuring stories with insufficient evidence to support them. They are based on 14th century evidence of free Muslims living on the island.²⁰ These free Muslims were mainly self-redeemed slaves, who remained on the island only until they were able to gather enough money to pay the boat fares and the onerous taxes to be allowed to leave the island. They may have also waited on the island until they were able to redeem their loved ones if they were captured with them. Any possible Arabic and Islamic learning in Mallorca post-conquest could only be the result of bringing Muslim slaves from the Islamic world to the island, slaves who, at any rate, did not remain for long after their manumission.

¹⁹ Ibn Kathīr summarises the conquests in the following terms: «In this year [627/1229-1230], the Franks conquered the island of Mallorca. They killed in it a large quantity (*qatalū khalqan*), and captured others (*asarū ākharīn*). They brought them to the shore [of the Peninsula]. The Muslims [from the Peninsula] received them and they [i.e., the ransomed captives from Mallorca,] told them what the Franks had done to them». See Ibn Kathīr 1990, 7:127.

²⁰ The main example is the list of workers mentioned in the «Llibres de comptes» (accounting records) for the restoration of the La Almudaina Royal Palace and Bellver Castle in 1309 and 1310. Out of 35 entries referring to Muslim workers, nine corresponded to free Muslims. In five of these nine entries, the free Muslims were said to work with companions. In the case of Muslim slaves, both the names of the slaves and their owners are given. In the case of free Muslims, only their names and professions are provided. See Roselló-Bordoy and Sastre Moll 1982, 261. The continuity of an alleged Mudejar population living on the island since the fall of the island cannot be inferred from this document.

3. Slavery and Intellectual Cross-Pollinations

Mudejares practiced intellectual professions and participated in the intellectual life of the Iberian Christian kingdoms to various degrees. However, participation by Muslim slaves in such activities was extremely infrequent. The main intellectual activity involving Muslim slaves in Christian Iberia of which there are extant records is the copying of Arabic manuscripts. Van Koningsveld lists three extant manuscripts copied by Muslim captives in Toledo and Barcelona, already under Christian rule, with colophons in which their Muslim scribes asked God to free them from captivity (van Koningsveld 1992, 91; see also Catlos 2014, 270). The colophon of MS Escorial, Real Biblioteca del Monasterio de San Lorenzo, ár. 833 (Derenbourg 1941, 41-43, no. 833; van Koningsveld 1992, 91, 104 no. 98) is particularly telling. This manuscript is a collection of four medical treatises copied by ‘Abd al-Kabīr b. ‘Abd al-Ḥaqq b. ‘Abd al-Kabīr al-Ghāfiqī in Toledo with colophons dated from 662/1264 and 663/1265. Considering the dates and that ‘Abd al-Kabīr is a very uncommon name,²¹ the enslaved scribe is in all likelihood the grandson of the judge, legislator, traditionist and Qur’ānic commentator, Abū Muḥammad ‘Abd al-Kabīr b. Muḥammad b. ‘Īsā al-Ghāfiqī (d. 617/1220),²² who was the judge of Ronda and deputy-judge of Cordoba during Averroes’ office. Born in Murcia and finally established in Seville, Abū Muḥammad ‘Abd al-Kabīr al-Ghāfiqī was the author of numerous works on religious sciences, including a Qur’ānic commentary. He also had some knowledge of medicine.²³ The enslaved scribe, ‘Abd al-Kabīr b. ‘Abd al-Ḥaqq b. ‘Abd al-Kabīr al-Ghāfiqī, appears to have provided his *nasab*, his patronymic, up to his famous grandfather in the colophon as a sign of pride despite his difficult situation. This particular case, one of the very few examples in which we can trace the family origin of a slave who participated in intellectual activities, albeit as simple as copying manuscripts, involved a slave born to a family belonging to the intellectual elite of al-Andalus. Another example of a Mus-

²¹ Ibn al-Abbār mentioned only one scholar under the name, ‘Abd al-Kabīr, in *al-Takmila*, the main biographical dictionary for this period.

²² On him, see al-Ru’aynī 1962, 37-40; Ibn al-Abbār 1995, 3:144, no. 357; and Ibn ‘Abd al-Malik al-Marrākushī n.d.-1984, 4:232-234, no. 407.

²³ One cannot but wonder if the astronomer of Seville, Abū Muḥammad ‘Abd al-Ḥaqq al-Ghāfiqī al-Ishbīlī, known as Ibn al-Hā’im (fl. ca 602/1205), the author of the famed *al-Zīj al-kāmil fī l-ta’ālīm*, dedicated to the Almohad caliph, Muḥammad al-Nāṣir (r. 595-610/1199-1213), was a member of this family and perhaps the father of the enslaved scribe, ‘Abd al-Kabīr b. ‘Abd al-Ḥaqq b. ‘Abd al-Kabīr al-Ghāfiqī. Unfortunately, as with other scholars, we do not have biographical information about Ibn al-Hā’im. On him, see Samsó 2020, q.v. Ibn al-Hā’im.

lim slave's involvement in intellectual activities is the purchase of a white enslaved Muslim physician sold in Barcelona in 1296 (Catlos 2014, 270).²⁴

Despite these examples, Llull's relationship with his Muslim slave and Arabic teacher stands out as absolutely unique in the Middle Ages. In a play of inverted mirrors, Llull's master-slave power relationship inverts the traditional teacher-disciple relationship based on authority. In addition, Llull wanted to learn Arabic to translate Christian tenets into Arabic, with proofs that he believed would be understandable and fully convincing to educated Muslims. He thus mirrored, though in an inverted fashion, the efforts of Jewish and Christian scholars who sought to translate Arabic texts into Latin in Toledo and elsewhere.

4. Llull's Early Life

As is well-known, Llull was born in the city of Mallorca in 1232 (or early 1233), shortly after Mallorca had been conquered,²⁵ to an affluent family of Catalan settlers related by marriage to the petty nobility and connected to the Court (Badia et al. 2016, 266-267). Llull's father, also called Ramon, participated in the conquest of Mallorca and was rewarded with various estates on the island. Llull's early life as recounted in *Vita coetanea* is as follows: After an early life as a licentious courtier, Llull experienced a series of visions of Christ on the cross that motivated his conversion to penitence and mission. He then made peregrinations to the shrines of Saint Mary of Rocamadour, Saint James and other holy sites. After considering studying in Paris, on the advice of Ramon de Penyafort as well as his family and friends, Llull decided to remain in Mallorca where, for nine years, he studied Arabic with a Muslim slave and some Latin. At the end of this period, Llull received illumination in Mount Randa and was called to Montpellier to meet with Jaume II, crowned in 1276. The latter allowed Llull to found a monastery in Mallorca devoted to studying the languages of the infidels to convert them. Llull never provided specific dates for these events, if they ever actually occurred. Dating the beginning of Llull's nine-year study period is thus relevant to ascertain the most likely origin of Llull's Muslim slave.

²⁴ Soto i Company (1994, 195) mentions the purchase of a white enslaved 'magister' in Mallorca in 1240. The term 'magister' here probably refers to an artisan.

²⁵ For Llull's life, see Ruiz and Soler 2008; *SW*, 1:3-52; Hillgarth 1971, 1-134; and Domínguez Reboiras and Gayà Estelrich 2008.

From legal records and documentation, we know that by 24 September, 1257, Llull was already married to Blanca Picany, with whom he had two children, as his wife is mentioned in a document granting him the right to administer her properties (Hillgarth 2001, 28). Almost twenty years later, on 13 May, 1276, the Mayor of Mallorca, Pere de Caldes, granted the request presented by Llull's wife for the family's properties and estates to be administered by Pere Galceran, a guardian and family friend, given that Llull had become too 'contemplative' and did not take care of his possessions (Hillgarth 2001, 36-37). That same year, on 15 October, 1276, the Abbot of La Real Monastery gave Jaume II an estate in the parish of Santa Maria de Valldemossa in Deià—which would become known as Miramar Monastery (Hillgarth 2001, 45)—in exchange for a number of other properties (Hillgarth 2001, 38). And, again in 1276, a papal bull by John XXI confirmed the foundation of Miramar Monastery in Deià, where thirteen Franciscans would study Arabic (Hillgarth 2001, 39-40). Beyond these dates, there is no certainty when Llull's conversion to penitence, his initial pilgrimages, his formative period or his illumination took place.

Miramar Monastery's founding in 1276 signals the end of Llull's formative period, which spans from his conversion to the beginning of his mission. Llull's meeting with King Jaume II (*Vita coetanea*, §16) would thus have taken place in early 1276, the year Jaume II was crowned. Consequently, Llull's nine-year study period would have begun by 1265 or 1266. Thus, Llull may have bought his Muslim slave at some point early in the second half of the 1260s, ranging from 1265 to 1267, since Llull would have needed some time to find a suitable slave for his needs. As to the events before the beginning of his formative period, most scholars regard Llull's visions of Jesus, his conversion to penitence and his pilgrimage to the shrines of Saint Mary of Rocamadour and Saint James to have taken place between 1263 and 1265.

5. Llull and his *Vita coetanea*

The main sources of information about Llull's life (Johnston 2019, 3-4) are: (i) his *Vita coetanea*, or *Contemporary Life*; (ii) the information provided by him in other works of his—colophons of Llull's works are particularly rich when tracing his whereabouts after 1294 (*SW*, 1:37, n. 132), since he began including the city and year of composition in them—; and (iii) archival documentation mentioning him or his family, which was gathered by Hillgarth (2001). As already pointed out, *Vita coetanea* is the only source directly mentioning Llull's Muslim slave.

At some point around September 1311, five years before his death, Llull accepted to recount his life at the urging of some monks, dictating his autobiography, *Vita coaetanea*, to a monk from the Charterhouse of Vauvert in Paris. Written in the third person, the quality of the Latin prose suggests that the original version dictated by Llull was rewritten in an embellished Latin style by an unknown monk or monks at the Abbey. *Vita coaetanea* was included in the *Electorium magnum*, a collection of Llull's works compiled by his disciple, Thomas Le Myésier, who attributed the authorship to an anonymous contemporary. Some years later, during the late 14th century, *Vita coaetanea* was also translated into Catalan. Even though the Catalan version was regarded for some time as the original, it is now agreed that the original version is the Latin one (*SW*, 1:13).

There has been some debate on the intention and the historical accuracy of the information transmitted in *Vita coaetanea*, with some authors regarding it as a hagiographic (Johnston 1996, 5) or quasi-hagiographical (Johnston 2019, 3) work. Others underscore the accuracy of the information in *Vita coaetanea*, since it agrees with the information provided by Llull in the colophons to his works (Batllori 1993). In addition, some episodes in *Vita coaetanea*, such as the one in which he mentions his Muslim slave, «do not seem particularly appropriate to a biography written in hagiographic tones» and rather resemble the tone of a book of memoirs (Badia et al. 2016, 280).

Vita coaetanea was written to present Ramon Llull before the Council of Vienne—on the Rhône river, south of Lyon. The Council met from 16 October 1311, to 6 May 1312, and Llull submitted a number of requests. Even though, as a rhetorical device, *Vita coaetanea*'s formal structure is arranged around the presentation of the Art (Domínguez Reboiras 1987), its focal point and intention is Llull's list of key requests. *Vita coaetanea* thus works as a cover letter, that is, a short biography tailored to present the applicant and his motivations before the Council of Vienne to support his application—Llull's requests—and strengthen it. It also leaves aside any elements in the applicant's biography that are not relevant to the application or that may undermine it. In addition, any aspects of the applicant's biography and motivations that cannot be externally assessed can be fabricated or may be rhetorically augmented to strengthen his application or requests. Nevertheless, a cover letter should be credible. It should take into account the Council's values and worldview, more so when the applicant presents his requests in person. Above all, a cover letter should be clarifying. It should answer the key questions that the Council might have, such as: Who is the applicant? What is the source of his authority? What is the source, type and

degree of his knowledge? What reasons motivate his requests or application? *Vita coaetanea* seeks to answer these questions.

As a medieval cover letter written in support of a series of requests, *Vita coaetanea* should be read in light of these requests to uncover the underlying intentions that shape it. The current extant version of *Vita coaetanea* includes Llull's main requests,²⁶ which Bonner translates as follows (*SW*, 1:46-47):

§44. After this, knowing that the holy father, Pope Clement V, was to celebrate a General Council in the city of Vienne during the calends of October of the year 1311, he decided to go to this Council to see if he could obtain three things for the restauration of the orthodox faith.

The first was the establishment of an adequate place where men of devotion and vigorous intellect could be brought together to study different kinds of languages so as to know how to preach the doctrine of the Gospel to every creature.

The second was that of all the Christian military religious orders a single order be made, one that would maintain continual warfare overseas against the Saracens until the Holy Land had been reconquered.

The third was that the pope rapidly prescribe a remedy against the opinions of Averroes, who in many ways had proven to be a perverter of the truth, so that through the intervention of intelligent Catholics, who were not concerned for their own glory but rather the honor of Christ, an opposition be made to said opinions and to those holding them, which opinions seemed to block the way to the truth and to uncreated wisdom, that is, to the Son of God the Father.

To answer the question, 'who is Ramon Llull', *Vita coaetanea* recounts Llull's early life, his conversion to penitence (*Vita coaetanea*, §3-10), his mission (*Vita coaetanea*, §5-7) and a summary of his endeavours to fulfil it. Regarding Llull's source of authority, *Vita coaetanea* presents different episodes of divine election, such as his unintended visions of Christ on the cross motivating his conversion (*Vita coaetanea*, §3) and God freeing Llull from making an unsavoury decision after his slave's attempt to kill him (*Vita coaetanea*, §13), which I explore further below. Regarding the source, type and degree of Llull's knowledge, *Vita coaetanea* recounts his illumination at Mount Randa (*Vita coaetanea*, §14), exemplifies his divinely-given knowledge based on his discussions with Muslims in Tunis and Bougie (*Vita coaetanea*, §25-27, 37) and excuses dismissing any attempt to acquire formal scholastic learning

²⁶ Llull wrote a second work in Latin, *Liber de ente, quod simpliciter est per se et propter se existens et agens*, addressed to the Council with ten requests, which included the three main ones also listed in *Vita coaetanea*. For the list of these requests, see Domínguez Reboiras and Gayà Estelrich 2008, 112-113. For the edition of *Liber de ente* by H. Harada, see ROL VIII (Turnhout: Brepols, 1980), 253-257.

on Ramon de Penyafort's advice (*Vita coetanea*, §10). And, regarding the reasons motivating his requests, *Vita coetanea* recounts Llull's study of Arabic (*Vita coetanea*, §11) and the foundation of Miramar Monastery (*Vita coetanea*, §17), his mission to convert the infidels through his divinely-given knowledge, his near success with some Muslims in Tunis (*Vita coetanea*, §28) and different episodes of coercion and violence in the Muslim ambient preventing conversion through the use of reason (*Vita coetanea*, §28, 36, 38-40)—thus the need for unity amongst military orders to create a Christian empire and eliminate that ambient coercion so Muslims could convert to Christianity. Consequently, divine election, divinely-given knowledge, the mission to convert Muslims and Averroists, and Muslim violence and ambient coercion appear to be the main axes of *Vita coetanea*. Any element that might undermine the main ideas that *Vita coetanea* is seeking to convey is omitted. For instance, Llull seeks to express the idea that the Art, the source of his knowledge, was given to him by God. Consequently, except for the study of Latin and Arabic, any mention of having studied sciences other than languages, such as philosophy, theology, astronomy and medicine, is omitted, since it would undermine the idea that he received his knowledge through illumination. A normal autobiography seeking to illuminate the reader about the author's choices in life and his origins would devote some time to his formative period and studies. However, this medieval cover letter seeking to stress the divine origin of the author's authority and knowledge simply omits it. As a work addressed to the members of the Council with no prior knowledge or, at most, only loose knowledge of Ramon Llull, *Vita coetanea* says no more, no less than what Llull wants them to know about him. Any gaps as well as any apparently disjointed episodes in the text are intentional, either to present Llull in a way that strengthens his requests or to build a narrative stressing the need to grant them.

As a text tailored to convince, historicity is less important than persuasion, and, thus, recollected events are less important than topoi and exempla. Consequently, not all the content in *Vita coetanea* can be taken uncritically at face value. In this sense, Santamaría (1989, 97-108) has shown that, contrary to claims in *Vita coetanea* §2, the position of King Jaume II as 'seneschal' could not be granted to Llull, a commoner. Moreover, 'seneschal' was a position which did not exist in the Crown of Aragon. Accordingly, there are no extant documents in the rich archives of the Crown of Mallorca supporting such claim (Domínguez Reboiras and Gayà Estelrich 2008, 20-22). In addition, in *Vita coetanea* §9, the author claims that Llull, «incited by the example of Saint Francis, soon sold his possessions, reserving a small portion for the

support of his wife and children» (*SW*, 1:16, as translated by Bonner). The event in Lull's life to which this claim would refer should have taken place around 1263-1265. However, in 1276, Lull was still the owner of possessions and estates in Mallorca, although he did not pay enough attention to their administration (Hillgarth 2001, 28). These appear to be conventional topoi aimed to stress Lull's conversion after divine election.

6. Lull's Account of his Muslim Slave in *Vita coetanea*

Bonner translates the relevant sections in *Vita coetanea* regarding Lull's decision to study languages in Mallorca and Lull's Muslim slave as follows (*SW*, 1:17-18, 21-22):

§10. Having carried out these pilgrimages, he prepared to set out for Paris, for the sake of learning grammar there and acquiring other knowledge required for his tasks. But he was dissuaded from making this trip by the arguments and advice of his relatives and friends and most of all of Brother Ramon of the Dominicans, who had formerly compiled the *Decretals* for Pope Gregory IX, and those counsels made him return to his own city, that is, to Majorca.

§11. When he arrived there he left the grand style of life which he had previously led and put on a lowly habit of the coarsest cloth he could find. And in that same city he then studied a bit of grammar, and having bought himself a Saracen, he learned the Arabic language from him.

Nine years later it happened that, while Ramon was away, his Saracen slave blasphemed the name of Christ. Upon returning and finding out about it from those who had heard the blasphemy, Ramon, impelled by a great zeal for the Faith, hit the Saracen on the mouth, on the forehead, and on the face. As a result the Saracen became extremely embittered, and he began plotting the death of his master.

§12. He secretly got hold of a sword, and one day, when he saw his master sitting alone, he suddenly rushed at him, striking him with the sword and shouting with a terrible roar: «You're dead!» But even though Ramon was able, as it pleased God, to deflect his attacker's sword arm a bit, the blow nonetheless wounded him seriously, although not fatally, in the stomach. By means of his strength, however, he managed to overcome the Saracen, knock him down, and forcibly take the sword away from him. When the servants came running to the scene, Ramon kept them from killing him, but allowed them to tie him up and put him in jail until he, Ramon, decided what would be the best thing to do. For it seemed harsh to kill the person by whose teaching he now knew the language he had so wanted to learn, that is, Arabic; on the other hand, he was afraid to set him free or to keep him longer, knowing that from then on he would not cease plotting his death.

§13. Perplexed as to what to do, he went up to a certain abbey near there, where for three days he prayed fervently to God about this matter. When the three days were over, astonished that the same perplexity still remained in his heart and that God, or so it seemed to him, had in no way listened to his prayers, he returned home full of sorrow. When on the way back he made a slight detour to the prison to visit his captive, he found that he had hanged himself with the rope with which he had been bound. Ramon therefore joyfully gave thanks to God not only for keeping his hands innocent of the death of this Saracen, but also for freeing him from that terrible perplexity concerning which he had just recently so anxiously asked Him for guidance.

The first paragraph (§10) deals with the election of Mallorca as Llull's place to study languages. The reference to «Brother Ramon of the Dominicans, who had formerly compiled the *Decretals* for Pope Gregory IX», that is, Ramon de Penyafort, appears to be, above all, a justification (Domínguez Reboiras and Gayà Estelrich 2008, 40) before the Council of the reason why Llull did not seek formal education in Paris. It was a prior of the Dominican order who told him not to do so. This meeting may have taken place around 1264 or 1265. Bonner (1987, 12) has suggested that the reason behind Ramon de Penyafort recommending that Llull stay in Mallorca was the Dominican *studium arabicum* on the island, the first of its kind there. It was already active on the island in 1250 (Coll 1944, 121; Bonner 1987, 13; Garcías Palou 1977, 269-280; Robles Carcedo 1980, 36-40; Vose 2009, 106-107) and had eight friars appointed to study Arabic, including Ramon Martí. Nevertheless, this *studium* was already in decline by the second half of the 1250s (Bonner 1987, 13; Vose 2009, 107), although Bonner surmises that either Arabic teachers or students educated at the *studium arabicum* would still have been on the island by the time of Ramon de Penyafort's advice. Bonner (1987, 14) guesses that Ramon de Penyafort's advice to Llull may also owe to the fact that Mallorca would be more suitable for Llull than Paris since the Mediterranean missional needs would be more patent in Mallorca, where one third of the population was Muslim. As noted above, the assessment of the Muslim population's size in Mallorca greatly varies from scholar to scholar.

The reasons adduced by Bonner seem unconvincing to me. Having been raised on the island, Llull would have been well aware of the state of the *studium arabicum* in Mallorca. If what was left of it had met his needs, Llull would have not resorted to buying a Muslim slave. In addition, if the reason behind Ramon de Penyafort's advice was the presence of a *studium arabicum* with a significant Muslim community, important for missional needs, he could have directed Llull to the *studium generale* in Seville, which was founded by a privilege granted by Alfonso X on 28 December, 1254, and taught both La-

tin and Arabic (Ballesteros-Beretta 1913, LXVIII-LXX) or to the Dominican *studium arabicum* in Murcia, which was about to be founded in 1265 or 1266 (Coll 1944, 18-19). As the inclusion of his family and friends amongst those who advised him to remain in Mallorca suggests, Llull agreed to conduct his studies in Mallorca on personal grounds so as to continue to fulfil his responsibilities and tend to his family's needs. At the time of Llull's conversion to penitence, his oldest child would have been barely five years old.

After Llull's account of his decision to study in Mallorca, he recounts his relationship with his Muslim slave, with whom he studied Arabic (*Vita coaetanea*, §11-13). Llull skips any details about his education during the nine-year period studying under his Muslim slave. However, he goes into great detail regarding his account of the final episode of his relationship with his enslaved tutor. Even though this may seem puzzling for a biographer seeking to gather information about Llull's education and life, it makes perfect sense if one regards *Vita coaetanea* as a text aiming to reinforce Llull's requests before the Council of Vienne, as it brilliantly combines some of the main ideas that Llull wants to convey. Firstly, by stressing that he only studied languages during his formative period, Llull begins to build the narrative that his knowledge of the divine and the cosmos stem from illumination. Secondly, by depicting the slave's attempt to kill him, Llull begins to develop the narrative of violence and coercion exerted by Muslims against conversion and the need for unity amongst military orders. And, lastly, the rather unexpected way in which God answered his prayers reinforces the previous narrative of divine election. The isolated quality of this episode and the brilliant combination of the main ideas that Llull seeks to convey colour it with the tone of a literary exemplum aimed at persuading rather than informing.

Llull's account of the final episode in the life of his Muslim slave includes some perplexing elements that makes its historicity difficult to assess and believe. Firstly, the reason behind Llull's punishment of his slave, namely, that «his Saracen slave blasphemed the name of Christ», is puzzling. It is difficult to believe that a Muslim would speak ill of Jesus, who is revered by Muslims as an exalted prophet. By blaspheming the name of Christ, Llull probably refers to his Muslim slave publicly denying the Christian belief in the divine nature of Christ. However, such denial was a well-known Islamic tenet that should have been on the table from the very beginning and not a matter of conflict suddenly arising after nine years of enslavement. It is, of course, possible that Llull would have forbidden his Muslim slave from discussing the divine nature of Christ with Llull's family. Again, it is puzzling that this conflict broke out after nine years of study once Llull had perfected his knowledge of Arabic.

Secondly, a slave attempting to kill his master is extremely uncommon, as in all likelihood it would result in the slave's own death. In addition to Lull's account, Phillips (2014, 101-102) lists only one other case: a woman who poisoned her master in 1623. Why would a Muslim slave attempt to kill his master, since, after nine years of enslavement and having successfully taught him Arabic, he would have been very close to redemption? Was he seeking martyrdom? Lull, nevertheless, indirectly confirms in another text that he had had a heated conflict with his Muslim slave. In the *Book of the Beasts*, that is, Chapter 39 of *Felix or the Book of Wonders*, a work written between 1287 and 1289, Lull makes a thinly veiled reference to his Muslim slave when presenting an exemplum regarding loyalty. This reference, in Bonner's translation (*SW*, 2:788), is as follows:

Dame Reynard answered, saying that in a certain land there was once a Christian who had a Saracen whom he trusted very much, and whom he did many favors; the Saracen however, being against him because of his religion, was unable to bear him any good will, but rather was continually thinking how he could kill him. «And this is why you should realize, Sir Elephant,» Dame Reynard said, «that the snake and the rooster are of a lineage so different from yours and that of your companions that, although they eat no meat, you should not trust them, but rather realize that they will consent to anything that will harm you and all your companions.»

It is worth pointing out that, in this text which precedes *Vita coetanea* by more than twenty years, Lull's Muslim slave, who is compared to a snake or a rooster, only harbours ill-will towards Lull and thinks constantly about how to murder him. There is no reference to any actual attempt to kill Lull, despite the fact that it would reinforce the idea that this exemplum seeks to convey.

Thirdly, the statement that Lull's Muslim slave committed suicide poses some problems. In *Felix* Lull presents his Muslim slave as a firm believer in Islam by pointing out that he bore a grudge against Lull on religious grounds. However, Lull's slave ends up committing suicide, which, as one of the gravest sins (*kabā'ir*) in Islam, leads to eternal punishment in hell. It seems contradictory that a Muslim slave would finally commit suicide after attempting to kill his master on religious grounds in the search for martyrdom and paradise. He would have been painstakingly aware that suicide would inexorably condemn him to hell. As one of the gravest sins in Islam, suicide is an extremely infrequent event in medieval Islamic sources, although those same sources probably underreported them.²⁷ Even though suicide in prison

²⁷ The classical study about suicide in Islam is Rosenthal 1946. See also Murray (2000, 547-563), who mainly relies on Rosenthal.

is relatively common in medieval legal records and chronicles from Christian Europe (Murray 1998, 304),²⁸ records of Muslims committing suicide in the Middle Ages are extremely uncommon and very odd in Arabic and Islamic sources and chronicles.

In addition, the setting in the episode recounted by Llull is surprising: a prisoner hanging himself with his own ropes. Suicide is a rather private action, particularly during the Middle Ages (Murray 1998, 22). In general, suicide in medieval prisons was the result of self-stabbing (Murray 1998, 22, 100, 403) or hanging (Murray 1998, 101, 184, 209, 232, 233, 239, 397), probably with one's own clothes (Murray 1998, 184). Llull's slave being left in prison with ropes and hanging himself with them, all the while arguably sharing the same space with other short-term prisoners, sounds strange. Nevertheless, as in the episode recounted by Llull, Murray (1998, 209) mentions a case in which a tied-up prisoner, right after having been taken to prison, was momentarily left alone and, having worked the ropes loose, he hung himself. In short, accounts of Muslims committing suicide in medieval sources are extremely rare, even amongst the insane (Rosenthal 1946, 255); consequently, they are very strange in the eyes of scholars working on medieval Islam. Yet, Murray (2000, 562) takes the statement that Muslims committed suicide only very rarely in medieval Islam with caution, since religious sanctions would have not only diminished the number of suicides but also served to hide their occurrence.

Fourthly, the account in *Vita coetanea* points out that, in his attempt to murder Llull, his Muslim slave «wounded him seriously, although not fatally, in the stomach» (*Vita coetanea*, §12). However, shortly after, Llull «went up to a certain abbey near there, where for three days he prayed fervently to God about this matter» (*Vita coetanea*, §13). Did he go severely wounded to a nearby abbey to pray for three days? How long did it take for Llull to recover and be able to go to the abbey to pray? Certainly not long, since his Muslim slave hung himself with the ropes with which he was taken to prison. In addition, Llull did not know about his slave's death before returning home from the abbey after three days praying.

And, last, the timeframe in which the episode with Llull's Muslim slave takes place has the quality of a scripted narrative. First, Llull's Muslim slave successfully completed teaching him Arabic, since «he now knew the language he

²⁸ Baldó Alcoz (2007, 40, n. 71) mentions five suicides in prison in Navarra recorded in registers for the years 1337 and 1344. The suicide in 1337 involved three thieves who burned themselves to death in prison (Baldó Alcoz 2007, 38). Beyond Iberia, out of 39 suicides listed by Schmitt (1976, 10) between the 13th century and the beginning of the 16th century in Paris, two were committed in prison.

had so wanted to learn, that is, Arabic» (*Vita coetanea*, §12). Only then did the slave attempt to murder Llull and later commit suicide. In addition, Llull was then granted knowledge of the Art through illumination to convert the infidels (*Vita coetanea*, §14). Should his Muslim slave still be alive after Llull received his illumination, the first question posed to Llull by the Council committee would address whether his Muslim slave converted to Christianity with Llull's Art. A negative answer would be regarded as a counterargument undermining the divine origin of Llull's Art, since, in the case of his slave, there was no ambient coercion against his conversion to Christianity. A convenient death at a convenient time thus saved Llull from having to answer this question. However, it gives the narrative the scripted tone of literary fiction. A fictional narrative is tidy and orderly; real life is chaotic.

Even though the historicity of the episode of Llull's slave as recounted in *Vita coetanea* cannot be categorically denied, the account has, at the very least, some fictional elements to it, such as Llull being able to go to a nearby abbey while severely wounded or a captive being left in prison and tied up with ropes for a number of days. It also contains some exceptionally uncommon events in medieval sources, such as a Muslim slave attempting to kill his master and a faithful Muslim committing suicide, which make this narrative rather unlikely and difficult to believe. Like the indirect reference to Llull's Muslim slave in *Felix or the Book of Wonders* suggests, Llull appears to have built a literary fiction upon some true elements from his own experience, such as the hatred and ill-will harboured by his slave towards him and Llull's fear of being murdered. In all, this episode should be read as an exemplum written to persuade the Council of Vienne to grant Llull's requests rather than as an accurate chronicle of events.

In addition, a less violent relationship between Llull and his Muslim slave than the one recounted in *Vita coetanea* would not contrast so strikingly with the «exquisite courtesy of the participants towards one another» (*SW*, 1:98) shown by Llull in his *Book of the Gentile and the Three Wise Men*, whose Catalan version (1274-1276?) was written at roughly the same time or shortly after the conflicting episode with Llull's slave. Since Llull had no direct experience with the Islamic world when he wrote the Catalan version of the *Book of the Gentile and the Three Wise Men*, his enslaved tutor would have been the only model for a Muslim wise man at the time. A very traumatic experience with his Muslim slave such as the one recounted in *Vita coetanea* would make the very polite, respectful tone and the open end of the *Book of the Gentile and the Three Wise Men* more difficult, although not impossible as the Muslim wise man can be the only product of Llull's imagination. Also,

if Llull had attempted to write a previous Arabic version of the *Book of the Gentile and the Three Wise Men*,²⁹ it is conceivable that his Muslim slave would have corrected the first drafts of that work, as well as the Arabic version of the *Llibre de contemplació en Déu*, whose Catalan version was written in 1271-1273.

7. Profile of Llull's Arabic Tutor

As pointed out above, even though Llull's Muslim slave is frequently mentioned in passing in biographies devoted to Llull, he has deserved little scholarly attention to date. However, this unnamed Muslim slave is Llull's teacher to have held that role for the longest period of time. As such, his impact on Llull's education cannot have been negligible.

The main reasons behind the lack of attention dedicated to Llull's Muslim slave are varied. Firstly, Llull only acknowledges him as his Arabic tutor. Even though in *Vita coetanea* Llull only admits the study of languages—namely, Arabic and some Latin grammar—, probably as a way to not undermine the illuminative character of his Art before the Council, scholars have accepted in quite literal terms that Llull only studied Arabic with his Muslim slave. Contrarily, scholars have actively sought the Latin philosophical and theological sources of Llull's work. That notwithstanding, there are some studies devoted to tracing the Arabic sources in Llull's writings,³⁰ other than the specific mention of a section on Logics by al-Ghazālī (d. 505/1111), with disputed results because of Llull's «life-long habit of not citing his sources» (Burman 1991, 198). Thus, the lack of quotations gives the impression that Llull was not exposed to a formal education based on Arabic and Islamic sources. Consequently, Llull's Muslim slave has been regarded as not having played a significant role in Llull's education beyond the fact that he taught him Arabic.

²⁹ For a discussion on the possibility of an earlier Arabic version of the *Book of the Gentile and the Three Wise Men* and a summary of the previous views on the topic, see De la Cruz Palma 2016, 153-164. De la Cruz Palma argues against the existence of a previous Arabic version of the *Book of the Gentile and the Three Wise Men* written by Llull.

³⁰ For a survey of possible Arabic and Islamic sources influencing Llull's thought, see Puig (2016). Previous surveys include the valuable summary by Trias Mercant (1995) with updates by Akasoy and Fidora (2008). Puig suggests a possible influence of *Shams al-ma'arif* on Llull among a few other works. Nevertheless, Gardiner (2012) and Coulon (2013) have conclusively dismissed the attribution of *Shams al-ma'arif* to al-Būnī, although this work contains some Būnīan elements. I am not aware of any influence of al-Būnī's works on Andalusī authors. This does not preclude a very likely common background shared by al-Būnī and Andalusī Sufis since, for instance, al-Būnī's teacher, 'Abd al-'Azīz al-Mahdawī (d. 621/1224), was also Ibn 'Arabī's teacher.

And, secondly, as Mallorca was home to a sizeable population of Muslim slaves, the Mallorcan origin of Llull's slave has also been taken for granted. Llull's Muslim slave has thus been regarded against the backdrop of the Mallorcan intellectual milieu, which at the time of the island's fall was not particularly rich. In addition, since Llull's tutor is believed to have been uneducated and enslaved for more than thirty years by the time he began teaching Arabic to Llull, he has not been deemed an important vector influencing Llull's thought. The current standpoint regarding Llull's appraisal of Islam is rather puzzling: We have a possible transmitter who is not acknowledged for any significant transmission and a possible transmission for which no material transmitter is sought.

7.1. Could Llull's Arabic tutor have been uneducated?

To understand the profile of Llull's Muslim tutor, it is important to first underline that the linguistic situation in al-Andalus was not only one of bilingualism, that is, with two different languages coexisting in the same territory, namely Romance languages and Arabic, but also of diglossia (Corriente 2012, xi-xii). In the case of al-Andalus, although the same applies to the entire Arabic linguistic domain, Arabic was used in two main registers: namely, Classical Arabic, the standard register used in writing and in formal speaking situations and only mastered by the educated elite; and Colloquial Arabic—Andalusī Arabic in the case of al-Andalus—, known to all the population and which needed no formal training and was used in all informal situations. In turn, Colloquial Andalusī Arabic had an additional two registers: the Andalusī Arabic spoken by the educated in informal situations; and the Andalusī Arabic spoken by the masses (*‘amma*). The masses—non-educated and underprivileged—had no access to Classical Arabic and, thus, to writing.

Llull targeted his mission at the elite within the Islamic world, since Llull believed that «if the most important Saracens convert, the less important will convert as a consequence of the [conversion of] the most important ones» (*Liber de fine*, ROL IX, 256). In addition, Llull's Art was a method to convince infidels of the truth of Christian tenets based on necessary reasons. To engage educated Muslims in a dialogue in Arabic based on necessary reasons, Llull needed to master Classical Arabic as well as the language's theological and philosophical terminology. Moreover, Llull claimed several times that he wrote books in Arabic, such as the early versions of the *Llibre de contemplació en Déu* and the *Compendium logicae Algazelis*. In a context of diglossia, Llull's claims entailed the assertion that he had mastered Classical

Arabic, the formal register of the educated Muslim elite and the exclusive language of writing, which could only be learnt through formal education. Consequently, there are two possibilities regarding Llull's knowledge of Arabic: either Llull's claims of knowing Arabic, that is, Classical Arabic, are false or Llull studied with a highly educated Arabic speaker. The possibility that Llull would have learnt Arabic from an almost illiterate Arabic speaker belonging to the *'amma*—who would barely know how to read the *Qur'ān* and not be able to write Classical Arabic—while, at the same time, Llull was able to write an early Arabic version of the highly dense and complex *Llibre de contemplació en Déu*, is utterly unrealistic.

7.2. Was Llull exposed to the study of Classical Arabic?

Was Llull exposed to the formal study of Classical Arabic during his formative period or did he lie about his knowledge of Arabic and his ability to write in this language, that is, in Classical Arabic? Since there are no extant copies of Llull's alleged Arabic writings, we have to attempt to answer this question with Llull's extant works in Catalan and Latin. In my view, there are enough hints in his work in those languages to believe that Llull did formally study Classical Arabic.

One of Llull's most defining ideas is the theory of correlatives. The correlatives encompass three principles—namely, the active, the passive and the act in itself, the latter being the connection between the active and the passive—that pervade all beings at all levels of the hierarchy of being, including the divine Essence. Llull's correlative articulation of being and action is the basis of his trinitarian ontology.

Even though the defining idea of Llull's early works is the theory of dignities, i.e., the divine attributes, the theory of correlatives becomes increasingly important in Llull's thought by the end of the 13th century, particularly, as of *Lectura super figuras Artis demonstrativae*, written in 1285-1287 (Bonner 2007, 107). However, the first hints are already present in *Llibre de demostracions*, written in the period 1274-1276 (Pring-Mill 2006, 128). Llull's source of inspiration regarding the correlatives is unclear. Pring-Mill (2006, 126) has suggested an influence from Saint Augustine's triad of 'love', 'lover' and 'beloved' (Augustinus, *De Trinitate*, 8.10.14 and 9.2.2; Augustine 2002, 22, 26). Nevertheless, there are some differences between Augustine's love triad and Llull's correlatives, since Augustine's triad is rather a relation between two different entities, the lover and the beloved through love, whereas Llull's correlatives are rather the 'declension' (Trias Mercant 1979, 1316-1317) of one

entity, a threefold entity which is the agent, the patient and the act all at the same time. Another possible precedent is the 'intelligent' ('*āqil*), 'intellected' (*ma'qūl*), 'intellect' ('*aql*) triad which was a frequent topic amongst Neoplatonic philosophers writing in Arabic, such as al-Fārābī (d. 339/950), Yahyā b. 'Adī (d. 363/974), the *Theology* of Aristotle, the Arabic *Liber de Causis*, Abū Sulaymān al-Sijistānī (fl. 4th/10th century), Avicenna (d. 428/1037), Ibn al-Sīd al-Baṭalyawsī (d. 521/1127) and Ibn Bājjā (d. 533/1139) (Urvoy 1989, 164-165; Akasoy and Fidora 2008, 443-444). Finally, Daiber has suggested that this inspiration came from Lull's knowledge of Arabic grammar (Daiber 2004, 161-162, as quoted by Akasoy and Fidora 2008, 443).

Daiber's suggestion is built upon the fact that Lull's correlatives strongly resemble the deverbal morphology of Arabic. In Arabic, a given set of usually three letters is the basic form of a paradigm, generating several words linked to a specific verbal meaning. Numerous verbs, nouns and adjectives with connected meanings can be derived by inflecting the basic root. In addition, specific inflections affect the meaning in regular ways. For instance, from the basic trilateral verb *fa'ala* (to act), we can derive the words *fi'l* (action), *fā'il* (acting, active) and *maf'ūl* (acted, effect, passive), amongst many others. In Arabic grammar, morphological patterns in a paradigm are expressed with the three written letters of the verb 'to act' (*fa'ala*), where the letter *fā'* indicates the first root letter, the letter *'ayn* the second root letter and the letter *lām* the third root letter, since vowels are not usually written. For instance, *fā'il* can mean 'acting' or 'active' as a word used in everyday language or can indicate the abstract pattern of a present participle. In Arabic, we can thus say that the *fā'il* form, i.e., the present participle, of *qadar*, i.e., 'to have power', is *qādir*, i.e., 'potent' or 'powerful'.

Lull's correlatives resemble the generative morphology of Arabic, since Lull creates new vocabulary to express connected concepts by adding suffixes to a single root, instead of using existing vocabulary from different roots. In Classical Arabic, newly-formed non-lexicalized vocabulary derived by applying a regular morphological pattern is perfectly correct and intelligible and is frequently used in writing.

As Pring-Mill (2006, 128) remarks, Lull begins to elaborate on the correlatives in his *Llibre de demostracions* (ed. Salvador Galmés, ORL XV) written in Catalan. In seeking to prove the Trinity, Lull points out the fact that action (*obra*), acting (*obrant*) and acted (*obrat*) being one and the same essence is nobler, higher and greater as well as more deserving to God, the Supreme Good (*subiran be*), than being disparate essences (ORL XV, 218). Throughout this work, Lull applies this triad—that is, action (*obra*), acting (*obrant*) and

acted (*obrat*)—to the divine Dignities, and thus generates new vocabulary by adding suffixes to the name of the dignity. In *Llibre de demostracions*, Llull adds the suffix *-ejar* to form infinitives. From the divine Dignities, *bona, granea, eternitat, poder, saviea, amor, vertut, veritat, glòria, acabament, simplicitat* and *libertat*, he produces *bonejar, granejar, eternejear, poderejar, saviejar, amar, vertuejar, vertedejar, gloriejar, acabar, simpliciejar* and *liberejar* (ORL XV, 224). To form present participles, he adds the *-ejant* suffix and produces *granejant, eternejant, poderejant* (ORL XV, 322). And, to form past participles, he adds the *-ejat* suffix and produces *misericordiejat* (ORL XV, 165) and *gloriejat* (ORL XV, 262). By doing so, Llull mimics the ease with which new vocabulary is formed in Arabic and the freedom with which this newly formed vocabulary following a grammatical pattern can be used in writing.

In addition, Llull first develops the correlatives by declining the dignities with the triad, *obra, obrant, obrat*, which literally translates the Arabic triad, *fi'l, fā'il, maf'ūl*. For an Arabic speaker, the formation of the correlatives by declining the dignities with the triad, *obra, obrant, obrat*, reads as inflecting the verbal root of the names of the divine attributes with the abstract morphological patterns, *fi'l, fā'il, maf'ūl*. Consequently, the correlatives can be regarded as the theological interpretation of a grammatical operation expressed with these morphological patterns. In a sense, the correlatives are to Arabic morphology what the categories are to Greek syntax.³¹

Even though Llull further changed and refined the set of suffixes that he used to produce his new correlative lexicon, his thought and works were still received with indifference, if not disdain, by scholastic philosophers, given that the profusion of his new correlative vocabulary made his works very difficult to understand. In his *Compendium seu commentum Artis demonstrativae* written in 1289 in Paris to engage scholastic philosophers, Llull addressed this problem. Domínguez Reboiras and Gayà Estelrich provide a translation of the relevant section (*MOG* III, vi, 160: 450) in which Llull stated:

Nor should you be disturbed by the unusual terminology, but rather learn this Arabic manner of speaking (*hunc ipsum modum loquendi arabicum*), so as to be able to rebut the objections of unbelievers. To be sure, it is not a very common way of talking amongst Latins (*non multum apud latinos sermo consuetus*), namely to decline the terms of the Figures by deriving from goodness the bonificative, the bonificable, to bonify and the bonified [...], and so on for each of the other terms

³¹ «Pour autant que les catégories d'Aristote sont reconnues valables pour la pensée, elles se révèlent comme la transposition des catégories de langue» (Benveniste 1958, 426).

which characterise this Art, as is indicated in Rule 31; however, it is necessary to decline it so, in accordance with the capacities and virtues inhering in the terms of this Art (tr. Domínguez Reboiras and Gayà Estelrich 2008, 60).

This paragraph clearly shows that Llull's correlative terminology (indicated in the original by the use of *bonitatis*, *bonificativum*, *bonificabile*, *bonificare*, *bonificativum*) is a transposition of the «Arabic manner of speaking». Even if Llull's seminal idea regarding the correlatives had its origin in Saint Augustine's *De Trinitate*, which I doubt, the development of his correlative vocabulary is directly inspired by the generative morphology of Arabic as Llull clearly acknowledges here. Rather than refraining from producing new vocabulary so as to make his works easier for scholastic philosophers, Llull encouraged them to learn (*sed addiscant*) his correlative method on missional grounds so as to engage Muslims with their own way of speaking (Pring-Mill 2006, 129). In any case, even though polyptotons—i.e., the repetition of words with the same root in a sentence—are rhetorical devices frequently used in Arabic, Llull's frequent juxtaposition of correlatives in sentences far exceeded the use of polyptotons in the «Arabic manner of speaking». Nevertheless, Llull's frequent use of that structure resembles the way an Arabic teacher would juxtapose different inflected words from the same paradigm while in class.

All of the above shows that Llull was inspired by and thus knew Arabic morphology. He not only had grammatical competence in Arabic, but also grammatical knowledge of the language as well as language awareness. Even though grammatical competence can be gained through the communicative approach to language learning, as in continuous conversations with an uneducated speaker, grammatical knowledge can only be gained through the formal study of a language and its grammar. And, more importantly, it can only be learnt from a teacher proficient in grammar who, in turn, has been exposed to the formal study of the language and its grammar. Consequently, Llull did not lie about having been exposed to the study of Arabic; nor could he have learnt Arabic morphology from an uneducated Muslim slave.

7.3. An educated Muslim slave

How, where and from whom could Llull have learnt Arabic, including Arabic morphology, in Mallorca more than thirty years after the island's fall to King Jaume I's forces? In order to answer these questions, it is important to underscore that Llull's claim that he was proficient in Arabic, probably meaning both Classical and Colloquial Arabic, entailed a long period of daily

intense study to reproduce a near-immersion learning experience. Arabic is a difficult language and cannot be fully mastered with a teaching program of a few hours per week over a rather short time span. Taking this into account, there are four possibilities to answer the above questions: The *studium arabicum* in Mallorca, a free Jewish tutor, a free Muslim tutor, or an enslaved Muslim tutor. We can dismiss the first possibility because, otherwise, Llull would have not claimed to have studied with a Muslim slave; nor would have sought to found the Miramar Monastery. The second possibility, a free Mallorcan Jew, can also be dismissed, since this option would have not granted Llull sufficient time of intense study for a long period of time so as to be able to learn enough Arabic to write complex works in this language, such as an early version of *Llibre de contemplació en Déu*. In addition, it is doubtful that a free Jew would allow himself to teach Llull, a vocal Christian proselytist, any Arabic. The third possibility can also be dismissed. There are cases of free Muslim scholars working in Christian lands, but they worked under royal patronage, such as in the case of the geographer, al-Idrīsī (d. ca 560/1165), who worked for Roger II of Sicily. Considering Llull's social status, it would have been impossible for him to be the patron of a free Muslim scholar. In addition, a free Muslim would not teach formal Arabic to a Christian missionary in Christian lands for a long period of time. Consequently, the most credible possibility is that Llull studied Arabic with a Muslim slave as Llull himself claimed. Thus, Llull's Arabic tutor was in all likelihood an educated Muslim slave.

As an educated Muslim exposed to the study of Arabic, Llull's slave would have studied other disciplines in addition to Arabic philology. The study of Arabic was part of the education of religious scholars or secretaries. In both cases, educated Muslims exposed to the study of Arabic would have knowledge of the transmitted religious sciences—such as *ḥadīth* and *fiqh*—although to different degrees.

7.4. Was Llull exposed to Arabic philosophy and/or Islamic theology shortly after his conversion?

Was Llull exposed to Arabic philosophy and/or Islamic theology in his thirties shortly after his 'conversion to penitence'? This is the key question that this study on the material link between Llull and the Islamic world during his intellectual education ultimately aims to answer. This is, as well, a relevant question to narrow down the possible origin of Llull's slave.

Finding an unequivocal answer is rather difficult since there was a common Neo-Platonic background between Christian and Islamic realms and multiple paths by which ideas circulating in the Islamicate world could have potentially influenced Christian philosophers and theologians, making it difficult to reach a definitive conclusion. For instance, ideas embraced by Llull and espoused by Muslim Neo-Platonists can also be found in Saint Augustine's thought or in Christian authors influenced by translations of Avicenna's works. Consequently, it is hard to distinguish the actual source inspiring Llull. Ideally, any specific ideas and terminology circulating in al-Andalus and the Maghrib present in Llull's earlier work but not mentioned by Christian theologians and philosophers other than Llull would be particularly clarifying. This would suggest that Llull's Muslim slave transmitted Islamic theological and/or philosophical views to him and, as such, it would prove that his Muslim slave had some knowledge of Arabic philosophy and/or Islamic theology, or at least that he participated in a mystical worldview expressed with philosophical terminology. I will limit myself here to give a couple of very brief hints in Llull's earlier works,³² which I aim to develop elsewhere by addressing the topic of the possible Islamic influences on Llull in a more thorough, detailed way.

One indication of an Islamic idea possibly influencing Llull's thought can be found in his *Liber Chaos* (MOG III, pp. 249-292), a book he wrote in Montpellier around 1285-1287. Llull understood the concept of *chaos* as the universe and divided it into a hierarchy of different levels. Despite his debt to Plato's *Timaeus* when referring to the universe as 'chaos', its first and highest degree, which Llull called *quoddam esse*, that is, 'a certain being',³³ appears to be an adaptation of an intellectual tradition that dates back to the *imkān* concept, i.e., 'possibility', as understood by Ibn Masarra (d. 319/931) in his *Refutation of al-Kindī's On First Philosophy*, a work formerly attributed to Ibn Ḥazm (Bellver 2020b).³⁴ For Llull, the *quoddam esse* was the aggregate of the four elemental essences, the *semina causalia*, the five predicables, the universal form and prime matter, as well as the substantial and accidental natural forms, majority, equality and minority, beginning, middle and end

³² Many of the possible Islamic influences on Llull surveyed by Puig (2016), Trias Mercant (1995) and Akasoy and Fidora (2008) may result from Llull's travels to Bejaia and Tunis at a later stage in life or from Llull's possible acquaintance in Montpellier or Paris with Arabic philosophical and scientific works in translation. Nevertheless, Puig (2016) pays particular attention to possible influences on the *Llibre de contemplació en Déu*, one of Llull's earliest works.

³³ I wonder if the *quoddam esse* is a loose translation of the 'Third thing' (*al-shay' al-thālith*), i.e., the thing that is neither God nor the universe. For the Third thing, see Ibn 'Arabī (1996, XXX-XLII and 16-18).

³⁴ For a description of the contents of this work, see Daiber (1986a; 1986b), and Bellver (2020b). For the edition of this work, although attributed to Ibn Ḥazm, see Ibn Ḥazm (1987, 4:361-405).

(Compagno 2019, 37). Lohr was the first to point out the possible Islamic origin of Llull's concept of *chaos*. Lohr (2000, 168) suggested that Llull's concept of *chaos* might have had its origin in Ibn 'Arabī's understanding of the Throne, to which Ibn 'Arabī also referred as the Cloud ('*amā*') and the Reality of realities (*ḥaqīqat al-ḥaqā'iq*). Ibn 'Arabī also referred to this level in the hierarchy of being with other names, such the Breath of the All-Merciful (*nafas al-Rahmān*) or the Dust (*habā'*). Even though Ibn 'Arabī certainly saw the Throne as the first produced (*mubda'*) entity and the origin of everything below it, he was, in fact, writing in keeping with a long-standing Andalusī tradition that stretched back to, at least, Ibn Masarra's concept of Possibility (*imkān*).³⁵ For Ibn Masarra, *imkān* was the possibility of everything from which everything else originates. It was the first produced thing. As such, Ibn Masarra identified *imkān* with God's Will (*irāda*). *Imkān*, or God's Will, includes all the simples within itself. These are the first causes and the four elements, which are some of the contents that Llull incorporated into his *quoddam esse*. This tradition was present in al-Andalus as of the first quarter of the 4th/10th century, at least three centuries before the Franciscan philosophers began exploring similar ideas. The Masarrīan concept of *imkān*, referring to the degree of existence from which everything else originates, can be traced in later authors, such as Ibn 'Arabī (1911, 2:124, 426),³⁶ Ibn Sab'īn (1965, 24)³⁷ and the latter's school (Ibn Sab'īn 1965, 64). Even though the terminology in Ibn Masarra's work revolves around the concepts of causality and divine activity, with the reception of the *Rasā'il Ikhwān al-ṣafā'*, this tradition later adopted the philosophical concept of effusion (*fayḍ*, *fluxus*). The main difference between this theological-mystical tradition and the *falāsifa*, such as Ibn Sīnā, is that in the highest level of the effusion there is some form of the Will of God. This prevents an eternal, mechanical cosmos devoid of God's ordination and guidance. Llull provided a similar solution since effusion «follows the dictates of the divine project, namely God's *regula et linea influendi*» (Compagno 2019, 28).

³⁵ For Ibn Masarra's concept of *imkān*, see Ibn Ḥazm (1987, 4:3378-379, nos. 44-46).

³⁶ Ibn 'Arabī consistently identifies *imkān*, possibility, with the universe, i.e., that which is not God. Yet, he also uses the concept of 'pure possibility' (*imkān maḥḍ*). This degree of reality precedes any existent other than God (Ibn 'Arabī 1911, 2:426). As such, pure possibility is neither existent nor non-existent. The degree of possibility (*rutbat al-imkān*) includes in itself the fixed realities (*a'yān thābita*), the archetypes of everything other than God (Ibn 'Arabī 1911, 1:189), which, as Ibn 'Arabī typically states, make up the Cloud (Ibn 'Arabī 1911, 2:312).

³⁷ Cf. Ibn Sab'īn's concept of 'absolute possibility' (*imkān muṭlaq*), which he identifies with the divine *fluxus* (*fayḍ ilāhī*).

A second possible influence on Llull's early work, particularly in his *Llibre de contemplació en Déu*, is the concept of *i'tibār*.³⁸ *I'tibār* can be translated as 'crossing over', 'reflexion' or 'contemplation'. *I'tibār* is the reflexion or contemplation of the world to gain knowledge of the spiritual realm and, ultimately, of God. There are two main types of *i'tibār*: rational *i'tibār* (*i'tibār 'an al-fīkr*), that is, ascending to the spiritual realm and gaining knowledge of God through rational means; and 'tasting' *i'tibār* (*i'tibār 'an al-dhawq*), that is, ascending to the spiritual realm and gaining knowledge of God through direct spiritual perception (Bellver 2020a, 321). We cannot overstress the importance and omnipresence of *i'tibār* in the rational and mystical schools of al-Andalus and the Maghreb, to the point that Ibn Barraġān (d. 536/1141) referred to Andalusī mystics as *ahl al-i'tibar* or *mu'tabirūn*, that is, the people performing *i'tibār*, rather than Sufis (Casewit 2017). By the late Almohad period, Western *i'tibār* blended with Sufism and gave shape to our modern understanding of intellectual Sufism. As such, the *Llibre de contemplació en Déu* and, in particular, its Book III, reads like a Christian work on *i'tibār*, combining rational theology, a Neo-Platonic cosmos and mystical perception together with Christian tenets. In Andalusī mysticism, the rationale behind this ascension by way of *i'tibār* is based on an understanding of the cosmos as God's Self-disclosure through His attributes in a dialectic of both similarity (*tashbīh*) and incomparability (*tanzīh*). As a result, the intellect is able to ascend from the sensual to the divine. These are only some hints that deserve a more detailed analysis, which I aim to address elsewhere.

In addition to these possible influences, Llull also mentioned an Arabic term in his *Llibre de contemplació en Déu* (ed. Salvador Galmés, ORL VIII, 446; Lohr 1994, 59 n. 8), a work arguably written when he was still studying under his tutor-slave. The term Llull mentioned is *ramz*, i.e., 'symbol' or 'sign', although Llull transcribed it as *rams*. Llull translated *ramz* as 'moral interpretation' (*esposicio moral*), 'allegory' and 'anagogy'. He mentioned the term in the context of two degrees of prayer: literal prayer as it appears to the senses and an inner level of prayer in which the prayer appearing to the senses is grasped by the intellect. Llull pointed out that this inner degree grasped by

³⁸ Muḥammad Kamāl Ibrāhīm Ja'far (1972) was the first to call attention to the concept of *i'tibār*, attributing a treaty entitled *Risālat al-I'tibār* to Ibn Masarra and which he edited in 1978, although Ja'far's contribution passed unnoticed in the West until the early nineties. Nevertheless, it was not until the mid-2000's that the importance of this concept in the intellectual history of al-Andalus began to be fully grasped. This explains the absence of any discussion of this concept in Urvoy's *Penser l'islam* (1980). For the concept of *i'tibār* in the Western Islamicate world, see Stroumsa and Sviri (2000), Garrido Clemente (2007), Casewit (2017) and Bellver (2020a).

the intellect was called *ramz* in Arabic. This statement is striking since *ramz* was not commonly used in this sense in theological and mystical discourses in Classical Islam. To refer to an inner layer of meaning, other more common terms were used instead, including *majāz* or *isti'āra*, i.e., 'metaphor', *ishāra*, *kināya* or *tamlīh*, i.e., 'allusion', *ibra*, i.e., 'example' or 'teaching', and even *mathal*, 'example'. In fact, *ramz* is never used to refer to an utterance or an expression that has an obvious, literal sense, except in the expression *bi-l-ramz*, i.e., 'allegorically' or 'symbolically'. However, Arabic speakers at the time tended to use this expression, i.e., *bi-l-ramz*, together with other expressions, such as *bi-l-ishāra* or *bi-l-īmā'*, to give context. Except in this expression, *ramz* was only used when an utterance or a written expression had no obvious sense, it was coded or openly and unequivocally allegorical. In addition, the term *ramz*, when mentioned by itself, was rather the material realization of the symbol as it appeared to the senses. There is, though, an exception to the rather infrequent use of *ramz*, and this is in Bāṭinism and the occult sciences.³⁹ Bāṭinism is also the main field in which the affirmation that only a sound intellect (*'aql*) or a sound mind (*dhihn*) is able to grasp the *ramz* is a frequent topos. Even though the term *ramz* was not unknown to theologians and educated mystics, the fact that Llull mentioned it to refer to an allusive layer of meaning rather than other more common terms in mystical discourse, such as *ishāra*, suggests that Llull's Muslim slave and tutor was acquainted with Bāṭinism and the occult sciences, as this term is heavily connoted by its use in these fields. Llull's Art has already been linked to Bāṭinī authors and divinatory procedures based on the permutation of letters.

The profile of Llull's Muslim slave is thus one of an educated Muslim with a formal education in Arabic philology and, particularly, grammar.⁴⁰ He was

³⁹ For the use of *ramz* in Andalusī Bāṭinism and by the Ikhwān al-ṣafā', see de Callatay and Moureau (2021).

⁴⁰ De la Cruz (2016, 167-181) has argued, following Urvoy (1972, 1980, 1996), that the likely source for Llull's survey of the Islamic beliefs in Book IV of the *Book of the Gentile and the Three Wise Men*, a work written at roughly the same time than *Llibre de contemplació*, was a hitherto unknown recension of Ibn Tūmart's *Profession of faith* (*'aqīda*), which would have circulated among the uneducated Muslim population of Mallorca after the fall of the island. This could be a counter-argument supporting that Llull's informant on Islam would be uneducated. It is certainly possible that a survey of Ibn Tūmart's *'aqīda* would have circulated among Muslims in Mallorca, even in Romance, after the fall of the island. Nevertheless, there are other more straightforward explanations, such as the fact that during the Almohad period it was compulsory to know Ibn Tūmart's *'aqīda* by heart, as failing to know it entailed being sentenced to death, particularly during the earlier years of the Almohad rule (Fierro 2005, 2:912). By the time Llull wrote the *Book of the Gentile and the Three Wise Men*, Muslims, either born in Mallorca or beyond and brought up during the Almohad period, were still middle-aged. Knowledge by heart of Ibn Tūmart's *'aqīda* was not a sufficient element to distinguish whether a Muslim informant was educated or not, as it was required from all walks of life. More relevant may be the answers by the Muslim wise man to questions posed by the Gen-

probably acquainted with theological-mystical cosmologies expressed using philosophical terminology and had some knowledge of Bāṭinism and the occult, arguably in the tradition of the Ikhwān al-ṣafā'. His profile appears to be more of a learned secretary or official with interests in mystical philosophy rather than an expert in religious transmitted sciences, such as *ḥadīth* and *fiqh*, sciences which were probably less interesting in Llull's eyes. He was also probably fairly young, perhaps a student or early career official, rather than a mature scholar, since the latter would have commanded a higher ransom. In addition, the capture of a mature scholar would have been more likely to be recorded by Islamic sources, which does not seem to be the case.

8. The Possible Origin of Llull's Arabic Teacher

In order to narrow down the possible origin of Llull's Arabic tutor, it is important to bear in mind that Llull's slave was probably exposed to philosophical and theological terminology during his own formative period.

8.1. Knowledge of philosophy and theology in al-Andalus across the population

Despite the fact that al-Andalus is well-known for a number of luminaries in philosophy, it would be a mistake to infer from this that philosophy was a widely-studied discipline in this area and that those acquainted with philosophy were easily found. In the Western Islamicate world and, particularly, in

tile regarding the Islamic set of beliefs, as it shows a degree of understanding and argumentation that would be less likely in an uneducated informant. Likewise, the final remarks by the Muslim wise man (*Llibre del gentil e dels tres savis*, ed. Antoni Bonner, NEORL II, pp. 196-197) pointing out that two different groups understood the statements in the *Qur'ān* and the *ḥadīth* referring to bodily pleasures experienced in paradise in two different ways—either in a literal sense or a metaphorical one—suggest that Llull's informant was acquainted with the theological panorama of the Eastern Islamicate world. The group that understood the references to bodily pleasures in paradise in a metaphorical sense and denied the literal meaning may be an allusion to the Mu'tazila, or to philosophers such as al-Fārābī and Averroes. Llull adds that the group that supported the metaphorical interpretation over the literal one were «naturals e grans clergues». Llull's discussion is reminiscent of Averroes' *Faṣl al-maqāl*, in which the author, himself a great religious scholar and judge, pointed out that the *Qur'ān* should be understood metaphorically when it contradicts reason (Ibn Rushd 1972, 32). Averroes mentioned the existence of different groups espousing different interpretations of the verses dealing with the afterlife (Ibn Rushd 1972, 49) and pointed out that the *Qur'ān* has different kinds of discourse suitable for the different kinds of human natures, including the less gifted ones (Ibn Rushd 1972, 32). In addition, he defended the use of logic to attain a correct interpretation of the *Qur'ān* and the *ḥadīth*, whereas the Muslim wise man deemed the group espousing the metaphorical interpretation of the *Qur'ān* over the literal one as heretics, and rejected the study of logic, in what appears to be a clear rejection of the position held by Averroes in *Faṣl al-maqāl*. These are elements present in Averroes' *Faṣl al-maqāl* that Llull mentions at the end of Book IV. These remarks are thus the result of an educated informant, who provided a picture of the theological debates during the Almohad period without naming Averroes.

al-Andalus, knowledge of philosophy and, to a lesser extent, theology was very unusual amongst the learned. The Umayyad Caliphate of al-Andalus built its legitimacy on the idea that, by adhering to the Mālikī juridical school, which claimed to follow the Islamic practice as it was implemented in Medina, the city of the Prophet, Islam had been established in al-Andalus as it was during the time of the Prophet (Ibn Ḥayyān 1979, 26-27; Ibn Ḥayyān 1981, 32). The Umayyads actively dissuaded and persecuted the diffusion of any innovations in beliefs that, based on rational inquiry, would contradict the transmitted religious sciences. This attitude shaped Andalusī society and made al-Andalus a particularly conservative region whose religious elites distrusted any rational inquiry into matters divine; in addition, the uneducated population saw it as an expression of infidelity. In *Nafh al-īb*, al-Maqqarī (d. 1031/1632) sums up the opinion that Andalusis had about philosophy in the following terms:

[The people from al-Andalus] know all sciences deeply and cultivate them painstakingly, except in the case of philosophy and astrology. Their elites know both sciences to a very large extent, but they do not show it because of their fear of the masses (*‘amma*). Whenever somebody says «so-and-so studies philosophy» or «so-and-so occupies himself with astrology», the masses call him an unbeliever (*zindīq*) and limit his freedom. If he commits any dubiousness, either they stone him to death or burn him before the matter arrives to the Sultan, or the Sultan kills him to come close to the heart of the masses. And several times, their kings had commanded to burn books on this discipline whenever these were found (al-Maqqarī 1968, 1:221).

Episodes of persecution of rational theologians and philosophers were not uncommon in al-Andalus. To name a few: the persecution of Ibn Masarra’s followers and the burning of his books during the caliphate of ‘Abd al-Raḥmān III al-Nāṣir (r. 300/912-350/961) with Ibn Masarra being the first relevant rational theologian born in al-Andalus (Bellver 2020b); the burning of philosophical books from the library of al-Ḥakam II (r. 350/961-366/976) during the ‘Amirid period; the burning of al-Ghazālī’s books ordered in 503/1109 by the *qāḍī* of Cordoba, Abū ‘Abd Allāh b. Ḥamdīn (d. 508/1114); the fact that Mālik b. Wuhayb (d. 525/1130-1), known as the ‘Philosopher of the West’, was forced to abandon the outward practice of philosophy (Ibn Abī Uṣaybi‘a 1882, 2:62-63); and the fall into disgrace of Averroes (d. 595/1198) in the year 593/1197 and his forced exile to the Jewish city of Lucena to humiliate him (Fierro 2018). Still during the Almohad period, the physician, logician and poet, Ibn Ṭumlūs (d. 620/1223), who was Averroes’ disciple, pointed out that Andalusī scholars had not yet pursued the disci-

pline of logics and that his contemporaries, both learned and uneducated, accused those acquainted with it of heresy (*bida*) and infidelity (*zandaqa*) (Ibn Ṭumlūs 1916, p. 8 of the Arabic section and p. 8 of the Spanish translation; Fierro 1992, 903-904).

All of the above illustrates that the pursuit of philosophy and, to a lesser extent, rational theology in al-Andalus was an elitist and risky activity, not at all common even amongst the learned. Consequently, if Llull's Muslim slave was acquainted with theological and philosophical terminology, he must have been chosen on purpose to meet Llull's needs. In addition, he may have been hand-picked from a rather large group of captives, since, otherwise, the chances of randomly finding somebody meeting Llull's requirements would have been close to none.

8.2. Did Llull's Muslim slave originate in Mallorca?

Bearing in mind all of the above, where was Llull's Muslim slave from? Considering the paucity of information in this regard, no conclusion can be reached with complete certainty; however, it is possible to venture some hypotheses.

As noted above, Llull may have bought his Muslim slave at some point early in the second half of the 1260s, probably between 1265 and 1267, more than thirty years after the island's fall.

Except for Bonner (1987), all previous scholarship has taken the Mallorcan origin of Llull's Muslim slave for granted. As shown above, slavery in Mallorca during the 13th century was an institution that expelled the Muslim learned and upper classes, as they could be ransomed more easily.⁴¹ In addition, the number of original Muslim inhabitants who remained on the island as slaves was small since the Christian conquerors sought quick revenue and avoided having to bear the burden of their slaves' maintenance before becoming established as new settlers. This is also confirmed by the fact that new slaves were introduced in the island by pirates soon after the conquest. An uneducated Muslim slave of Mallorcan origin in his late fifties or sixties with no knowledge of Classical Arabic and having experienced exploitation for more than thirty years would be in no condition to teach Llull the complexities of Arabic morphology. As Benhamamouche (1987, 134-136, as quoted by Trias Mercant 1995, 131) rightly argues, Llull could have not learnt Classical Arabic under these conditions. Thus, Llull's Arabic teacher has to have originated beyond the island.

⁴¹ The contrary was true in the medieval Islamic Mediterranean, where slaves could thrive and reach all roles in society, including the roles of governors and scholars (Catlos 2004, 52).

8.3. Military clashes and piracy in the Western Mediterranean in the mid-1260s

The timespan when Llull might have bought his Arabic tutor-slave, roughly between 1265 and 1267, matches the time of the Mudejar Revolt. As the main theatre of Christian-Muslim military clashes in the Western Islamic world during the period Llull bought his Muslim slave, the Mudejar Revolt was the main source of prisoners and, thus, slaves. This revolt was actually a series of uprisings by Mudejar communities in territories recently conquered by Castile—roughly, the entire Guadalquivir Valley—and in Murcia, that took place between 1264 and 1266.⁴² It affected two different kinds of polities: namely, territories in the Guadalquivir Valley, under direct rule by Castile, and the Kingdom of Murcia, under Muslim rule but a vassal of Castile.

The Mudejar Revolt was incited by the first Naşrid sultan of Granada, Muḥammad I, known as Ibn al-Aḥmar (r. 629-671/1232-1273), who, despite being a vassal of Alfonso X, felt that his kingdom was imperilled by Castilian advances and sought the help of the Marinids. A few years before, Castile had conquered the upper Guadalquivir Valley and expelled the urban Muslim population from the region's major cities. In 1248 when the Muslim population of Seville was expelled upon the city's fall, many refugees relocated to Jerez, which ultimately fell to Castile in 1261. Mudejares who remained in the upper Guadalquivir Valley lived mainly in fortified hamlets. Except for Jerez, the main cities of the valley, namely Cordoba, Sevilla and Jaen, already emptied of their Muslim populations, were unaffected by the Mudejar Revolt. In late July or early August 1264, the townspeople of Jerez with the aid of Marinid troops stationed in Malaga and detachments from Algeciras and Tarifa defeated the Castilian garrison in the city and conquered the *alcázar*. Mudejares from other towns in the lower Guadalquivir Valley, such as Arcos, Lebrija and Medina Sidonia, also took up arms. In addition, Ibn al-Aḥmar led attacks on Castilian positions across the border, such as on the castles of Matrera and Chincoya. In turn, Murcia, after al-Wāthiq Ibn Hūd rose to power in late 1263 or early 1264, broke Murcia's vassalage to Castile that had been established through the Treaty of Alcaraz in 1243, paid allegiance to Granada and expelled the Castilian garrison from the city's *alcázar*. However, after Murcia's population paid allegiance to Ibn al-Aḥmar, the latter appointed Abū Muhammad Ibn Ishqalyūla as the governor of Murcia, making the role of al-Wāthiq Ibn Hūd unclear. In the summer of 1264, Alfonso X completely lost control

⁴² For the Mudejar revolt, see Martínez (2010, 164-174); and O'Callaghan (2011, 34-59). For short summaries, see also Catlos (2014, 71-73) and Harvey (1990, 51-54).

of the vassal kingdom of Murcia, including Cartagena and most hamlets and castles along the border. According to Alfonso X, Murcian forces devastated the area and killed the Castilian settlers (Martínez 2010, 167). In total, according to Jaume I, in three weeks, Castile lost control of some three-hundred towns, castles and other strongholds (O'Callaghan 2011, 37). Alfonso X thus faced three different fronts: a direct confrontation with Granada; the uprisings in the lower Guadalquivir Valley, with Jerez as the main centre of clashes; and the rebellion in Murcia.

First, Alfonso X besieged Jerez for a few months, which surrendered in October 1264 after the surviving Muslim population was granted free passage to the Islamic world. He then subdued the remaining towns in the lower Guadalquivir Valley. By June 1265, Alfonso X devastated the plain of Granada. Apparently, there was a clash between the armies of Granada and Castile that prompted Ibn al-Aḥmar and Alfonso X to establish a temporary truce by mid to late summer 1265, and a new treaty of vassalage in 1267. Al-Nuwayrī (2004, 30:69-70) dates this clash on 14 Ramaḍān 662/10 July 1264, although the dates may be off by one year.

In parallel, in June 1264 Alfonso X asked his father-in-law, Jaume I, to conquer the Kingdom of Murcia on his behalf.⁴³ By the time Jaume I received this request, he was already organizing a fleet against the North of Africa with galley ships from Barcelona, Tortosa, Valencia and Mallorca (Burns 1980, 169; Ayala Martínez 1987, 97-99, 102). In November 1264 (Ayala Martínez 1987, 102 n. 51), Jaume I wrote to his son, Jaume, the heir to the kingdom of Mallorca, granting him any revenues earned in Mallorca over a year so that he would be able to fund an army from Mallorca to participate in the campaign against Murcia. Hence, privateers, troops and army squads from Mallorca participated in the campaign against Murcia. After overcoming the initial opposition of the Catalan and Aragonese nobility, in the summer of 1265 Jaume I finally dispatched his son, Pere, the heir to the throne of Aragon, against Alicante and Murcia. Pere took control of the countryside of Murcia. Ibn al-Aḥmar sent an army but was defeated by the Catalan army and a Castilian contingent. On 2 January 1266, Jaume I besieged Murcia, and, after a few military skirmishes and Ibn Ishqalyūla's flight to Malaga, the population of Murcia sought to negotiate. On 31 January 1266, the city of Murcia, together with twenty-eight castles between Murcia and Lorca,

⁴³ For the role of Jaume I in the conquest of Murcia and his involvement in the Castilian response to the Mudejar revolt, see Ayala Martínez (1987). The classical references for the conquest of Murcia are Torres Fontes (1967); and Ballesteros-Beretta (1963, 388ff).

surrendered to Jaume I, who returned Murcia to Alfonso X and left in March 1266. On 23 June 1266, the Mudejares of Murcia pledged their allegiance to Alfonso X and begged his pardon. Since Murcia fell with a capitulation treaty, the lives of Muslims living in the region were spared. However, the Muslim population within the walls of the city of Murcia was expelled, and those willing to remain there were only allowed to live in the suburb of Arrixaca under the nominal rule of al-Wāthiq Ibn Hūd. Despite the fact that Alfonso X spared the lives of the Mudejares living in Murcia, most of the Muslim population left the region for Granada and other parts of the Islamic world, to the point that entire areas of Murcia became deserted and barren (Martínez 2010, 171). The general unsafe conditions in the frontier areas during this period are illustrated by the kidnapping by Christians of Ibn Rashīq's family, a scholar and literatus born in Murcia, who at the time of his family's kidnapping was living in Almeria (De la Granja 1966, 52). The dating of the kidnapping of Abū 'Alī Ibn Rashīq's family is unknown, although it probably occurred roughly at the time of the fall of Murcia or shortly thereafter, since Ibn Rashīq's father, Abū Bakr 'Atīq Ibn Rashīq, died in Murcia in Dhū l-Hijja 661/October 1263 (Ibn 'Abd al-Malik al-Marrākushī n.d.-1984, 5:119-120, no. 232), right before the fall of Murcia, and Ibn Rashīq addressed a poem to Ibn al-Aḥmar, who died in 671/1273, seeking his intercession to free his family. In 673/1275 the remaining Mudejares in the suburb of Arrixaca were expelled and, despite having been granted safe-passage and being unarmed, they were ambushed in Huercal, women and children were enslaved and men were killed (Carmona González 1993-94, 245 and 247). The Mudejar Revolt involved numerous military clashes and skirmishes across the fluctuating border, and thus provided the ideal conditions for the capture of prisoners and the kidnapping of Muslims fleeing the newly conquered territories.

Another possible source of slaves during the period between 1265 and 1267 may have been attacks by privateers and corsairs in Muslim lands. As pointed out above, in the summer of 1264 Jaume I recruited privateers and armed a fleet. Nevertheless, after the truce with Ibn al-Aḥmar in midsummer 1265, their activities would have been limited at most to attacks along the northern coast of Africa and against the Muslim population crossing the Strait of Gibraltar. During this period, slaves introduced in the Crown of Aragon by sea were mainly the result of pirate activities and not trade, since slaves were not listed in notarial documents recording the sea trade in the Crown of Aragon (López Pérez 2000, 40). In addition, it is very unlikely that Llull's Muslim slave would have originated in the eastern Islamic world, since maritime trade between ports in the North African coast east of Tunis and Sicily—a needed

stop on the way to Crown of Aragon ports—began to take place only after 1350 (López Pérez 2000, 40). Ultimately, the origin of any captives taken by privateers during this period would have mainly been the same regions affected by the Mudejar Revolt, namely, the coasts of the kingdoms of Granada and Murcia before midsummer 1265, and Muslims fleeing from Murcia and Jerez. The capture of a learned official or scholar yielded by rapid attacks on North-African soil would be unlikely, as they would likely dwell in fortified cities and a long siege would be needed.

8.4. Murcia, the likely origin of Llull's Muslim slave

All of the above leads me to suggest, although with no certainty considering the lack of any written records, that the most likely origin of Llull's Muslim tutor-slave was the region of Murcia. An educated Muslim with enough training to be able to teach Arabic morphology, particularly if he had certain knowledge of theological and philosophical terminology, was most likely to be found in urban areas with active circles of religious scholars and/or with a functioning administration under Muslim rule, rather than in rural hamlets under the direct rule of Castile. Before the fall of Murcia in 1266 and despite the vassalage to Castile, Murcia was a fully functioning Islamic polity, with its own court, army, administration, juridical institutions and mint, much in the same way that Granada was (Harvey 1990, 45). It had important cities, such as Murcia and Cartagena, with openings for secretaries and administrative officials and, thus, with formative circles to train students to fill these positions at the local level. Despite the fact that Murcia witnessed an important emigration of scholars and general population in the early 1240s before the Treaty of Alcaraz was signed, Murcia still offered enough opportunities to provide a rich education during the period of its vassalage to Castile, such as in the case of the aforementioned scholar and literatus, Ibn Rashīq, born in Murcia, who early in his teenage years engaged in a debate with a Christian monk on the inimitability of the *Qur'ān* and improvised a verse following the syllabic pattern of al-Ḥarīrī's *maqāma* no. 47 (De la Granja 1966), who is consistently referred to as the most difficult author in Arabic literature. Murcia also attracted students from other regions of al-Andalus, such as Ibn al-Zubayr (b. 627/1230, d. 708/1308), who studied with Ibn Rashīq's father, Abū Bakr 'Atīq Ibn Rashīq (Ibn 'Abd al-Malik al-Marrākushī n.d.-1984, 1:40).

During the first half of the 7th/13th century, Murcia was the main centre in al-Andalus for the study of rational theology (*kalām*) and intellectual Sufism, as well as for the study of philosophy and the sciences of the ancients. In the field of theology, the Malaga-born Ibn al-Mar'a (d. 611/1214), the main the-

ologist of the Almohad period and the author of *Nukat al-Irshād*, the main work on Ash'arite theology written in al-Andalus, though still unedited, fled to Murcia shortly before or around the turn of the century (Bellver 2020a, 332; Bellver forthcoming). In Murcia, he was the teacher of numerous students in the field of Ash'arite theology and Sufism, including the theologian and Sufi, Ibn Aḥlā (d. 645/1247), who would incidentally become the ruler of Lorca. In addition, Ibn Rashīq's father, Abū Bakr 'Atīq Ibn Rashīq, was also proficient in rational theology (Ibn 'Abd al-Malik al-Marrākushī n.d.-1984, 5:119-120, no. 232).

Murcia was also the birthplace of the leading Andalusī scholars in the fields of philosophy and the science of the ancients born in the 7th/13th century. The philosopher and Sufi, Ibn Sab'īn al-Riqūfī (b. ca. 614/1217, d. ca. 669/1270), is perhaps the best-known author. He is relevant for Lullian studies, as Lull's logics have been linked to Ibn Sab'īn.⁴⁴ Considering his nisba, al-Riqūfī, Ibn Sab'īn appears to have originated in Ricote, a hamlet some twenty miles north of Murcia, from where al-Mutawakkil 'alā Allāh Muḥammad b. Yūsuf Ibn Hūd (d. 635/1238), who conquered most of al-Andalus from the Almohads and founded the Hūdid dynasty, originated. Born to a wealthy family of high-ranking officials in the Hūdid administration, Ibn Sab'īn left for Ceuta in his mid to late twenties. There is no information indicating that Ibn Sab'īn studied outside of Murcia. Hence, in all likelihood, Ibn Sab'īn completed his education in the region of Murcia before moving to the Maghrib. The wealth of the sources used by Ibn Sab'īn in his early philosophical works, i.e., *al-Masā'il al-ṣiqilliyya*, and *Budd al-'arīf*,⁴⁵ evidences the works circulating in Murcia during Ibn Sab'īn's early education.

Murcia was also the birthplace of three or maybe four important scientists, namely, Ibn al-Raqqām al-Mursī, Ibn Andrās, Abū Bakr al-Riqūfī and, perhaps Abū 'Abd Allāh al-Riqūfī. Abū 'Abd Allāh Muḥammad Ibn al-Raqqām (d. 715/1315) was an important physician, astronomer and mathematician, born in Murcia before or ca. 635/1237 (Ibn al-Khaṭīb 1973-1977, 3:69-70; Casulleras 2007).⁴⁶ Ibn al-Raqqām probably spent his early years and received

⁴⁴ A view suggested by Lator (1944) and followed by Lohr (1989), but contested by Akasoy and Fidora (2008).

⁴⁵ For a study of the sources used by Ibn Sab'īn in his *al-Masā'il al-ṣiqilliyya*, see Akasoy (2006, 177-331).

⁴⁶ Secondary sources customarily point out that Ibn al-Raqqām was born circa 1250. The only extant biography of Ibn al-Raqqām in primary sources is the one transmitted by Ibn al-Khaṭīb (1973-1977, 3:69-70). Ibn al-Khaṭīb points out that Ibn al-Raqqām died at an old age (*'an sinn 'āliya*). He only uses this expression for people who died at the age of eighty or older. Thus, Ibn al-Raqqām would have been born in Murcia before or ca. 635/1237. For examples of Ibn al-Khaṭīb's use of this expression, see the biographies

his education in the sciences of the ancients in Murcia.⁴⁷ He later moved to Bougie and Tunis, where he probably wrote his main astronomical tables, and then moved to Granada later in life.

Abū l-Qāsim Muḥammad b. Aḥmad Ibn Andrās (d. 674/1275-6) was a prominent physician and philologist born in Murcia (al-Ghubrīnī 1979, 75-76). Ibn Andrās left Murcia for Bougie in the decade of the 660s/1260s. In Bougie he became the official physician of the local ruler. He was later called to Tunis, where he became the royal physician and attended the advisory council to the king. He wrote a work on pharmacology. He was also a noted Sufi (Ibn Farḥūn n.d., 2:372). His son, Abū Ya'qūb Yūsuf b. Muḥammad (d. 729/1328-9), also born in Murcia and later established in Tunis, was a physician who wrote works on logic, medicine, philosophy, astronomy and mathematics (Ibn Farḥūn n.d., 2:372).

Abū Bakr Muḥammad b. Aḥmad al-Riqūṭī (fl. 2nd half of the 7th/13th century) was proficient in the sciences of the ancients, namely, logics, mathematics, music, medicine, and philosophy (Ibn al-Khaṭīb 1973-1977, 3:67-68; Samsó 1981; Díaz-Fajardo 2007). He also mastered the languages of the different communities living in Murcia, that is, Arabic and Romance and potentially Latin and Hebrew. He remained in Murcia during the vassalage period and after the fall of the city in 1266. Alfonso X, who held him in great esteem, built a school for him in Murcia to teach Muslims, Christians and Jews in their own languages. The second king of the Naṣrid dynasty, Muḥammad II (r. 671-701 / 1273-1302), called him to Granada perhaps on the expulsion of the Mudejares from the Arrixaca suburb in 673/1275.

Ibn al-Khaṭīb (1973-1977, 1:206, 3:257) also mentions a physician and philosopher, Abū 'Abd Allāh al-Riqūṭī, working in Granada during the rule of Muḥammad II, whose profile is very similar to that of Abū Bakr al-Riqūṭī. As with Abū Bakr al-Riqūṭī, his nisba suggests that he had his origin in Ricote, too. Al-Dhahabī (1990-2000, 50:139) provides his full name as Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. 'Iṣām al-Riqūṭī, which is significantly different from that of Abū Bakr al-Riqūṭī. Both, Abū Bakr and Abū 'Abd Allāh al-Riqūṭī may be the same scholar with a mistake that may have slipped into one of the transmitted names, or they may refer to two different scholars, whose profiles have been conflated. Whatever the case, the mention of two or three relevant

of Ibrāhīm b. Abī Bakr al-Anṣārī (Ibn al-Khaṭīb 1973-1977, 1:329) and Uthmān b. Idrīs (Ibn al-Khaṭīb 1973-1977, 4:79).

⁴⁷ There is no indication in Ibn al-Khaṭīb's biography suggesting that Ibn al-Raqqām moved from Murcia at a very early age.

scholars in philosophy and the science of the ancients from Ricote suggests that this locale, the birthplace of the Hūdid dynasty that ruled over most of al-Andalus during the third Taifa period, was an important centre for the study of philosophy and the sciences of the ancients in al-Andalus, probably before the Treaty of Alcaraz, and pinpoints the existence of a rich library on these sciences. During the Mudejar Revolt, Ricote would have been one of the towns conquered by Pere, the son of Jaume I, on his way to Murcia.

The profiles of Ibn Sabʿīn, Ibn al-Raqqām, Ibn Andrās, Abū Bakr al-Riqūfī and, perhaps, Abū ʿAbd Allāh al-Riqūfī evidence the existence of one or more libraries in the fields of philosophy and the science of the ancients in Murcia and the active circulation of books in these fields. The circulation of scientific books is also confirmed by the fact that Murcia became a centre of translation activities from Arabic into Latin in the 1270s (Martínez Gázquez 1995).

In the field of intellectual Sufism, the region of Murcia was also the most active area in al-Andalus before the conquest in 1266. The main centres in al-Andalus were Lorca and Murcia, where the dominant strand appears to have been the Shūdhīyya, a form of elaborate intellectual Sufism with leanings towards the unity of existence and a highly complex theology and cosmology nurtured by a rich symbolic exegesis of the *Qurʿān* (Bellver forthcoming). The information we have is very fragmentary, as the work of the most relevant authors who did not emigrate to the East is not extant, and the available information is mostly transmitted by biographical literature with a heresiographic perspective. In any case, the Shūdhīyya—or at least Shūdhī ideas transmitting a worldview close to those of Ibn ʿArabī and Ibn Sabʿīn—seems to have penetrated the Hūdid elite of Murcia during the vassalage period. The Hūdid administration granted protection to the Shūdhīyya, if not direct sponsorship, so that Shūdhīs were able to openly preach in the Aljama mosque during the vassalage period.

In short, the conquest of Murcia by Jaume I in 1266 provided the ideal context for the capture of an educated Muslim slave meeting the conditions Llull needed at the time he was looking for one. It provided the material link between regular troops, squads and privateers from Mallorca and an active Islamic polity with an educated Muslim population living in urban areas with a rich intellectual life in the fields of Arabic language and literature, theology, philosophy and mysticism. It also provided the needed context of military clashes and skirmishes allowing for the capture of prisoners, including conscripted students, as well as the subsequent turbulent context allowing for the kidnapping of fleeing Muslim populations, including the educated elite of religious scholars, the Hūdid retinue and administration secretaries and officials.

Furthermore, it provided an opportunity for Llull to request a specific profile before the campaign against Murcia and a large amount of captives from which to hand-pick a profile needed by Llull, which would have otherwise been very difficult to find by chance, or, at least, would have taken longer. And, lastly, it provided a bilingual context of educated Muslims already acquainted with Romance, thus easing Llull's learning of Arabic. If Llull's Muslim slave originated in Murcia, Llull may have bought him around February or March 1266.

9. Conclusions

To date, Llull's Muslim slave and tutor has received little scholarly attention. Since Mallorca was home to a significant population of Muslim slaves, scholars have traditionally taken for granted that Llull's slave came from Mallorca. In light of the poor educational background of slaves in Mallorca and beyond and since Llull did not seem to quote specific sources in Arabic other than a work on logics attributed to al-Ghazālī, the influence of Llull's slave on his thought has been considered rather insignificant.

Llull consistently claimed that he had written works in Arabic. In a context of diglossia, this claim entailed that he had mastered Classical Arabic and, thus, that his Muslim slave was educated. Llull's knowledge of Arabic or, at least, of Arabic morphology is confirmed by a statement in which he acknowledged that he built his correlative terminology following the «Arabic manner of speaking». This statement entails that Llull not only had grammatical competence in Arabic obtained potentially through conversations with an uneducated speaker but grammatical knowledge obtained through the necessary and formal study of the language and its grammar with a highly educated and proficient Arabic teacher who, in turn, would have been exposed to the formal study of the language and its grammar. In addition, Llull's first development of the correlative terminology by declining the divine attributes with the triad, *obra*, *obrant* and *obrat*, appears to mimic and translate the grammatical terminology in Arabic, *fi'l*, *fā'il* and *maf'ūl*. Since an education in the Arabic language could not have occurred in a vacuum, Llull's Muslim slave would have also had some knowledge of religious sciences and, perhaps, the sciences of the ancients. From Llull's earliest work, Llull's Muslim slave was probably acquainted with theological-mystical cosmologies expressed using philosophical terminology and had some knowledge of Bāṭinism and the occult, arguably in the tradition of the Ikhwān al-ṣafā', although further study is needed to assess this influence.

In addition, we can rule out that a highly educated Muslim slave originated on the island given that: (i) slavery in the northern Mediterranean was an institution that expelled the Muslim learned and upper classes through ransoms; (ii) the number of original Muslim inhabitants who remained on the island as slaves was small; (iii) slaves commonly left the island for the Islamic world after self-redemption; and (iv) Mallorca did not provide conditions for the cultural reproduction of Muslim slaves or Mudejars. Thus, Llull's Muslim slave should have come from elsewhere, beyond the island. Consequently, the intellectual life on Mallorca before its fall played no role in the formation of Llull's thought.

The main theatre of Christian-Muslim military clashes in the Western Islamicate world when Llull bought his Muslim slave and, thus, the main source of captives, was the Mudejar Revolt, which affected two kinds of polities: the Kingdom of Murcia, under Muslim rule but a vassal state to Castile, and rural hamlets and the city of Jerez, under direct Castilian rule. In addition, the profile of Llull's Muslim slave—namely, that of an advanced student, an early career scholar or a learned official—was most likely to be found in urban areas with active circles of religious scholars and a functioning administration under Muslim rule, rather than in rural areas under Castile's rule. Consequently, the most likely origin of Llull's Muslim slave in the context of the Mudejar Revolt would have been the region of Murcia. Murcia, with its rich urban intellectual life during the Hūdid period, particularly in the fields of theology, philosophy and mysticism, fell to Jaume I in late January 1266, a campaign in which troops, squads and privateers from Mallorca participated. Considering the fact that the profile of Llull's Muslim slave would have made him prone to be ransomed before reaching Mallorca, it seems likely that Llull would have promised any of the Mallorcan troops or privateers participating in the conquest of Murcia—if Murcia was in fact the origin of his slave—a high price for an educated captive with a specific profile. Even though Murcia stands as the most plausible hypothesis accounting for the origin of Llull's Muslim slave, the scarcity of the available information makes it impossible to completely confirm.

In any case, it is safe to say that Llull's Muslim slave was educated and that he did not come from the island. To understand the impact of the Islamic intellectual life on Llull's early thought, we should focus on the ideas circulating in al-Andalus and the Maghrib during the mid 7th/13th century. These ideas were transmitted to Llull—if this ever happened—orally. The lack of actual quotations of Arabic sources in Llull's work does not preclude an important influence of theological, philosophical, mystical and scientific

ideas circulating in al-Andalus and the Maghrib on Llull, since this absence is congruent with an oral transmission in a context in which Arabic books were not easy to access.

10. Bibliography

- Abulafia (1994) = David Abulafia, *A Mediterranean Emporium. The Catalan Kingdom of Majorca* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994).
- Augustine (2002) = Augustine, *On the Trinity. Books 8-15*, Gareth B. Matthews (ed.), Stephen McKenna (tr.) (Cambridge: Cambridge University Press, 2002).
- Akasoy (2006) = Anna A. Akasoy, *Philosophie und Mystik in der späten Almohadenzeit: die "Sizilianischen Fragen" des Ibn Sab'īn* (Leiden: Brill, 2006).
- Akasoy and Fidora (2008) = Anna Akasoy and Alexander Fidora, «Ibn Sab'īn and Raimundus Lullus: The Question of the Arabic Sources of Lullus' Logic Revisited», in *Islamic Thought in the Middle Ages: Studies in Text, Transmission and Translation, in Honour of Hans Daiber*, Anna Akasoy and Wim Raven (eds.) (Leiden: Brill, 2008), pp. 433-458.
- Alomar (1976) = Gabriel Alomar, *Urbanismo regional en la Edad Media: las "Ordinacions" de Jaime II (1300) en el reino de Mallorca* (Barcelona: Gustavo Gil, 1976).
- Ayala Martínez (1987) = Carlos de Ayala Martínez, «Jaime I y la sublevación mudéjar-granadina de 1264», *Homenaje al profesor Juan Torres Fontes*, Juan González Castaño et al. (eds.), 2 vols. (Murcia: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Murcia, 1987), vol. 1, pp. 93-107.
- Badia and Bonner (1993) = Lola Badia and Anthony Bonner, *Ramón Llull: Vida, pensamiento y obra literaria* (Barcelona: Quaderns Crema, 1993).
- Badia et al. (2016) = Lola Badia, Joan Santanach and Albert Soler, *Ramon Llull as a Vernacular Writer: Communicating a New Kind of Knowledge* (Woodbridge: Tamesis, 2016).
- Baldó Alcoz (2007) = Julia Baldó Alcoz, «"Por la qual cosa es dapnado". Suicidio y muerte accidental en la Navarra bajomedieval», *Anuario de Estudios Medievales* 37/1 (2007), pp. 27-69.
- Ballesteros-Beretta (1913) = Antonio Ballesteros-Beretta, *Sevilla en el siglo XIII* (Madrid: Juan Pérez Torres, 1913).
- (1963) = Antonio Ballesteros-Beretta, *Alfonso X el Sabio* (Barcelona: Salvat, 1963).

- Batllori (1993) = Miquel Batllori, *Ramon Lull i el Lul·lisme*, Obra Completa, vol. 2 (València: Tres i Quatre, 1993).
- Bellver (2020a) = José Bellver, «Ascetics and Sufis», in *Routledge Handbook of Muslim Iberia*, Maribel Fierro (ed.) (New York: Routledge, 2020), pp. 318-343.
- (2020b) = José Bellver, «The Beginnings of Rational Theology in al-Andalus: Ibn Masarra and his Refutation of al-Kindī's On First Philosophy», *Al-Qantara* 41/2 (2020), pp. 323-371.
- (forthcoming) = José Bellver, «From Ash'arism to *waḥda muṭlaqa* in Andalusī Sufism: A Survey of Historical Sources on the Shūdhīyya», *Studia Islamica*, forthcoming.
- Benhamamouche (1987) = Fatma Benhamamouche, *Ramon Lull y el mundo islámico, una relación apasionada*, Unpublished dissertation (Oran: Université Oran, 1987).
- Benveniste (1958) = Émile Benveniste, «Catégories de pensée et catégories de langue», *Les Etudes Philosophiques* 13/4 (1958), pp. 419-429.
- Bernat i Roca and Serra i Barceló (2001) = Margalida Bernat i Roca and Jaume Serra i Barceló, «Les coves on los moros estaven: Els darrers nuclis de resistència dels vençuts (1230-1242)», *Bolletí de la Societat Arqueològica Lul·liana* 57 (2001), pp. 29-48.
- Bonner (1987) = Anthony Bonner, «L'aprenentatge intel·lectual de Ramon Lull», in *Studia in honorem prof. M. de Riquer*, Carlos Alvar, Lola Badia, Pedro Catedra and Jaume Vallcorba (eds.), 4 vols. (Barcelona: Quaderns Crema, 1985-1991), vol. 2 (1987), pp. 11-20.
- (2007) = Anthony Bonner, *The Art and Logic of Ramon Lull: A User's Guide* (Leiden: J. Brill, 2007).
- Bruguera (1991) = Jordi Bruguera (ed.), *Llibre dels fets del rei en Jaume*, 2 vols. (Barcelona: Editorial Barcino, 1991).
- Burman (1991) = Thomas E. Burman, «The Influence of the *Apology of al-Kindī* and *Contrarietas alfolica* on Ramon Lull's Late Religious Polemics, 1305-1313», *Mediaeval Studies* 53 (1991), pp. 197-228.
- Burns (1980) = Robert I. Burns, «Piracy as an Islamic-Christian Interface in the Thirteenth Century», *Viator* 11 (1980), pp. 165-178.
- (1984) = Robert I. Burns S.I., «Piracy: Islamic-Christian Interface in Conquered Valencia», in Robert I. Burns S.I., *Muslims, Christians, and Jews in the Crusader Kingdom of Valencia: Societies in Symbiosis* (Cambridge:

- Cambridge University Press, 1984), pp. 109-125.
- (1997-1998) = Robert I. Burns S.I., «Muslims as Property: Slavery Episodes in the Realms of Aragon 1244-1291», *Sharq al-Andalus* 14-15 (1997-1998), pp. 61-79.
- Carmona González (1993-1994) = Alfonso Carmona González, «Textos árabes acerca del reino de Murcia entre 1243 y 1275. Aspectos jurídicos y políticos», *Glossae. Revista de Historia de Derecho Europeo* 5-6 (1993-1994), pp. 243-253.
- Casewit (2017) = Yousef Casewit, *The Mystics of al-Andalus: Ibn Barraġān and Islamic Thought in the Twelfth Century* (Cambridge: Cambridge University Press, 2017).
- Casulleras (2007) = Josep Casulleras, «Ibn al-Raqqām: Abū ‘Abd Allāh Muḥammad ibn Ibrāhīm ibn ‘Alī ibn Aḥmad ibn Yūsuf al-Mursī al-Andalusī al-Tūnisī al-Awsī ibn al-Raqqām», in *The Biographical Encyclopedia of Astronomers*, Springer Reference, Thomas Hockey et al. (eds.) (New York: Springer, 2007), pp. 563-564.
- Catlos (2004) = Brian A. Catlos, *The Victors and the Vanquished. Christians and Muslims of Catalonia and Aragon, 1050-1300* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004).
- (2014) = Brian A. Catlos, *Muslims of Medieval Latin Christendom, c. 1050-1614* (Cambridge University Press, 2014).
- Coll (1944) = José María Coll, «Escuelas de lenguas orientales de los siglos XIII y XIV (Período Raymundiano)», *Analecta Sacra Tarraconensia* 17 (1944), pp. 115-138.
- Compagno (2019) = Carla Compagno, «The Liber Chaos and Ramon Llull's Doctrine from Creation to the Generation of Material Substance in the Sublunar World», *Comprendre: revista catalana de filosofia* 21/2 (2019), pp. 25-55.
- Corriente (2012) = Federico Corriente, *A Descriptive and Comparative Grammar of Andalusī Arabic* (Leiden: Brill, 2012).
- Coulon (2013) = Jean-Charles Coulon, *La magie islamique et le corpus bunianum au Moyen Âge*, 4 vols., PhD dissertation (Paris: Université Paris IV - Sorbonne, 2013).
- Cruz Hernández (1977) = Miguel Cruz Hernández, *El pensamiento de Ramon Llull* (Madrid: Fundación Juan March/Editorial Castalia, 1977).
- Daiber (1986a) = Hans Daiber, «Die Kritik des Ibn Ḥazm an Kindī's Metaphysik», *Der Islam* 63 (1986), pp. 284-302.

- (1986b) = Hans Daiber, «al-Kindī in al-Andalus: Ibn Ḥazm’s Critique of his Metaphysics», in *Actas del XII Congreso de la U.E.A.I.* (Málaga, 1984) (Madrid: Union européenne des arabisants et islamisants, 1986), pp. 229-235.
- (2004) = Hans Daiber, «Raimundus Lullus in der Auseinandersetzung mit dem Islam. Eine philosophiegeschichtliche Analyse des “Liber disputationis Raimundi Christiani et Homeri Saraceni”», in *Juden, Christen und Muslime. Religionsdialoge im Mittelalter*, Matthias Lutz-Bachmann and Alexander Fidora (eds.) (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2004), pp. 136-172.
- De Callatay and Moureau (2021) = Godefroid de Callatay and Sébastien Moureau, «In Code We Trust. The Concept of Rumūz in Andalusī Alchemical Literature and Related Texts», *Asiatische Studien: Zeitschrift der Schweizerischen Asiengesellschaft* 75/2 (2021), pp. 429-447.
- De la Cruz (2016) = Óscar de la Cruz Palma, «Estudio de introducción [a *Liber de gentili et tribus sapientibus*]», in *ROL XXXVI*, Pamela M. Beattie and Óscar de la Cruz Palma (eds.) (Turnhout: Brepols, 2016), pp. 127-215.
- De la Granja (1966) = Fernando de la Granja, «Una polémica religiosa en Murcia en tiempos de Alfonso el Sabio», *Al-Andalus* 31 (1966), pp. 47-72.
- Derenbourg (1941) = Hartwig Derenbourg and H.-P.-J. Renaud, *Les Manuscrits arabes de l’Escorial décrits d’après les notes de Hartwig Derenbourg revues et complétées par le Dr. H.-P.-J. Renaud*, vol. II.2 (Paris: Geuthner, 1941).
- Al-Dhahabī (1990-2000) = Shams al-Dīn Muḥammad al-Dhahabī, *Ta’rīkh al-islām wa-wafayāt al-mashāhīr wa-l-a’lām*, ‘Umar ‘Abd al-Salām al-Tadmurī (ed.), 53 vols. (Beirut: Dār al-kitāb al-‘arabī, 1990-2000).
- Díaz-Fajardo (2007) = Montserrat Díaz-Fajardo, «Un ejemplo de permanencia en la Murcia cristiana de Alfonso X: el caso del médico andalusí al-Riqtū», in *Las artes y las ciencias en el occidente musulmán: sabios mursies en las cortes mediterráneas*, Maribel Parra Lledó (ed.) ([Murcia]: Ayuntamiento de Murcia, 2007), pp. 57-62.
- Domínguez Reboiras (1987) = Fernando Domínguez Reboiras, «Idea y estructura de la Vita Raymundi Lulii», *Estudios Lulianos* 27 (1987), pp. 1-20.
- (1993) = Fernando Domínguez [Reboiras], «Ramon Lull, “catalán de Mallorca”, y la lengua árabe. Contexto sociolingüístico», in *Literatura y bilingüismo. Homenaje a Pere Ramírez*, Elvezio Canonica and Ernst Rudin (eds.), *Problemata Literaria*, 15 (Kassel: Reichenberger, 1993), pp. 3-17.
- Domínguez Reboiras and Gayà Estelrich (2008) = Fernando Domínguez Reboiras

- and Jordi Gayà Estelrich, "Life," in *Raimundus Lullus: An Introduction to his Life, Works and Thought*, Alexander Fidora and Josep E. Rubio (eds.), Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis (CCCM 214). Opera latina. Supplementum Lullianum II (Turnhout: Brepols, 2008), pp. 3-124.
- Dougherty (2011) = Michael V. Dougherty, *Moral Dilemmas in Medieval Thought: From Gratian to Aquinas* (Cambridge: Cambridge University Press, 2011).
- Echevarría Arsuaga (2007) = Ana Echevarría Arsuaga, «Esclavos musulmanes en los hospitales de cautivos de la Orden Militar de Santiago (siglos XII y XIII)», *Al-Qanṭara* 28/2 (2007), pp. 465-488.
- Fernández-Armesto (1987) = Felipe Fernández-Armesto, *Before Columbus: Exploration and Colonisation from the Mediterranean to the Atlantic 1229-1492* (Houndmills: Macmillan Education, 1987).
- Ferrer (2019) = Antoni Ferrer, «Captives at the Conquest of Mallorca: September 1229-July 1232», *Imago Temporis. Medium Aevum* 13 (2019), pp. 151-176.
- Ferrer i Mallol (1985) = Maria Teresa Ferrer i Mallol, «La redempció de captius a la Corona catalano-aragonesa (segle XIV)», *Anuario de Estudios Medievales* 15 (1985), pp. 237-297.
- Fierro (1992) = Maribel Fierro, «Heresy in al-Andalus», in *The Legacy of Muslim Spain*, Salma Jayyusi (ed.) (Leiden: Brill, 1992), pp. 895-908.
- (2005) = Maribel Fierro, «Doctrina y prácticas jurídicas bajo los almohades», in *Los almohades: problemas y perspectivas*, Patrice Cressier, Maribel Fierro and Luis Molina (eds.), 2 vols. (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2005).
- (2018) = Maribel Fierro, «Ibn Rushd's (Averroes) 'Disgrace' and his Relation with the Almohads», in *Islamic Philosophy from the 12th to the 14th Century*, Abdelkader Al Ghouz (ed.) (Göttingen: Bonn University Press/V&R Unipress, 2018), pp. 73-116.
- Garcías Palou (1977) = Sebastián Garcías Palou, *El Miramar de Ramón Lull* (Palma de Mallorca: Diputación Provincial de Baleares, Instituto de Estudios Baleáricos. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1977).
- Garcías Palou (1981) = Sebastián Garcías Palou, *Ramon Lull y el Islam* (Palma de Mallorca: self-edited, 1981).
- Gardiner (2012) = Noah Gardiner, «Forbidden Knowledge? Notes on the Production, Transmission, and Reception of the Major Works of Aḥmad Al-Būnī», *Journal of Arabic and Islamic Studies* 12 (2012), pp. 89-92.
- Garrido Clemente (2007) = Pilar Garrido Clemente, «Edición crítica de la Risālat

- al-I'tibār de Ibn Masarra de Córdoba», *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos* 56 (2007), pp. 81-104.
- Al-Ghubrīnī (1979) = Abū al-'Abbās Aḥmad al-Ghubrīnī, *'Unwān al-dirāya, 'Ādil Nuwayhid* (ed.) (Beirut: Manshūrāt Dār al-afāq al-jadīda, 1979).
- Harvey (1990) = Leonard P. Harvey, *Islamic Spain, 1250 to 1500* (Chicago: University of Chicago Press, 1990).
- Hillgarth (1971) = Jocelyn N. Hillgarth, *Ramon Lull and Lullism in Fourteenth-Century France* (Oxford: Clarendon Press, 1971).
- (1976) = Jocelyn N. Hillgarth, *The Spanish Kingdoms, 1250-1516, Vol. 1: 1250-1410. Precarious Balance* (Oxford: Clarendon, 1976).
- (1991) = Jocelyn Nigel Hillgarth, *Readers and Books in Majorca, 1229-1550*, 2 vols. with consecutive pagination (Paris: Centre National de la Recherche Scientifique, 1991).
- (2001) = Jocelyn Nigel Hillgarth, *Diplomatari lul-lià: documents relatius a Ramon Llull i a la seva família*, L. Cifuentes (trad.), Col·lecció Blaquerna 1 (Barcelona - Palma de Mallorca: Universitat de Barcelona - Universitat de les Illes Balears, 2001).
- Ibn al-Abbār (1995) = Abū 'Abd Allāh Muḥammad Ibn al-Abbār, *al-Takmila li-kitāb al-Šila*, 'Abd al-Salām al-Harrās (ed.), 4 vols. (Beirut: Dār al-fikr, 1995).
- Ibn 'Abd al-Malik al-Marrākushī (n.d.-1984) = Ibn 'Abd al-Malik al-Marrākushī, *al-Dhayl wa-l-takmila li-kitābay al-Mawṣūl wa-l-Šila*, M. b. Sharīfa and Iḥsān 'Abbās (eds.), 5 vols. (I, IV, V, VI, VIII) (Beirut: Dār al-thaqāfa, n.d.-1984).
- Ibn Abī Uṣaybi'a (1882) = Abū l-'Abbās Aḥmad Ibn Abī Uṣaybi'a, *'Uyūn al-anbā' fī ṭabaqāt al-aṭibbā'*, August Müller (ed.), 2 vols. (Cairo: Al-Maṭba'a al-Wahbiyya, 1882) (reprint Frankfurt, Publications of the Institute for the History of Arabic-Islamic Science, 1995).
- Ibn 'Amīra (2007) = Abū l-Muṭarrif Aḥmad b. 'Amīra al-Makhzūmī, *Ta'rikh Mayūrqa*, Muḥammad b. Ma'mar (ed.) (Beirut: Dār al-kutub al-'ilmiyya, 2007).
- (2008) = Abū l-Muṭarrif Aḥmad b. 'Amīra al-Makhzūmī, *Kitāb Ta'riḥ Mayūrqa. Crònica àrab de la conquesta de Mallorca*, Muḥammad b. Ma'mar (ed.), Nicolau Roser Nebot and Guillem Rosselló Bordoy (trs.) (Palma de Mallorca: Presidència de les Illes Balears-Universitat de les Illes Balears, 2008).
- Ibn 'Arabī (1911) = Muḥammad b. 'Alī Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt al-makkiyya*, 4 vols. (Cairo: Dār al-kutub al-'arabiyya al-kubrā, 1329/1911).

- (1996) = Ibn 'Arabī, *La production des cercles. Kitāb Inshā'ir al-ilāhiyya*, Paul Fenton and Maurice Gloton (tr.) (Paris: L'Éclat, 1996).
- Ibn Farḥūn (n.d.) = Burhān al-Dīn Ibrāhīm b. 'Alī Ibn Farḥūn, *al-Dībāj al-mudhhab fī ma'rifa a'yān 'ulamā' al-madhhab*, Muḥammad al-Aḥmadī Abū l-Nūr (ed.), 2 vols. (Cairo: Dār al-turāth, n.d.).
- Ibn Ḥayyān (1979) = Ibn Ḥayyān, *al-Muqtabas V*, Pedro Chalmeta, Federico Corriente and Maḥmūd Ṣubḥ (eds.) (Madrid/Rabat: Instituto hispano-árabe de cultura/Faculté des Lettres, 1979).
- (1981) = Ibn Ḥayyān, *Crónica del Califa 'Abdarrahmān an-Nāṣir entre los años 912 y 942: al-Muqtabis V*, Federico Corriente and María Jesús Viguera Molins (tr.) (Zaragoza: Anubar Ediciones, 1981).
- Ibn Ḥazm (1987) = 'Alī b. Aḥmad Ibn Ḥazm, *Rasā'il Ibn Ḥazm al-Andalusī*, Iḥsān 'Abbās (ed.), 4 vols. (Beirut, al-Mu'assasa al-'arabiyya li-l-dirāsāt wa-l-nashr, 1987).
- Ibn 'Idhārī (2013) = Ibn 'Idhārī, *al-Bayān al-mughrib fī ikhtisār akhbār mulūk al-Andalus wa-l-Maghrib*, Bashshār 'Awwād Ma'rūf and Maḥmūd Bashshār 'Awwād (eds.), 4 vols. (Tunis: Dār al-gharb al-islāmī, 2013).
- Ibn Kathīr (1990) = Abū l-Fiḍā' Ibn Kathīr, *al-Bidāya wa-l-nihāya*, 15 vols. (Beirut: Maktabat al-ma'ārif, 1990).
- Ibn al-Khaṭīb (1973-1977) = Lisān al-Dīn Ibn al-Khaṭīb, *Al-Iḥāṭa fī akhbār Gharnāṭa*, Muḥammad b. 'Abd Allāh 'Inān (ed.), 4 vols. (Cairo: al-Khānjī, 1973-1977).
- Ibn Rushd (1972) = Abū l-Walīd Ibn Rushd, *Faṣl al-maqāl fīmā bayna al-ḥikma wa-l-sharī'a min al-ittiṣāl*, Muḥammad 'Imāra (ed.) (Cairo: Dār al-ma'ārif, 1972).
- Ibn Sab'īn (1965) = 'Abd al-Ḥaqq Ibn Sab'īn, *Rasā'il Ibn Sab'īn*, 'Abd al-Raḥmān Badawī (ed.) (Cairo: al-Mu'assasat al-miṣriyya al-'amma li-l-ta'līf wa-l-anbā' wa-l-nashr, 1965).
- Ibn Ṭumlūs (1916) = Ibn Ṭumlūs, *Kitāb al-Madhhal li-ṣinā'at al-manṭiq (Introducción al arte de la lógica)*, Miguel Asín Palacios (ed. and trans.) (Madrid: Impresión Ibérica, 1916).
- Johnston (1996) = Mark D. Johnston, *The Evangelical Rhetoric of Ramon Llull Lay Learning and Piety in the Christian West around 1300* (Oxford: Oxford University Press, 1996).
- (2019) = Mark D. Johnston, «Ramon Llull, ca. 1232-1316», in *Companion to Ramon Llull and Lullism*, Amy M. Austin and Mark D. Johnston (eds.), Brill's Companions to the Christian Tradition 82 (Leiden: Brill, 2019), pp. 3-17.

- Jover Avellà et al. (2006) = Gabriel Jover Avellà, Antoni Mas i Forners i Ricard Soto Company, «Colonització feudal i esclavitud, Mallorca 1230-1350», *Recerques: història, economia, cultura* 52-53 (2006), pp. 19-48.
- Lator (1944) = Esteban Lator, «Ibn Sabʿīn de Murcia y su Budd al-ʿārif», *al-Andalus* 9 (1944), pp. 371-417.
- Llinarés (1980) = Armand Llinarés, «Références et influences Arabes dans le Libre de Contemplació», *Estudios Lulianos* 24/2 (1980), pp. 109-127.
- Lohr (1984) = Charles H. Lohr, «Christianus arabicus, cuius nomen Raimundus Lullus», *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 31/1-2 (1984), pp. 57-88.
- (2000) = Charles H. Lohr, «The Arabic background to Ramon Lull's *Liber chaos* (ca 1285)», *Traditio* 55 (2000), pp. 159-170.
- López Pérez (2000) = María Dolores López Pérez, «Sobre la trata de esclavos magrebies: el aprovisionamiento de los mercados catalanoaragoneses (siglo XIV)», in *De l'esclavitud a la llibertat: esclaus i lliberts a l'edat mitjana. Actas del col·loqui internacional celebrat a Barcelona, del 27 al 29 de maig de 1999*, Maria Teresa Ferrer i Mallol and Josefina Mutgé i Vives (eds.) (Barcelona: CSIC, 2000), pp. 39-75.
- Lourie (1970) = Elena Lourie, «Free Moslems in the Balearics under Christian rule in the thirteenth century», *Speculum* 45 (1970), pp. 624-649.
- Al-Maqqarī (1968) = Abū l-ʿAbbās Aḥmad b. Muḥammad al-Maqqarī, *Nafh al-ṭīb*, Iḥsān ʿAbbās (ed.), 8 vols. (Beirut: Dār Ṣādir, 1968).
- Martínez (2010) = H. Salvador Martínez, *Alfonso X, the Learned. A Biography*, Odile Cisneros (tr.) (Leiden: Brill, 2010).
- Martínez Gázquez (1995) = José Martínez Gázquez, «Traducciones árabo-latinas en Murcia», *Filologia mediolatina: Rivista della Fondazione Ezio Franceschini* 2 (1995), pp. 249-258.
- Mas i Forners (2005) = Antoni Mas i Forners, *Esclaus i Catalans: Esclavitud i segregació a Mallorca durant els segles XIV i XV* (Palma de Mallorca: Lleonard Muntaner, 2005).
- Murray (1998) = Alexander Murray, *Suicide in the Middle Ages. Volume I. The Violent against Themselves* (Oxford: Oxford University Press, 1998).
- (2000) = Alexander Murray, *Suicide in the Middle Ages. Volume II. The Curse on Self-Murder* (Oxford: Oxford University Press, 2000).
- Al-Nuwayrī (2004) = al-Nuwayrī, *Nihāyat al-arab fī funūn al-adab*, Muḥīd Qumayḥa et al. (eds.), 33 vols. (Beirut: Dār al-kutub al-ʿilmiyya, 2004).

- O'Callaghan (2011) = Joseph F. O'Callaghan, *The Gibraltar Crusade. Castile and the Battle for the Strait* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2011).
- Peña (1986) = Pedro de A. Peña, «Revelaciones curiosas (Siglos XIII al XV)», *Bolletí de la Societat Arqueològica Lul·liana* 6 (1986), pp. 345-346.
- Phillips (2014) = William D. Phillips Jr., *Slavery in Medieval and Early Modern Iberia* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2014).
- Puig (2016) = Josep Puig Montada, «Llull, i quines coses accepta dels musulmans», in *Ramon Llull. Seventh centenary*, Alexander Fidora (coord.), *Mirabilia* 23/2 (2016), pp. 33-57.
- Pring-Mill (2006) = Robert D.F. Pring-Mill, *El Microcosmos Lul·lià* (Palma de Mallorca: Editorial Moll, 2006).
- Robles Carcedo (1980) = Laureano Robles Carcedo, «El 'Studium Arabicum' del Capítulo Dominicano de Toledo: Antecedentes del 'Miramar' de Ramón Llull», *Estudios Lulianos* 24 (1980), pp. 23-47.
- Roselló-Bordoy and Sastre Moll (1982) = Guillem Roselló-Bordoy and Jaume Sastre Moll, «El mudejarismo en Mallorca en la época de Ramon Llull», *Bolletí de la Societat Arqueològica Lul·liana* 39 (1982), pp. 257-263.
- Rosenthal (1946) = Franz Rosenthal, «On Suicide in Islam», *Journal of the American Oriental Society* 66/3 (1946), pp. 239-259.
- Ruiz and Soler (2008) = Josep Maria Ruiz and Albert Soler, «Vida, pensament i context de Ramon Llull», *Catalan Historical Review* 1 (2008), pp. 195-209.
- Al-Ru'aynī (1962) = Abū l-Ḥasan Abī b. Muḥammad al-Ru'aynī, *Barnāmaj shuyūkh al-Ru'aynī*, Ibrāhīm Shabbūḥ (ed.) (Damascus: Maṭbū'āt mu-dīriyyat ihyā' al-turāth al-qadīm, 1962).
- Samsó (1981) = Julio Samsó, «Dos colaboradores científicos musulmanes de Alfonso X», *Llull* 4 (1981), pp. 171-179.
- (2020) = Julio Samsó, *On Both Sides of the Strait of Gibraltar: Studies in the History of Medieval Astronomy in the Iberian Peninsula and the Maghrib*, Handbook of Oriental studies. Section 1, Near and Middle East 144 (Leiden: Brill, 2020).
- Santamaría (1989) = Álvaro Santamaría, *Ramon Llull y la Corona de Mallorca. Sobre la estructura y elaboración de la «Vita Raimundi Lulli»* (Palma de Mallorca: Sociedad Arqueológica Luliana, 1989).
- Sastre Moll (1988) = Jaume Sastre Moll, «Estancia y salida de musulmanes libres y esclavos durante el reinado de Sancho I y Felipe de Mallorca», *Bolletí de la Societat Arqueològica Lul·liana* 44 (1988), pp. 125-170.

- Schmitt (1976) = Jean-Claude Schmitt, «Le suicide au Moyen Âge», *Annales. Economies, sociétés, civilisations* 31/1 (1976), pp. 3-28.
- Smith (2010) = Damian J. Smith (tr.), *The Book of Deeds of James I of Aragon. A Translation of the Medieval Catalan Llibre dels Fets* (Aldershot: Ashgate, 2010).
- Soto i Company (1978) = Ricard Soto i Company, «La población musulmana de Mallorca bajo el dominio cristiano (1240-1276)», *Fontes Rerum Balearium* 2 (1978), pp. 65-80 and 549-564.
- (1981) = Ricard Soto i Company, «El primer tràfic esclavista a Mallorca», *L'Avenç* 35 (1981), pp. 60-65.
- (1994) = Ricard Soto i Company, «La situació dels andalusins (Musulmans i Batejats) a Mallorca després de la Conquesta Catalana de 1230», *Mélanges de la Casa de Velázquez* 30-1 (1994), pp. 167-206.
- (1996) = Ricard Soto i Company, «Conquesta, repartiment i colonització de Mallorca durant el segle XIII: Un estat de la qüestió», *Anuario de Estudios Medievales* 26 (1996), pp. 605-646.
- (2000) = Ricard Soto i Company, «¿Una oferta sin demanda? La esclavitud rural en Mallorca antes de la peste negra (ss. XIII-XIV)», *Historia Agraria* 21 (2000), pp. 11-31.
- (2001) = Ricard Soto i Company, «Fronteres i colònies medievals: el regne de Mallorques», *Recerques. Història, Economia, Cultura* 43 (2001), pp. 77-102.
- (2012) = Ricard Soto i Company, «La conquista de Mallorca y la creación de un mercado de esclavos», in *Les esclavages en Méditerranée: espaces et dynamiques économiques*, Fabienne Plazolles Guillén, Salah Trabelsi (eds.) (Madrid: Casa de Velázquez, 2012), pp. 63-76.
- Soto i Company and Mas Forners (2015) = Ricard Soto i Company and Antoni Mas Forners, «Feudal colonisation and socio-ecological transition in Mayûrqa (Muslim Majorca) in the thirteenth century», *Continuity and Change* 30/3 (2015), pp. 341-366.
- Stone (2019) = Gregory Stone, «Ramon Llull and Islam», in *Companion to Ramon Llull and Lullism*, Amy M. Austin and Mark D. Johnston (eds.), Brill's Companions to the Christian Tradition 82 (Leiden: Brill, 2019), pp. 119-145.
- Stroumsa and Svirí (2000) = Sarah Stroumsa and Sara Svirí, «The Beginnings of Mystical Philosophy in al-Andalus: Ibn Masarra and His Epistle on Contemplation», *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 36 (2009), pp. 201-253.

- Tolan (2002) = John V. Tolan, *Saracens: Islam in the Medieval European Imagination* (New York: Columbia University Press, 2002).
- Torres Fontes (1951-1952) = Juan Torres Fontes, «El reino musulmán de Murcia en el siglo XIII», *Anales de la Universidad de Murcia* 10 (1951-1952), pp. 260-274.
- (1967) = Juan Torres Fontes, *La reconquista de Murcia en 1266 por Jaume I de Aragón* ([Murcia:] Patronato de Cultura de la Excma. Diputación de Murcia, 1967).
- (1995-1996) = Juan Torres Fontes, «Del tratado de Alcaraz al tratado de Almirante. De la tenencia al señorío (1243-1244)», *Miscelánea medieval murciana* 19-20 (1995-1996), pp. 279-302.
- Trías Mercant (1979) = Sebastián Trías Mercant, «La filosofía de Llull, encuentro de lenguas», *Actas del V Congreso Internacional de Filosofía Medieval*, 2 vols. (Madrid: Editora Nacional, 1979), vol. 2, pp. 1311-1317.
- (1993) = Sebastià Trías Mercant, *Ramon Llull, el pensamiento y la palabra* (Palma de Mallorca: El Tall, 1993).
- (1995) = Sebastián Trías Mercant, «Arabismo e islamología en la obra de Ramon Llull», *Semítica Escorialensia Augustiniana. Homenaje a Fray Luciano Rubio OSA. La Ciudad de Dios* 208 (1995), pp. 439-452.
- Urvoy (1972) = Dominique Urvoy, «La vie intellectuelle et spirituelle dans les Baléares musulmanes», *Al-Andalus* 37 (1972), pp. 87-132.
- (1979) = Dominique Urvoy, «Les emprunts mystiques entre Islam et Christianisme et la véritable portée du *Libre d'Amic*», *Estudios Lulianos* 23/1 (1979), pp. 37-44.
- (1980) = Dominique Urvoy, *Penser l'islam: Les Présupposés islamiques de l'art de Llull* (Paris: J Vrin, 1980).
- (1989) = Dominique Urvoy, «Les musulmans pouvaient-ils comprendre l'argumentation lullienne?», in *Estudi General. El debat intercultural als segles XIII i XIV. Actes de les I Jornades de Filosofia Catalana* (Girona: Col·legi Universitari de Girona, 1989), pp. 159-170.
- (1990) = Dominique Urvoy, «La place de Ramon Llull dans la pensée arabe», *Catalan Review* 4, n. 12 (1990), pp. 201-220.
- van Koningsveld (1992) = Pieter Sjoerd van Koningsveld, «Andalusian-Arabic Manuscripts from Christian Spain: A Comparative Intercultural Approach», *Israel Oriental Studies* 12 (1992), pp. 75-110.
- Verlinden (1955) = Charles Verlinden, *L'esclavage dans l'Europe médiévale, vol. 1: Péninsule ibérique-France* (Bruges: De Tempel, 1955).

- (1982) = Charles Verlinden, «La esclavitud en la economía medieval de las Baleares, principalmente en Mallorca», *Cuadernos de Historia de España* 67-68 (1982), pp. 123-164.
- Vose (2009) = Robin Vose, *Dominicans, Muslims and Jews in the Medieval Crown of Aragon* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009).

BIBLIOGRAFIA LUL·LÍSTICA

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

- 1) *Enchiridion Theologicum Lullianum*, ed. Jordi Gayà Estelrich, «Grans Textos Cristians» 1 (Barcelona: Ateneu Universitari Sant Pacià, 2021), 1110 pp.
Conté fragments d'una seixantena d'obres lul·lianes acarant original català o llatí i versió catalana moderna.
Ressenyat a continuació.
- 2) Llull, Ramon, *Brevicvlum sev Electorivm parvum*, intr. Fernando Domínguez Reboiras i Amador Vega Esquerra (Madrid: Millennium Liber, 2020). Llibre d'estudi 199 pp + facsímil 90 pp.
Conté edicions de:
Catàleg d'obres de Ramon Llull [adaptada], pp. 191-199.
Ressenyat a continuació amb el núm. 3
- 3) Llull, Ramon, *Testamentum Raimundi*, intr. Fernando Domínguez (Barcelona-Madrid: Millennium Liber, 2020), 18 pp.
Conté edicions de:
Catàleg d'obres de Ramon Llull, pp. 7-8.
Ressenyat a continuació amb el núm. 2.
- 4) Lulle, Raymond, *Oeuvres complètes I*, trad. Constantin Teleanu (Paris - Metz: Messkhy Publications, 2019), xxiv + 667 pp.
Conté edicions de:
— *Compendium Logicae Algazelis* (I.1a)) [francès].
— *Lògica del Gatzell* (I.1b)) [francès].
— *Liber contemplationis; Llibre de contemplació en Déu* (I.2) [francès].
Traducció dels originals llatí o català amb introducció i notes.
- 5) Lulle, Raymond, *Oeuvres complètes II*, trad. Constantin Teleanu (Paris - Metz: Messkhy Publications, 2020), xcix + 410 pp.
Conté edicions de:

- *Ars compendiosa inveniendi veritatem* (II.A.1) [francès].
 - *Lectura compendiosa super Artem inveniendi veritatem* (II.A.2) [francès].
 - *Ars notatoria* (II.A.3) [francès].
 - *Llibre de demostracions* (II.A.4) [francès].
 - *Llibre de l'orde de cavalleria* (II.A.5) [francès].
 - *Doctrina pueril* (II.A.6) [francès].
 - *Oracions e contemplacions de l'enteniment* (II.A.7) [francès].
 - *Llibre contra Anticrist* (II.A.8) [francès].
 - *Llibre del gentil e dels tres savis* (II.A.9) [francès].
- Traducció dels originals llatí o català amb introducció i notes.

- 6) Lulle, Raymond, *Oeuvres complètes III*, trad. Constantin Teleanu (París - Metz: Messkhy Publications, 2021), lxxvii + 496 pp.

Conté edicions de:

- *Ars universalis* (II.A.14) [francès].
- *Liber principiorum theologiae* (II.A.12) [francès].
- *Liber principiorum philosophiae* (II.A.11) [francès].
- *Liber principiorum iuris* (II.A.13) [francès].
- *Començaments de medicina; Liber principiorum medicinae* (II.A.10) [francès].
- *Artificium electionum personarum* (II.A.15) [francès].
- *Liber de Sancto Spiritu* (II.A.16) [francès].
- *Llibre d'intenció; Liber de prima e secunda intentione* (II.A.17) [francès].
- *De adventu Messiae* (II.A.18) [francès].
- *Romanç d'Evast e Blaquerna* (II.A.19) [francès].
- *Llibre dels àngels* (II.A.20) [francès].

Traducció dels originals llatí o català amb introducció i notes.

- 7) Taylor, Barry, «Llull's *Proverbis d'ensenyament* in a copy of Hernán Núñez's *Refranes, o proverbios en romance* (Salamanca, 1555) in the British Library», «*Qui fruit ne sap collir*»: *homenatge a Lola Badia*, ed. Anna Alberni, Lluís Cifuentes, Joan Santanach i Albert Soler, «Filologia UB» II (Barcelona: Edicions de la Universitat de Barcelona - Editorial Barcino, 2021), pp. 307-316.

Conté edicions de:

Catàleg d'obres de Ramon Llull [parcial], pp. 311-314.

Un exemplar dels *Refranes, o proverbios en romance* d'Hernán Núñez (Salamanca, 1555) conservat a la British Library (635.l.11) que conté nom-

brosos proverbis addicionals en castellà, llatí, francès, italià i català, copiats com a mínim per quatre mans diferents. Dins del corpus redactat en català figuren quaranta-nou proverbis dels *Proverbis d'ensenyament* de Ramon Llull, acompanyats d'una traducció castellana en vers.

II. ESTUDIS LUL·LÍSTICS

- 8) Aragüés Aldaz, José, «Ramon de Penyafort, Alfonso el Sabio y Ramon Llull. Itinerario hispánico de un milagro mariano», *«Qui fruit ne sap collir»: homenatge a Lola Badia*, ed. Anna Alberni, Lluís Cifuentes, Joan Santanach i Albert Soler, «Filologia UB» I (Barcelona: Edicions de la Universitat de Barcelona - Editorial Barcino, 2021), pp. 69-79.

L'article analitza la relació entre tres versions hispàniques d'un miracle marià esdevingut a principi del segle XIII al Santuari de Nostra Senyora Delbeza, a prop de Briançon, als Alps francesos. El miracle, testimoniats per Ramon de Penyafort i poetitzat per Alfons X a les seves *Cantigas*, figura a l'Arbre exemplifical de Ramon Llull adaptat al propòsit teològic del seu marc: la il·lustració de les nocions d'esperança i desesperança.

- 9) Arnau, Juan, «Ramon Llull: máquina fantástica de pensar», *El País. Babelia*, «Pensadores intempestives» 15 (2021, 9 abril).

Article relativament extens que presenta la figura de Llull, la situa en el seu context històric i cultural, i exposa els orígens, els objectius i l'abast de l'Art. Com que l'autor és especialista en tradicions orientals, relaciona i compara certs aspectes de l'Art amb elements i corrents religiosos orientals, i assenyala que la universalitat del llenguatge de l'Art es limita a les religions teistes.

- 10) Aymar i Ragolta, Jaume, «Ramon Llull i la descoberta d'Amèrica», *«Qui fruit ne sap collir»: homenatge a Lola Badia*, ed. Anna Alberni, Lluís Cifuentes, Joan Santanach i Albert Soler, «Filologia UB» I (Barcelona: Edicions de la Universitat de Barcelona - Editorial Barcino, 2021), pp. 81-89.

Diversos autors han parlat sobre la influència de Ramon Llull o, si més no, del lul·lisme en Cristòfol Colom i la descoberta d'Amèrica. Aquest treball proposa que l'Almirall coneixia els fons de Ramon Llull en el Monestir de Sant Jeroni de la Murtra, on els Reis Catòlics el reberen després del seu primer viatge a Amèrica.

- 11) Badia, Lola, Albert Soler, Sadurní Martí i Miriam Cabré, «El modelo Narpán DB, una plataforma común para proyectos digitales diversos: balance

y perspectivas de futuro», *Lectura, edición académica y creación literaria en el medio digital*, ed. Javier Burguillo i Javier Merchán Sánchez-Jara, «Patrimonio textual y humanidades digitales» VIII (Salamanca: IEMYRhd, 2021), pp. 35-70.

Presentació de la Llull DB com a model que ha generat les bases de dades Narpan: Translat DB, Arnau DB, Ciència.cat DB, Eiximenis DB, Cançoners DB. Altres eines digitals desenvolupades al Centre de Documentació Ramon Llull: el *NGGL*, *Manicula*.

- 12) Bauer, Ralph, *The alchemy of conquest. Science, religion, and the secrets of the new world*, «Writing the early Americas» (Charlottesville: University of Virginia Press, 2019), 640 pp.

Ressenyat a continuació.

- 13) Benlabbah, Fatiha, «*Asmā' Allāh al-husnā*. Los nombres más bellos de Dios», *Il beato Raimondo Lullo. Il personaggio e il suo rapporto con l'Islam*, «Studi arabo-islamici del PISAI 24» (Roma: PISAI, 2021), pp. 149-173.

Ressenyat a continuació sota el núm. 35.

- 14) Bonner, Anthony, «A qui volia adreçar-se Ramon Llull?», «*Qui fruit ne sap collir*»: *homenatge a Lola Badia*, ed. Anna Alborni, Lluís Cifuentes, Joan Santanach i Albert Soler, «Filologia UB» I (Barcelona: Edicions de la Universitat de Barcelona - Editorial Barcino, 2021), pp. 101-116.

S'argumenta que la *Disputatio eremitaie et Raimundi super aliquibus dubiis quaestionibus Sententiarum Magistri Petri Lombardi* no pot haver estat dirigida a la Facultat de Teologia de la Universitat de París, sinó a un grup de deixebles i seguidors organitzat per Tomàs Le Myésier que aviat formarà una comunitat textual, amb el seu propi llenguatge —el de l'Art— al qual els membres s'havien d'«habituat». Llull tenia molta cura a no constituir un grup que criticés l'Església, sinó un que la renovés des de dintre, oferint mètodes col·laterals de demostracions que ordenessin la Cristiandat d'acord amb la doctrina de seva primera intenció.

- 15) Butiña, Julia, «Sobre los enigmas del *Libro de los animales*», *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 38 (especial: Ramón enseñó en público su Arte) (2021), pp. 3-12.

La hipòtesi suggerida en aquest article és considerar els apostòlics (o germans apostòlics) un grup sorgit del franciscanisme i considerat heretge

el 1286, com a destinataris del *Llibre de les Bèsties* de Ramon Llull. Es basa en les premisses següents: l'aparició de membres de l'orde dels apostòlics no només a l'inici del *Llibre de les bèsties* sinó també en el capítol 56 del llibre 8 del *Llibre de Meravelles*, dedicat a la naturalesa humana. En segon lloc, la preocupació pel sistema d'elecció, un tema que apareix de forma recurrent en algunes obres lul·lianes: capítol 112 del llibre 8 del *Llibre de meravelles*, o en el mateix *Blaquerna*. En tercer lloc la voluntat d'ocultació de la realitat a través de la metàfora animal i la connexió amb el mecanisme simbòlic del *Llibre de contemplació*, d'on emana la totalitat del pensament lul·lià. Amb aquestes premisses, l'autora conclou que no estem davant d'una falla de caire polític, ja que la crítica del *Llibre de les bèsties* se centraria en la facció de l'ordre que no guarda la fidelitat deguda, representada en el personatge de Na Renart. L'«ocultació» de la realitat en la representació metafòrica és un recurs habitual en el *Llibre de contemplació* —en l'obra lul·liana en general— si bé en el passatge concret de l'elecció del rei dels animals es proposa com a font uns versicles del *Llibre dels jutges* en què mitjançant un apòleg es critica una elecció funesta (Jt 9.1-9.57).

- 16) Calpe Melendres, Francisco Xavier, «Giovanni Duns Scoto e Raimondo Lullo a confronto sulla conversione dei musulmani», *Il beato Raimondo Lullo. Il personaggio e il suo rapporto con l'Islam*, «Studi arabo-islamici del PISAI 24» (Roma: PISAI, 2021), pp. 253-297.

Ressenyat a continuació sota el núm. 35.

- 17) Carabante Muntada, José María, «¿Es posible hoy un verdadero diálogo interreligioso? Ramon Llull, precursor de la tolerancia», *Enrahonar. Supplement Issue: Relation, Reason and Reality. Studies in Medieval Philosophy* (2018), pp. 299-312.

Ressenyat a continuació.

- 18) Cruz Palma, Óscar de la, «Lullo e le implicazioni familiari della «conversione alla penitenza», *Il beato Raimondo Lullo. Il personaggio e il suo rapporto con l'Islam*, «Studi arabo-islamici del PISAI 24» (Roma: PISAI, 2021), pp. 47-73.

Ressenyat a continuació sota el núm. 35.

- 19) Cuadrada, Coral, «*De mulierum relatione*: Mujeres lul·lianes», *Enrahonar. Supplement Issue: Relation, Reason and Reality. Studies in Medieval*

Philosophy (2018), pp. 287-298.

Ressenyat a continuació.

- 20) Cuscó i Clarassó, Joan, «Música, ética y mística en Ramon Llull», *Enrahonar. Supplement Issue: Relation, Reason and Reality. Studies in Medieval Philosophy* (2018), pp. 273-286.

Ressenyat a continuació.

- 21) Daiber, Hans, «Universal Values - A Starting Point for Ramon Llull's Interreligious Dialogue», *Il beato Raimondo Lullo. Il personaggio e il suo rapporto con l'Islam*, «Studi arabo-islamici del PISAI 24» (Roma: PISAI, 2021), pp. 299-317.

Ressenyat a continuació sota el núm. 35.

- 22) Daiber, Hans, *Islamic Thought in the Dialogue of Cultures. A Historical and Bibliographical Survey* (Leiden-Boston: Brill, 2012).

Tracta de Ramon Llull a les pp. 136-138.

- 23) Daste, Quentin, «Le Lullisme français extra-parisien. Ébauche de l'histoire d'un Lullisme excentré», *Catalonia* 28 (2021), pp. 39-56

L'article ofereix una síntesi general de la història del lul·lisme francès no parisenc amb l'objectiu de valorar el paper que van jugar en el desplegament diacrònic del moviment els espais i els grups dits «provincials». Es tracta, doncs, d'un panorama «descentralitzat» que vol posar en primer terme actors i episodis que normalment han quedat eclipsats pels grans representants parisencs del lul·lisme francès.

- 24) Domínguez Reboiras, Fernando, «La memoria y la fe. Reflexiones seniles en clave lul·liana», «*Qui fruit ne sap collir*»: homenatge a Lola Badia, ed. Anna Alborn, Lluís Cifuentes, Joan Santanach i Albert Soler, «Filologia UB» I (Barcelona: Edicions de la Universitat de Barcelona - Editorial Barcino, 2021), pp. 209-222.

L'estudi ressalta la importància de la memòria (i, amb ella, de la fe) en el discurs lul·lià. Segons Llull, per estimar Déu, és necessari revifar el coneixement de les criatures, que són signes palpables de l'activitat divina. Aplegant els senyals i les manifestacions d'aquestes criatures i els articles de la fe revelada, la memòria proporciona a l'enteniment una base sòlida per connectar

i ordenar tots aquells detalls dispersos que, un cop ben coneguts, poden ser la base per estimar, acte de la voluntat, tercera potència de l'ànima humana. La memòria i la fe són així la base per a un procediment ordenat del pensament humà.

- 25) Fernández-Clot, Anna i Francesc Tous Prieto, «“Plàcia ausir est nostre mou, lo qual havem en disputar”: el *Dictat de Ramon* (1299) de Ramon Llull i els seus autocomentaris», *Sabers per als laics: vernacularització, formació, transmissió (Corona d'Aragó, 1250-1600)*, ed. Isabel Müller i Frank Savelsberg «Beihefte zur Zeitschrift für romanische Philologie, 463» (Berlín-Boston: De Gruyter, 2021), pp. 83-106.

The purpose of this paper is to study the communicational strategy used by Ramon Llull in a set of three closely related works: the *Dictat de Ramon* (1299), the *Coment del Dictat* (1299) and the *Tractatus compendiosus de articulis fidei catholicae* (1300). The first one contains a series of propositions condensed in rhymed couplets that provide “necessary arguments” proving the most important articles of Christian faith. The book concludes with a petition addressed to King Jaume II, requesting permission to preach to the infidels of the Kingdom of Aragon. Later, Llull wrote the *Coment del Dictat*, an analytic commentary of every maxim of the *Dictat*. Finally, he prepared a version of the *Coment* in Latin, the *Tractatus*. The analysis of paratextual information (prologues, colophons) and formal features of these texts helps us to understand Llull's purposes and the way these works are linked to different communicational contexts.

- 26) Fidora, Alexander, «Doubt, Belief and Inter-Religious Dialogue in Ramon Llull», *Il beato Raimondo Lullo. Il personaggio e il suo rapporto con l'Islam*, «Studi arabo-islamici del PISAI 24» (Roma: PISAI, 2021), pp. 75-89.

Ressenyat a continuació sota el núm. 35.

- 27) Fidora, Alexander, «L'astròleg maligne. Notes sobre les fonts d'un exemple lul·lià», «*Qui fruit ne sap collir*»: *homenatge a Lola Badia*, ed. Anna Alberni, Lluís Cifuentes, Joan Santanach i Albert Soler, «Filologia UB» I (Barcelona: Edicions de la Universitat de Barcelona - Editorial Barcino, 2021), pp. 267-275.

El conte de l'astròleg maligne de l'Arbre exemplifical és un dels exemples literaris més coneguts de l'obra de Ramon Llull. Tot i que els estudis

dels darrers anys han pogut mostrar que Llull hi combina diverses tradicions narratives, la qüestió de l'origen d'aquestes tradicions no s'ha pogut respondre de manera concloent. En aquest article proposem dues noves fonts per al conte lul·lià, a saber, la història de Ja'far, visir del califa Hārūn al-Rashid, recollida al repertori biogràfic *Wafayāt al-a'yān* d'Ibn Khallikān, i el *Secretum secretorum pseudo-aristotèlic*, que Llull conegué molt probablement a través del *Llibre de doctrina* del rei Jaume.

28) Galarza, Teresa, «En un regne dins la mar», *Jot Down*, (23 març de 2021).

Breu article divulgatiu (no gaire posat al dia i en certs aspectes força inexacte) sobre la vida, el pensament i la llengua de Ramon Llull.

29) Gayà, Jordi, «La coerción a la conversión no es lícita», *Il beato Raimondo Lullo. Il personaggio e il suo rapporto con l'Islam*, «Studi arabo-islamici del PISAI 24» (Roma: PISAI, 2021), pp. 229-251

Ressenyat a continuació sota el núm. 35.

30) Glück, Jan, *Animal homificans: Normativität von Natur und Autorisierung des Politischen in der europäischen Tierepik des Mittelalters*, «Germanisch-Romanische Monatsschrift. Beihefte» 104 (Universitätsverlag Winter: Heidelberg, 2021), 259 pp.

Aquest llibre és una tesi del 2020, presentada a la Universitat de Munic, que estudia les relacions entre natura i política a l'edat mitjana a través de la ficció protagonitzada per animals. El llibre comença amb uns extractes del *Policraticus* de Joan de Salisbury i amb una introducció a la tradició de les faules d'animals clàssiques per passar a estudiar l'*Ecbasis captivi* i l'*Ysengrinus*, sobre els quals es construeix un discurs interpretatiu. Les aventures de Reinhart Fuchs ocupen uns quants capítols del llibre, que analitza materials romànics diversos fins a *Le Couronnement de Renart*. El darrer apartat tracta del *Llibre de les bèsties* de Llull (pp. 198-236), una obra singular en el context de la tradició animalística, de la qual Jan Glück sap copsar la profunditat de pensament gràcies a una acurada informació sobre la figura de Ramon Llull, molt ben posada al dia de les darreres aportacions. El títol del llibre i les reflexions finals (pp. 237-242) estan en deute amb un treball de Fernando Domínguez sobre l'antropologia lul·liana.

31) González Fernández, Martín, «Artes lulianas y averroísmo: Intelecto único y web semántica», *Enrahonar. Supplement Issue: Relation, Reason*

and Reality. Studies in Medieval Philosophy (2018), pp. 251-262.

Ramon Llull se ha pronunciado contra el averroísmo latino en muchos escritos y, especialmente, contra una de sus doctrinas capitales: la teoría del intelecto único para toda la humanidad. Pero, no está claro que, al menos formalmente, no exista un cierto aire de familia entre sus Artes y esta noción, *De unitate intellectus*, como nos ayuda a entender y nos hace ver hoy la moderna lógica («Tercer Mundo» de F. L. G Frege y K. R. Popper), la web semántica y las humanidades digitales. Subrayamos esto, puesto que nos permite entender, por esta vía indirecta, el alcance y actualidad del programa del Doctor Iluminado.

- 32) Higuera Rubio, José G., «El Sócrates luliano. Sobre la visualización medieval de la historia de la filosofía», *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 38 (especial: Ramón enseñó en público su Arte) (2021), pp. 13-24.

Ressenyat a continuació.

- 33) Higuera Rubio, José G., «El lulismo del siglo XXI: ¿máquina de pensar o súper-inteligencia?», *Enrahonar. Supplement Issue: Relation, Reason and Reality. Studies in Medieval Philosophy* (2018), pp. 341-352.

L'autor es pregunta si l'Ars lulliana concebuda com a «màquina de pensar» es pot interpretar com una versió «feble» de la relació ment-màquina (un mecanisme que tan sols imita les operacions del pensament) o com una versió «forta» o «superintel·ligència» que pot amplificar les capacitats humanes. Per a això, la compara amb dos instruments històrics semblants: l'eina d'enciptar de Leon Battista Alberti i «l'artifici esfèric» de l'art de la memòria descrit per Boncompagno de Signa en la seua *Rethorica novissima*. La semblança de l'artefacte lul·lià amb els anteriors fa concloure que no es pot interpretar des d'una perspectiva «forta». Per a l'autor, l'Ars de Ramon Llull incorpora un artifici d'enciptació (manifestat plenament en la *Tabula generalis* de l'art ternària) i una art de la memòria.

- 34) Hughes, Robert D., «Ramon Llull and the rhetoric of prayer. A brief commentary», *«Qui fruit ne sap collir»: homenatge a Lola Badia*, ed. Anna Alberni, Lluís Cifuentes, Joan Santanach i Albert Soler, «Filologia UB» I (Barcelona: Edicions de la Universitat de Barcelona - Editorial Barcino, 2021), pp. 343-352.

En aquest article es proposen alguns breus comentaris sobre una porció

molt petita d'una subunitat més gran extreta d'un text enorme, el *Llibre de contemplació* (1273-1274?) de Ramon Llull; al mateix temps aquesta obra és només una fracció d'una producció literària encara més extensa. El text suggereix que no només algunes de les qualitats de la prosa sinó també de la riquesa del pensament de Ramon es posen de manifest en els seus escrits tant si els considerem des d'un punt de vista tan micro com macro.

35) *Il beato Raimondo Lullo. Il personaggio e il suo rapporto con l'Islam*, ed. Diego R. Sarrió Cucarella, pr. Miguel Ángel Ayuso Guixot, «Studi arabo-islamici del PISAI 24» (Roma: PISAI, 2021), 319 pp.

Ressenyat a continuació.

36) Mantas España, Pedro, «Algunos apuntes sobre la recepción de la apologética mozárabe en el siglo XIII», *Enrahonar. Supplement Issue: Relation, Reason and Reality. Studies in Medieval Philosophy* (2018), pp. 239-250.

Ressenyat a continuació.

37) Marcenaro, Simone, «Riflessioni sulla scienza in volgare nella penisola iberica: da Alfonso X a Ramon Llull», *Studi Medievali*, «3^a» 62, 1 (juny de 2021).

Ressenyat a continuació.

38) Martínez Bejarano, Nicolás, «Las sombras errantes del Doctor Iluminado. Primer intento de estudio del pensamiento de Ramón Llull en la Nueva Granada», *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 38 (especial: Ramón enseñó en público su Arte) (2021), pp. 25-40.

L'article conté, en primer lloc, el catàleg de llibres de Llull o de seguidors o detractors seus impresos entre els segles xvi i xviii que es conserven a la Biblioteca Nacional de Colòmbia i a la Biblioteca de Teologia de la Universitat Javeriana (totes dues a Bogotà). En segon lloc, fa un breu recompte d'autors de la Nueva Granada amb possibles influències lul·lianes, com ara Juan de Santa Gertrudis, Francisco de Soto y Marne i Juan Martínez de Ripalda.

39) Massot i Muntaner, Josep, «Alfred Morel-Fatio i les Illes Balears», *Randa* 86 (2021), pp. 5-86.

Ressenyat a continuació.

- 40) Mayer, Annemarie C., «The Contribution of Islamic Doctrines to the Thought of Ramon Llull», *Il beato Raimondo Lullo. Il personaggio e il suo rapporto con l'Islam*, «Studi arabo-islamici del PISAI 24» (Roma: PISAI, 2021), pp. 91-125

Ressenyat a continuació sota el núm. 35.

- 41) Mayer, Annemarie C., «Llull's arguments for the existence of God. A reflection on the basis of the *Llibre del gentil*», «*Qui fruit ne sap collir*»: *homenatge a Lola Badia*, ed. Anna Alberni, Lluís Cifuentes, Joan Santanach i Albert Soler, «Filologia UB» I (Barcelona: Edicions de la Universitat de Barcelona - Editorial Barcino, 2021), pp. 461-471.

Al primer llibre del *Llibre del gentil*, Llull estableix una multitud de demostracions de l'existència de Déu. Els seus arguments són molt breus i concisos. L'ordre segueix la disposició de les flors dels arbres del pròleg, que s'inspira en la seqüència dels atributs de l'Ars. Sembla que Llull vol il·luminar el seu objecte, Déu, des de la major quantitat de perspectives possibles de manera que desapareguin totes les ombres. Aquesta contribució investiga en detall una selecció de les proves de Llull i explica algunes de les premisses argumentatives pressuposades, és a dir, els supòsits lògics i ontològics, i després procedeix a configurar una tipologia de les demostracions de Llull.

- 42) Pascerini, Maria Cristina, «Ramon Llull en Italia: una perspectiva a partir de Menéndez Pelayo», *Enrahonar. Supplement Issue: Relation, Reason and Reality. Studies in Medieval Philosophy* (2018), pp. 329-339.

L'A. prende spunto dall'accenno di Marcelino Menéndez Pelayo all'importanza dei viaggi di Ramon Llull in Italia per discutere come l'erudito santanderino possa essere considerato il pioniere degli studi su questo tema. Nelle conclusioni si sottolineano le buone intuizioni dello studioso sui motivi che spinsero il maiorchino a dirigersi nella penisola, affermando, però, che non approfondì mai l'argomento.

- 43) Pereira, Michela, «Segreti celesti e prassi terrena. Llull, Lavinheta, Bruno», «*Qui fruit ne sap collir*»: *homenatge a Lola Badia*, ed. Anna Alberni, Lluís Cifuentes, Joan Santanach i Albert Soler, «Filologia UB» II (Barcelona: Edicions de la Universitat de Barcelona - Editorial Barcino, 2021), pp. 93-108.

La relació entre astrologia i medicina és mencionada per Llull diverses vegades al *Tractatus novus de astronomia*, i és considerada com a tema central

al *Liber de regionibus sanitatis et infirmitatis*. Aquest aspecte del seu pensament, que s'interessa per un element habitual en la cultura escolàstica i mèdica del seu temps, va ser rebut i valorat en el context del lul·lisme del Renaixement, tal com mostren diversos manuscrits a partir del segle xv, com també l'*Explanatio compendiosaque applicatio artis Lulli* de Bernat de Lavinheta, que, en la secció mèdica, parteix del *Liber de regionibus*. Això no obstant, només Giordano Bruno se centra explícitament en aquesta obra lul·liana (que ha llegit a l'*Explanatio*); reconeix que la relació entre macrocosmos i microcosmos n'és el veritable nucli, i identifica l'instrument per davallar dels principis universals cap als particulars concrets (*ad praxin*) en la figura medicoastronòmica que Lavinheta havia elaborat basant-se en les figures de Llull i que ell reproduceix i analitza en la seva *Medicina Lulliana*.

- 44) Peter of Limoges, *The Moral Treatise on the Eye*, trad. Richard Newhouser, «*Mediaeval Sources in Translation*» 51 (Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 2012), pp. xxxiii + 271.

Traducció anglesa de l'original *Tractatus moralis de oculo* amb introducció sobre l'autor i l'obra. Es fa un breu esment (p. xvi) de la relació entre Pere de Llemotges i Ramon Llull.

- 45) Pistolesi, Elena, «La biblioteca del crociato nel *De fine* di Raimondo Lullo», «*Qui fruit ne sap collir*»: *homenatge a Lola Badia*, ed. Anna Alberni, Lluís Cifuentes, Joan Santanach i Albert Soler, «*Filologia UB*» II (Barcelona: Edicions de la Universitat de Barcelona - Editorial Barcino, 2021), pp. 117-125.

El *De fine* constitueix un punt d'arribada per a les reflexions lul·lianes sobre la croada i sobre les eines, materials i intel·lectuals, indispensables per al seu èxit. La importància del tractat rau precisament en el catàleg d'escrits que Llull posa a la tercera part de l'obra i que haurien de guiar l'itinerari espiritual de la missió. La contribució se centra en la llista d'obres citades al *De fine* subratllant el pes que l'autor, a partir d'aquesta selecció, va exercir sobre la tradició textual de les seves obres.

- 46) Puig i Tàrrach, Armand, «Una comune fratellanza», *Il beato Raimondo Lullo. Il personaggio e il suo rapporto con l'Islam*, «*Studi arabo-islamici del PISAI 24*» (Roma: PISAI, 2021), pp. 25-27.

Ressenyat a continuació sota el núm. 35.

- 47) Queiroz de Souza, Guilherme, «“Andando casi por toda la tierra”? As viagens de Ramon Llull no imaginário moderno: entre mito e história», *Diálogos Mediterrânicos* 19 (2020), pp. 58-81.

Ressenyat a continuació.

- 48) Ramis Barceló, Rafael, «Antoni Bellver y el lulismo del siglo XVI», *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 38 (especial: Ramón enseñó en público su Arte) (2021), pp. 41-56.

Contextualització de la figura d'Antoni Bellver, catedràtic de l'Estudi General Lul·lià de Mallorca a la segona meitat del segle XVI, i interpretació del seu pensament a partir, especialment, d'una sèrie de fonts manuscrites conservades a Roma que testimonien que Bellver va llegir Llull a la llum de l'aristotelisme escolàstic i es va oposar al lul·lisme hermètic d'Agrippa i a l'escotolul·lisme de Pere Daguí i els seus deixebles.

- 49) Ramis Barceló, Rafael, «Jocelyn N. Hillgarth, medievalista, hispanista e historiador de la Iglesia», *Anuario de Historia de la Iglesia* 30 (2021), pp. 289-307,

Necrologia.

- 50) Ripoll Perelló, Maria Isabel, «El paper de la dona en la transmissió de l'Art lul·lià», *Sabers per als laics: vernacularització, formació, transmissió (Corona d'Aragó, 1250-1600)*, ed. Isabel Müller i Frank Savelberg, «Beihefte zur Zeitschrift für romanische Philologie, 463» (Berlín - Boston, De Gruyter, 2012), pp. 107-122.

Ramon Llull devoted his literary production to explaining and disseminating the Art, the apologetic philosophical-theological system. From this instrumental perspective of literature, Llull adapts the discourse to the audience he directs linguistically and stylistically. Proof of that is the dedication to the «polite son» of certain works, a literary resource that connects with the didactic literature and is used to address a secular audience, lacking of specific knowledge. In this sense, a question that should be asked concerns women as the addressee of Llull's works. While the female figure's appearance in the literature of Llull has been widely analyzed, women as recipients of the work itself have not been taken into account sufficiently. It is significant that Natana, the great female protagonist of *Blaquerna*, was a girl educated in the Art, like wise women who have the leading role in the examples of the *Llibre de Santa Maria*. In this paper, the aspects that make us think of women as recipients and transmitting persons of the Art will be analysed.

- 51) Ripoll Perelló, Maria Isabel, «“Per questo facciamo questo libro principalmente per le regine, le vergini e le donne”: l’incorporazione delle donne nella riorganizzazione lulliana del mondo», *Il beato Raimondo Lullo. Il personaggio e il suo rapporto con l’Islam*, «Studi arabo-islamici del PISAI 24» (Roma: PISAI, 2021), pp. 203-227

Ressenyat a continuació sota el núm. 35.

- 52) Ripoll Perelló, Maribel, «El lul·lisme entre bambolines. La relació epistolar entre Mateu Obrador i Maria Antònia Salvà», «*Qui fruit ne sap collir*»: *homenatge a Lola Badia*, ed. Anna Alberni, Lluís Cifuentes, Joan Santanach i Albert Soler, «Filologia UB» II (Barcelona: Edicions de la Universitat de Barcelona - Editorial Barcino, 2021), pp. 169-178.

Entre 1903 i 1909 el lul·lista Mateu Obrador va mantenir una llarga i abundosa correspondència amb la poetessa Maria Antònia Salvà, justament durant el període que Obrador dedicà a l’obra de Llull. En l’epistolari, riquíssim perquè es conserva íntegrament, aquesta labor lul·liana hi apareix sovint referida i s’hi esbossa la influència que Obrador tengué en les lectures lul·lianes de Salvà. En aquesta contribució se’n fa un tast i se’n subratllen els temes més rellevants.

- 53) Romano, Marta M. M., «Sull’amor divino in Ramon Llull e l’influsso islamico», *Il beato Raimondo Lullo. Il personaggio e il suo rapporto con l’Islam*, «Studi arabo-islamici del PISAI 24» (Roma: PISAI, 2021), pp. 127-147.

Ressenyat a continuació sota el núm. 35.

- 54) Rubio, Josep E., «Lola Badia, introductora de Ramon Llull», «*Qui fruit ne sap collir*»: *homenatge a Lola Badia*, ed. Anna Alberni, Lluís Cifuentes, Joan Santanach i Albert Soler, «Filologia UB» II (Barcelona: Edicions de la Universitat de Barcelona - Editorial Barcino, 2021), pp. 219-224.

Entre el 1985 i el 1991 es van publicar en català tres reculls d’estudis fonamentals per a l’avanç de la recerca sobre Llull: els de Jordi Rubió (1985), Frances Yates (1985) i Robert Pring-Mill (1991). Tots tres van encapçalats per sengles introduccions de Lola Badia, que més enllà de la mera presentació dels treballs, en ressalta la importància i els ubica en el lloc que els pertoca dintre d’un programa de recerca obert al futur més immediat, dissenyat en les pàgines dels pròlegs.

- 55) Saiz Raimundo, Maria, «Notes sobre el diàleg d’amor al *LAA* de Ramon Llull», *Estudis de Llengua i Literatura Catalanes / LXXV*, «Miscel·lània

Antoni Ferrando, 2» (Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2021), pp. 67-86.

Ressenyat a continuació.

- 56) Sari, Simone, «I nomi di Dio in Ramon Llull», *Il beato Raimondo Lullo. Il personaggio e il suo rapporto con l'Islam*, «Studi arabo-islamici del PISAI 24» (Roma: PISAI, 2021), pp. 175-202.

Ressenyat a continuació sota el núm. 35.

- 57) Sari, Simone, «Il papa Blaquerna, arabista», «*Qui fruit ne sap collir*»: *homenatge a Lola Badia*, ed. Anna Alberni, Lluís Cifuentes, Joan Santanach i Albert Soler, «Filologia UB» II (Barcelona: Edicions de la Universitat de Barcelona - Editorial Barcino, 2021), pp. 271-283.

En el món ideal, i no utòpic, reconstruït en el *Romanç d'Evast e Blaquerna*, el nou elegit papa rep una educació notable en relació amb el món islàmic i subsaharià. A través d'un repàs d'aquestes suggestions podem entendre que el papa desitjat per Llull presta molta atenció a tots els aspectes políticoeconòmics del seu temps i que el llibre IV de la novel·la és una aplicació dels projectes de croada que el mestre mallorquí proposarà més tard en forma de tractats.

- 58) Sarrió Cucarella, Diego R., «Introduction», *Il beato Raimondo Lullo. Il personaggio e il suo rapporto con l'Islam*, «Studi arabo-islamici del PISAI 24» (Roma: PISAI, 2021), pp. 29-39.

Ressenyat a continuació sota el núm. 35.

- 59) Soler, Albert, «L'Arbre dels començaments de medicina de Guillem Pagès», «*Qui fruit ne sap collir*»: *homenatge a Lola Badia*, ed. Anna Alberni, Lluís Cifuentes, Joan Santanach i Albert Soler, «Filologia UB» II (Barcelona: Edicions de la Universitat de Barcelona - Editorial Barcino, 2021), pp. 285-293.

L'article descriu la figura de l'Arbre dels començaments de medicina que es va dur a terme a la còpia de l'obra executada per Guillem Pagès a final del segle XIII (avui conservada a Dublín, University College). No tots els detalls de mida i disseny es poden atribuir a Ramon Llull, però es pot sostenir que el conjunt, per la seva excepcionalitat, respon a la seva intenció.

- 60) Soler, Albert, «Jocelyn N. Hillgarth (1929-2020)», *Estudis Romànics*, XLIII (2021), pp. 658-660

Necrologia

- 61) Szpiech, Ryan, «Prisons and Polemics. Captivity, Confinement, and Medieval Interreligious Encounter», *Polemical Encounters: Christians, Jews, and Muslims in Iberia and Beyond*, ed. Mercedes García-Arenal i G.A. Wieggers, «Iberian Encounter and Exchange, 475-1755, 2» (University Park: Pennsylvania State University Press, 2019), pp. 271-303.

Ressenyat a continuació.

- 62) Taltavull, Sebastià, «Raimondo Lullo, l'uomo dell'amore saggio, della preghiera umile e del dialogo sincero», *Il beato Raimondo Lullo. Il personaggio e il suo rapporto con l'Islam*, «Studi arabo-islamici del PISAI 24» (Roma: PISAI, 2021), pp. 17-23.

Ressenyat a continuació sota el núm. 35.

- 63) Teleanu, Constantin, «Le progrès des traductions françaises de l'oeuvre de Raymond Lulle du Moyen Âge aux temps modernes», *Past and Future: Medieval Studies Today*, ed. Maarten J. F. M. Hoenen i Karsten Engel, «Textes et Études du Moyen Âge, 98» (Basel: Fédération Internationale des Instituts d'Études Médiévales, 2021), pp. 337-354.

La traducció de l'obra de Llull al francès té dos moments destacats als segles XIII i XVII. Les traduccions medievals, cap de les qual no va ser llegida a l'edat moderna, eren fetes a partir d'originals catalans o de versions occitanes. La difusió dels manuscrits francesos del *Llibre de l'orde de cavalleria* és un cas a part. Les traduccions del segle XVII, fetes a partir d'originals llatins, responen a l'interès dels autors del Grand Siècle per la ciència enciclopèdica, la doctrina de l'intel·lecte o el mètode universal. L'article mostra que es pot parlar d'una escola de lul·listes francesos al segle XVII, amb els mestres i els deixebles corresponents, i que les traduccions al francès hi tenen un paper rellevant.

- 64) Teleanu, Constantin, «*Principia relativa*. La figure T de l'Art de Raymond Lulle», *Enrahonar. Supplement Issue: Relation, Reason and Reality. Studies in Medieval Philosophy* (2018), pp. 263-271.

Recorregut pels canvis que experimenta la figura T al llarg de les diferents etapes de l'Art, amb referències no sols a les versions principals del mètode, sinó a altres obres que en depenen. Aquesta figura se fonamenta en la relació, que, en tant que predicament, se predica dels subjectes creats, no de Déu. L'atribució sistemàtica de l'etiqueta «principis relatius» als components de la figura (ja des del títol de l'article) s'hauria de matisar a la vista de les precisions de Bonner al voltant de la invenció d'aquest terme per part del lul·lisme

del Renaixement (vegeu *The Art and Logic of Ramon Llull. A User's Guide*, p. 130 i ss.).

- 65) Teleanu, Constantin, «“Ciència teològica”. La théologie démonstrative de l'Art quaternaire de Raymond Lulle», *Pensar la Edad Media Cristiana: la presencia de la teología medieval en el pensamiento moderno*, ed. M. Lázaro Pulido, F. León Florido i E. Montoro Montero, «Biblioteca de Humanidades Salmanticensis - Serie Filosofía» (Madrid: Editorial Síndesis, 2018), pp. 71-105

Ressenyat a continuació.

- 66) Teleanu, Constantin, «La grammaire du latin médiéval et l'Ars de Raymond Lulle», *Nuevos estudios de latín medieval hispánico*, ed. Carmen Codoñer, María Adelaida Andrés Sanz, José Carlos Martín-Iglesias i David Paniagua, «mediEVI, 31» (Firenze: Sisme-Edizioni del Galluzzo, 2021), pp. 399-411.

Ressenyat a continuació.

- 67) Toldrà i Sabaté, Maria, «Notes de Pau Ignasi de Dalmases a la seva col·lecció de manuscrits catalans», «*Qui fruit ne sap collir*»: homenatge a *Lola Badia*, ed. Anna Alberni, Lluís Cifuentes, Joan Santanach i Albert Soler, «Filologia UB» II (Barcelona: Edicions de la Universitat de Barcelona - Editorial Barcino, 2021), pp. 317-326.

L'article presenta les dues col·leccions de notes de l'historiador i erudit Pau Ignasi de Dalmases (1670-1718) a les *Bibliotheca hispana vetus* i *Nova* de Nicolás Antonio. Es destaca la importància de les addicions de Dalmases a la *Vetus* en forma de catàleg d'escriptors, en la seva major part catalans (AHCB, ms. A-35), ja que es basen sobretot en la important col·lecció de manuscrits medievals del mateix Dalmases. Interessa l'apartat «Una absència: Ramon Llull» (pp. 323-325).

- 68) Tous Prieto, Francesc, «Sobre les “Condicions d'amor” i la mort de l'amic», «*Qui fruit ne sap collir*»: homenatge a *Lola Badia*, ed. Anna Alberni, Lluís Cifuentes, Joan Santanach i Albert Soler, «Filologia UB» II (Barcelona: Edicions de la Universitat de Barcelona - Editorial Barcino, 2021), pp. 339-346.

Després d'una breu recapitulació de la diversitat i la riquesa formals de l'*Arbre de filosofia d'amor* (1298) de Ramon Llull, considerat un dels

productes prototípics de la literatura alternativa lul·liana, l'article, seguint en bona part les aportacions de Michela Pereira, remarca la transcendència dels «Accidents d'amor» en l'itinerari místic que proposa el text i reforça aquesta lectura mitjançant una breu anàlisi de l'ús de les «condicions d'amor» en el capítol 77 («Con l'amic fo jutjat a mort per amor»).

69) Vega, Amador, «Verdaguer, Lull i la tradició mística europea», *Anuari Verdaguer*, 26 (2018), pp. 317-326.

Ressenyat a continuació.

70) Violante, Susana Beatriz, «El intento de conciliación y la imposibilidad de su realización. La inspiración en Ramon Llull», *Enrahonar. Supplement Issue: Relation, Reason and Reality. Studies in Medieval Philosophy* (2018), pp. 313-327.

Des del primer paràgraf, l'autora ja deixa clar que la seua intenció no és fer un estudi de caire acadèmic, sinó compartir algunes reflexions personals a partir de la lectura, sobretot, del *Llibre del gentil i dels tres savis*, sobre el que pot aportar Llull a les lluites religioses i polítiques de l'actualitat. Subratlla la recerca lul·liana dels punts comuns a les tres creences monoteistes i el paper del dubte filosòfic que qüestiona la pròpia creença per poder obrir-se a l'altre. El fracàs actual dels intents de conciliació de la cultura occidental amb les altres cultures seria conseqüència d'una manca d'apertura que hauria de cercar inspiració en els intents de Ramon Llull.

71) Zalamea, Fernando, «Las lógicas diagramáticas de Llull y Peirce: trashuman- cia, triadicidad, geometrización», *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 38 (especial: Ramón enseñó en público su Arte) (2021), pp. 57-64.

Comparació de les lògiques diagramàtiques dels dos autors. En primer lloc es presenta un panorama general de la qüestió aprofitant punts de vista d'Aby Warburg i Walter Benjamin. A continuació, se sintetitzen les característiques dels dos sistemes i, finalment, es rastregen les aparicions de Llull en els textos de Peirce.

72) «*Qui fruit ne sap collir*»: *homenatge a Lola Badia*, ed. Anna Alberni, Lluís Cifuentes, Joan Santanach i Albert Soler, «Filologia UB» 2 vols. (Barcelona: Edicions de la Universitat de Barcelona - Editorial Barcino, 2021), 481 + 481 pp.

Conté els núm. 7, 8, 10, 14, 24, 27, 34, 41, 43, 45, 52, 54, 57, 59, 67, 69.

III. TESIS I TESINES

- 73) Daste, Quentin, *La réception française de l'œuvre et la figure de Raymond Lulle (1232 - 1316), de ses voyages en France jusqu'au XIX e siècle. Tentative de panorama du Lullisme français, de ses faux et de ses détracteurs*, dir. Monique Güell et Hélène Bui «Memoire de Mâster 2» (tesi Facultat de Lletres, Sorbonne-Université, 2020), 320 pp.

Aquest treball vol oferir una «histoire raisonnée» del lul·lisme francès, entès com la manera amb què van ser rebuts, adaptats i percebuts el corpus i el pensament de Llull a França des de la primera estada del beat a París fins a l'eclosió de l'estudi crític i científic de l'obra de Llull a la segona meitat del segle XIX. Per tant, presenta un panorama exhaustiu d'aquesta tradició a partir de l'anàlisi de totes les dades textuais disponibles (circulació d'obres lul·lianes a França, tant originals com traduccions; comentaris de textos de Llull; obres inspirades en els textos o les idees de Llull; mencions a Llull en obres enciclopèdiques, diccionaris, obres religioses, etc.) i aturant-se especialment en les figures més destacades en la creació i l'evolució del moviment: Tomàs Le Myésier, Jacques Lefèvre d'Étaples, Charles de Bouvelles, Bernat de Lavinheta, Antoine Perroquet, etc.

- 74) Vives Piñas, Arnau, *La metàfora de l'amic i l'amat: amància i literatura en l'obra de Ramon Lull* (tesi doctoral Universitat de Barcelona, 2021), 279 pp.

Aquest treball estudia el significat i l'evolució de la imatge de l'amic i l'amat, una expressió paradigmàtica de la literatura de Ramon Lull. Les obres que desenvolupen aquesta imatge defineixen una art d'estimar Déu, l'amància, alhora que són un manual de contemplació amb una dimensió específicament literària, en què la comunicació estètica serveix com a eina intel·lectual per a la transformació espiritual.

L'evolució de la imatge s'analitza a partir de les 3.029 sentències sobre l'amic i l'amat identificades en l'obra catalana de l'autor, que s'han sistematitzat en el Corpus Digital d'Amic i Amat (CDAIA), una eina de consulta electrònica que conté l'antologia completa dels textos amatius i la seva organització temàtica i artística, que s'ha fet aplicant-hi un etiquetatge semàntic. A partir d'això, s'ha construït una anàlisi hermenèutica del corpus per explicar els valors de la imatge. A l'inici de la producció del beat es constitueix la metàfora literària —l'amistat entre l'amic, l'home devot contemplatiu, i l'amat, Déu.

RESSENYES

1) *Enchiridion Theologicum Lullianum*

Començarem i acabarem remarcant la importància d'aquesta publicació. Ho és, en primer lloc, des d'un punt de vista històric, que és una manera de remetre'ns a la ingent, antiga i prestigiosa tradició del lul·lisme. L'*Enchiridion* és una novetat en el conjunt d'aquesta tradició, i, per tant, la seva singularitat és un mèrit ben remarcable. En segon lloc, és una publicació especialment rellevant des del punt de vista sincrònic, és a dir, per afrontar el pensament teològic d'un autor amb un catàleg de 280 títols, en els quals, des de la primera pàgina, Déu és la primera intenció i «conèixer i estimar, lloar, servir i honorar Déu» és la màxima acció que dona sentit a l'acció humana. La invocació de l'opus 1, la *Lògica de Gatzell*, enceta aquest principi:

Deus, per far a vos honrament
de lògica tractam breument,
lo qual es compendi novell,
en mon enteniment appell
que translat de latí en romanç
en rimes en mots qui son plans,
per tal que hom puscha mostrar
lògica e filosoffar
a cels qui no saben latí
ni aràbich: per que vos mi
endreçats, Sènyer, en saber
en bona entenció haver.

D'altra banda, les últimes paraules de l'op. 280, el *Liber de esse Dei* (tal com es conserva, aparentment incomplet), finalitzen amb la demostració inapel·lable de la Trinitat:

Et ista tria correlativa infinita et intensa sic praelibata sunt beatissima divina trinitas. Et hoc intellectus humanus non potest rationabiliter negare, neque oppositum intelligere.

Ramon Llull és un filòsof que explica el món i dona els recursos per entendre'l a partir del més alt principi teològic, que és Déu. Des dels punts de vista que hem esmentat, doncs, la novetat de l'*Enchiridion theologicum lul·lianum* no deixa de sorprendre.

Són diverses les característiques d'aquest *Enchiridion*, i totes elles s'ajusten a una estructura convenient al pensament teològic de Ramon Llull. La primera cosa que hem de ressenyar és la introducció (pp. 11-28), la qual en poques pàgines aconsegueix concentrar les idees del pensament teològic lul·lià (després demostrades a la resta del voluminós treball). Certament la introducció construeix un paral·lel a l'estructura de tot el *manual*: dels seus dotze punts, serà el novè, titulat «El sistema teològic», i com a complement el desè «Ramon Llull i la teologia del seu temps» i l'onzè «La teologia en la investigació lul·lística», aquells que concentren l'essència del pensament teològic. Abans, l'*Enchiridion* necessita introduir la idea que la teologia lul·liana està marcada per la pròpia biografia del seu autor (ítems 1-5) i per la seva Art (ítems 6-8, aquest últim destinat a l'homilètica lul·liana). En paral·lel amb el cos del volum, doncs, el capítol I està dedicat a la vida de Ramon Llull; el II a la predicació; els III i IV a l'ars lul·liana i al concepte de *raons necessàries*; i els capítols V-VII a la teologia: V: definició; VI: articles de la fe; i VII: senyals de la fe, acabant amb la moral i la contemplació, aquest últim un aspecte no exclusivament lul·lià, però que ha estat ben assenyalat com a necessari en la teologia lul·liana. L'índex mateix de l'*Enchiridion*, per tant, ajuda a caracteritzar l'estudi de la teologia lul·liana, que ha de partir de la comprensió de la seva trajectòria vital i ha d'afrontar el coneixement de la seva art, la principal característica distintiva i que fa de Llull un teòleg *extravagant* de la tradició acadèmica del seu moment.

Per tant, la primera característica a destacar és la seva estructura, plenament justificada en la magistral introducció. La segona característica rau en el seu desenvolupament en forma d'antologia. L'*Enchiridion* ofereix la lectura directa i bilingüe (en el cas dels originals llatins i amb adaptació al català actual al costat de la redacció en català clàssic original) de cent cinquanta passatges que il·lustren la vida, el sistema artístic i el pensament teològic lul·lià. A l'inici de cada capítol Gayà ofereix una breu presentació, cadascuna de les quals és també una veritable lliçó sobre l'essencial del tema que s'hi tracta.

Tanmateix, no seria del tot correcte limitar-se a identificar el gruix del treball com una antologia. El criteri d'aquesta antologia és la teologia (cosa que fa del llibre precisament un *Enchiridion* i no un *Florilegium*) i, el que és més rellevant, ens permet copsar amb la veu directa de Ramon Llull el seu pensament teològic. Per tant, entenem que si Gayà ha restringit al màxim la

seva introducció i les presentacions dels capítols és perquè vol (de)mostrar Llull parlant de teologia. És la matèria prima. Veig en aquest sistema una coherència profunda amb el propi Ramon Llull, ja que el llibre espera del lector una participació en la construcció de les idees, és a dir, ha de ser el lector qui entengui amb els textos allò que li podia haver estat donat per un manual de tipus teòric i expositiu (no antològic, com és aquest).

Els apèndixs mantenen la tercera característica d'aquest treball. Després d'una «Cronologia de la vida de Ramon Llull», d'un «Catàleg de les obres de Ramon Llull» (amb indicació de les edicions disponibles, tot i que hi trobem a faltar alguna actualització), i d'un «Índex bíblic», l'*Enchiridion* completa les possibilitats d'estudi de la teologia lul·liana amb un «Índex de temes teològics»: el fet de buscar-hi un tema concret i de trobar-hi diversos textos disposats al llarg de l'antologia, dona com a resultat una lectura creuada i mòbil dels textos que semblaven associats a un sol capítol (segons el seu lloc a l'interior del volum). Per tant, aquest índex de temes en realitat amplifica l'aparença de l'últim índex, aquell que recull els textos escollits per il·lustrar cadascun dels capítols.

En la gegantina història del lul·lisme no havia aparegut cap *Enchiridion Theologicum Lullianum*. A hores d'ara tenim ben estudiats la major part dels aspectes sobre la vida i el pensament lul·lià: encara manquen edicions crítiques d'algunes obres de Llull, però, en definitiva, tenim accés a tot el corpus d'obres lul·lianes; pel que fa a la biografia, igualment existeixen monografies excel·lents i es pot dir que hi ha un coneixement de l'espai vital de Ramon Llull prou concret. Crec que també es pot afirmar que actualment el pensament filosòfic lul·lià és ben conegut: tot i que siguin pocs els que poden dir que dominen el sistema de l'art lul·liana, els manuals de Gayà i de Bonner —per donar uns referents ja clàssics— són testimoni que l'*ars* ha estat explicat. En canvi, el contingut teològic de les seves obres encara no havia estat sistematitzat, presentat en forma de *manual*. Des de un cert punt de vista, aquesta mancança resultava sorprenent, sobretot tenint en compte que bona part del lul·lisme manté una estreta relació amb els processos històrics de canonització, en els quals l'interès pel pensament teològic de Llull és central.

Per reflectir el valor d'aquesta obra, la seva novetat en el panorama dels estudis lul·lians, val la pena fer una ullada als antecedents dels estudis dedicats a la teologia lul·liana. Però potser no cal partir de l'inici més remot, que podria localitzar-se en les acusacions d'Eimeric, demostrades el 2010 per Sara Muzzi com a definitivament inconsistents. Els primers estudis sobre la teologia lul·liana, doncs, podrien situar-se al segle XVIII, potser en l'obra de Jaime Custurer, *Disertaciones históricas del culto inmemorial del B. Raymun-*

do Lullio Dr. Iluminado y Mártir y de la inmunidad de censuras que goza su doctrina, con un apéndiz de su vida, Mallorca, Miquel Capó, 1700. És antecedent a aquesta obra el treball de Juan Seguí, *Vida y hechos del admirable Doctor y Martyr Ramon Lull vezino de Mallorca. Desconsuelo del admirable Doctor y Martyr Ramon Llull, natural de Mallorca*, traducció de Nicolás de Pax, Mallorca, Gabriel Guasp, 1606. I després de Custurer cal esmentar tres referents més: Joan Baptista Solerio, *Acta B. Raymundi Lulli*, Anveres, Viuda de Pere Jacobs, 1708; les *Vindiciae Lullianae* d'Antoni Ramon Pasqual, Avignon, 1778; i deixo per al final la monumental impressió *Raymundi Lulli Opera I-VI, IX-X*, d'Ivus Salzinger i Philipp Wolf, Moguntiae, 1721-1742.

Sens cap mena de dubte, totes aquestes obres que acabem d'esmentar —amb la necessitat d'haver-ne d'oblidar alguna altra— són el fonament per al coneixement de la vida, les obres i el pensament de Ramon Llull fins a l'aparició de la Maioricensis Schola Lullistica (1935-), del Raymundus-Lullus-Institut en Freiburg im Breisgau (1957-), i del Centre de Documentació de Ramon Llull (Universitat de Barcelona, 2006-), per citar les principals institucions que serveixen d'ancoratge pel que fa als treballs sobre Ramon Llull. Aquelles obres i l'activitat de les institucions acadèmiques citades són, com deia, les que conformen la idea de Ramon Llull que transmet el món acadèmic fins a l'actualitat. En suma, s'hagin objectivat o amplificat més o menys al llarg dels segles els enfocaments sobre el pensament teològic lul·lià, el cert és que, fins ara, no havia aparegut cap *Enchiridion Theologicum Lullianum*.

Situats en aquesta perspectiva, copsem la veritable importància d'aquesta obra i, per tant, la capacitat de Jordi Gayà de dotar-nos de nous elements per a l'estudi del pensament lul·lià. Amb l'*Enchiridion*, doncs, queda sistematitzat el fet que Ramon Llull va afrontar tots els aspectes de la teologia i de la doctrina cristiana, mostrant una ortodòxia descrita o explicada a través de la seva ars, una formalitat realment original però no més que un mitjà que confirma una teologia en concordança amb l'escolàstica contemporània.

Óscar de la Cruz Palma

2) Ramon Llull, *Brevicvlum sev Electorivm parvum*

3) Ramon Llull, *Testamentum Raimundi*

Millennium Liber, que l'any 2014 ja havia dut a terme un facsimil del manuscrit de l'*Arbre de filosofia d'amor* de la Biblioteca de la Sapiència de Palma, publica ara dues altres reproduccions anastàtiques d'extraordinària qualitat: la del *Breviculum* de Karlsruhe, que conté les famoses dotze miniatures a pàgina completa de la *Vida de mestre Ramon*, i la del testament del beat,

de 1313. Es tracta d'edicions sobre simulació de pergami envellit, en format real, amb reproducció de tots els accidents materials que presenta el suport original.

En el cas del *Breviculum*, el llibre ha estat plegat i cosit a mà, relligat en pell sobre fusta i presentat en un estoig artístic. Se n'ha fet una tirada de 995 exemplars, numerats i autenticats mitjançant acta notarial. La qualitat de la reproducció del còdex permet de parlar d'un quasi-original, amb un nivell de fidelitat que supera de molt les anteriors reproduccions facsimilars (Wiesbaden i Madrid, 1988).

En el cas del *Testamentum*, la reproducció del diploma original és perfecta. Tenint-lo al davant, hom no pot deixar de recordar que només fa trenta anys era pràcticament impossible accedir a aquest document. El facsímil es presenta dins d'una elegant carpeta de fusta folrada amb tela de vellut. La tirada i l'autenticació és la mateixa que la del *Breviculum*.

Per als estudis lul·lians, interessa remarcar que tots dos facsímils van acompanyats de sengles volums d'estudi, en català i en castellà. El del *Breviculum*, a cura de Fernando Domínguez Reboiras i Amador Vega. Es tracta d'una vuitantena llarga de pàgines dedicades a emmarcar amb precisió l'autor, la seva relació amb París, la figura de Tomàs Le Myésier, el seu programa com a compilador de l'opus lul·lià, l'estudi descriptiu i interpretatiu de les miniatures, i la història del còdex. Un treball rigorós i posat al dia, a l'alçada del prestigi dels seus autors. Cal tenir en compte, a més, que aquest estudi facilita una traducció del text de les miniatures, una transcripció del text de la *Vita coetanea* adaptada per Le Myésier que conté el *Breviculum*, a més d'una cronologia de Llull i un catàleg de les seves obres. El del *Testamentum*, a cura del mateix Fernando Domínguez, que ja n'havia estat l'editor a ROL XVIII i que fa un breu però acurat repàs al contingut del document; d'altra banda, s'edita la versió llatina original i se'n donen traduccions al català i al castellà.

Albert Soler

12) Ralph Bauer, *The Alchemy of Conquest. Science, Religion, and the Secrets of the New World*

L'ampio lavoro di Bauer, costruito su una quantità notevolissima di materiale bibliografico –senza però che la ricchezza di fonti e di studi utilizzati sia offerta a chi legge, dato che manca la bibliografia e gli autori citati nelle note non sono indicizzati–, delinea una traiettoria dell'idea di conquista del Nuovo Mondo, organizzata in una suddivisione in apparenza nitida di parti e capi-

toli delineati sinteticamente nella parte finale dell'introduzione (pp. 39-46), che peraltro in precedenza mette in mostra tutta la complessità dei temi che s'intrecciano nelle centinaia di pagine a venire. Il filo che le percorre è la volontà di mostrare come la conquista dell'America abbia interagito con l'idea moderna di «scoperta» –emblematicamente raffigurata in apertura del libro dal frontespizio della *Instauratio Magna* di Francis Bacon (1620)–, attraverso processi intellettuali e geo-politici che mettono in gioco storie così diverse come quelle dell'alchimia e dell'etnografia, della profezia e del mercantilismo, dell'epistemologia e dell'espansione coloniale, sia nelle radici tardo-medievali, sia nello sviluppo dell'ideologia coloniale spagnola e nella successiva transizione a quella inglese.

Il libro è di fatto centrato attorno all'idea di scoperta (*discovery/invention*), nella duplice ottica dell'«età delle scoperte», il pieno Rinascimento nei suoi aspetti sia scientifici che geopolitici, e della *Doctrine of Discovery*, la giustificazione legale e retorica dell'espropriazione coloniale del Nuovo Mondo. L'idea che muove l'intero percorso ermeneutico, secondo cui la conquista precede la scoperta (cf. p.21), viene elaborata sulla base di un'approfondita ricostruzione multi-fattoriale della formazione di quella dottrina intesa come «ideological product in which canon law, Roman law, and natural law had been amalgamated in an alchemy of conquest that shaped a modern hermeneutics of discovery» (p. 25). Il richiamo all'alchimia, seppure già presente in altri studi sullo stesso tema, diventa per Bauer la chiave interpretativa privilegiata, come segnala del resto l'uso della stessa locuzione come titolo; tuttavia i suoi resoconti sull'alchimia medievale sono piuttosto idiosincratici (l'identificazione ribadita di continuo dell'alchimia come una forma di Aristotelismo; la spiegazione semplicistica della pseudoepigrafia alchemica; il collegamento fra alchimia e crociata, che riconduce non a caso a uno dei testi più oscuri e marginali della tradizione tardo medievale, il *Buch der Heilig Dreifältigkeit*); e soprattutto non è mai molto chiara la distinzione fra la presenza di temi alchemici *tout court* e l'utilizzazione metaforica del linguaggio alchemico. Comunque, mettendo a frutto e andando oltre le acquisizioni degli storici della scienza, che negli ultimi decenni hanno mostrato la pervasività dell'alchimia e le sue molteplici valenze nella costruzione di aspetti diversi della modernità (dalla sua importanza per lo stesso Francis Bacon e per l'*advancement of learning* nei circoli e nelle accademie, al suo ruolo nella formazione dell'ideologia economica, per non parlare dell'apporto alla medicina post-galenica e allo sviluppo dell'iconografia simbolica), Bauer mette in luce il fatto che un'idea centrale nell'alchimia sia operativa che teorica, la *reductio ad primam materiam*, sembra aver giocato un ruolo chiave nella formazione dell'ideologia

francescana della conversione, arrivando a leggere «alchemicamente» la trasformazione dei Nativi nelle *reducciones*, ovvero gli insediamenti missionari concepiti come un «crogiuolo» in cui amalgamare e purificare le componenti culturali tradizionali e la novità del cristianesimo ricorrendo anche alla violenza, così come gli alchimisti scomponevano i corpi imperfetti mediante il fuoco per portarli a una nuova e perfetta composizione.

Questo processo di scomposizione è alla base dell'alchimia in tutte le sue elaborazioni, e non implica necessariamente una concezione atomistica, come invece Bauer sostiene a partire dagli studi di William R. Newman su un solo testo risalente al Medioevo (fondamentale dal punto di vista della tecnologia operativa, meno da quello filosofico), la *Summa perfectionis magisterii*. Con questa interpretazione, lo studioso aveva cercato di dare all'alchimia medievale una patente di scientificità un po' anacronistica, dato che le concezioni da lui individuate in emergono veramente solo nelle ricerche della *chemical philosophy* seicentesca, mentre nella maggior parte dei testi medievali la scomposizione alchemica dei corpi viene piuttosto considerata come una riduzione nelle quattro componenti elementari (fuoco, aria, acqua, terra) nel loro amalgama primitivo (*materia prima*). Tuttavia questa differenza non incide sull'utilizzazione metaforica del linguaggio alchemico in relazione all'ideologia missionaria, perché di fatto il discorso funziona benissimo anche prendendo in considerazione testi alchemici che ragionano in termini di elementi e qualità elementari, e non di *minima naturalia*. Tali sono appunto gli scritti dello pseudo-Lullo, dello pseudo-Arnaldo da Villanova e di Giovanni da Rupescissa, che giustamente Bauer utilizza perché in essi (e non nella *Summa*) trova il nesso fra alchimia ed escatologismo più o meno pronunciato –ovvero il fattore religioso soggiacente al collegamento con l'ideologia missionaria–, insieme alla concezione del prodotto alchemico come medicina dei corpi, che sembra rafforzare sul piano metaforico la funzione di «medici dell'anima» che i missionari si assumono nei confronti dei Nativi (funzione che, a sua volta, dà luogo allo sviluppo di indagini in qualche modo «diagnostiche» sulla loro cultura, aprendo il filone di quella che diventerà in seguito la ricerca etnografica).

Attraverso i testi alchemici arriviamo così al ruolo importante che l'autore attribuisce a Ramon Llull e al Lullismo nella vicenda storico-culturale da lui analizzata, tanto da dedicare ben tre capitoli –l'ultimo della prima parte e due nella seconda parte del libro– a una presentazione ampia e documentata del filosofo missionario nonché degli scritti fondamentali alchemici e alchemico-medici a lui attribuiti, e al ruolo del Lullismo rinascimentale che Braun definisce *alchemified* (p. 250), indicando così la connessione, realizzata in ambito lulliano nel primo Cinquecento e in particolare nell'ambiente

del cardinale Cisneros, fra la tradizione autentica del maiorchino e gli scritti alchemici a lui attribuiti nei corso dei due secoli precedenti. L'importanza di Llull in questa storia viene riconosciuta da una parte nella sua concezione fondamentale del sapere al servizio dell'evangelizzazione, che ne fa una figura esemplare per i missionari e soprattutto per i francescani; e dall'altra nella parola-chiave *reducere*, sulla quale Braun torna continuamente – a partire dalla sua presenza nella bolla *Inter caetera* di Alessandro VI del 1493, che apre la catena di pronunciamenti sullo *status* dei popoli «scoperti» da Cristoforo Colombo – approfondendone i significati molteplici sia nella lingua latina che in quella castigliana. Nell'opera lulliana la si ritrova certamente come ideale della *reductio omnium ad unum*, cioè della conversione universale; ma una semplice ricerca terminologica sui volumi ROL conferma che nelle opere latine Llull utilizza assai spesso questo termine, non solo nel significato di ricondurre i seguaci delle tre religioni monoteistiche alla loro unica radice, ma anche in quello logico di *reducere ad syllogismum* o *ad causas*, spesso con particolare riferimento all'ambito giuridico, nonché nell'ambito della filosofia naturale (per esempio *reducere ad gradus* nel *Liber principiorum medicinae*).

Il discorso sul Lullismo si apre con un richiamo, piuttosto ambiguo, alla leggenda secondo cui Cristoforo Colombo (cui è dedicato un capitolo che ne mette in risalto la visionarietà) sarebbe stato ispirato nella sua impresa da una sorta di profezia pronunciata da Llull sulla nave che lo riportava morente a Mallorca: Braun non tace il dato cronologico che colloca questa leggenda molto tardi nella tradizione lulliana (è riportata da A.R. Pasqual, non prima), ma l'averla posta proprio in apertura del capitolo mi sembra vagamente fuorviante, ancorché in linea con una delle caratteristiche del libro, il frequente andirivieni cronologico. Tuttavia il legame fra Llull e il tema centrale della *Alchemy of Conquest* viene esaminato correttamente focalizzandosi sul Lullismo del cardinale Cisneros, dalla cui cerchia (o comunque dall'università di Alcalá de Henares nella generazione successiva) provengono diversi personaggi di rilievo attivi nelle missioni e autori di testi importanti della letteratura sul Nuovo Mondo e i suoi «segreti». Per ricostruire queste figure lo studioso aveva fra l'altro a disposizione gli studi fondamentali di Linda Báez Rubí, dei quali si è servito con lucida attenzione, richiamando inoltre il ruolo del lullismo nell'opera dei missionari nella Gran Canaria nel XIV secolo. Colpito particolarmente dal cenno alla *alchimia verborum* nella *In rhetoricam isago* pseudolulliana, di cui Báez ha mostrato l'uso nella *Rhetorica christiana* di Diego de Valadès, Braun fa ampio uso della metafora alchemica per illustrare la possibilità di applicazione della «retorica evangelica» di Llull e dei suoi seguaci all'opera di conversione, intesa dai missionari francescani

delle Americhe come «guarigione» dei Nativi dalla corruzione postlapsaria e dall'influenza del demonio. Proprio a questo proposito, pur sottolineando che nessuno dei missionari di cui tratta scrisse d'alchimia o la praticò, mette in rilievo la «Franciscans' understanding of religious conversion in terms of alchemical reduction and transmutation» e il contributo dell'enciclopedismo lulliano «alchemizzato» (cioè integrante alcune opere alchemiche pseudolulliane), come per esempio quello di Bernardo di Lavinjeta, alla formazione di una tradizione enciclopedica legata alle «scoperte» che il Nuovo Mondo ormai conquistato permette in ambito naturalistico e proto-etnografico.

Fin qui le prime due parti del libro, che in termini molto generali si possono caratterizzare come concernenti le fonti medievali del processo di elaborazione culturale legato alle scoperte che hanno aperto l'età moderna. Non posso tuttavia non accennare alle due successive, altrettanto importanti: la terza parte, cap. 7-9, in cui le teorie alchemiche paracelsiane e post-paracelsiane vengono impiegate nella comprensione e nella descrizione delle società indigene, raffigurando sia le terre «vergini» sia le loro popolazioni in termini analoghi alla «prima materia» (*chaos*), e cercando di comprendere pratiche come il cannibalismo e i sacrifici umani in analogia a processi alchemici e/o fisiologici; e la quarta, capp. 10-12, in cui viene messa al centro la costruzione dell'ideologia coloniale inglese, idealisticamente raffigurata come «leggenda bianca» in contrapposizione alla Leyenda Negra, e la tematica alchemica della trasformazione viene applicata piuttosto agli interventi sulla terra che sugli esseri umani. Una più dettagliata recensione che si può leggere online [Ted McCormick, in *H-Net. Humanities and Social Sciences Online - H Environment*, aprile 2021] rende giustizia a questi aspetti altrettanto importanti del lavoro di Braun, che esulano sia dalle mie competenze specifiche, sia (forse) dall'ambito d'interesse dei lettori di *Studia lulliana*.

Per concludere, devo tuttavia rilevare alcuni problemi che richiedono una certa cautela, rendendo più difficoltosa la fruizione di un libro già estremamente complesso per la molteplicità e l'importanza dei temi che intreccia. Dominare un materiale così ampio e variegato non era certamente facile nonostante l'efficace architettura esterna del libro; e di fatto la sua lettura risulta appesantita dalle incessanti ripetizioni e dal rinvio continuo e un po' pedante agli studi sui quali i vari passaggi si appoggiano, cui corrispondono note spesso ridondanti e fumose. A questi difetti di costruzione si aggiunge la presenza di moltissime sviste sia nei nomi e titoli citati sia nel corso del testo (una per tutte: la *via antiqua* ovvero la sequela della filosofia tomista dalla fine del '200 alla seconda scolastica, diventa regolarmente la *via antigua*), nonché inesattezze (anche qui un solo esempio: la *Rhetorica ad Herennium* non è certo un

testo medievale, come Braun scrive a p. 241) e veri e propri fraintendimenti degli studi utilizzati: l'autore sostiene per esempio che «The most important Franciscan follower of Arnald was John of Rupescissa» (p. 102), rinviando allo studio di Leah De Vun sul Rupescissa, p. 94, dove leggiamo: «Although Rupescissa and Pseudo-Arnald shared dual interests in alchemy and evangelical poverty, Rupescissa's theory of the quintessence and its relationship to apocalyptic crisis has no parallel in the Pseudo-Arnaldian writings»; oppure, alle pp. 124-5 afferma la precedenza della redazione catalana del *Testamentum pseudolulliano* rispetto a quella latina, citando l'introduzione dell'edizione 1999 dove questa ipotesi tradizionale viene esattamente rovesciata. Mi fermo a queste esemplificazioni, ma in generale concordo con Karin Amundsen (una studiosa di temi coloniali) che nella sua recensione scrive: «Unfortunately, the book's originality is undermined by its dense presentation, occasionally wayward structure, and numerous typographical errors. Tighter framing, organization and editorial intervention would have helped the reader to appreciate the author's nuanced connections between the material, metaphysical and juridical voids that produced the Doctrine of Discovery...» [*William and Mary Quarterly*, 3rd ser., 77 (2020), pp. 478-81: 480-1].

Vale comunque la pena di affrontare con attenzione questo libro ambizioso, che merita un posto (anche) negli studi lulliani, come *preliminary sketch* a una vera e propria storia del Lullismo nelle Americhe (p. 208). Alchemizzato o no, infatti, il movimento di pensiero originato dall'opera del filosofo maiorchino si conferma come una delle correnti di maggior rilievo dell'età rinascimentale, dando nuova attualità al giudizio di Frances A. Yates che, in conclusione del suo pionieristico studio (1954) *The Art of Ramon Llull*, lo vedeva torreggiare a lungo sulla scena europea –e, possiamo oggi aggiungere, non solo!

Michela Pereira

17) José María Carabante Muntada, «¿Es posible hoy un verdadero diálogo interreligioso? Ramon Llull, precursor de la tolerancia»

In the title of his contribution the author, who is Assistant Professor of Theory of Law and Political Philosophy at the Centro Universitaria Villanueva of the Universidad Complutense of Madrid, promises a lot, namely an answer to the question whether today real interreligious dialogue is possible. Moreover, he insinuates that Ramon Llull as a precursor of tolerance is somehow connected to the answer he is about to give. According to the abstract of the article the stakes are even higher: “Considering the contemporary context, in which interculturalism has been intensified, this article wants to revise the

Lullian concept of interfaith dialogue” (299). To achieve this goal, the author introduces his piece by a section on “Llull as a precursor of interreligious dialogue” (300), continues to reflect on “The contemporary relevance of Llull’s conception of ‘inter-religious dialogue’” (302), analyses “Llull’s theological-metaphysical universalism” (303), discusses “The purification of faith and purification of reason” (305), returns to interreligious dialogue and its conditions in a pluralistic society (307) and ends with some remarks on “Llull and Islam” (310). The author clarifies that his goal is not the updating of Llull’s thought, but that his intention is to take advantage of the horizon opened by Llull’s conception of interreligious encounter and to conclude, by analysing Llull’s narration and personal experience, what the appropriate presuppositions and criteria for this encounter are in order to overcome the challenges that, both yesterday and today, continue to present themselves in the cultural and religious realms. The preeminent goal of the author clearly is to apply Llull’s concept of a reason-based encounter of religions to the *contemporary* situation.

To achieve this goal the author claims to rely mainly on the *Book of the Gentile and the Three Wise Men* by Ramon Llull and on Jürgen Habermas, *Mundo de la vida, política y religion* (to which he, unfortunately, only refers once in a very general way, cf. 302). What he has correctly detected is that there exists a parallel between the approaches of Llull and Habermas insofar as religious people (in the case of Llull, the three wise men, in the case of Habermas, religious citizens in a democratic state) need to be able to explain what they believe in such a way that non-believers can understand it (in Llull’s case, the gentile, in the case of Habermas, the secular citizens in that democratic state). The author also is right in pointing out that in both cases, the gentile’s and the secular citizens’, a certain openness of mind is necessary—whether in the case of the gentile this already goes as far as refraining from prejudices against the three wise men, however, is questionable. As far as Llull’s character of the gentile in the *Book of the Gentile and the Three Wise Men* is concerned, I think the statement on page 306 exaggerated that, for reasons of equality and symmetry, the self-criticism of the believer (understood as rationalisation of faith without renunciation of its supernatural content) must be followed by a similar process of self-criticism and purification of “gentile reason”. It is true that in order not to impose an asymmetrical burden exclusively on the religious citizens Habermas pleads that “secular citizens are likewise not spared a cognitive burden, because a secularist attitude does not suffice for the expected cooperation with fellow citizens who are religious. This cognitive act of adaptation needs to be distinguished from the political virtue of mere

tolerance. What is at stake is not some respectful feel for the possible existential significance of religion for some other person. What we must also expect of the secular citizens is moreover a self-reflective transcending of a secularist self-understanding of Modernity” (Jürgen Habermas, Religion in the Public Sphere, *European Journal of Philosophy* 14/1 (2006): 1-25; 15). In the case of Llull’s gentile, however, this does not apply; he is neither a post-modern intellectual nor a secular citizen of a democratic state; rather, this gentile is willing to learn from the wise men for existential reasons and to be saved from his utter despair. This leads to the three sages’ concerted action in the first book to jointly explain the existence of God and the belief in an afterlife.

Philosophically speaking, it might well be very interesting to see Llull’s attempt at understanding or rationalising faith in order to show the intelligibility of the Christian worldview as a fact that proves the timeliness of Lullian apologetics in many contexts today. What the author achieves by looking at this concept of Llull’s, however, is to detect an early version of a dialogue between believers of different religions on the one hand and non-believers on the other. Its connection to ‘real’ interreligious dialogue, however, remains somewhat opaque. The reason why the author pleads for Llull to be praised as a ‘forerunner of interreligious dialogue’ is for him that Llull managed to conceive of a dialogical convergence between Jews, Saracens and Christians that could be articulated without the need to renounce a common truth (cf. 301), and this not only in fiction but in real life, as Llull’s missionary trips to North Africa prove. These journeys certainly are a fact, the method of rationally discussing one’s own and the other’s faith as well. The question, whether this already is interreligious dialogue in the modern sense of the word, however, is never asked by the author. He seems to simply assume that ‘interreligious’ dialogue at Llull’s time and today are based on the same preconditions and are basically the same thing. Yet is this really true? The author implies that the reasonableness of faith vouchsafes a reasonable dialogue with non-believers as well as members of other religions and that the same reasonableness safeguards against religious fundamentalism and extremisms like fideism and rationalism alike. Between brackets, to focus just on jihadism and Muslim terrorism (p. 303) while discussing a contemporary of the Christian Crusades seems rather strange and only explicable by the author’s focus on today. The same is true of his claim that Llull’s concept could be used to promote the integrating of immigrants of different origins in a multicultural society. For a philosopher as author the use of terminology seems to be surprisingly imprecise.

This article is anything but a text-based study regarding Llull, nor Habermas, nor secondary literature on the two or on interreligious dialogue. As the

text stands, it rather reflects the author's thoughts on Llull's concepts adapted for today than being an analysis of Llull's own thoughts. It certainly is an interesting piece of reasoning and gives some thought-provoking hints, but it should neither be linked too closely to Ramon Llull nor to interreligious dialogue.

Annemarie C. Mayer

19) Coral Cuadrada, «*De mulierum relatione*: Mujeres lulianas»

L'article «*De mulierem relatione*: Mujeres lulianas», de la directora de l'Arxiu dels Marquesos de Santa Maria de Barberà, s'emmarca en el conjunt de treballs produïts durant la commemoració de l'Any Llull. És un treball de síntesi sobre el que ja ha estat dit al llarg dels darrers quaranta anys en relació amb la presència i el tractament de la dona per part de Llull, d'una banda, i sobre les dones que històricament han estat vinculades en la possessió, la possible lectura i la difusió de l'obra lul·liana. És des d'aquesta perspectiva que resulta destacada, que no desconeguda, la relació de noms femenins que ofereix sobre possessores de bibliografia lul·liana i, també, la relació que traça entre les *dominabus de Penitencia* (que Ramon Llull inclou com a beneficiàries al testament de 1313) amb el moviment espiritual de les beguines, sobre el qual també en fa una caracterització succinta. En definitiva, és una recapitulació ben documentada del que coneixem sobre la presència femenina en l'obra de l'Il·luminat.

Maribel Ripoll Perelló

20) Joan Cuscó i Clarassó, «Música, ética y mística en Ramon Llull»

Aquest article se centra en tres aspectes de la música en l'obra de Llull: la teoria musical, la relació entre la música i la vida humana i l'enllaç entre la música i la mística. Dels tres, Cuscó i Clarassó es basa principalment en l'últim —la música i la mística—, seguint les aportacions de Pitàgores, Plató i Sant Agustí. En aquest treball la música és presentada com a font de transformació espiritual. Tot i que Llull no va dedicar un tractat específic a la disciplina musical, la seva obra és plena de referències concretes sobre temes relacionats amb el so i l'escolta, la pràctica musical tant en la vessant sacra com profana, la instrucció de la música o temes morals i estètics explicats des de la música. L'aportació de Cuscó i Clarassó s'organitza en distints apartats que venen a sistematitzar i a exposar de forma ordenada la relació entre la mística i la música en l'obra de Llull. A partir de la classificació d'un ampli compendi de fonts lul·lianes i de l'estudi intertextual amb fonts de distintes èpoques es proposen vuit apartats breus. Així, en el primer apartat, «Sobre

la escucha», la música es presenta com aliment de l'ànima i com a mitjà per arribar a Déu. En aquest apartat es contraposa la música com a plaer sensorial a la música com a plaer espiritual i es reivindica aquest últim com a aspiració ascètica. En l'apartat següent, «Herencias recibidas», des de la perspectiva de Plató i Sòcrates fins a Sant Agustí es tracta la bellesa artística des del vell mite grec d'Afrodita i les tres Gràcies, a partir del qual la vida humana s'acosta a l'eloqüència i a la saviesa. El tercer apartat, «Música y ética», defensa la tesi de Llull de com la música ha de lligar-se a la saviesa (i no als plaers mundans) i a la vegada apropar-se a la divinitat des de la intel·ligència, des de la música com a art liberal. Els dos apartats següents, «Del Arte de juglaría» i «Del amor y la música», són el pas del menescal-joglar al trobador intel·lectual que va protagonitzar Llull en vida. Estimar la veritable bellesa, aquella que trobem en la música, és el camí a la divinitat, un camí virtuós que defuig de les passions humanes i de l'amor carnal representat per l'art dels joglars. En el sisè, «Llull y las Artes Liberales», es posa de manifest la disciplina musical com aquella Art Liberal que cura l'ànima i tracta de la vida espiritual, a la vegada que es reconeix l' Art matemàtica com a disciplina del *Quadrivium*. A «La Escuela musical de Notre-Dame», Cuscó i Clarassó posa en relació l'escola musical de Notre-Dame de París, el centre d'instrucció musical més important de l'època medieval, amb Ramon Llull, el qual considera que el model musical parisi, de naturalesa pràctica però també mística, és el que cal seguir. Aquesta relació entre Llull i Notre-Dame posa de manifest la importància de la forma en el cant litúrgic i de com expressió matemàtica també esdevé una forma amb la finalitat de lloar Déu i il·luminar l'ànima. L'últim apartat, «Música y palabra», tracta la importància de la paraula com a mitjà per distingir la falsedat de la veritat. El domini de la paraula és un requisit per fer composicions musicals per això Llull defensa les arts liberals en la instrucció dels infants.

Finalment, la visió de conjunt d'aquest treball aterra en la idea que, si la música és ordre matemàtic i contingut expressat en paraules, aleshores el propòsit de la vida ascètica cap a Déu ha de ser aconseguir que el contingut sigui adequat a la forma i, conseqüentment, amb la seva espiritualitat. Així és com Llull defensa que quan s'aconsegueix l'enllaç perfecte, entre contingut i forma, s'obté la unió entre el món terrenal i l'infinit. Aquesta unió només és possible des de la música, l'única de les belles arts que fa convergir l'ètica (vida humana finita) i la mística (vida divina infinita) en la bellesa.

Francesc Vicens Vidal

32) José Higuera Rubio, «El Sócrates luliano. Sobre la visualización medieval de la historia de la filosofía»

L'article aborda el possible tractament lul·lià d'una qüestió que recorre tota la filosofia medieval, però que esclata amb una intensitat especial a partir de la condemna de París de 1277: la recepció cristiana de la filosofia antiga. En concret, l'autor estudia la figura de Sòcrates com a interlocutor de Ramon en la *Declaratio Raimundi per modum dialogi edita*. Proposa que la tria, per part de Llull, del nom del filòsof com a personatge del diàleg va tenir en compte «tanto la preminencia [*sic*] històrica de quien era considerado uno de los pilares de la tradición filosófica como la previa cristianización de su figura, identificada con una suerte de piedad intelectual, imbuida en el cultivo de la virtud y en el desprendimiento de los privilegios del mundo». Sòcrates esdevé així el nom ideal per a representar la proposta lul·liana d'acord amb l'activitat filosòfica i els fonaments teològics del cristianisme.

Una part de l'article és dedicada, doncs, a la recepció medieval del Sòcrates històric com a model d'especulació filosòfica que porta a la virtut, qüestió relacionada amb la polèmica teològica de la possible salvació dels filòsofs pagans. En aquest sentit, Higuera cita un passatge del *Liber de praedestinatione* on apareix el nom del filòsof per referir-se a un individu la salvació del qual depèn del seu lliure albir i, per tant, està determinada pels seus mèrits en aquesta vida (ROL X, p. 388: al text citat a l'article no hi ha indicació del número de la pàgina). Si bé «Sòcrates» pot referir-se en els textos medievals a un individu qualsevol, Higuera considera que ací denomina el personatge històric, de manera que interpreta el passatge en qüestió com que «Sócrates cuenta con la posibilidad de salvarse por sus acciones, más allá de que sea pagano o filósofo». Això implicaria una certa «aproximació» de Llull a la «via moderna», un assumpte complex, reconeix l'autor, que mereixeria més estudi i en el qual prefereix no aprofundir en aquest article. Certament, la qüestió és rica i complexa, però pensem que la forta coherència del pensament lul·lià, manifestada en el rigor amb què s'aplica el mètode de l'*Ars*, no deixa massa espai per al dubte: una qüestió de l'*Art demonstrativa* planteja «si negú home qui crea en Deu falsament pot eser salvat» (NEORL XVIII, p. 136). La resposta és clara: no. No és necessari pensar en una possible evolució dels plantejaments lul·lians sobre el tema amb el pas del temps, ja que el «mèrit» de salvació a què fa referència en tots els casos no se circumscriu a un mer valor ètic del comportament, sinó a l'aplicació de la primera intenció, que és recordar, entendre i estimar Déu. Qui no entén la veritat sobre Déu —qui desconeix la Trinitat i l'Encarnació, per exemple— no el pot estimar correctament ni, per tant, pot ésser salvat. La porta per a una salvació dels pagans resta tancada, encara que disposen d'un coneixement intuïtiu de la divinitat (només cal llegir el *Llibre del gentil i dels tres savis* per adonar-se'n).

Després de repassar la figura de Sòcrates en la literatura sapiencial difosa a l'edat mitjana en la Península Ibèrica, Higuera conclou que Llull construeix en la *Declaratio* el seu propi Sòcrates, «a la vez autoridad de la filosofía antigua y seguidor moderno de sus enseñanzas con la capacidad de rectificar, así como de apoyar el proyecto luliano». Hauríem de pensar més aviat que el fet que el Sòcrates de Llull siga vençut dialècticament per Ramon s'ha d'entendre com la victòria de la proposta lul·liana front a l'averroisme triomfant a París, i no com «una cierta preocupación acerca del problema de la salvación de Sócrates de acuerdo con los méritos de sus acciones», com insisteix Higuera en aquest punt. El Sòcrates de Llull representaria la unió de filosofia i teologia que propugna Llull, i podria ser el resultat, segons Higuera, de la construcció d'una «autoridad *sine auctoritates*» [sic]. No ens acaba de quedar massa clar l'abast d'aquesta fórmula, que sembla fer referència a la utilització d'un Sòcrates com a autoritat no «alternativa», en el sentit que exposava Bonner (l'estudi del qual no és esmentat), sinó com a autoritat creada, inventada.

Finalment, potser no és sobrer indicar que l'error gramatical que protagonitza la fórmula llatina, així com altres errades lèxiques o tipogràfiques que es troben al llarg de l'escrit, no serien esperables en una revista ben posicionada en els rànquings a l'ús, atesos els estrictes criteris a què estan sotmeses les publicacions científiques en aquest país per a aconseguir un nivell «A».

Josep E. Rubio

35) *Il beato Raimondo Lullo. Il personaggio e il suo rapporto con l'Islam*

Els dos primers treballs d'aquest recull dibuixen el marc en què s'acullen les contribucions, que és el de mostrar la singular disponibilitat de Ramon Llull per establir punts de contacte amb l'islam a fi i efecte d'operar la conducció racional dels seus adeptes al cristianisme. Sebastià Taltavull, a «Raimondo Lullo, l'uomo dell'amore saggio, della preghiera umile e del dialogo sincero», pp. 17-23, tracta de la importància de l'amor, i sobretot de l'amor a Déu, en el pensament i l'obra de Llull. Ramon Llull va promoure la recerca de l'amor a Déu, i es va inspirar en la teologia islàmica, que va estudiar de manera respectuosa i apassionada. Llull va estudiar el significat dels noms de Déu en el cristianisme inspirant-se en la teologia islàmica. La voluntat de Llull de posar l'amor a Déu al centre també es reflecteix en les noves encíclics del papa Francesc, especialment a *Fratelli Tutti*. Segons el Papa Francesc, si bandegem Déu de la societat, serà substituït per nous ídols. Llull es va dedicar totalment a difondre l'Evangelí, que considerava com el manament que havia rebut personalment de Déu. Ramon Llull va ser, en primer lloc, un portador de pau entre cultures. Mitjançant el diàleg honest i la mediació entre credos, Llull

volia establir la pau eterna al món. L'actitud de Ramon Llull envers la missió es va caracteritzar especialment per una humilitat profunda, en la recerca de la veritat i en la trobada amb les altres religions. L'amor diví, que Déu va posar en el seu cor i que es manifesta en les seves oracions, recorda l'amor apostòlic. Les seves oracions i el tractament de l'amor diví signifiquen una fe ferma en Déu. L'herència i la visió de la vida de Ramon Llull es mantenen en els esforços actuals per aconseguir la pau religiosa, per exemple, els del papa Francesc. El seu esperit viu avui la tasca pastoral. La fascinació de Ramon Llull per Crist a la creu va definir la seva conversió i la manera de viure la religió. La seva comprensió de la misericòrdia divina va fer que, sempre que emprenia una missió religiosa, ho fes recordant la bondat inherent de l'altre. Aquesta actitud, i la filosofia que es manifesta en la vida de Llull, haurien de guiar els religiosos d'avui i la canonització de Llull seria un estímul molt positiu.

Armand Puig, a «Una comune fratellanza», pp. 17-23, presenta Ramon Llull com a exemple de diàleg interreligiós irènic. Ramon Llull és un dels autors més estudiats de l'edat mitjana, i també un dels pensadors més polifacètics. El seu pensament consistia en la trobada entre dues grans cultures del món mediterrani: el cristianisme i l'islam. Ramon creia en el diàleg com a trobada amb l'altre —malgrat les diferències de cultura o religió— i creia en una fraternitat comuna de la humanitat, cosa que el feia més «modern» que els seus contemporanis. Ramon Llull creia en la veritat del cristianisme, però, malgrat la solidesa de la seva fe, sostenia que es podia investigar lliurement la veritat. Després del moment de la conversió, quan se li va aparèixer un Crist crucificat, Llull va assumir que calia portar la missió en territori islàmic. Llull va escriure un llibre en àrab, on presentava la Trinitat en termes lògics, que va prendre forma d'enciclopèdia. L'obra, el *Llibre de contemplació*, explica racionalment el dogma cristià i està dedicada a l'amor a Déu i a la pregària. Llull també va fer viatges al nord d'Àfrica per posar en pràctica el seu mètode. En una època en què cristians i musulmans estaven enfrontats i sovint es feien la guerra, Llull va decidir d'aprofundir en la teologia islàmica. Ramon Llull no va donar suport a la croada, sinó que va promoure una aproximació intel·lectual a l'expansió del cristianisme. Creia que n'hi hauria prou amb el diàleg interreligiós no violent, sobretot entre intel·lectuals. Ramon Llull és un gran exemple de diàleg interreligiós avui, com el papa Francesc, per exemple, que va viatjar a l'Iraq amb les mateixes intencions.

Acte seguit s'inclou la presentació dels assaigs pròpiament dits a càrrec de Diego R. Sarrió, pp. 29-39, el primer dels quals és a càrrec d'Óscar de la Cruz «Lullo e le implicazioni familiari della “conversione alla penitenza”», pp.47-73. L'article, que se centra en el moment de la conversió de Llull, ana-

litza el període que va des de l'inici del procés el 1263 fins a la tràgica mort del mestre àrab el 1274. D'ençà que va tenir la visió de Crist a la creu, Llull volia assolir tres objectius: dedicar la seva vida al servei de Crist i a convertir els no creients, especialment els musulmans, escriure «el millor llibre de el món», l'Art i, finalment, convèncer els poders establerts perquè fundessin monestirs per a l'educació dels predicadors, especialment per ensenyar-los l'àrab i altres idiomes escaients per a la predicació als no cristians. La raó per la qual Llull volia aconseguir la conversió de tots els pobles al cristianisme no era només per assegurar-ne la salvació, sinó també per establir la *concordantia hominum*, la pau social i religiosa sota un mateix credo que permetés a tots els pobles de la terra d'estimar i lloar Déu a l'uníson. La pau social i política, que deriva de la unitat religiosa, s'ha de contextualitzar dins de la visió medieval de la religió. Es considerava que la religió era la base i el fonament de l'ordre social i de les estructures polítiques. Llull creia que, si s'eliminaven les diferències religioses, l'estabilitat política seria un fet. Óscar de la Cruz descriu les accions que Llull va dur a terme per assolir el seu objectiu: va alterar les seves relacions amb la seva família i es va convertir en un estudiant aplicat de la llengua àrab. No és cert, doncs, que, com diu el lloc comú, Llull abandonés totalment la família després de la conversió, perquè en realitat va mantenir-hi tots els vincles i fins i tot va dedicar algunes obres al seu fill. A més, l'enfocament pacífic i intel·lectual de la conversió plantejat per Llull es pot interpretar a partir de l'experiència traumàtica amb el seu professor d'àrab. Sens dubte, els fets del període que envolta la conversió de Llull tenen un paper fonamental en la formació i maduració de la seva personalitat.

Alexander Fidora a «Doubt, Belief, and Interreligious Dialogue», pp. 75-89, tracta el rerefons filosòfic del diàleg interreligiós de Ramon Llull. Segons l'autor, l'actitud de Llull davant del diàleg interreligiós es va caracteritzar pels dubtes hermenèutics. Llull no presentava els dogmes de la seva fe com a necessàriament veritables per se, sinó que va acceptar la necessitat de demostrar —i seguir demostrant— la fe cristiana davant del dubte i dels atacs exteriors. Al mateix temps, Llull havia d'enfrontar-se a les afirmacions de veritat que l'islam considerava vàlides. Aquest nou mètode era desconegut entre els cristians de l'època, i es podria dir que Ramon Llull va anar més lluny que la majoria dels seus contemporanis en aquesta qüestió. El dubte hermenèutic de Llull es pot contextualitzar pel canvi que va experimentar el debat interreligiós al segle XIII: mentre que abans estava enfocat a debellar el judaisme, durant la vida de Llull va créixer la importància de debatre amb l'islam. Llull introdueix el dubte en el diàleg interreligiós ja en obres com la *Lògica del Gatzell* i el *Blaquerna*. Tanmateix, el dubte en qüestions de fe i en el diàleg

interreligió no es tenia gaire en compte a l'edat mitjana. Quan es compara el punt de vista de Ramon Llull amb el text de la Disputa de Barcelona de 1263, on no es dibuixa cap mena de dubte per part del conversador cristià, la diferència és clara. Cal afegir que les obres de Llull no tracten només de la qüestió del dubte. L'Art de Llull vol recuperar tots els punts de convergència entre les religions abrahàmiques. Els atributs de Déu, els conceptes lògics i la importància de la metafísica antiga basada en Plató i Aristòtil són fonamentals per construir el diàleg.

Annemarie Mayer, a «The Contribution of Islamic Doctrines to the Thought of Ramon Llull», pp. 91-125, se centra en la comparació entre la teologia de Llull, tal com la presenta l'Art, i els diferents corrents de la teologia islàmica. Comparant els atributs de Déu segons l'islam i segons l'Art, Annemarie Mayer proposa de detectar connexions reals entre Llull i el Kalām, tot i que reconeix que és difícil trobar fonts inequívokes, atès el silenci de Llull en aquest sentit. El terreny comú entre l'islam, el judaisme i el cristianisme adquireix molta importància. Les tres religions creuen en un sol Déu creador, i incorporen la lògica i la metafísica procedents de la filosofia hel·lenística. Llull sembla haver adoptat certs elements dels mu'tazilites i d'Avicena, dels aixarites i d'al-Ghazalí, i del sufisme i d'Ibn al-Arabí. La teoria lul·liana dels correlatius també podria haver estat inspirada en opinions trinitàries ortodoxes orientals, tal com va escriure Yaḥyā Ibn 'Adī. Mayer posa la Disputatio Raimundi christiani et Homeri saraceni de Llull com a exemple de diàleg possible entre l'islam i el cristianisme a partir d'algunes bases compartides i dels atributs de Déu presents a l'Art de Llull.

Marta M. M., Romano a «Sull'amor divino in Ramon Llull e l'influsso islamico», pp. 127-147, tracta de la influència del sufisme en les obres de Llull. L'educació de Llull en una Mallorca multicultural li va permetre d'incorporar diferents tradicions religioses a la seva pròpia espiritualitat. N'és una mostra el sufisme, una tradició ascètica que Llull admirava molt. El *Llibre d'amic e amat* de Llull es basa en paradigmes presos del sufisme. Com que aquesta obra descriu en termes exaltats el misticisme i l'amor diví, la inquisició va posar en dubte l'ortodòxia lul·liana. De tota manera l'exaltació de l'amor diví de les obres de Llull no és en absolut una còpia del pensament islàmic, sinó una estratègia personal per trobar un punt en comú entre les religions a partir de la paraula, que faciliti el diàleg i condueixi a una visió més pura de religió.

Fatiha Benlabbah, a «*Asmā' Allāh al-husnā*. Los nombres más bellos de Dios», pp. 149-173, tracta de la influència dels noms divins islàmics en l'obra de Llull. Pel que fa a la gramàtica els noms de Déu són substantius que descriuen una qualitat. Els noranta-nou Bells Noms són una part important de la

tradició devocional islàmica. Els noms de Déu, que s'esmenten a l'Alcorà i que no s'hi enumeren de manera concloent, van arribar a la tradició islàmica a través del hadiz d'Abu Hurayra. Els atributs divins sovint es dedueixen dels noms, cosa que va donar lloc a un tema candent de debat al Kalām: si es poden prendre els atributs divins dels noms alcorànics, i si els noms s'han d'entendre literalment o figuradament. A més, els teòlegs es preguntaven sobre la realitat que hi ha darrere de la divinitat. Benlabbah discuteix la naturalesa dels noms divins a l'Alcorà, el seu nombre i quin és el nom definitiu de Déu.

Simone Sari, a «I nomi di Dio in Ramon Llull», pp. 175-202, se centra en la seva presència dels noms divins en l'obra de Llull, concretament en el poema *Cent noms de Déu*. Sari repassa la presència dels noms de Déu en les obres preartístiques i successivament en les de les fases quaternària i ternària. Gran part dels materials amb què Llull elabora els seus noms de Déu procedeix de la tradició cristiana, no pas de la islàmica. Els escrits del pseudo-Dionís hi tenen un paper important i també la Bíblia. Els *Cent noms de Déu* de Llull estan adaptats a la litúrgia cristiana de les hores, la qual cosa mostra que Llull importa un ús devocional pres del món islàmic. Sari també parla de la importància dels noms divins de Llull en el diàleg interreligiós amb el judaisme i l'islam.

Maria Isabel Ripoll, a «Per questo facciamo questo libro principalmente per le regine, le vergini e le donne: l'incorporazione delle donne nella riorganizzazione lulliana del mondo», pp. 203-227, tracta del lloc de la dona en el pla lul·lià de renovació del cristianisme. Llull va escriure el seu *Llibre de Santa Maria* especialment per a dones lectores, independentment de la seva classe social. Per tal d'ensenyar la seva Art a un públic ampli, Llull va intentar adaptar les seves obres al públic destinatari. Llull ja havia introduït personatges femenins al seu *Romanç d'Evast i Blanquerna*, com Aloma i Natana. Són personatges actius, amb una funció semblant a la dels personatges masculins. Són personatges clarament savis i cultes, i capaços d'entendre i difondre l'Art de Llull. Els personatges femenins lul·lians presenten una alta dimensió moral, cosa que contrasta amb els tòpics misògins de la literatura medieval.

Jordi Gayà, a «La coerción a la conversión no es lícita», pp. 229-251, fa l'aportació més rellevant de tot el llibre quan detecta el plantejament jurídic lul·lià de la conversió religiosa. L'article tracta de la manera com Llull va intentar aconseguir la pau mitjançant la missió i la conversió. Comença reflexionant sobre l'encíclica *Fratelli Tutti* del papa Francesc i relaciona el pensament pacífic i el diàleg que defensa aquest text amb les obres de Llull. Llull creia que la pau només es podia aconseguir amb la prevalença d'una religió. La manera ideal d'aconseguir-ho, pensava Llull, era deixar que les autoritats religioses discutissin sobre la religió. Segons Gayà, les opinions de Llull eren del tot irèniques. No

creia que l'ús de la violència conduís a la conversió. Com que la violència va en contra de la manera ideal d'honar Déu, no és lícita, i així ho explica a l'*Ars juris*. Honrar veritablement Déu amb tot el cor, pensava Llull, només és possible dins del catolicisme, però és una elecció que s'ha de fer lliurement.

Francisco Xavier Calpe, a «Giovanni Duns Scoto e Raimondo Lullo a confronto sulla conversione dei musulmani», pp. 253-297, analitza la relació entre Llull i Joan Duns Escot a propòsit de les opinions sobre Mahoma. També vincula el lul·lisme i l'escotisme amb l'evangelització dels nadius americans a l'edat moderna. Segons Calpe, Llull i Duns Escot es van conèixer realment a principis del segle XIV. Duns Escot va escriure sobre Mahoma al pròleg de la seva obra *Ordinatio*, d'acord amb el *Liber de haeresibus* de Joan de Damasc. El passatge en què Ramon Llull parla de Mahoma a la *Doctrina pueril* sembla que prové d'aquesta mateixa font, tot i que no s'indica perquè, com és sabut, Llull sempre evita de fer-ho. L'objectiu de Llull era convèncer els musulmans que Mahoma no era un profeta. Tanmateix Llull, en lloc d'insultar Mahoma per convèncer el seu oponent, va utilitzar arguments racionals. Llull va escriure a la *Doctrina pueril* que els erudits musulmans secretament no creien en les profecies de Mahoma. Les obres de Llull i Escot també es poden contextualitzar vinculant-les a les profecies que circulaven a l'època —especialment entre els nuclis joaquimites— i que pronosticaven la destrucció imminent de l'islam. La següent part de l'assaig està dedicada a comparar les opinions de Llull i Escot sobre la conversió dels musulmans i la salvació dels no batejats. La combinació de les opinions de Llull i Escot sobre aquests temes també va tenir una gran influència en missioners de l'època moderna, com fra Juníper Serra, un franciscà lul·lista del segle XVIII que va operar en territori indígena americà.

Finalment Hans Daiber, a «Universal Values - A Starting Point for Ramon Llull's Interreligious Dialogue», pp. 299-317, discuteix el punt de trobada entre els atributs de Déu, en la mesura que són presents en els seus actes, i les qualitats ètiques humanes. Llull creia que els humans són criatures raonables, que escullen lliurement amb les seves pròpies accions i comportaments, i per tant estan en constant relació amb Déu. Llull va detectar una sèrie de valors universals propis de la humanitat, compartits per les religions monoteistes. La filosofia de Llull és un punt de trobada dels valors medievals —com l'ètica sancionada religiosament—, que podem trobar en Joan de Salisbury i en Pere Abelard, i la creença en l'antropocentrisme, la llibertat i la dignitat que podem trobar en l'humanisme. La tolerància de Llull envers el diàleg i el respecte a la dignitat humana poden servir d'exemple avui, com es pot comprovar a l'encíclica *Fratelli Tutti* del papa Francesc.

36) Pedro Mantas España, «Algunos apuntes sobre la recepción de la apologetica mozárabe en el siglo XIII»

In relazione alle indagini collegate alla prima edizione critica con traduzione al castigliano dell'anonimo trattato mozarabo intitolato *Tathlīth al-Wahdānīyah* (*La Trinidad de la Unidad*, 2018, già tradotto da Th. E. Burman, *Trinitizing the Unity [of the Godhead]*, 1994), l'articolo focalizza principalmente un punto di questo testo di polemica, ovvero l'uso della triade di attributi divini usati per provare la trinità: potere, sapienza e volontà, studiata recentemente da Burman, «Ramon Martí the “Potentia-Sapientia-Benignitas” Triad and Thirteenth-Century Christian Apologetic», in Ch. Burnett, P. Mantas España (ed.). *Ex Oriente Lux. Translating Words, Scripts and Styles in Medieval Mediterranean Society*, Córdoba-London, 2016. L'A., dopo aver indicato la fonte cristiana della triade (Ugo di S. Vittore e successivamente Abelardo), ne accenna, seguendo l'articolo di Burman, la presenza in Ramon Martí e in Ramon Llull nell'ambito delle prove razionali della fede, rilevando l'importanza di contestualizzarne l'origine per questi due autori. Questa argomentazione non era una novità nel loro tempo non solo per l'uso che ne aveva fatto Abelardo, ma anche perché era già presente nel contesto apologetico radicato nel suolo iberico come dimostrato da alcune attività relazionabili all'arcivescovo Rodrigo Jiménez de Rada. L'A. continua poi l'argomentazione facendo presente la conoscenza che Martí e Llull avevano dei trattati di polemica mozarabi, dimostrata dal fatto che entrambi citano il *Liber denudationis*, cui Llull aggiunge anche l'*Apologia* di al-Kindī, indicando inoltre che non è azzardato supporre che esistesse un circolo di eruditi latini profondamente immerso nel pensiero arabo cui farebbe riferimento l'imam al-Qurṭubī (m. 1258) nel suo trattato *al-I'lām* (L'informazione), in cui confuta il trattato sulla trinità e l'unità da cui l'A. è partito. L'A. non si sbilancia sulla datazione del trattato mozarabo, affermando che può essere coetaneo all'imam andaluso, e quindi in relazione con Jiménez de Rada e Ramon Martí, o previo al secolo XIII, e quindi riferibile a un circolo toledano vicino a Pedro Alfonso, ma evidenzia l'importanza che questi trattati hanno nella creazione di un sistema basato sull'uso di metodi della tradizione araba per convertire i musulmani. Alla conclusione l'A. mette in relazione quest'ultima parte con gli «arabici cristiani» citati nel *De fine* e con l'affermazione di Ch. Lohr che indicava già come Llull avesse fatto propri i metodi della tradizione araba per convincere i musulmani della verità del cristianesimo latino.

Simone Sari

37) Simone Marcenaro, «Riflessioni sulla scienza in volgare nella penisola iberica: da Alfonso X a Ramon Llull»

L'article planteja l'emergència de la ciència en vulgar a la Península Ibèrica dintre del quadre general de la vernacularització del saber en les llengües neolatines, presidit pel francès que ja s'afirma al segle XIII també a Itàlia. Interessen factors socials com la consolidació de la burgesia en front de la cultura feudal i la producció i la circulació del llibre. L'astronomia-astrologia és el sector més representatiu al costat de la medicina. Els dos protagonistes ibèrics, el rei Alfons X de Castella i Ramon Llull, comparteixen trets com ara el contacte amb la cultura de l'Orient Mitjà i una determinada modalitat de producció librària i d'ús pràctic del llibre.

Un abisme separa Alfons de Llull pel que fa a les fonts i el medi cultural. Al rei li interessa sobretot l'astronomia-astrologia com es veu a la llista d'obres que va patrocinar sobre aquesta matèria (p. 239); l'ús que fa Llull de les ciències depèn de l'Art, que «aspira, in chiave nettamente antiaristotelica, ad una scienza universale che sia dimostrativa» (p. 240). Català i llatí interactuen en el tractament de la ciència en Llull, de la qual s'ofereix un llistat incomplet (ibídem) amb atenció a originals i traduccions. S'expressen dubtes sobre si l'Art es pot considerar ciència medieval. Pel que fa les ciències universitàries, es conclou que, malgrat que Llull no focalitzava la divulgació dels continguts de l'astronomia-astrologia i de la medicina, els seus tractats temàtics d'alguna manera hi contribuïen.

L'article debat les nocions de poder, llengua i ideologia en relació amb la producció científica del rei Alfons i de Llull. Pel que fa al primer, s'analitzen amb suport bibliogràfic *ad hoc* les estratègies de consolidació del poder lligades tant a la ciència del dret com a l'astronomia i a la historiografia. El cas de Llull reclama parlar de l'apostolat laic i de la recerca de suport en el poder establert. L'article també aborda la relació entre ciència i religió en la línia de detectar i avaluar l'assimilació de productes culturals orientals en l'obra de les dues figures.

La part més substancial del treball és la que tracta de la presència de llibres de ciència en vulgar en les biblioteques dels segles XIV i XV (pp. 254-268), tot fent un ús extens de la bibliografia sobre la recepció escrita de Llull citant Cifuentes, Santanach, Soler i sobretot Hillgarth, la LullDB i el portal *Sciencia.cat* pel que fa a Llull i el seu context. L'autor comenta i analitza la presència de llibres en vulgar en biblioteques privades amb observacions sobre la llengua i els usos dels materials.

A les conclusions es defineix la política cultural de la corona castellana i es traça una visió de conjunt de l'evolució de la societat urbana en l'àmbit català, receptora del llegat lull·lià en vulgar.

39) Josep Massot i Muntaner, «Alfred Morel-Fatio i les Illes Balears»

Un dels darrers treballs publicats en vida pel P. Josep Massot i Muntaner (traspasat el 24 d'abril de 2022, vegeu la nota necrològica en aquest mateix volum) té un interès especial per a la història del lul·lisme contemporani. Es tracta d'una monografia sobre el romanista i historiador Alfred Morel-Fatio (Estrasburg 1850-1924) i les seves relacions amb l'àmbit cultural balear i, per extensió, català. Morel-Fatio va ser un filòleg de primer nivell, amb una notabilíssima projecció i influència en els estudis literaris hispans i catalans del seu temps. El treball, com no podia ser altrament, fa gala d'una amplitud de coneixements, d'una erudició i d'una precisió que eren qualitats característiques del seu autor. Hom hi trobarà una ingent quantitat de dades, de referències i de suggeriments de tota mena, que resulten fonamentals per reconstruir el període fundacional de la filologia catalana dins de l'àmbit de la filologia romànica. Massot traça un perfil intel·lectual de Morel-Fatio sobre el qual va descabdellant les seves aportacions als estudis lul·lians, el viatge a Barcelona el 1871, la missió filològica a Mallorca el 1881, la contribució al *Grundriss* de Gröber, les relacions amb Mn. Alcover i les topades amb Josep-Miquel Guàrdia, i l'estudi sobre George Sand i Mallorca.

Per si això fos poc, en un extens apèndix, Massot recopila sencers els treballs de Morel-Fatio que tenen a veure amb el tema del seu treball: una ressenya de la *Gènesi d'escriptura* editat per Miquel Victorià Amer; la necrologia de Marià Aguió; l'informe de la missió filològica a Mallorca; les «Notes et documents pour servir a l'histoire des juifs des Baléares sous la domination aragonaise du XIIIe au XVe siècle»; el treball «L'article dérivé de 'ipse' en catalan»; la ressenya de l'edició de *Lo somni* que va dur a terme Josep-Miquel Guàrdia; la necrologia (anònima) del mateix Guàrdia apareguda a *Romania*; i la peculiar monografia «George Sand et Majorque». Les notes que acompanyen l'article i l'apèndix són una mina d'informacions i de bibliografia.

Albert Soler

47) Guilherme Queiroz de Souza, «“Andando casi por toda la tierra”? As viagens de Ramon Llull no imaginário moderno: entre mito e história»

L'autor ofereix una síntesi ordenada i ben informada —en línies generals cita una bibliografia adequada i posada al dia— dels itineraris i els viatges que les biografies de l'edat moderna van atribuir a Ramon Llull sense fonament històric o documental. Després de resumir molt breument el periple vital del beat i l'evolució històrica del lul·lisme i de l'antilul·lisme fins al segle XVIII, l'autor valora les raons que expliquen que els biògrafs moderns de Llull introduïssin en el seu relat referències a una sèrie de viatges mítics, algunes de les

quals encara reproduïdes per lul·listes contemporanis. Les obres analitzades són fonamentalment les de Joan Seguí, Antoine Perroquet, Damián Cornejo, Jaume Custurer, Jean Baptiste du Sollier i Antoni Pasqual. L'autor organitza l'exposició a partir de les diverses zones geogràfiques que Llull hauria visitat: 1) Anglaterra; 2) el Mediterrani oriental (Síria, Geòrgia, Grècia, Bizanci, Turquia i Aràbia); 3) Àfrica i Àsia (Etiòpia, Índia, Gana i Tartària); 4) diverses ciutats i regnes hispànics (Castella, Portugal, Granada, Almeria, Màlaga, etc.); i 5) centre i nord d'Europa (Alemanya, Bohèmia, Hongria, Islàndia, Noruega). Segons els biògrafs, totes aquestes visites estarien connectades amb la missió evangelitzadora de Llull: sufragar una croada mitjançant la transmutació dels metalls en or, atraure els cristians cismàtics d'orient al catolicisme, evangelitzar els tàrtars i els pobles pagans del nord d'Europa, etc. Les conclusions són correctes però a bastament conegudes, com ara que no es pot identificar Llull amb Blaquerna ni tampoc es pot interpretar, és clar, que el beat visità tots els països o ciutats que cita en les seves obres. Tanmateix, són útils els annexos que l'autor incorpora a l'article: una taula sinòptica que sistematitza els elements de tots els llocs citats a les biografies modernes i un mapa que mostra de forma aproximada l'abast geogràfic dels viatges mítics de Llull.

Francesc Tous

55) Maria Saiz Raimundo, «Notes sobre el diàleg d'amor al LAA de Ramon Llull»

Maria Saiz presenta en aquest treball una lectura del *Llibre d'amic e amat* des del punt de vista del diàleg amorós com a forma de comunicació pròpia de la mística lul·liana. Certament, les formes dialògiques són un dels recursos d'escriptura bàsics de l'opuscle del *Blaquerna*. Així, l'autora n'analitza la casuística (personatges, situacions, etc.) i fa una lectura d'un grup de versicles del llibre. Aquest llenguatge dialògic és part d'un tipus de comunicació específica que es du a terme en aquest llibre, a través de les metàfores morals que el lector ha d'interpretar, que, com en altres obres lul·lianes, té a veure amb l'oració i la contemplació. És, segons l'autora, un llenguatge poètic que estira les seves possibilitats com a forma de comunicació mística, que en el cas de Llull es planteja en relació amb la vida activa i alhora la contemplativa. És en aquest sentit que el *Llibre d'amic e amat* s'ofereix com un model per a la contemplació

Arnau Vives

61) Ryan Szpiech, «Prisons and Polemics. Captivity, Confinement, and Medieval Interreligious Encounter»

L'A. inizia la sua disquisizione confrontando due testi coevi, la *Dispu-*

tatio Raimundi christiani et Homeri saraceni di Ramon Llull e la *Miftā al-dīn wa-l-mujādala bayna l-naṣārā wa-l-muslimīn* (*La chiave della religione e la discussione tra i cristiani e i musulmani*) di Muḥammad al-Qaysī. Com'è noto agli studi lulliani, nel primo testo il maiorchino racconta il colloquio avuto con il saggio Homer mentre era nel carcere di Bugia nel 1307, riscritto l'anno successivo dopo il naufragio presso le coste pisane. Il secondo invece non è stato preso in considerazione, sebbene sia il racconto della prigionia a Lleida del musulmano al-Qaysī, che intrattiene un dialogo con un monaco cristiano per difendere la propria religione, avvenuto nel 1309. Come indicato dall'A. i parallelismi sono molti: entrambi rappresentano un dibattito interreligioso, non esclusivamente teoretico ma reale, con un rappresentante dell'*intellegencija* religiosa a loro opposta; entrambi hanno dimestichezza con la lingua dell'avversario; le loro opere sono diffuse tra il XIV e il XVI secolo e, soprattutto, entrambi raccontano il loro stato di prigionieri. Le principali differenze sono invece che il musulmano legge la sua carcerazione come una prova divina che permette all'autore di esporre ai cristiani le loro false credenze; mentre per Llull la prigionia dimostra la sua volontà di votarsi alla propria causa oltre a dimostrare l'autenticità della sua conoscenza e dei suoi argomenti (p. 274). L'articolo si sviluppa in tre parti: nella prima l'autore si concentra sulla prigionia reale sia dei cristiani sia dei musulmani, indicando come essa fosse un veicolo del contatto interculturale tra i mondi cristiano e islamico; nella seconda mostra come la rappresentazione metaforica della prigionia da parte di autori cristiani sia uno strumento calcolato e sfruttato per dimostrare in che modo l'esegesi polemica possa essere considerata come una specie di conquista della scrittura del rivale; nella terza legge il *topos* cristiano della cattività come effetto delle nozioni di peccato e redenzione, fornendo in ogni sezione esempi sia storici sia letterari. Nelle conclusioni l'A. avverte che il racconto della prigionia di al-Qaysī non è un *unicum* e che la lettura di alcuni di questi testi arabi potrebbe aiutare a capire meglio non solo la prigionia di Llull a Bugia, ma anche le sue relazioni con l'insegnante di arabo durante gli anni di formazione. Infine, suggerisce che l'analisi dei racconti di prigionia, anche da parte degli storici, deve prendere in considerazione il fatto che la carcerazione possa essere considerata una metafora culturalmente determinata il cui significato varia secondo il contesto e il periodo e non esclusivamente come una realtà confrontabile nei differenti periodi storici e in vasti confini ideologici.

65) Teleanu, Constantin, «“Ciència teological”. La théologie démonstrative de l’Art quaternaire de Raymond Lulle»

Aquest article consta de quatre apartats i unes conclusions. El punt de partida és l’asseveració que als Temps Moderns els teòlegs distingeixen un mínim de cinc tipus de teologia (*positiva, polemica, ascetica, scholastica, moralis*, p. 73), cosa que no passava a l’Edat Mitjana amb l’excepció de Llull, que per això va ser tan mal comprès: “C’est bien Raymond Lulle tel théologien médiéval qui dénomme la théologie positive quelques siècles avant qu’elle devienne une des divisions du système moderne de théologie” (p. 74). L’article investiga les dues divisions de la teologia lul·liana, la *positiva* i la *probativa* (ibídem) tenint en compte els principals nuclis opositors, bàsicament lligats a l’orde dominicana i les posicions favorables, com les que envolten la *Sententia diffinitiva* de 1419. Aquestes posicions favorables anònimes sostenen que «la théologie probative de Lulle ne diverge pas des autorités de théologie scolastique» (p. 76), asseveració que Teleanu subscriu.

El segon apartat tracta de lògica i teologia a partir del que es dedueix de la *Lògica del Gatzell* com a declaració de principis i dels desenvolupaments del *Llibre de contemplació*, on ja es planteja la tasca de demostrar els catorze articles de la fe catòlica. El tercer apartat aporta dades per mostrar que Llull veu el teòleg com un científic atès que la teologia és una ciència que esdevindrà demostrativa. L’autor aporta opinions de la crítica favorables al seu plantejament. El quart apartat és més extens (pp.84-104) perquè ressegueix els procediments provatius de les Arts de la fase quaternària, repassant totes les obres on es parla de teologia, i amb la reproducció de taules amb els principis de l’Art i una explicació del sentit que Llull atribueix a les lletres i a les combinacions de cambres.

A les conclusions l’article recupera una noció que ja havíem llegit en un altre treball de Teleanu de 2018, «La censure du magistère de l’Ars Raymundi à l’Université de Paris selon Jean Gerson», ço és a saber que la teologia provativa i demostrativa de Llull implica un principi gnoseològic que molestava Gerson i que ara es torna a esgrimir com a vàlid: «Lulle invente une démonstration miraculeuse. Le miracle acquiert des principes de l’Art de Lulle une démonstration qui transcende la nature» (p. 104). Aquesta idea de demostració miraculosa que implica la intervenció de l’Esperit Sant, però, tan sols apareix a les conclusions, com un *deus ex machina* que dona empenta retòrica a l’article. El lector es queda sense poder avaluar l’abast d’aquest miracle cognitiu.

- 66) Teleanu, Constantin, «La grammaire du latin médiéval et l’*Ars* de Raymond Lulle»

Repertori d’esments de la noció de gramàtica en Llull, ordenat més o menys cronològicament, amb remissions bibliogràfiques tan nombroses com parcials (el treball d’E. Pistolesi sobre la gramàtica i les arts liberals de *Quaderns d’Italià* 18 (2013), pp. 45-64 hauria estalviat molta feina a l’autor). L’article comença proposant la qüestió de si Llull sabia llatí i repassa opinions diverses, des de la malintencionadíssima de Nicolau Eimeric, a les del pare Tusquets i d’A. Llinarès. P. Riché dona la clau de com s’aprenia el llatí a l’escola. Llull, diu l’article, va ensenyar lògica a Montpeller i per això va redactar la versió llatina de la *Lògica del Gatzell*.

D’altra banda, l’Art implica la gramàtica llatina. Hi ha una figura gramatical a l’*Ars notatoria* (p. 401). Hi ha apòcrifs llatins amb el títol *Ars grammaticae* (vegeu-los tots a la Llull DB FD II.73-75 i 214-215). La *Doctrina pueril* cita la ciència gramatical. A les *Regles introductòries a la pràctica de l’Art demostrativa* hi ha una regla «que semble être une regle de declinaison grammaticale» (p. 402). L. Badia «saisit une acception múltiple» de la gramàtica de l’Art de Llull. Se’n segueix que diversos autors remarquen que Llull considerava que calia aprendre llatí com ell mateix explica al capítol 94 del *Blaquerna*. Durant la primera estada a París «il commente largement en latin la variante demonstrative de l’Art quaternarie» (p. 403), però també usa lletres simbòliques i escriu el Fèlix en romanç.

Una cita trilingüe dels *Cent noms de Déu* presenta un Llull que per humilitat fa veure que no sap llatí. A la *Taula general* es diu que la «congruitas i la rectitudo loquendi» són «principia grammaticae», però a la mateixa obra es diu que la gramàtica no té principis tan generals com l’Art de Llull. A l’*Arbre de ciència* hi ha una breu referència a la gramàtica. Llull insisteix en la necessitat que totes les nacions sàpiguen llatí. A la *Lectura Artis quae intitulatur Brevis practica Tabulae generalis* Llull reformula les arts liberals i comença tractant de la gramàtica. Tanmateix el projecte d’una gramàtica artificial no es troba en Llull sinó que deriva de l’exegesi moderna del lul·lista Iu Salzinger.

També es parla de gramàtica a la *Declaratio Raimundi* i al *Tractatus de modo convertendi infideles*. El llatí medieval de l’Art de Llull combina bé amb el seu projecte de conversió dels infidels. A l’*Ars generalis ultima* Llull descriu l’aplicació dels principis de l’Art a la gramàtica (p. 407-408). Segueixen unes notes sobre les fonts dels comentaris a Priscià de Rudolf Brito i també a propòsit de Jean de Jandun. Es conclou que Llull emprà la gramàtica de l’Art per a l’«élaboration artificielle» de sermons.

Es torna a tractar de la gramàtica dins de les arts liberals a l'*Ars mystica theologiae et philosophiae* i al *Liber de ente reali et rationis*. El tractament de la gramàtica com a instrument auxiliar de la predicació es documenta a les obres lul·lianes destinades a aquest tema: el *Liber pradicationis*, el *Liber de virtutibus et peccatis* i l'*Ars abbreviata praedicandi* i el *Liber de septem donis Spiritui Sancti*. L'article acaba recordant que Guillem, prevere de l'escola de gramàtica del Capítol de Mallorca, va traduir al llatí dos opuscles catalans que Llull havia escrit el 1312 però que Llull no anava a classes de llatí. Conclusió de l'article: Llull només va estudiar llatí abans de la primera estada a París; després va usar el llatí per acostar les successives variants de la seva Art al «goût scholastique des lettrés». Res, doncs, de nou, llevat d'un útil buidatge de referències a la gramàtica per a una possible indexació temàtica de l'obra de Llull.

Lola Badia

69) Vega, Amador, «Verdaguer, Llull i la tradició mística europea»

Amador Vega posa en relació el llenguatge poètic de Verdaguer amb el de Llull, i analitza alguns exemples de les *Perles del «Llibre d'Amic e Amat»*, al costat del *Llibre d'amic e amat*, com a expressions lingüístiques d'una mística. L'autor revisa els orígens europeus i cristians dels llenguatges místics i algunes de les seves característiques, i s'adona que parteix d'una experiència de comprensió que suposa una «conversió» del subjecte, és a dir, una experiència de retorn o d'autoconeixement (la *mors mystica* de la tradició) a través de la comprensió i la revelació de la Paraula. Això fa que consideri els llenguatges místics com un fenomen modern, perquè impliquen la destrucció del jo a la base d'una nova experiència (en què és ocupat per algú altre). Una característica central d'allò místic seria la consciència de l'absència de Déu, comuna a les dues branques de la tradició europea: la mística especulativa (on situem Eckhart) i la del *Càntic dels càntics* (on situem Llull). Vega arriba a diverses conclusions, després d'analitzar algunes interpretacions verdaguerianes, un pèl esbiaixades, de conceptes lul·lians com *desamor* i *diferència*, com ara que les imatges místiques de Llull responen a una necessitat descriptiva: són fruit de la insuficiència del llenguatge i cerquen la suficiència de la paraula revelada (i per això Llull és creador de llenguatge). En canvi, les imatges de Verdaguer responen a una necessitat explicativa de les lul·lianes, i tenen una fi poètica i estètica.

Arnau Vives

CRÒNICA

1. Llegim Llull (Càtedra Ramon Llull, UIB)

Aquest curs 2021-2022 la Càtedra Ramon Llull ha organitzat el curs Llegim Llull, destinat al públic general interessat per aprofundir en la lectura de les obres de Ramon Llull i, més especialment, pensat per als professionals de l'àrea de Llengua i Literatura Catalanes amb interès per millorar la formació sobre aquest autor medieval. L'objectiu del curs va ser acostar i donar les eines necessàries per a la lectura autònoma de les obres catalanes més destacades de Llull. Per això, es va organitzar entorn de sessions teoricopràctiques conduïdes per experts lul·listes, amb la finalitat d'introduir les obres, oferir-ne estratègies per a la lectura i comprensió i relacionar-les amb l'actualitat. Cada sessió se centrà monogràficament en una obra catalana de Llull. D'aquesta manera, el curs va intentar recopilar les principals obres de Llull però també oferir una aproximació a altres obres no tan conegudes. Així, el curs va estar integrat per un total de vuit sessions, de les quals set es dedicaren a desgranar obres concretes del beat.

La primera sessió del curs, desenvolupada el dia 11 de novembre de 2021, fou de caràcter introductori i explorà el context de producció de les obres lul·lianes així com els aspectes biogràfics més rellevants de l'autor. De la mateixa manera, s'introduí l'espectador en alguns temes més recurrents de la llengua medieval per poder oferir una aproximació detallada però general de les característiques més afaiçonadores de la llengua de Llull. Aquesta sessió fou conduïda per Josep Ramon Santiago i Pere Garau. Les sessions que següen es dedicaren a l'anàlisi d'una obra de Llull cadascuna. Així, doncs, es va dur a terme la sessió «*Llibre de contemplació en Déu* (1271-1274)», a càrrec de Josep Enric Rubio, dia 25 de novembre; «*Romanç d'Evast e Blaqueria* (1283)», a càrrec d'Albert Soler, dia 16 de desembre; ja entrat el 2022, «*Llibre d'Amic e Amat*», a càrrec d'Arnau Vives, dia 27 de gener; «*Llibre del gentil* (1274-1276)», a càrrec de Jordi Gayà, dia 10 de febrer; «*Llibre de meravelles* (1287-1289)», a càrrec d'Eugènia Gisbert; «*Arbre de ciència: Arbre exemplificat* (1295-1296), a càrrec de Lola Badia, dia 3 de març; «*Medicina de pecat* i

la poètica lul·liana (1300), a càrrec d'Anna Fernández-Clot, dia 17 de març; i, finalment, «*Mil proverbis* (1302)», a càrrec de Francesc Tous, dia 24 de març.

Les diferents sessions del curs presentaren una visió heterogènia de les obres de Llull, ja sigui pel caràcter literari que les diferencia, com per la diversitat estructural, estilística i temàtica que les configura. Les sessions del curs foren enregistrades i es poden recuperar en qualsevol moment al canal de Youtube de la Càtedra Ramon Llull, o a l'apartat «VÍdeos» del seu web: <<https://catedraramonllull.uib.cat/Videos/>>.

Pere Garau Borràs

2. Il beato Raimondo Lullo: il personaggio e il suo rapporto con l'Islam (Roma, Pontificio Istituto di Studi Arabi e di Islamistica)

Dal 18 al 20 novembre 2021, presso il Pontificio Istituto di Studi Arabi e di Islamistica (PISAI), a Roma, si è svolto il convegno internazionale dal titolo “Il beato Raimondo Lullo: il personaggio e il suo rapporto con l'Islam”, organizzato dal PISAI, dall'Ateneu Universitari Sant Pacià di Barcellona e dalla Scuola Superiore di Studi Medievali e Francescani della Pontificia Università Antonianum di Roma. A causa delle restrizioni imposte dalla pandemia, il convegno ha subito molti slittamenti di data; questi ritardi, tuttavia, si sono trasformati in una significativa opportunità: disponiamo già degli Atti, pubblicati in anticipo e curati dal Preside del PISAI, il Prof. Diego Sarriò Cucarella, che con la stessa dedizione ha efficacemente moderato anche la tre giorni di confronto sulla figura di Raimondo Lullo. Come da programma, la proiezione del documentario “Phantasticus. Il canto di Raimondo” ha accolto i partecipanti nella splendida cornice della Biblioteca Maurice Borrmans. L'intervento di apertura è stato affidato al cardinale Miguel Ángel Ayuso Guixot; il Presidente del Pontificio Consiglio per il Dialogo Interreligioso, già Preside del PISAI, ha riconosciuto in Lullo un antesignano di quella fratellanza universale che sta al centro dell'impegno pastorale di Papa Francesco. Nonostante la complessità della figura, le sue intuizioni costituiscono dei semi di dialogo che possono essere una valida ispirazione per l'oggi, insieme alla sua umile laicità positiva alimentata dal desiderio di concordia. Anche l'intervento del Rettore dell'Ateneu Universitari Sant Pacià di Barcellona, di cui è stata data lettura a causa dell'assenza per malattia del Prof. Armand Puig i Tàrrach, verteva intorno al sogno di fraternità universale del Maiorchino che non esclude nessuno dalla ricerca della verità. Un dono per la Chiesa ha rappresentato Raimondo Lullo per il vescovo di Maiorca, mons. Sebastià Taltavull i Anglada: un dono grazie al suo amore, alla preghiera e al dialogo che il pensatore medievale ha

tentato di realizzare. Dopo i saluti del Preside della Scuola Superiore di Studi Medievali e Francescani della Pontificia Università Antonianum e Presidente del Centro Italiano di Lullismo, Prof. Marco Guida, e l'affettuoso ricordo degli anni di insegnamento del Prof. Josep Perarnau presso la Scuola, la parola è passata al curatore del volume *Il beato Raimondo Lullo: il personaggio e il suo rapporto con l'Islam* "Studi arabo-islamici del PISAI 24" (Roma: PISAI, 2021). Il Prof. Sarriò, sottolineando la convinzione dell'importanza di battersi per lo studio dell'arabo e la conoscenza dell'altro che ha unito Lullo ai missionari del PISAI, ha introdotto i contributi dei dieci studiosi internazionali che costituiscono il volume. La prima giornata si è conclusa con la relazione dal titolo "Il contributo del volume alla causa di canonizzazione e proclamazione a Dottore della Chiesa" del postulatore della causa di canonizzazione del Beato e fine studioso dei processi di Lullo, Prof. Gabriel Ramis, che ha ripercorso l'iter canonico e giuridico della causa di canonizzazione per affermare che il processo è concluso. Gli Atti del convegno potranno essere utili nella misura in cui possono contribuire a gettare luce su alcune delle difficoltà incontrate relative al rischio di possibili polemiche sui doveri di Lullo nei confronti della sua famiglia e su alcune espressioni rivolte ad ebrei e musulmani. Le altre giornate sono proseguite con gli interventi degli studiosi invitati a confrontarsi sul Maiorchino partecipando ad alcune Tavole rotonde. Ciascuna Tavola rotonda era composta da un moderatore e due relatori che introducevano ognuno il proprio contributo pubblicato nel volume e avviavano una discussione tra organizzatori, ospiti e spettatori sul tema del rapporto di Lullo con l'Islam affrontato da diversi punti di vista. La partecipazione ai dibattiti, a volte molto appassionata e mai scontata, ha arricchito ulteriormente l'opera curata da Sarriò grazie agli approfondimenti scaturiti dalla rilevante interazione. Gli interventi dei partecipanti, soffermandosi, alcuni, con grande profondità storiografica, su puntualizzazioni riguardanti il contesto storico-dottrinale del Maiorchino, e, altri, sul riconoscimento dell'attualità delle proposte di evangelizzazione di Lullo, se confrontate con il proposito dell'enciclica sociale del Santo Padre Francesco, *Fratelli tutti*, hanno riconfermato l'impegno integrale di Lullo al servizio della cultura e della dottrina cristiana. Venerdì, 19 novembre, ha avuto luogo la prima Tavola rotonda dedicata al rapporto di Lullo con l'Islam dal punto di vista teologico; moderata dal Prof. Jordi Gayà Estelrich dell'Institut Superior de Ciències Religioses de Mallorca, vi hanno preso parte i professori Marta Romano e Xavier Calpe Melendres della Pontificia Università Antonianum. Jordi Gayà ha esplorato il metodo lulliano ed i modi in cui si concretizza nella disputa con i saggi, ad esempio, delle altre religioni e nell'illiceità della coercizione. Tale metodo rifiuta la violenza, nel-

la disputa e nella conversione, ed è sostenuto da ragioni teologiche e giuridiche, messe in evidenza nell'*Ars iuris*. Marta Romano ha riconosciuto l'appassionata ricerca del Maiorchino della compenetrazione interculturale con un ruolo privilegiato affidato alla lingua. Il continuo ricorso da parte di Lullo alla radice unica di parole affini non è una strategia, ma un invito a tornare alle origini, ad una mentalità religiosa che prescinda dalle differenziazioni culturali; non si tratta neanche di un fatto puramente linguistico, perchè si rinvia ad un sostrato ontologico che è insito nella cultura universale, da cui provengono i principi dell'*Ars*. Il Prof. Calpe ha comparato la visione di Duns Scoto e quella di Lullo sull'Islam, sulla figura di Maometto e sulla salvezza dei non battezzati. Un particolare spazio è stato dedicato agli sforzi fatti da Lullo e dai francescani per favorire la concordia con i musulmani. La seconda Tavola rotonda è stata dedicata al rapporto di Lullo con l'Islam dal punto di vista filosofico; la moderazione era affidata al Prof. Alexander Fidora dell'Universitat Autònoma de Barcelona (ICREA) che ha individuato nel dubbio "dialogico" del progetto intellettuale e missionario di Lullo il requisito fondamentale per il dialogo con ebrei e musulmani. Hanno partecipato a questa Tavola rotonda anche i professori Annemarie C. Mayer della Catholic University of Leuven e Simone Sari del Centre de Documentació Ramon Llull dell'Universitat de Barcelona. La Prof.ssa Mayer, partendo dal sostrato comune condiviso tra cristiani e musulmani, ha individuato il modo in cui Lullo trasforma e integra nel suo sistema le dottrine del Kalām. Sari si è soffermato sull'origine, il significato e il valore interreligioso che Lullo attribuisce ai nomi di Dio nell'opera *Cent noms de Déu* e nei *Proverbis de Ramon* confrontandoli con le virtù della prima tappa della fase quaternaria dell'Arte, le dignità della seconda tappa, i principi della fase artistica ternaria. L'ultima Tavola rotonda è stata incentrata sulla persona e la vita di Raimondo Lullo. La generosità del Prof. Óscar de la Cruz Palma dell'Universitat Autònoma de Barcelona, il moderatore, ha dato il via ad una Tavola più articolata a cui hanno preso parte i professori Sara Muzzi della Scuola Superiore di Studi Medievali e Francescani dell'Antoniano e Antonio Musarra della Sapienza di Roma, che non avevano partecipato al volume presentato, e alcuni studenti della Scuola Superiore di Studi Medievali e Francescani. Óscar de la Cruz Palma ha analizzato la trasformazione delle relazioni familiari di Lullo e la determinata applicazione nello studio dell'arabo. Con la conversione Lullo non abbandona la sua famiglia, né materialmente, garantendone il mantenimento, né spiritualmente, curandosi dell'educazione dei figli dedicando loro delle opere. L'episodio biasimevole che vede protagonisti Lullo e lo schiavo arabo suo maestro, spinge il primo al decisivo rifiuto della violenza. Sara Muzzi è intervenuta, a partire dal

medesimo episodio, sull'intreccio operoso di desiderio di conoscenza e sensibilità interculturale e interreligiosa che caratterizza Lullo, intreccio generativo ancora oggi di autentico dialogo interreligioso in linea con il documento del Pontificio Consiglio per il Dialogo Interreligioso e la Congregazione per l'Evangelizzazione dei Popoli "Dialogo e Annuncio: riflessioni e orientamenti concernenti il dialogo interreligioso e l'annuncio del Vangelo", di cui nel 2021 si celebrava il 30° anniversario. Il Prof. Musarra ha esplorato e interrogato il rapporto di Lullo con Genova. Genova, uno degli epicentri dell'attività lulliana: qui si colloca la sua seconda "crisi religiosa"; da questo luogo parte alla volta di Tunisi con il proposito di convertire gli infedeli; qui si dirige dopo la sua avventura cipriota; durante la prigionia saranno dei mercanti genovesi, oltre che catalani, a intercedere presso le autorità musulmane perché fosse trasferito in un carcere migliore. La città è da ritenersi uno dei centri dell'universo mentale di Lullo. Non a caso, diverrà uno dei principali centri irradiatori del lullismo in Italia. E' stata poi la volta di alcuni studenti della Scuola Superiore di Studi Medievali e Francescani dell'Antonianum: la Dott.ssa Cristiana Maraviglia (intervenuta su un volgarizzamento inedito della *Doctrina pueril* di Raimondo Lullo, in corso di pubblicazione nella collana Medioevo delle Edizioni Antonianum) e i Dottori Emanuele Carletti (sulla presenza e l'identificazione di due frati Servi di Maria nella commissione che doveva dare un parere sull'ortodossia e i contenuti dell'*Ars brevis* di Raimondo Lullo, il testo completo è pubblicato in *Antonianum*, 4 (2021), 819-857) e Marcello Bolognari (su un recente ritrovamento archivistico che permette di gettare nuova luce sui rapporti tra Lullo e la classe dirigente veneziana, la notizia è in corso di pubblicazione in *Medioevo Romanzo*). Vi è stata poi una visita guidata alla Chiesa di San Francesco a Ripa, condotta dal Prof. Alvaro Cacciotti dell'Antonianum, già Presidente del Centro Italiano di Lullismo. Una preghiera nella Basilica di Santa Maria in Trastevere ha chiuso l'intensa e ricca giornata. La sessione di sabato 20 novembre si è aperta con la lettura di un testo del Prof. Armand Puig su "Lullo, un moderno tra gli antichi". Un uomo del suo tempo, ma che lo ha superato nella misura in cui ha visto la religione come un bene comune prima che una confessione particolare. Nel mondo sognato da Lullo le religioni possono essere artigiane di pace. L'umanità intera costituisce l'orizzonte del Maiorchino, modello di dialogo, di rispetto dell'altro, di una vita condotta sotto il segno dell'amore. Successivamente, il Rettore della Pontificia Università Urbaniana, il Prof. Leonardo Sileo, ha presentato il volume *Ramon Llull. Enchiridion Theologicum Lullianum*, curato da Jordi Gayà, come un utile strumento per conoscere un Autore che partecipa degli sviluppi dei teologi del Medioevo. Una scrittura insolita quella lulliana che con percor-

si alternatiu unisce in un registre paradigmàtic vida, pensament i obres, per una producció multi, trans i interdisciplinària eficaçment resada en la subdivisió d'aquest complex projecte. El Prof. Sileo ha descrit Lullo com un laic que busca la concòrdia i es posa en línia amb el relançament dels estudis eclesiàstics per l'activitat missionària sol·licitada avui per la *Veritatis gaudium*. Finalment posem una *summa* del pensament teològic de Raimon Lullo que s'ofereix al lector perquè la pugui "tenir entre mans". Dada la quantitat dels escrits lullians, el lector tindrà algunes dificultats a "tenir en mans" aquest voluminos *Enchiridion*, però tindrà "a portada de mans" la pluralitat de tensions espirituals i culturals transmeses pels 150 testimonis en llatí i en català oferits pel pregevol treball de Jordi Gayà. A un insigne concittadin del Beato, el Prefecte de la Congregació per la Dottrina della Fede, S. Em. Card. Luis Francisco Ladaria Ferrer, s'han assignat les paraules de tancament del congrés. L'auguri del Cardinal Ladaria que l'impuls missionari de Lullo pugui ésser també el nostre ha tancat aquesta significativa trobada.

Sara Muzzi

3. Congrés Internacional Ramon Llull i Itàlia: viatges, relacions, lul·lisme (Càtedra Ramon Llull, UIB)

El Congrés Internacional «Finit és aquest tractat en la ciutat de Nàpols en l'any de la encarnació de mil e .cc.xc.iiij. en la vespra de pascha». Ramon Llull i Itàlia: viatges, relacions, lul·lisme, organitzat per la Càtedra Ramon Llull de la Universitat de les Illes Balears, ha volgut seguir el camí de Llull en els seus viatges per Itàlia, des de la seva primera visita a la cort papal (1287) fins a la seva última estada a Messina (1313-1314), per il·lustrar les relacions que va tenir en els llocs visitats i per sondejar el seu llegat en els segles següents. El títol de la trobada deriva del colofó del tractat *Lo sis ny, lo qual apelam affatus*, compost a Nàpols el 1294, l'any del breu pontificat de Celestí V.

Després d'una primera aproximació amb la cort papal, frustrada per la mort d'Honorius IV (1287), i l'intent d'establir contacte amb Venècia enviant un còdex a Pietro Gradenigo (1289), Llull va residir a Itàlia de 1291 a 1296 (estada interrompuda per la breu missió tunisiana) gràcies a la recomanació del general franciscà Raimon Gaufredi, que li va permetre ensenyar l'Art mentre s'allotjava en convents franciscans italians. Durant aquest període, a més d'interactuar amb la cort papal (Nicolau IV, Celestí V i Bonifaci VIII), Llull va mantenir relacions amb la República de G nova, en particular amb la família Spinola; sempre a G nova, on va residir en diverses ocasions (1293, 1303, 1304, 1308), va identificar en el seu testament un dels centres de conservació i difusió de les seves obres. El 1294 va obtenir el perm s de Carles

II d'Anjou per predicar l'Art durant la seva estada a Nàpols. Llull va tornar a Itàlia el 1308 després d'un naufragi prop de la costa de Pisa, on va completar la redacció de *l'Ars generalis ultima* i va elaborar el compendi (*Ars brevis*). Durant la seva darrera estada a Itàlia (Messina, maig de 1313 - maig de 1314), va intentar convèncer el rei Frederic III d'Aragó de fer de Sicília un centre per a la promoció del diàleg interreligiós.

Pel que fa al seu llegat, a Itàlia i als fons vaticans es conserven més de quatre-cents manuscrits d'obres lul·lianes, incloses les obres alquímiques que se li atribueixen. Fins ara, els estudis s'han centrat principalment en la recepció de figures com Pico della Mirandola i Giordano Bruno, però no hi ha una imatge global sobre el fruit de les seves obres i la seva circulació a la península, començant per les ciutats on es va allotjar.

El congrés va tenir lloc a Palma, a l'Edifici de Ca n'Oleo de la Universitat de les Illes Balears, els dies 6, 7 i 8 d'abril de 2022. S'organitzà entorn de vuit sessions temàtiques, centrades en una ciutat relacionada amb Llull o el lul·lisme, d'aquesta manera, s'oferia, durant tot el congrés, un recorregut per les ciutats italianes vinculades amb Llull. Les sessions que varen compondre el congrés foren: 1) Sessió inaugural: Llull i Itàlia; 2) Roma; 3) Gènova; 4) Nàpols; 5) Pisa; 6) Venècia; 7) Messina i, finalment, 8) Cloenda. Cada sessió va ser moderada per un expert de la matèria, per incentivar el diàleg entre les propostes i els assistents i entre els mateixos ponents. En total, s'hi presentaren disset investigacions, entre ponències i comunicacions.

El comitè científic va estar integrat per nou experts en Ramon Llull i el lul·lisme que varen avaluar les propostes de comunicació rebudes. L'organització del congrés fou a càrrec de la Càtedra Ramon Llull de la Universitat de les Illes Balears, amb la col·laboració del Centre de Documentació Ramon Llull de la Universitat de Barcelona, la Maioricensis Schola Lullistica i el projecte MiMus. El congrés va comptar amb el suport econòmic de l'Institut d'Estudis Baleàrics, a través del seu conveni amb la Càtedra Ramon Llull, l'Oficina de Suport a la Recerca i la Facultat de Filosofia i Lletres de la UIB.

Les sessions varen transcórrer d'aquesta manera. Dimecres 6 es va inaugurar el congrés amb els parlaments de les autoritats: Antoni Bordoy (vicerector de Personal Docent i Investigador de la Universitat de les Illes Balears), Pere Malondra (director de l'Institut d'Estudis Baleàrics), Jaume Guiscafrè (director del Departament de Filologia Catalana i Lingüística General i de la Càtedra Ramon Llull de la Universitat de les Illes Balears) i Maribel Ripoll (coordinadora de la Càtedra Ramon Llull). Seguidament, va començar la primera sessió, «Ramon Llull i Itàlia», moderada per Gabriel Ensenyat (Universitat de les Illes Balears), que comptà amb les ponències de Lola Badia (Univer-

sitat de Barcelona) i Antonio Musarra (Universit  di Roma «La Sapienza»). La primera ponència va versar sobre les relacions entre la Itàlia de l'època i l'estímul que podria suposar per a l'escriptura de Llull; la segona, enraon  sobre el context mediterrani medieval entès a través del propi testimoni de Llull i els seus viatges marítims. Entre el públic assistent vàrem comptar amb la presència dels ponents i comunicants del congrés i del bisbe de Mallorca, Sebastià Taltavull. Després d'una pausa per dinar, comença la segona sessió dedicada a Roma, moderada per Joan Santanach (Universitat de Barcelona), amb les ponències de Klaus Herbers (Friedrich-Alexander Universit t, Erlangen-Nuremberg), que va tractar dels intents de contacte de Llull amb la cort papal, i Simone Sari (Universitat de Barcelona), que analitzà els mecanismes de difusió de les obres escrites a Roma com a mètode de difusió de la doctrina lul·liana dirigida a la cort papal. Amb aquestes dues ponències i un torn obert per al debat, es va tancar el primer dia.

El segon dia de congrés, dijous 7, va arrencar amb la sessió dedicada a G nova, la tercera, moderada per Alexander Fidora (ICREA, Universitat Aut noma de Barcelona) i encapçalada amb les ponències de Paola Guglielmotti (Universit  di Genova), que retrat  el context polític i intel·lectual de la G nova de l'època, i Josep Maria Ruiz Simon (Universitat de Girona), que parl  sobre la producció lul·liana lligada a G nova, seguides de la comunicació de Letizia Staccioli (Universitat de Barcelona), que es va centrar en les referències al conflicte entre genovesos i pisans en el *Compendium logicae Algazelis*. Després d'una pausa breu, va continuar amb la quarta sessió, Nàpols, moderada per Albert Soler (Universitat de Barcelona) i integrada per la ponència de Serena Morelli (Universit  degli Studi della Campania Luigi Vanvitelli), que va recórrer el context polític i intel·lectual de l'any 1294 a Nàpols i com pogu  afectar Llull. Amb això, després de la pausa per dinar, la cinquena sessió, sobre Pisa, moderada per Lola Badia (Universitat de Barcelona) va transcórrer amb la presentació de dues ponències, de Cecilia Iannella (Universit  di Pisa) i d'Elena Pistolesi (Universit  per Stranieri di Perugia), i dues comunicacions, de Margot Leblanc (Katholieke Universitet Leuven) i de Cristiana Maraviglia (Pontifica Universit  Antonianum). La primera ponència va presentar el perfil polític i social de Pisa al final del segle XIII i principis del segle XIV i va hipotetitzar sobre la xarxa de relacions personals de Llull en la ciutat; la segona va presentar una anàlisi de les obres produïdes a l'estada a Pisa i la relació que mantenen amb les obres anteriors i posteriors. La comunicació primera es va centrar en l'estudi de la *Disputatio Raimundi Christiani et Homeri Saraceni*, sobretot, des de la perspectiva de la representació de la figura d'Umar, el sarraí, i l'argumentari; la darrera intervenció va donar a conèixer un manuscrit

que conté la traducció al toscà de la *Doctrina pueril* de Lull. Amb aquesta sessió i el torn obert de paraula i debat, es donà per tancat el segon dia.

El dia tercer, divendres 8, començà amb la sessió sisena, dedicada a Venècia, moderada per Patrizio Rigobon (Universit  «Ca' Foscari» Venezia) i composta per les ponències de Marcello Bolognari (Universit  «Ca' Foscari» Venezia) i Josep Enric Rubio (Universitat de València) i la comunicació de José Higuera Rubio (Universidad Nacional de Educación a Distancia). La primera ponència present  el testament de Pietro Zeno, identificable com el Petrus Venetus de la *Consolatio Venetorum* de Lull; la segona ponència va exposar els motius de l'antologia de textos que configuren el manuscrit de la Biblioteca Nazionale Marciana, Lat. VI, 200, enviat per Lull al dux Pietro Gradenigo. Finalment, la comunicació va versar sobre les afinitats textuais entre les traduccions llatines d'Ibn Ezra i els tractats lul·lians per marcar la *Consolatio Venetorum* de Lull com un text arrelat a la tradició astrol gica difosa per Petrus d'Abano. Després d'una pausa breu, seguí amb la sessió setena, Messina, amb la moderació de Simone Sari (Universitat de Barcelona) i les ponències de Giuseppe Mandal  (Universit  degli Studi di Milano Statale), que va posar el punt d'atenció en el context cultural de gestació del *Liber de participatione christianorum et saracenorum* i l'evolució de la disputa religiosa a Sicília, i Marta Romano (Officina Studi Medievali Palermo), que se centr  en les obres produides per Lull a Messina. Seguit d'aquesta sessió, es procedió a la cloenda del congrés. Durant la cloenda es va remarcar la importància de poder publicar el resultat de les intervencions. Així, doncs, la Càtedra Ramon Lull va assumir el comprom s de fer un volum que reculli les conferències i comunicacions que varen formar part del congrés.

Clos el congrés, es dugueren a terme dues activitats satèl·lit al marge del programa oficial: una ruta guiada de temàtica lul·liana i medieval per la ciutat de Palma i un concert amb la interpretació del *Plant de la Verge* de Ramon Lull a càrrec de l'Escolania de Lluc, Caterina Valriu i Gabriel Camps, a l'església de Santa Eulàlia de Palma. La ruta, a càrrec de Gabriel Ensenyat, feta amb el suport de la Facultat de Filosofia i Lletres de la UIB, va recórrer alguns dels principals espais emblemàtics per ubicar la figura de Lull dins la ciutat. La ruta es va iniciar a l'església de Sant Miquel i va transcórrer fins a l'església de Santa Eulàlia, tot passant per l'església de Santa Margalida i la plaça Major. L'objectiu de l'activitat va ser divulgar els espais del centre històric de Palma amb vinculació amb Ramon Lull i donar a conèixer alguns dels fets històrics i de l'anecdolari que ens permeten situar-l'hi. El concert va comptar amb una lectura dramatitzada del *Plant de la Verge* de Ramon Lull a càrrec de Caterina Valriu i Gabriel Camps i la interpretació de l'Escolania de Lluc

de peces de Giovanni Battista da Pergolesi (1710-1736). Aquesta activitat va comptar amb l'ajut del Servei d'Activitats Culturals de la UIB, IllesLex i el Rotary Club de Mallorca, i amb la col·laboració de la parròquia de Santa Eulàlia i l'Escolania de Lluç.

Pere Garau Borràs

4. IV Coloquio Internacional Ramon Llull y el lulismo. La espiritualidad de Ramon Llull, Palma, Colegio de San Francisco, 3-5 de marzo de 2022

Los días 3, 4 y 5 de marzo de 2022 se celebró en el Colegio de San Francisco de Palma el IV Coloquio Internacional luliano, coorganizado por la Provincia Española de la Tercera Orden Regular y el Instituto de Estudios Hispánicos en la Modernidad (IEHM), de la Universitat de les Illes Balears, dedicado a la espiritualidad luliana.

El jueves, 3 de marzo, tras la inauguración, en la que participaron Mons. Sebastià Taltavull, obispo de Mallorca; Fr. Manuel Romero Jiménez, provincial de la TOR; el Dr. Jaume Garau, director del IEHM; y el Dr. Lucio M. Nontol, organizador, se llevó a cabo la ponencia inaugural, moderada por Lucio Nontol, y dictada por el Dr. Mauricio Beuchot (Universidad Nacional Autónoma de México), con el título: «Filosofía y teología espiritual en Ramon Llull». Seguidamente, el Dr. Joan Andreu (ISUCIR), disertó acerca de «El proyecto vital de Ramon Llull a la luz de inteligencia espiritual».

El viernes, 4 de marzo, actuando como moderador Rafael Ramis, el Dr. Josep Amengual i Batle (Monestir de la Real, Palma), pronunció la ponencia «Línies d'espiritualitat en l'Art de Contemplació», seguida por la participación de la Dra. Anna Fernández Clot (Universitat de Barcelona), quien tituló su intervención «La medicina espiritual al *Llibre de contemplació* de Ramon Llull». Tras el descanso, la Dra. Celia López (Universidad de Granada), disertó acerca de «La defensa de Ramon Llull de la fe cristiana ante los judíos».

Por la tarde, bajo la moderación del Dr. Josep Amengual i Batle, pronunció su intervención el Dr. Francesc Tous (Universitat de Girona), intitulada «Píndoles espirituales: els aforismes místics de Ramon Llull», y la Dra. Maribel Ripoll (Universitat de les Illes Balears), hizo lo propio, con el evocador y luliano título «“A la mitja nit, con los monjos se llevaren a matines e Blaquerna ohí l'esquella...”: sobre la contemplació i la vida monàstica en l'obra de Ramon Llull». Por último, el Dr. Lucio M. Nontol y el Dr. Rafael Ramis llevaron a cabo la presentación del volumen *Ramon Llull y el lulismo. Fe y entendimiento*, Madrid-Porto, Síndesis, 2020, que recogía las actas del coloquio anterior.

El sábado 5, con la presidencia de mesa del Dr. Joan Andreu, disertó el Dr. Xavier Calpe (Pontificia Università Antonianum) sobre «La dimensión fraterna de la espiritualidad luliana a la luz de la Declaración de Abu Dabi sobre la Fraternidad humana» y el Dr. Antoni Bordoy (Universitat de les Illes Balears-IEHM), acerca de «Ramon Llull: sobre el alma y el espíritu del mundo».

El acto de clausura corrió a cargo de Fr. Manuel Romero Jiménez, provincial de la TOR, el Dr. Antoni Bordoy, vicerrector de Profesorado de la Universitat de les Illes Balears, el Dr. Lucio M. Nontol, organizador, y el Dr. Rafael Ramis Barceló, subdirector del IEHM, y concluyó con un almuerzo fraterno, que compartieron muchos asistentes.

Hay que recordar que este coloquio estaba previsto para 2021, si bien las circunstancias sanitarias aconsejaron retrasarlo un año. Se celebró en un muy buen ambiente científico y humano, y se sucedieron las preguntas a los ponentes, cuyas intervenciones suscitaron mucha curiosidad. Pronto se publicarán las actas en un monográfico en la *Revista Hispano Americana TOR*.

Rafael Ramis Barceló

5. Versió anglesa del suplement a *The Art and Logic*: accés electrònic

L'any 2020 es va fer públic un suplement a la versió catalana del manual *L'Art i la lògica de Ramon Llull: manual d'ús* (2012) de Bonner. Es tracta d'una ampliació del llibre en què es rastreja els orígens del sistema de l'Art en el *Llibre de contemplació*, amb implicacions i puntualitzacions sobre l'Art posterior en les seves fases quaternària i ternària. Ara, dos anys després, es publica la versió anglesa del suplement, que correspon a la versió original de l'esmentat manual, *The Art and Logic of Ramon Llull. A User's Guide* (2007). Bonner tanca, per tant, un projecte de compleció d'una obra que, sens dubte, podem considerar la culminació dels seus estudis lul·lians. El suplement ofereix l'oportunitat de recórrer el procés de desenvolupament de l'Art mitjançant un estudi de la funció que les lletres i les figures acompleixen des del *Llibre de contemplació* fins a la fase ternària de l'Art, tot completant una interpretació que no deixa de tenir, com a punt de vista, el funcionament del sistema. La versió anglesa del suplement hauria de ser inclosa en una segona edició del manual de 2007, de moment és accessible des de

https://www.ub.edu/llulldb//docs/Supplement%20english_LLULL%20DB.pdf

La Redacció

6. Josep Massot i Muntaner (1941-2022)

Josep Massot i Muntaner —el Pare Massot, de Montserrat—, traspasat el 24 d'abril de 2022, no ha estat pròpiament un lul·lista i, tanmateix, els estudis lul·lians dels darrers decennis li deuen més que hom podria suposar. Deixant de banda que els seus vastíssims coneixements històrics li han permès fer aportacions rellevants a la història del lul·lisme sobre molts personatges, autors, esdeveniments i llocs que s'hi relacionen (com a mostra, vegeu la monografia sobre Alfred Morel-Fatio ressenyada en aquest volum d'*SL*), el P. Massot ha estat això que ara se'n diu un «facilitador»; és a dir, algú que, per la seva intermediació i pels mitjans que aporta, ha permès que siguin possibles projectes, entre els quals, la Nova Edició de les Obres de Ramon Llull (NEORL).

Josep Massot neix a Palma el 3 de novembre de 1941 en el si d'una família mallorquina amb una intensa vida cultural, gràcies a la qual, ja des d'infant, demostra unes inquietuds i unes aptituds intel·lectuals fora del corrent. Entre 1958 i 1963 estudia Filologia Romànica a la Universitat de Barcelona i segueix els cursos clandestins dels Estudis Universitaris Catalans. Massot se sentia deixeble de Ramon Aramon, Jordi Rubió, Joaquim Molas, Josep M. de Casacuberta, Antoni M. Badia i Miquel Batllori. Abans d'acabar la carrera, el 1962, ingressa com a novici a l'Abadia de Montserrat, on ben aviat treballa en qüestions editorials. En el tràmit d'enllestir la carrera universitària a Barcelona, comença també els estudis de Filosofia i Teologia. El 6 de gener de 1969 fa la professió solemne com a monjo. El mateix any que és ordenat prevere, el 1971, l'abat Cassià M. Just li confia la direcció de les Publicacions de l'Abadia de Montserrat: gràcies al seu impuls i a la seva dedicació infatigables, l'editorial crearà un impressionant catàleg d'estudis sobre història, literatura, llengua i cultura catalanes.

Impressiona la llista de serveis prestats pel P. Massot a la cultura catalana, i el temps que dedica a cadascuna de les tasques (en faig només una tria!): membre fundador i secretari (1973-1994) de l'Associació Internacional de Llengua i Literatura Catalanes; membre fundador, president (1987-1990) i vicepresident (1995-2009) de la Societat Catalana de Llengua i Literatura, filial de l'Institut d'Estudis Catalans (IEC); membre de la Secció Històrico-Arqueològica de l'IEC (1999), de la qual serà tresorer (2001-2002), secretari (2002-2006), vicepresident (2006-2014) i president (2014-2018); membre de la Reial Acadèmia de Bones Lletres (2000), de la qual serà secretari (2006-2017). Destacaré quatre revistes entre les moltes que crea, impulsa i/o dirigeix: *Studia Monastica* (director entre 1970 i 1990), *Randa* (fundador, amb Max Cahner, i director des de 1975 fins a la seva mort), *Llengua & Literatura*

(director entre 1986 i 2010) i *Serra d'Or* (de la qual serà director des de 1995 fins a la mort).

L'amplitud dels seus interessos es posa de manifest en la seva extensíssima bibliografia. En recullo només una mostra que en doni testimoni: *Els mallorquins i la llengua autòctona* (1972, amb revisions i ampliacions el 1985, 2017 i 2018); *Història de Montserrat*, d'Anselm M. Albareda, revisada i ampliada per Massot el 1972, i que anirà completant en diverses reedicions fins a arribar a la desena, el 2020; *Georges Bernanos i la Guerra Civil* (1989, amb traduccions al francès i l'alemany); juntament amb Xavier Altés, *Cinc-cents anys de Publicacions de l'Abadia de Montserrat*; com a conservador i editor de l'arxiu de l'Obra del Cançoner Popular de Catalunya, que la família del mecenes Rafael Patxot va dipositar al monestir de Montserrat (1991), va publicar els volums 4-21 de l'*Obra del Cançoner Popular de Catalunya*; guardonada amb el Premi Crítica Serra d'Or i el Premi Manuel Sanchis Guarner (tots dos el 1994), *Llengua, literatura i societat a la Mallorca contemporània* (1993). *Escriptors i erudits contemporanis* (12 volums, 1996-2013).

La llista de reconeixements de què va ser objecte també seria prolixa. Destaquen la Creu de Sant Jordi (1996), el Premi Nacional de Cultura Popular de la Generalitat de Catalunya (1997), els doctorats *honoris causa* per la Universitat de les Illes Balears (1998) i per la Universitat de València (2016), la Medalla d'Honor i Gratitude del Consell de Mallorca (2009), el Premi d'Honor de les Lletres Catalanes (2012), la Medalla d'Honor de la Xarxa Vives d'Universitats (2018) i la Medalla d'Or de la Comunitat Autònoma de les Illes Balears (2019).

L'aportació de Massot als estudis sobre Ramon Llull i el lul·lisme, com he dit, ha estat principalment fer possible la publicació d'obres de referència que han esdevingut fites ineludibles de la bibliografia lul·liana. Així, les Publicacions de l'Abadia de Montserrat, sota el seu guiatge, van editar les Obres de Jordi Rubió i Balaguer (Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1984-2004, tretze volums, més un catorzè d'índexs), el volum II de les qual és dedicat a *Ramon Llull i el lul·lisme*. I de manera semblant, les obres de Mn. Salvador Galmés, entre les quals *Escrips sobre Ramon Llull* (1990), *Lul·lisme* (1997), *Articles, pròlegs i altres treballs. Epistolari* (2001) o la monografia de Pere Rosselló Bover, *L'obra de Salvador Galmés i Sanxo (1876-1951)* (1988). Conjuntament amb l'IEC, el recull de treballs d'Eusebi Colomer, *El pensament als països catalans durant l'Edat Mitjana i el Renaixement* (1997). Dins de la Biblioteca Sanchis Guarner, publicada en col·laboració amb l'Institut Universitari de Filologia Valenciana, *Les bases del pensament de Ramon Llull: els orígens de l'Art lul·liana*, de Josep E. Rubio. No oblidem els dos núme-

ros monogràfics de la revista *Randa*: «Lògica, ciència, mística i literatura en l'obra de Ramon Llull» (núm. 19, 1986) i «Del frau a l'erudició: aportacions a la història del lul·lisme dels segles XIV al XVIII» (núm. 27, 1990). Més recentment, *La paraula arriscada de Ramon Llull*, de Dominique de Courcelles (2012); *Ramon Llull, somni, miracle i misteri*, de Teodor Suau (2014); l'imprescindible *Itineraris documentals d'imatgeria lul·liana antiga*, de Miquela Sacarès (2018); o unes insòlites *Hores de Ramon Llull*, reconstrucció d'un llibre d'hores lul·lià, a cura de Simone Sari i Anna Fernández-Clot (2019), en una multi-coedició entre les Publicacions, el Bisbat de Mallorca, els Fraternors Caputxins de Catalunya i Balears, els Franciscans T.O.R. de Mallorca, els Missioners dels Sagrats Cors de Jesús i Maria i l'Aula Lul·liana de Barcelona, molt del que podríem anomenar «estil Massot».

És una llista que no té pretensions d'exhaustivitat. Tanmateix, per la rellevància dels seus autors i perquè vaig tenir la sort de ser-ne un dels editors, m'agradaria fer una menció especial del volum *Estudis sobre Ramon Llull*, de Robert D. F. Pring-Mill (1991), que reuneix per primer cop la producció lul·liana de l'il·lustre hispanista anglès, actualitzada i traduïda; i del volum *Ramon Llull i el naixement del lul·lisme* de J. N. Hillgarth (1998), veritable obra mestra dels estudis històrics sobre el beat Ramon, publicada en anglès el 1971 també objecte de traducció i posada al dia. En ambdós casos puc donar testimoni de fins a quin punt la intermediació del P. Massot va ser clau en la materialització dels llibres.

Menció a part mereix la participació del P. Massot en el llarg i envitricollat procés de publicació de la NEORL. La seva implicació ha estat clau en dos moments crítics d'aquest projecte, fundat el 1985 per un conveni entre el Govern de les Illes Balears, la Generalitat de Catalunya i la Generalitat Valenciana (aquesta darrera, a la pràctica, mai no ha tingut cap mena de participació en l'empresa), que creava un patronat amb la finalitat de promoure l'edició crítica de les obres en llengua catalana de Ramon Llull i finançar-la econòmicament. Un dels problemes que es van plantejar molt aviat era la manca d'un segell que garantís la producció, difusió i distribució d'uns llibres d'una elevada complexitat editorial. Quan, amb penes i treballs, ja s'havien editat quatre volums i la situació era insostenible, en una reunió del Patronat al desembre de 2000, el P. Massot va acceptar de fer-se càrrec de la publicació de la NEORL. Dues coses feien possible l'operació: l'experiència de les Publicacions en la producció d'aquesta mena d'obres i el fet que el P. Massot hagi estat sempre un home de consens. Des de llavors les Publicacions han editat dinou volums de la NEORL, comptant-hi reedicions revisades.

El 2020, les parts catalana i balear que integraven el Patronat Ramon Llull

van manifestar la impossibilitat normativa de mantenir les aportacions econòmiques directes que nodrien la NEORL i la inviabilitat legal de mantenir el conveni signat l'any 1985. Per sortir d'aquest atzucac, el P. Massot va acceptar d'assumir la NEORL com a col·lecció pròpia de les Publicacions de l'Abadia de Montserrat, comptant amb el concurs de les diferents línies de suport econòmic que tenen els dos governs autonòmics. A partir del volum XVIII (2021), la NEORL ha iniciat una nova etapa que, altre cop, com tants projectes de la nostra cultura, no hauria estat possible sense el P. Massot.

L'octubre de l'any 2017 el P. Massot va tenir problemes cardíacs seriosos. La seva salut se'n va ressentir i, des d'aquell moment, va haver d'alentir el seu increïble ritme de treball. En una entrevista recent (*Catalunya Cristiana*, 5 de setembre de 2021) manifestava: «Continuo aprofitant tots els minuts de què dispo, per bé que, per raons de salut, he hagut de reduir el nombre d'hores de treball: he passat de les setze/divuit a les deu/dotze d'ara». Al novembre de l'any passat, amb motiu del seu 80è aniversari, el P. Massot va rebre, com a homenatge, el volum col·lectiu *El monjo, l'historiador i l'editor*, coordinat per Jordi Manent, on hom pot trobar, a més de col·laboracions d'amics i col·legues que glossen la seva figura, una cronologia (de la qual m'he servit en la confecció d'aquesta nota) i una bibliografia completa.

La vida i el llegat del P. Massot són d'aquells que marquen tota una època per a una cultura. Li'n restem agraïts per sempre. Descansi en pau!

Albert Soler

ÍNDIX GENERAL

A. VIVES, <i>El Corpus Digital d'Amic i Amat (CDAIA): una base de dades sobre la metàfora lul·liana de l'amic i l'amat</i>	5-42
A. BONNER i P. J. PLANAS MULET, <i>La farmacologia de Ramon Llull: de la medicina en la Figura Elemental als reticles matemàtics</i>	43-65
J. BELLVER, <i>The Profile and Possible Origin of Ramon Llull's Muslim Slave</i>	67-128
Bibliografia lul·lística i ressenyes	129-177
Crònica	178-192