

BIBLIOGRAFIA LUL·LÍSTICA

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

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

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

Ressenyat a continuació.

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

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

Ressenyat a continuació.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Ressenyat a continuació.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Ressenyat a continuació.

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

Conté edicions crítiques llatines de:

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

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

Ressenyat a continuació.

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

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

Ressenyat a continuació.

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

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

Ressenyat a continuació.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Conté traduccions castellanés de fragments de:

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

Ressenyat a continuació.

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

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

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

II. ESTUDIS LUL·LÍSTICS

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

Ressenyat a continuació.

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

Ressenyat a continuació.

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

Ressenyat a continuació.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Ressenyat a continuació.

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

Ressenyat a continuació.

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

Ressenyat a continuació.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Ressenyat a continuació.

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

Ressenyat a continuació.

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

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

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

Ressenyat a continuació.

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

Ressenyat a continuació.

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

Ressenyat a continuació.

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

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

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

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

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

Ressenyat a continuació.

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

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

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

Ressenyat a continuació.

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

Ressenyat a continuació.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Llibre d'informació general sobre els temes indicats al títol

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Ressenyat a continuació.

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

Ressenyat a continuació.

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

Ressenyat a continuació.

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

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

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

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

Ressenyat a continuació.

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

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

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

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

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

Ressenyat a continuació.

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

Ressenyat a continuació.

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

Ressenyat a continuació.

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

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

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

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

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

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

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

Ressenyat a continuació.

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

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

Ressenyat a continuació.

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

Ressenyat a continuació.

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

Ressenyat a continuació.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Ressenyat a continuació.

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

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

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

Ressenyat a continuació.

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

Ressenyat a continuació.

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

Ressenyat a continuació.

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

Ressenyat a continuació.

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

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

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

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

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

Ressenyat a continuació.

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

RESSENYES

1) Díaz Marcilla, «Manoscritti lulliani di provenienza italiana nelle biblioteche spagnole (ss. XIII-XVI)»

La traducció del *Llibre de meravelles* lul·lià a diverses llengües europees ja durant l'edat mitjana testimonia de manera indubtable l'èxit i la difusió d'aquesta obra fora de l'àmbit català. A banda de la primerenca versió occitana, clarament impulsada pel mateix Llull, s'han conservat traduccions en castellà, francès i italià. Entre aquestes, destaquen en nombre els manuscrits italians. Fins ara se'n coneixien cinc, que David Brancaleone va estudiar en la seva tesi doctoral, *The Veneto tradition of Ramon Llull's Felix* (2002).

Ara, Francisco José Díaz Marcilla ha localitzat una nova versió de la traducció italiana en un manuscrit custodiat a la Biblioteca Capitular y Colombina de Sevilla. Aquesta biblioteca té origen en la que va fundar Hernando Colón (1488-1539), fill il·legítim del descobridor, i que a la mort del seu propietari va passar al capítol de la catedral, on es conserva actualment. El manuscrit no havia estat mai identificat ni recollit en cap dels catàlegs d'obra lul·liana. De fet, ni en el mateix catàleg de la biblioteca.

Aquesta troballa s'ha fet en el marc de la recerca de manuscrits relacionats amb el lul·lisme italià presents en biblioteques del territori de l'antiga Corona de Castella. Com a fruit de la recerca, l'article que ressenyem té dues parts ben diferenciades: en la primera s'estudien alguns manuscrits conservats a la Biblioteca Nacional de Madrid (BNM) i a l'esmentada Biblioteca Capitular y Colombina de Sevilla. En la segona, es transcriu el *Llibre de les bèsties* segons el text de la nova versió identificada.

L'autor destaca dos manuscrits de la BNM, que contenen, respectivament, el *Llibre dels articles de la fe* i una obra alquímica espúria. El pri-

mer, del segle xv, havia pertangut al conjunt d'obres que es van enviar a Itàlia al segle xvi per tal que fossin examinades i afegides a la causa de la beatificació i que, més tard, el duc d'Altaemps va comprar al cardenal Ascanio Colonna.

Més interessant és el cas de la Biblioteca Capitular y Colombina. Hernando Colón va mostrar ben aviat aficions de bibliòfil. A partir dels obsequis de llibres per part del seu pare i del seu oncle, que van constituir l'inici de la biblioteca, es va dedicar a una tasca intensa d'adquisició de volums, per a la qual va aprofitar els seus viatges constants per Europa, especialment a Itàlia. No només va arribar a aplegar més de 15.000 exemplars, xifra inversemblant per a la seva època, sinó que va tenir la cura de portar un registre minuciós dels llibres adquirits que es pot considerar el primer intent històric de catalogació. És curiós, també, l'interès de Colón per la temàtica lul·liana. Entre els prop de 500 volums que es troben actualment a la biblioteca (fet que dona una idea de la dispersió d'obres que va experimentar), hi ha catorze manuscrits que contenen exclusivament obres de Llull i onze més que en conserven alguna. És el pensador més ben representat en el catàleg, a molta distància de la resta.

Díaz Marcilla, després de deixar constància de l'inventari de manuscrits, fa un repàs d'alguns dels còdexs que es poden relacionar amb Itàlia, bé perquè hi van ser adquirits, bé perquè apareix algun personatge italià en les notes de possessió. El manuscrit que conté la traducció italiana del *Fèlix*, que Díaz anomena *Sv*, del segle xv, va ser adquirit per Colón l'any 1531 a Pàdua. L'estudi de la llengua del còdex, amb una ortografia vacil·lant i trets lingüístics arcaics, porten Díaz a situar-lo dins de la hipòtesi d'una traducció vèneta del *Llibre de meravelles* que ja va proposar Brancaleone. Díaz aporta l'incipit dels cinc manuscrits italians del segle xv per mostrar les característiques que l'han guiat a la conclusió que aquesta versió se situaria dins la família β de manuscrits segons l'*stemma* de Brancaleone i, més concretament, dins la sub branca comuna a *S* i a *Es*, amb els quals compartiria antecedent.

En la segona part de l'article, l'autor ens ofereix la transcripció del *Llibre de les bèsties* amb l'objectiu de mostrar les coincidències i les divergències entre els cinc manuscrits italians coneguts fins ara i el sevillà, que presenta variacions en el text, probablement a causa d'interpretacions pròpies de l'original lul·lià. L'autor comenta en nota algunes d'aquestes lliçons i les confronta amb l'edició crítica del *Llibre de les bèsties* italià que Brancaleone va dur a terme en el seu treball.

Com ja hem dit, la tradició italiana del *Fèlix* presenta un interès notable. El nombre de manuscrits conservats ens fa pensar que devia ser força àmplia i que el que coneixem és només una petita part del que devia existir. En aquest context, hem de donar la benvinguda al nou testimoni que ens ofereix Díaz Marcilla, una contribució al traçat de la difusió del Fèlix a Itàlia, que encara espera un estudi definitiu, tant des del punt de vista cultural com textual.

Eugènia Gisbert

2) *La letteratura francescana. Volume V. La mistica. Angela da Foligno e Raimondo Lullo*, ed. Francesco Santi; trad. Barbara Scavizzi; contr. Coralba Colomba

El cinquè volum de la sèrie *La letteratura francescana*, a cura de Francesco Santi, està dedicat a la mística i recull dues obres de dos autors diferents: el *Memoriale* d'Angela da Foligno i el *Llibre d'amic e amat* de Ramon Llull. El volum s'obre amb una introducció general sobre l'herència de Francesc d'Assís en la mística dels segles XIII i XIV, en la qual s'esbossa el context cultural i intel·lectual que explica la producció d'obres místiques escrites per laics que, influïts per l'exemple i la doctrina de sant Francesc, van desenvolupar un model doctrinal i místic alternatiu a aquell que oferien les institucions escolàstiques del seu temps (pp. xv-1). A continuació, hi ha les edicions i traduccions del *Memoriale* i del *Llibre d'amic e amat*, encapçalades per sengles introduccions sobre la vida i l'obra dels autors, els trets franciscans del seu pensament i les característiques principals dels textos místics editats: en primer lloc, s'introdueix i s'edita l'obra d'Angela da Foligno (pp. 3-229) i després la de Ramon Llull (pp. 231-363). Cada text es presenta en la versió llatina de referència acarada a una traducció italiana contemporània. Al final del volum, es recullen algunes notes i comentaris als textos, en els quals es remarquen sobretot qüestions relacionables amb la doctrina franciscana (pp. 365-452).

En el cas de Llull, en la nota introductòria que precedeix l'edició (pp. 233-248), es presenta una breu síntesi de la trajectòria vital i intel·lectual de Ramon –que té com a principal referència l'estudi clàssic de Llinarès–, una petita explicació sobre l'Art –especialment centrada en la formalització de l'etapa ternària– i sobre el paper de la mística dins d'aquest sistema; aquesta introducció es clou amb algunes consideraci-

ons generals sobre l'estructura i la temàtica del *Liber amici et amati* i amb una breu valoració sobre el tipus d'influència del franciscanisme en l'obra de Llull. Com es pot observar, no s'han tingut en compte les aportacions de la crítica sobre la relació del text català del *Llibre d'amic e amat* i el text llatí ni tampoc sobre l'origen de l'opuscle místic com a part integrativa del *Romanç d'Evast e Blaquerna*; és per això que es repeteixen tòpics com el que identifica el *Llibre d'amic e amat* amb un opuscle autònom que recull l'experiència mística del mateix Ramon Llull i que va ser integrat a la novel·la, així com algunes afirmacions sostingudes sobre hipòtesis que van ser refutades a partir de la nova edició crítica del text català (Ramon Llull, *Llibre d'amic e amat*, ed. Albert Soler, Barcelona: Editorial Barcino, 1995 [2012]), com ara que la versió llatina és anterior a la catalana o que la versió catalana consta de 365 versicles com els dies del calendari cristià mentre que la llatina consta de 354, com els dies del calendari islàmic (pp. 242-243). Soler ja va mostrar que la versió llatina derivava d'una tradició occitana del text que partia de l'original català, i també que el nombre de 365 versicles de la versió catalana responia a l'addició d'alguns versicles apòcrifs i als problemes de separació de les unitats per part dels editors i que, d'acord amb el conjunt de la tradició textual, el nombre total de versicles es pot situar entre 356 i 358.

En la traducció i els comentaris tampoc no s'han tingut en compte les qüestions esmentades sobre l'origen i la relació de les diverses versions de l'opuscle. Pel que fa al text, la traducció italiana, a cura de Barbara Scavizzi, parteix de l'edició del text llatí del *Liber amici et amati* establerta per Charles Lohr i Fernando Domínguez Reboiras, que va ser publicada l'any 1988 al número XLIV de la revista *Traditio. Studies in Ancient and Medieval History, Thought and Religion*.¹ Com és sabut, es tracta de la primera edició crítica que parteix de la tradició llatina antiga de l'opuscle místic (anterior, per tant, a la versió derivada de l'edició de J. Lefèvre d'Étaples), i presenta un total de 354 versicles numerats. La disposició del text llatí de referència i de la versió italiana actual a cada pàgina permet seguir de manera paral·lela la lectura dels diversos versicles en les dues llengües (pp. 250-363). Els comentaris, a càrrec de Coralba Colomba, remetent a versicles concrets de l'opuscle o bé a expressions incloses en alguns versicles (pp. 437-452). S'hi re-

¹ Se'n pot consultar una ressenya d'Albert Soler al número 31 de *SL* (1991), pp. 87-90.

marquen, principalment, motius temàtics i expressions que remetent al *Càntic dels càntics* i a la tradició franciscana; també hi ha diverses notes en les quals es relacionen motius i expressions del text amb altres obres místiques de Llull (principalment l'*Arbre de filosofia d'amor*) i algunes referències a aspectes concrets del sistema lul·lià. Ocasionalment, es posen de manifest certes diferències que presenten el text llatí i el text català de l'edició de Soler (per exemple, als versicles 7, 32, 44 o 205), però no s'assenyalen les diferències textuais significatives d'una manera sistemàtica i tampoc no s'indiquen els casos en què l'edició llatina de Lohr i Domínguez i l'edició catalana de Soler presenten diferències en la consideració de versicles sencers, com és el cas dels dos versicles que manquen en el text llatí, però que són presents en la resta de la tradició (214 i 276 de l'edició catalana) i dels versicles que presenten diferent divisió en les dues edicions (65 i 66 de la llatina = 65 de la catalana, 269 i 270 de la llatina = 269, 270 i 271, 272 de la catalana).

Anna Fernández Clot

13) Llull, *Félix o Libro de maravillas*, ed. Júlia Butinyà i Fernando Domínguez Reboiras, intr. Jordi Gayà

La celebració de l'Any Llull ha vist aparèixer nombroses edicions noves d'obres lul·lianes, la majoria d'un caràcter divulgatiu més o menys accentuat. Aquí ressenyem la traducció al castellà que ha publicat l'editorial Biblioteca de Autores Cristianos.

L'edició és una obra d'equip portada a terme pel grup de recerca Félix de la Universidad Española de Educación a Distancia (UNED), grup que es va crear l'any 2007 i va estar dirigit fins al 2012 per Júlia Butinyà. Si bé actualment ja no existeix com a grup oficial, els seus membres continuen en contacte i col·laborant en el camp de la recerca lul·liana.

L'oportunitat d'aquesta nova edició és evident si tenim en compte que per trobar la darrera traducció del *Félix* a l'espanyol, de Pere Gimferrer, calia fins ara retrocedir a l'any 1981. La nova traducció vol contribuir al coneixement de l'obra entre el públic de llengua castellana; té, per tant, una voluntat divulgativa, però amb els criteris de qualitat que presideixen l'alta divulgació i que caracteritzen l'editorial en què es publica, de llarga trajectòria iniciada l'any 1944 i que posa a l'abast del públic en general obres fonamentals de la tradició cristiana.

L'equip que ha treballat en aquesta traducció ha estat integrat per Fernando Domínguez Reboiras, Alexander Fidora, Miquel Marco, Rosa Planas, Joan Ribera i M. Asunción Sánchez Manzano. La bibliografia ha anat a càrrec de Josep Enric Rubio i Josep Antoni Ysern, i Xavier Bonillo, Francesca Chimento i Marta M. M. Romano hi han col·laborat també en algun moment de l'elaboració.

Pel que fa a la traducció, cal tenir en compte que es va portar a terme amb anterioritat a la publicació de l'edició crítica dins la Nova Edició de les Obres de Ramon Llull (NEORL). Per tant, algunes lliçons poden diferir, atès que l'edició de les NEORL parteix d'un manuscrit base diferent del de les edicions anteriors, i per a tot el que es va considerar com a lliçons adiafores entre les dues branques de la tradició manuscrita es van respectar les solucions de la seva família. L'edició del text s'acompanya amb notes de caràcter eclèctic, que forneixen dades sobre lliçons de manuscrits i edicions, fonts, aclariments lingüístic i de comprensió del text, etc.

A més del text traduït, encapçala l'edició un recull de dades biogràfiques i sobre el context cultural poudades en diversos treballs de Miquel Batllori. A continuació, hi ha una introducció a càrrec del gran especialista Jordi Gayà i una breu bibliografia comentada.

Cal destacar, sens dubte, la introducció esmentada. Després de situar breument el *Fèlix* en el seu context, Gayà posa un èmfasi especial en la teoria de l'exemple en Ramon Llull, a partir dels interessantíssims capítols 352-359 del *Llibre de contemplació*, que analitza en detall, i insisteix en l'ús de l'exemple com a mètode de demostració. Al mateix temps, deixa oberta la porta a un estudi més ampli de context que, al costat de la re-elaboració que fa el beat dels gèneres tradicionals d'exegesi bíblica i de la relació dels procediments exemplars amb l'Art, tingui en compte les aportacions gramaticals i retòriques; aquí es troba a faltar, tal vegada, el coneixement d'alguna aportació bibliogràfica sobre aquesta qüestió.

Eugènia Gisbert

15) Llull, *Libro de le bestie. Traduzione veneta trecentesca*, ed. Marcella Ciceri

L'edizione del *Libro di meraviglie*, ossia la traduzione di area nord-italiana del *Llibre de meravelles*, è un *desideratum* da tempo atteso dagli studiosi. Ciceri, che si occupa di questo testo da almeno un lustro, ha

pubblicato vari sondaggi,² ma non ha ancora fornito evidenze chiare e definitive sugli aspetti ecdotici che la stanno guidando nell'impresa. In questo volume, in una parte tutto sommato marginale (pp. 171-178), include tra le note di commento alcuni dei *loci critici* importanti per l'edizione del testo. I commenti valorizzano l'importanza della branca α della tradizione catalana, in opposizione alla scelta operata nella nuova edizione critica dell'opera (NEORL X e XIII) che privilegia un manoscritto del ramo opposto. Ciceri non approva la decisione degli editori catalani di non utilizzare il manoscritto V (pp. 36-37),³ sebbene l'edizione (NEORL X, 48-52) chiarisca in maniera definitiva perché questo manoscritto non è il testimone ideale né per l'edizione critica del testo catalano né, in caso, come testo occitano. L'edizione catalana fornisce inoltre dei luoghi critici che sono d'aiuto sia per la ricostruzione dello stemma sia per sondare i possibili legami della traduzione, che chiameremo per comodità italiana, con quella catalana.

[Ciceri, cap. 1, p. 51 – non segnalato /NEORL X, cap. 37, p. 223 – luogo critico p. 53.]

non devete guardare a la intentione del *Bue*

no devets esguardar a la entençió del *Bou*

senglar *ACMSV*

Bou B

senglar *barrato e Bou add. al margine destro L*

Buef Fr

Javali *E*

2 In Ciceri M., «Le “Meraviglie” di Raimondo. Brevi incursioni in alcuni manoscritti lulliani», *Rivista Italiana di Studi Catalani* 1 (2011), pp. 17-35 si è occupata principalmente delle relazioni tra manoscritti catalani, dando alcuni estratti di quelli italiani; qui pubblica l'edizione critica dell'intero *Llibre de les bèsties*; mentre in Idem, «Il cielo delle Meraviglie. Un'altra incursione nel *Fèlix* di Ramon Llull», *Rivista Italiana di Studi Catalani* 6 (2016), pp. 1-23 pubblica l'ultima parte del romanzo. Questo articolo sarà recensito nel prossimo volume di *SL*.

3 Riportiamo le sigle dei mss. catalani che citeremo secondo l'edizione NEORL: A = Palma, Societat Arqueològica Lulliana [SAL] 6; B = Palma, SAL 7; C = Roma, Biblioteca dell'Accademia Nazionale dei Lincei e Corsiniana 1362 (44.A.3); L = Londra, British Library Add. 16428; M = Milano, Biblioteca Ambrosiana I 34 Inf.; S = Monaco, Bayerische Staatsbibliothek Hisp. 51 (595); V = Vaticano, Biblioteca Apostolica Vat. Lat. 9443; Fr = Parigi, BnF fr. 189; E = El Escorial, Biblioteca del Real Monasterio x.III.3. I mss. italiani sono siglati nell'edizione NEORL con la lettera I e un numero progressivo, mentre Ciceri attribuisce una sigla propria. Le corrispondenze per i tre mss. che Ciceri usa è la seguente: I¹ (NEORL) = Ox (Ciceri) = Oxford, Bodleian Library Canon. Ital. 26; I² (NEORL) = Ve (Ciceri) = Venezia, Biblioteca Nazionale Marciana It. II 109 (5044); I³ (NEORL) = Mo (Ciceri) = Modena, Biblioteca Estense Universitaria, It. 455 (e non 544 come scrive Ciceri a pagina 39). A questi mss. aggiungiamo quello appena scoperto da F. J. Díaz Marcilla, «Manoscritti lulliani di provenienza italiana nelle biblioteche spagnole (ss. XIII-XVI)», *Il Lullismo in Italia: itinerario storico-critico.*, ed. Marta M. M. Romano (Palermo: Officina di Studi Medievali – Pontificia Università Antonianum, 2015), pp. 191-237, che sigliamo *Si*.

La traduzione emenda un errore dell'antigrafo, correzione possibile *ex ingenio* del traduttore, riportata da tutti i manoscritti italiani.

[Ciceri, cap. III, p. 69 – l.c. p. 172 /NEORL X, cap. 39, p. 232 – l.c. p. 64]

e la lepre *rimase seghura* per la morte del leon
et la lebre *ab sa certea auçis lo leó*

ab sa certesa romas com ach fet morir *B* per sa soubtujete occist *Fr*
e il lepore rimase sicuro per la morte del lion I²⁻⁵ con su arte mato *E*
e la lepore rimase seguro per la morte delo leone *Si*

L'errore interpretativo (*certea*, cioè astuzia, scambiato per certezza) è segnalato da Ciceri, che invece non indica, come nell'edizione NEORL, la vicinanza di questa lezione con *B* (della branca α). Sia Ciceri sia l'edizione NEORL non rendono esattamente il testo del manoscritto veneziano, nel quale leggiamo: *la lepore rimase seghura per la morte del lion* (ff. 78v-79r).

[Ciceri, cap. IV, p. 75 – non segnalato /NEORL X, cap. 40, p. 235 – l.c. p. 61]

che non se volea metere soto al re né *lo suo conseglio* [*li quali se lasavano reçere da li vitij*].
e que no·s volia metre en cosiment del rey ni *de son consell*

add. pus que era malvat en son regiment *ABV*

add. pus que era (*dopo eren barrato*) malvat en son regiment *con richiamo al margine L₁*

Questa lezione è usata dagli editori della NEORL per supporre l'uso di un manoscritto già contaminato da parte di *C* ed espungere alcuni passaggi che sarebbero un'innovazione dell'antigrafo di *ABV* (cioè della branca α). La traduzione mantiene l'aggiunta, anche se non la rende letteralmente.

[Ciceri, cap. IV, p. 97 – segnala solo discordanza con cat. p. 174 /NEORL X, cap. 40, p. 242 – l.c. pp. 57 e 63]

lo heremita li *mostrò* la girlanda
lo sant home *comandá* la garlanda

qui menava *LMS*
mostro *E*

comena *ABC*
comanda *V*

Questa lezione (errore congiuntivo di *LMS*) mostra una curiosa coincidenza tra le traduzioni italiana e spagnola.

[Ciceri, cap. V, p. 105 – non segnalato /NEORL X, cap. 41, p. 243 – l.c. p. 60]
 e nesuno de loro habia havaritia, [*luxuria, superbia, ira*] né algun altro vitio.
 no hajen *avaricia* ni negun altre viçi.

add. ni nulla luxuria superbia ira *A*

add. ne luxuria suberbia ira *B*

add. ni gula luxuria superbia ira *V*

add. luxuria, superbia, ira *con richiamo al margine L₁*

Anche questo passaggio è usato dagli editori NEORL per dimostrare che *C* copia da una *editio variorum* e che alcune aggiunte di *ABV* devono essere espunte. Di nuovo troviamo una convergenza tra *AB* e la nostra traduzione.

[Ciceri, cap. V, p. 127 – non segnalato /NEORL X, cap. 41, p. 253 – l.c. p. 59-60]
 e avere tanta colpa *quanto era* il mal que seguiva per la malitia del re.
 en qui fos tanta de colpa *com era* lo mal que·s seguia per malvat rey.

contra *CLMS*

com era *AV*

com era en *B*

Errore che dimostra come *C* condivida un errore della branca β , mentre di nuovo la nostra traduzione coincide con la branca α .

[Ciceri, cap. VI, p. 143 – non segnalato /NEORL X, cap. 42, p. 259 – l.c. p. 58]
 Come la Volpe vide lo re dubitare di mangiare el Bo, *li disse perché non lo mangiava*
 Com Na Renart viu que·l rey dubtava a menjar lo Bou, *el s'acostá al rey et dix per que no menjava lo Bou*

om. e aggiunto al margine L1

dix a aquell que (*om. S*) per que dubtave a menjar lo bou *MS*

om. C.

Errore congiuntivo di *MS* (braca β). La lezione della traduzione deve provenire dalla branca α , anche se abbrevia l'originale.

[Ciceri, cap. VI, p. 145 – non segnalato /NEORL X, cap. 42, p. 260 – l.c. p. 55]

L'onore convertí ad sé la rícheza, e la rícheza non podette avere sí gran forza *en* lo contadin *che* podesse avere lo honor

El honrament convertí a sí la ríquea et la ríquea no poch haver tan gran poder *en* lo pagés *que·n* pogués haver honrament

que *sopra* com *forse* barrato ... ne *corretto* *sopra* quen *A*

que ... ne *B*

com ... quen *C*

can ... quen *V*

Errore della branca α che la traduzione emenda grazie all'altra branca o non considerando le correzioni presenti in *A*.

Questo breve elenco sembra confermare l'annotazione dell'edizione NEORL (pp. 63-64) secondo la quale la traduzione italiana, sovente letterale ma con innovazioni di rilievo, deriverebbe da un testo che segue tutte e due le branche della tradizione catalana, anche se ovviamente non possiamo basarci solo sul *Libro delle bestie* ma dovremmo estendere questa analisi al resto dell'opera.

Nell'edizione del testo italiano e in quello catalano a fronte, che deriva dall'edizione NEORL, sono chiuse tra parentesi quadre le aggiunte, mentre solo nel testo italiano le lacune sono segnalate con tre punti di sospensione sempre tra parentesi quadre. Queste ultime non sono tutte indicate come al cap. 40,25 (pp. 102-103):

–Senyer rey –dix lo Bou–, natura es dels *reys* homens que, com tramenten los missatgers

Signor re, la natura de li homeni è che chomo rezeveno gli anbassadorj Ciceri non segnala l'omissione di *reys*, pur essendo questa rilevante per comprendere il testo.

Le *Note Critiche* (pp. 171-178) sono usate soprattutto per mostrare le differenze della traduzione dall'originale catalano. Alcuni punti segnalati dalla

studiosa erano già stati esaminati nella tesi di dottorato di Brancaleone,⁴ che affronta sia le innovazioni della traduzione sia il suo legame con la tradizione catalana. Ciceri si attiene invece alla semplice comparazione tra i due testi, come nelle note al prologo, nella prima nota del secondo paragrafo e in quella del quarto (p. 171):

2*: *di longi paesi*. Cat. *d'algun ordre*, 'di qualche ordine religioso'

4*: *sentimenti*: Cat. *vestiments*; errore del traduttore o dell'archetipo?

Nel primo caso l'errore sembra dipendere da un'anticipazione.⁵ Nell'originale catalano, una riga sotto, si legge infatti *de longues terres*, in cui il manoscritto veneziano modifica l'aggettivo per evitare la ripetizione: *di longi paexi*⁶ vs *di lontane terre*. I manoscritti di confronto presentano entrambi invece nel primo caso *lontano paese*, nel secondo *lunghe Mo* e *longe Ox* (pp. 45 e 47, cf. Brancaleone, Tesi, I p. 98).

Nel secondo, invece, l'errore del quarto paragrafo non è ben spiegato. Nella tradizione catalana nessun manoscritto riporta altre lezioni, allo stesso modo nessun testimone della traduzione dà altre soluzioni (a differenza di quanto riportato da Brancaleone, Tesi, I, p. 97, che legge *vestimenti* nel manoscritto marciano), quindi supporre che sia un errore d'archetipo (di cosa? Della traduzione o dell'originale catalano?) è superfluo e fuorviante.

Ancora alla nota al § 7 del cap. III (pp. 172-173) si spiega molto bene l'errore del manoscritto Ve (la non comprensione del cat. *Na*, tradotto con *buona*), ma si approfitta di questo per tentare una ricostruzione di un altro punto dell'originale catalano, dando ragione alla branca α che fornisce una lezione diversa da quella che la stessa traduzione italiana offre, a testo anche nell'edizione NEORL:

la Serpe e dona Eva, la qual era una *sola* femina (Ciceri, p. 71)

⁴ Brancaleone D., *The Veneto Tradition of Ramon Llull's Fèlix*, Tesi, Warburg Institute de l'University of London, 2002. L'autore ha poi pubblicato un articolo dove include il solo *Llibre de les bèsties*, senza apparato: Idem, «Il *Libro dele Bestie* di Raimondo Lullo nella versione trecentesca veneta», *Per leggere i generi della letteratura* 2,2 (2002, primavera), pp. 17-62. Ciceri cita entrambi i lavori, ma sembra non conoscere il primo.

⁵ Lo stesso errore di anticipazione che Ciceri segnala nelle due note al § 29 del cap. VI (p. 177), approfittando di nuovo qui per mostrare la bontà di una lezione della branca α .

⁶ Così nel testo, ma nelle note il termine è trascritto con *paesi* come indicato sopra.

la Serpent e Na Eva, que era una *sola* fembra (NEORL X: 233)

folia AV

Nella nota al § 8 del cap. IV (p. 173) si fa notare che nell'*exemplum* del giullare col suo cembalo il protagonista è un altro (un pastore con la piva), ma non si tenta di spiegare perché.⁷ Nell'ultima nota leggiamo: «si racconta che si trattasse di Filippo il Bello» (p. 178) per illustrare chi sia il re cui è dedicato il *Llibre*, senza alcun'altra bibliografia o rimando.

Troviamo infine delle discrepanze tra le informazioni fornite nell'introduzione, a carico di Patrizio Rigobon, e la breve nota introduttiva di Ciceri. Un esempio per tutti: la datazione del *Llibre de meravelles* viene così ricostruita da Rigobon: «Non sussistono oggi dubbi sul fatto che *L[libre de] M[eravelles]* vada ascritto al periodo 1287-89. [...] Diverse e antecedenti datazioni per *L[libre de les] B[esties]* rispetto al resto di *LM* [...] non paiono, allo stato attuale delle conoscenze, supportate da argomentazioni o documentazioni persuasive.» (p. 4) Così invece Ciceri: «Il *Llibre de meravelles* [...] si può supporre sia stato redatto tra gli anni '83 e i '90 del Duecento. [...] Il settimo, il *Llibre de les bèsties* [...] Redatto forse in precedenza» (p. 36).

Se il risultato finale di Brancaloneo (quindi l'edizione critica della VII parte del romanzo) non è soddisfacente, la discussione della *constitutio textus* inclusa nella tesi (vol. I, pp. 99-229) presenta spunti di ricerca interessanti ed è ben condotta, nonostante le numerose sviste di lettura, portando lo studioso a prefigurare uno stemma corretto, come conferma anche qui Ciceri (pp. 38 e 39-40). L'accusa che la studiosa lancia contro Brancaloneo: «trascrizione [...] condotta ed emendata senza alcun evidente criterio filologico e privo di apparati, seppure prefiguri uno stemma, che direi corretto, ma, almeno qui senza alcuna prova né giustificazione» (p. 38) è la stessa che parzialmente rivolgiamo all'autrice. Non basta un'edizione con apparato (che non è riportato nell'articolo di Brancaloneo per scelta della rivista, ma si può leggere nella tesi di dottorato, nella quale sono collezionati tutti i manoscritti italiani e non solo tre come nell'apparato di Ciceri), per dare dimostrazione di alcune scelte ecdotiche. Bisognerebbe anche fornire le prove e una selezione di luoghi critici che tolgano ogni dubbio sul *modus operandi* con cui si sta affrontando questa edizione.

⁷ Nel § 10 del cap. V il traduttore rende perfettamente *juglars* con *zugolari*.

Speriamo che questi spunti siano d'aiuto nel portare avanti questo lavoro con una maggior chiarezza, concentrandosi sugli aspetti che ancora rimangono vaghi (una selezione dei luoghi critici e delle lacune che mostri i legami tra i manoscritti italiani, un'analisi linguistica completa) e poter così restituire al pubblico italiano, che aspetta da anni un'edizione seria di questa traduzione, questo importante pezzo lulliano della sua storia.

Simone Sari

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

Primer de tot, cal felicitar-se –i felicitar els responsables– per l'aparició d'aquest volum que suposa el primer pas per emplenar una mancança en la bibliografia lul·liana del darrer segle. En efecte, des del mateix instant de la publicació de l'edició d'Obrador, Ferrà i Galmés del *Llibre de contemplació* a les ORL (1906-1914), ja es va fer palesa la necessitat d'una altra edició que tingués en compte el manuscrit de la Biblioteca Ambrosiana de Milà (A), el més antic i autoritzat, desconegut en el moment d'iniciar-se la magna empresa de les ORL. Cent anys després veu la llum, per fi, el primer volum d'aquesta nova edició. A més, l'obra de què es tracta no és menor ni en el catàleg lul·lià ni, encara menys, en la història sencera de la literatura catalana. No manquen, doncs, els motius per considerar aquesta novetat com un dels esdeveniments editorials més destacats en el recent panorama cultural català.

El *Llibre de contemplació* és, en efecte, la primera obra important de Ramon Llull, i un text sorprenent ja al seu temps, quan no hi havia cap referent previ d'una obra escrita en vulgar amb una varietat temàtica i una composició tan complexes. L'originalitat d'aquesta proposta lul·liana rau també, en bona mesura, en l'excepcionalitat del format del manuscrit A; un format reservat per als llibres escolasticouniversitaris en llatí que, en aquest cas, s'aplica a un gènere totalment nou. Tots aquests aspectes són convenientment presentats en la introducció a l'edició, i és important tenir-los en compte a l'hora de llegir el text. Igualment important és l'estudi sobre les diferents versions de l'obra: si fins ara es tenia present que n'eren tres (àrab, catalana i llatina), l'estudi de la tradició textual posa de relleu que la qüestió és una mica més complicada, ja que Llull tendeix a corregir, modificar i, fins i tot, reelaborar les seues obres aprofitant els processos de traducció o de còpia. Així, en el cas

del *Llibre de contemplació*, la traducció llatina va introduir precisions conceptuals i altres canvis respecte de la versió catalana anterior (com ara l'atenuació de les referències autobiogràfiques) que, en molts casos, afectaren la mateixa versió catalana en el moment de la còpia d'un nou manuscrit català del text. Així, tenim clarament no una, sinó dues versions catalanes, i com és habitual en el cas de Llull, no es pot dir que una siga millor que l'altra: són totalment complementàries.

Aquesta edició de les NEORL aporta, doncs, un text diferent i complementari al de l'edició anterior de les ORL. Les diferències, però, no afecten gens el contingut de l'obra: són més aviat estilístiques, però significatives. Mostren com Llull treballava els seus textos al llarg del temps i, en el cas del *Llibre de contemplació*, manifesten igualment una cosa molt important: que l'obra continua present en els plans de treball de l'autor molts anys encara després de la posada en circulació de les primeres versions de l'Art. El manuscrit *A*, acabat de copiar per Guillem Pagès en 1280, és doncs el testimoni sobre el qual s'elabora aquesta edició, que té en compte tota la tradició textual. Les variants de l'altra versió catalana permeten veure els canvis introduïts per l'autor en el text, de manera que el criteri de les dues versions permet mantenir les lliçons singulars del manuscrit base sense considerar-les errors de lectura. Els curadors parlen de l'«excepcionalitat del registre estilístic» del manuscrit *A*, que vinculen amb l'establiment d'uns usos gràfics propis d'una *scripta* en formació i amb la definició d'un model de llengua apropiat a una obra tan peculiar; unes poques dècades després, en el procés de còpia del manuscrit del Col·legi de la Sapiència de Palma (*S*), on tenim ja una segona versió catalana del text amb influències de la traducció llatina, s'ha assistit a l'adaptació de la *scripta* anterior a uns nous usos que impliquen, entre altres coses, la desaparició de la «coloració occitana» tan característica de *A*. Tot i això, més enllà dels usos gràfics i del model de llengua emprat en les dues versions del *Llibre de contemplació*, el text és digne d'un estudi estilístic més ampli que abaste les estratègies retòriques desenvolupades en aquest monument en prosa: estructures paral·lelístiques, organització estricta dels components sintàctics de la frase, reiteracions lèxiques... Tot contribueix a crear un discurs amb un fort component retòric que manifesta una indubtable «voluntat d'estil» per part de l'autor.

Una bona forma d'endinsar-se en l'univers literari de la prosa lul·liana pot ser, doncs, la lectura d'aquest primer volum del *Llibre de contem-*

plació, editat de manera escrupolosa seguint els criteris de les NEORL però que respecta en la mesura del possible aspectes de la disposició del text en el manuscrit *A*, un testimoni fonamental en la història de les lletres catalanes que, per fi, comença a veure la llum. Aquest volum consta dels llibres I i II de l'obra: 102 capítols d'un total de 366, repartits en 22 distincions d'un total de 40; una part reduïda si tenim en compte les enormes dimensions del *Llibre de contemplació*. El treball, però, ja està en marxa i esperem que aviat es completarà l'edició amb els volums restants. El resultat d'aquest primer volum augura un excel·lent colofó de l'empresa.

J. E. Rubio

22) Llull, *Llibre del gentil i dels tres savis*, dir. Óscar de la Cruz Palma; trad. Joaquim Puigdemont i Joaquim Pujal; intr. Francesc-Xavier Marín, Harvey Hames, Lola Badia i Halil Bárcena

Les adaptacions i modernitzacions lingüístiques de textos catalans antics són, cada vegada més, un recurs habitual per tal de facilitar l'accés a aquests llibres al públic no especialista. Amb motiu de l'Any Llull (2015-2016) se n'han fet unes quantes de títols del beat. N'han aparegut del *Llibre d'amic e amat*, dels *Accidents d'amor* (novel·leta místico-sentimental inclosa en l'*Arbre de filosofia d'amor*), de l'*Arbre exemplifical*, o bé diverses del *Llibre de les bèsties*. Aquestes edicions han tendit a presentar-les com a obres essencialment literàries, i s'han ofert als lectors sense gaire aparat explicatiu i pràcticament amb l'adaptació lingüística com a únic suport.

Aquest plantejament és difícilment assumible per a un text com el *Llibre del gentil e dels tres savis*. Es tracta d'una obra massa complexa, i amb una presència de l'Art lull·liana massa explícita, per esperar que el lector merament interessat en Llull hi pugui accedir només gràcies al text traslladat al català contemporani. El plantejament editorial adoptat per Claret té ben present aquesta singularitat del famós i sovint mal interpretat diàleg lul·lià. Així, a més de l'adaptació lingüística a cura de Joaquim Puigdemont i Joaquim Pujal, han demanat la col·laboració de diversos investigadors. A peu de pàgina del text hi ha, també, algunes notes que aclareixen passatges i conceptes concrets. Les ha redactat Óscar de la Cruz –el qual ha actuat com a director de l'edició– tenint present i en ocasions actualitzant l' anotació que Anthony Bonner va in-

cloure en la seva edició del *Gentil* al primer volum de les *Obres selectes de Ramon Llull* (també se n'han aprofitat les il·lustracions dels arbres, d'Aina Bonner).

El volum, després d'una breu presentació de De la Cruz, inclou una introducció sobre el diàleg interreligiós, a cura de Francesc-Xavier Marín, que fa així mateix les funcions de pròleg al conjunt de l'obra. L'autor hi constata que Llull va escriure el *Llibre del gentil* no pas mogut per un sentiment de respecte intercultural, sinó amb voluntat de salvar l'ànima dels no cristians. Partia de la idea que, per accedir a Déu, és tan necessària la fe com la raó; en conseqüència, per convèncer els membres d'altres religions cal, abans de res, emprar la raó, tal com es planteja al *Llibre del gentil*.

Els llibres del segon al quart, dedicats a les intervencions de cadascun dels tres savis, van precedits d'un estudi: el del llibre del jueu ha estat encarregat a Harvey Hames, el del cristià, a Lola Badia, i el del musulmà, a Halil Bárcena.

En encarar la introducció al llibre segon, Harvey Hames insisteix en el caràcter apològic cristià de l'obra. Apunta que Llull podria haver-se inspirat, com s'ha proposat –potser més des del punt de vista estructural que del sentit–, en el *Sefer ha-kuzari (Llibre dels khàzars)* de Yehuda ha-Leví, en què el rei khàzar estableix una sèrie de diàlegs amb personatges de religions diferents. Ara bé, el jueu que en aquest llibre parla llargament amb el rei té poc a veure amb el jueu del *Gentil*, construït sobre la idea que l'apologètica cristiana tenia dels jueus. Penseu en Pere Alfons, Gilbert Crispin o Pere el Venerable. Contràriament a aquests, sobretot preocupats per confirmar els cristians en la seva fe, Llull també volia convertir els jueus. No sorprèn, doncs, que les idees que expressa el savi jueu no siguin merament llibresques, sinó que «les opinions aportades pel jueu, tot i que són un recull de diferents corrents del pensament jueu, reflecteixen un coneixement, encara que de vegades una mica confús, de la teologia i creences del judaisme contemporani» (p. 85). Llull volia conèixer creences i pràctiques jueves contemporànies per incorporar-les a l'Art i poder demostrar per raons necessàries la veritat del cristianisme. Amb el temps, encara no al *Llibre del gentil*, això el va portar a intentar demostrar que les sefirots cabalístiques partien d'una estructura trinitària.

Al *Gentil*, el savi jueu planteja vuit articles, en una enumeració molt

propera a la llista d'articles de la fe hebrea present en un altre llibre, el *Sefer ha-Yašar (Llibre del just)*. Aquest darrer ha estat atribuït a Jonà ben Abraham de Girona, contemporani de Llull; aquesta proximitat, geogràfica i cronològica, planteja una possible relació directa entre tots dos. Sigui com sigui, els paral·lelismes apunten que el llibre de Jonà va tenir un paper central entre altres fonts jueves emprades per Llull en aquesta part del *Llibre del gentil*. Tot plegat porta Hames a concloure que Llull va ser «el primer cristià a adonar-se del potencial dels ensenyaments cabalístics per a demostrar les veritats cristianes, i importants figures del Renaixement, com ara Pico della Mirandola, van seguir els seus passos» (p. 91).

Abans d'iniciar el comentari del tercer llibre, dedicat a la religió dels cristians, Lola Badia remarcar l'aspecte dual del *Llibre del gentil*, que alhora que és un diàleg literari, amb totes les implicacions que comporta aquesta condició, va ser escrit per tal d'oferir una versió simplificada de l'Art lul·liana. La tercera part de l'obra està organitzada com una presentació de les proves de la veritat del cristianisme. És, de fet, un diàleg entre un teòleg cristià i un filòsof —el gentil— a qui, en algun moment, li costa seguir l'argumentació del seu interlocutor; la raó d'aquesta dificultat deriva del fet que no està avesat als raonaments teològics i metafísics que el savi li planteja, sinó merament als físics, relatius a la ciència de natures que ell ha estudiat fins aleshores.

La demostració de la veritat del cristianisme es planteja provant els catorze articles de la fe, amb un èmfasi especial en el dogma de la Trinitat. Badia exposa, molt sumàriament, el mètode d'argumentació emprat, no sols al llibre III, sinó al conjunt del *Llibre del gentil*; el mètode, com el lector de *SL* sap, es fonamenta en les relacions de concordança i contrarietat entre els conceptes escrits a les flors dels arbres, és a dir, entre virtuts increades —que tenen un pes important en les demostracions dels articles de la fe cristiana—, les virtuts creades i els vicis. Se n'exemplifica el funcionament amb la primera prova de la Trinitat, incloses les preguntes que formula el gentil al savi cristià, que ajuden a reblar les conclusions.

La introducció de Halil Bárcena al llibre IV no és pròpiament un comentari del llibre de la religió dels musulmans, si més no en la mateixa mesura que els estudis de Hames i Badia, sinó una reflexió més àmplia sobre l'home, la religió i la necessitat de diàleg. Parteix del convenciment que l'home és un ésser relacional i religiós, i és d'aquesta condició

que sorgeix la necessitat de diàleg. Per això, les cultures i religions aïllades s'han vist empobrides. Actualment, la globalització ho ha trastocat tot, però alhora comporta la possibilitat de «compartir com mai el gran llegat de saviesa espiritual de la humanitat» (p. 256). L'objectiu, segons Bárcena, no és convertir l'altre, «sinó coadjuvar des de la pròpia experiència fonda i sincera del sagrat aportant elements positius que ajudin a treure la humanitat de l'atzucac en què es troba» (p. 257).

El sufisme destaca entre les diverses manifestacions de l'islam per la seva vocació universalista. En aquest sentit, és ben significativa la idea que tota religió tradicional té aspectes coincidents amb aquest corrent asceticomístic. Al cap i a la fi, el sufi pretén anar més enllà de les formes religioses extrínseques per tal de, en transcendir-les, arribar a l'essència i a l'universal. El coneixement i el respecte per l'altre són bàsics. Per això, conclou Bárcena, «no hi ha veritable diàleg interreligiós sense aquests dos elements sovint menystinguts: cal conèixer molt de la pròpia tradició i bastant de la dels altres. I Ramon Llull en sabia, d'islam, com el que més» (p. 263).

El volum es clou amb un apèndix, «Actualització i actualitat del *Llibre del gentil*», en què Óscar de la Cruz repassa alguns dels aspectes de l'obra que la crítica ha tractat en els darrers anys, des del possible moment de redacció del llibre fins al paper del diàleg religiós i l'interès d'autors posteriors per l'obra de Llull, passant pel coneixement que el beat devia tenir de fonts àrabs o el sentit de la *Parabola gentilis* que Tomàs Le Myésier va incloure a l'Electorium, just abans de la còpia del *Llibre del gentil*.

J. Santanach

24) Llull, *Proverbes de Raymond*, trad. Patrick Gifreu

Patrick Gifreu i les seves Éditions de la Merci ens ofereixen una nova traducció francesa d'un text lul·lià. Sempre és una bona notícia que un llibre del beat sigui traduït per primera vegada a una llengua important com és el francès, però aquest cop la tria és un pèl sorprenent. Els *Proverbes de Raymond* és de llarg el llibre més extens que ha aparegut en el catàleg de l'editorial de Perpinyà, més fins i tot que l'antologia de *Lo crestià* publicada el 2010. Malgrat que les traduccions de Gifreu no exclouen ni de bon tros la comunitat acadèmica, sempre han estat

més aviat orientades a un públic culte però no especialista, interessat en els clàssics medievals catalans. Gifreu havia traduït temps enrere els *Mil proverbis* (2008) i el *Llibre de paraules i dits* de Jafudà Bonse-nyor (2012), i potser esperonat per aquests precedents, ara s'ha atrevit amb els *Proverbis de Ramon*. El problema és que els dos primers llibres són col·leccions d'un miler de sentències morals, que es poden llegir fàcilment, mentre que el darrer és un repertori enciclopèdic de més de 6.000 màximes de caràcter teològic, científic, filosòfic i també moral. No és un llibre pensat per ser llegit, sinó per ser consultat –cosa que no exclou, és clar, que algun lector pacient i un pèl ociós no se'l pugui llegir sencer. No estem dient que no sigui útil posar a disposició del públic francès un títol d'aquestes característiques, però malgrat que el proverbi i la sentència siguin gèneres que continuen atraient l'interès de molts lectors, la monumentalitat, l'exhaustivitat i el tipus de temes tractats en aquest recull, bàsicament el fan apte per a especialistes. És evident que Gifreu no deu ser d'aquesta opinió, perquè en les profuses notes que inclou en la seva traducció ofereix informacions perquè els lectors no familiaritzats ni amb Llull ni amb el saber medieval segueixin bé els continguts del llibre. Un exemple són les notes que expliquen la teoria dels quatre elements i les seves propietats, tema que Llull tracta en els capítols 179-181 de la col·lecció. Hi ha altres notes que, a banda d'aclarir els conceptes o temes que el beat aborda, també remetent el lector a textos en què Llull els desenvolupa de forma monogràfica o més detallada. En alguns casos, Gifreu tracta de detectar fonts, especialment bíbliques –per exemple, les notes 130-131, p. 113–, sense que els suposats préstecs siguin sempre clars.

La traducció és precedida per una introducció (pp. 9-27) en què es detecten plagis evidents. És cert que Gifreu cita en nota, entre molts d'altres, els títols que copia i hi remet el lector, però òbviament això no l'hauria hagut d'eximir d'assenyalar clarament els fragments que ha traduït i que, en canvi, presenta com si els hagués escrit ell mateix. El problema és que aquests fragments són excessivament llargs. A l'inici hi ha paràgrafs extrets de treballs de Maria Conca i Josep Guia (citats a la nota 1, p. 9), però el cos principal de la introducció (pp. 13-22) és sobretot una traducció d'alguns paràgrafs de dos articles publicats per qui signa aquesta ressenya (citats a la nota 15, p. 16). La darrera part del text (pp. 23-27) sembla més personal, però Gifreu no la dedica a comentar les impressions que li ha deixat la lectura dels *Proverbis de Ramon*, sinó més aviat a oferir una sèrie de consideracions genèriques sobre la filoso-

fia, la teologia i l'estil de Llull. Tampoc no dona gaire notícia sobre els criteris que ha seguit a l'hora de traduir i anotar el text, més enllà d'una solemne declaració d'haver respectat escrupolosament la seva integritat i l'estil de l'autor (p. 26).

Francesc Tous

25) *Raimundi Lulli Opera Latina, Tomus XXXVI, 10-11. Liber contra Antichristum, Liber de gentili et tribus sapientibus*, ed. Pamela M. Beattie i Óscar de la Cruz Palma

Aquest tom de les ROL conté dues obres primerenques de Llull, probablement contemporànies (entre els anys 1274-1276), però de contingut i ressò ben diferents i, en aquest cas, objecte d'edicions ben diverses. La primera, el *Liber contra Antichristum*, tracta l'escatologia –un terreny poc trepitjat per Llull– i té una tradició manuscrita minsa (només tres manuscrits medievals) i un text curt amb una difusió impresa igualment minsa (dues edicions crítiques de la versió catalana i una de la llatina en la tesi doctoral de l'editora de la present edició). La segona, el *Liber de gentili et tribus sapientibus*, és l'obra model de la principal preocupació de la vida intel·lectual del beat, la conversió dels infidels, un text cinc vegades més llarg que l'altre, amb una tradició manuscrita àmplia (dinou manuscrits medievals, incloent, a més dels catalans i dels llatins, un en francès i un en castellà) i una gran difusió impresa (més de quaranta edicions totals o parcials en onze llengües). Ambdues obres també són diverses per la importància que els donava el beat: en obres posteriors només cita el *Liber contra Antichristum* una vegada, mentre que el *Gentil* és citat vint-i-dues vegades en deu obres. A més, en aquesta ocasió, com he dit, són editades per dues persones amb criteris diferents: la primera per Pamela M. Beattie, que escriu en anglès, i la segona per Óscar de la Cruz Palma que ho fa en castellà. És una diversitat que fins i tot es pot reconèixer en la dedicatòria del volum, que s'adreça a Jocelyn Hillgarth i a Pere Villalba. La present ressenya, en conseqüència, fa referència per separat de les dues obres del tom, que només tenen en comú la relligadura.

La primera part de la introducció a l'edició del *Liber contra Antichristum*, explica el rerefons de l'època sobre l'escatologia i l'Apocalipsi, temes que, en temps de Llull, havien experimentat una represa d'interès, sobretot en cercles afins als franciscans. En això havia ajudat el

desassossec davant una consciència creixent d'un món exterior poblat de cristians «cismàtics», musulmans i jueus, i de gent encara més desconeguda i distant, com els tàtars o els mongols. Temes específics d'aquest pensament eren: la idea d'una conversió de tots els pobles a la fi del temps, la creença que les heretgies podien ser producte de les seduccions de l'Anticrist, i la identificació dels grans líders de les altres sectes –com ara Mahoma– amb l'Anticrist. És clar que els plans missioners de Llull podrien entrar en lliça per combatre aquests problemes, i que l'Art podia ser presentada com l'instrument per reenfocar aquestes visions desviades. L'editora ens recorda que una de les creences d'aquell pensament era que en aquests temps finals certs *virī spirituales* tindrien un paper especial en la preparació d'una defensa contra l'Anticrist i per aconseguir conversions i una reforma de la societat.

A continuació l'editora discuteix les mencions de l'Anticrist en tres altres obres del beat. En la *Doctrina pueril* conta les edats de la història escatològica –cosa que no fa en el *Liber contra Antichristum*– d'una manera tradicional, però afegint-hi una edat al compte dels tractats contemporanis; en el *Fèlix* explica que «Antechrist venrà en lo mon per intenció que sia honrat en l'onrament que a Jesuchrist se cové tan solament.» En l'*Arbre de ciència* explica la data de la seva vinguda amb un símil astronòmic, que l'editora compara amb Roger Bacon i els càlculs astrològics contemporanis per determinar aquella data. Però Beattie ja adverteix que no es tracta d'un llibre *de Antechristo* sinó *contra Antichristum*, així que no cal esperar informació específica sobre el fenomen.

En l'apartat sobre l'estructura i el contingut de l'obra explica que al final del llibre parla de la vida activa, amb una primera part, *De praedicatione*, que conté la primera articulació sistemàtica dels plans del beat per a *studia* missioners, i una segona, *De guerris et proeliis*, que tracta de la conveniència superior de la conversió religiosa a través de la pau i la unitat en el món enfront de les lluites armades, que representen l'acceptació dels mètodes dels sarraïns.

Encara que el *Liber contra Antichristum* és una obra conservada en només tres manuscrits medievals té una tradició textual sorprenentment complicada. Dels tres, el de la versió original catalana –Biblioteca Corsiniana de Roma (C)– és del segle xv i, per tant, és posterior als dos de la traducció llatina: l'*Electorium* (E) de ca. 1325 i Munic, Clm. 10497 (M)

de XIV/XV.⁸ A més, la versió llatina, com diu l'editora, oscil·la entre passatges que es tradueixen literalment i passatges amb canvis radicals (vegeu les comparacions a les pp. 51-59), així que més que una traducció, cal considerar-la una «redacció», amb el resultat d'un «text that probably accords more closely to the literary conventions of the scholarly communities that Llull was becoming more acquainted with» (p. 58).

Les diverses versions, de fet, tenen una relació complexa, que es podria il·lustrar amb un exemple. Devers el començament de la primera distinció trobam una presentació de les dignitats divines que fonamentaran els arguments posteriors.

De unitate Dei

In Deo sunt dignitates existentes Deus, quae sunt bonitas, magnitudo, aeternitas, potestas, sapientia, voluntas, virtus, veritas, gloria, perfectio, iustitia, largitas, misericordia, humilitas, dominium, patientia (p. 79)

Aquesta llista de *M* coincideix amb la llista combinatòria que trobam més endavant en l'obra (a l'apartat *De incarnatione Dei*, pp. 92-100) als tres manuscrits medievals, tant els llatins com el català; també és la llista estàndard de la primera *Art* quaternària (vegeu *Art i lògica*, p. 38). Tanmateix, en *E*, aquesta llista, precisament en el passatge ara citat, té les dues darreres dignitats intercanviades; i al text català, de les cinc darreres dignitats, només trobem «misericòrdia, humilitat». Per si això no fos prou, al text manuscrit català, a la primera línia, llegim «·x·» allà on el text llatí diu «Deus»; el numeral no fa sentit perquè a continuació el text dona tretze dignitats, raó per la qual els editors de NEORL III (p. 129) van optar per corregir «Deu», tot i que no és gens clar què és el que va voler dir el traductor llatí.

En la versió catalana, les tres referències que fa el text a l'*Art abreujada de trobar veritat* són el que permet la datació de 1274-1276. Tanmateix, la versió llatina substitueix aquestes referències per esments de l'*Ars inventiva veritatis*,⁹ cosa que ha permès datar la traducció després de

8 Dels altres quatre manuscrits, tres són còpies del segle XVII, i el quart, del XVI, és una retraducció llatina de l'original català que l'editora, després d'una comparació detallada, qualifica de «fidel» (vegeu pp. 59-65).

9 Aquestes substitucions no estan gaire ben explicades. A l'edició mateixa, la variant del títol català de la primera ocurrència (al pròleg) no apareix a les variants del text. En la tercera ocurrència és

la transició cap a l'Art ternària, és a dir, 1290-1292. La datació sembla correcta, però aquests canvis també podrien assenyalar la mà de Le Myésier, que hauria evitat referències a obres no incloses a l'*Electorium* (i sobretot a obres de l'Art quaternària), cosa que obre la possibilitat d'una traducció posterior feta pel deixeble o a instàncies seves.

L'edició està basada en els dos manuscrits *E* i *M*, que tenen un antígraf en comú (p. 70), amb preferència per les lliçons de *M*, que ofereix un text més proper a l'original català. El resultat és un text híbrid, però, segons els petits sondejors que hi he fet, en resulta una edició molt acurada.

La meritòria tasca editora que ha dut a terme De la Cruz permet ara disposar de la millor edició llatina i la més completa –té en compte 23 testimonis– d'una obra, el *Llibre del gentil*, de gran rellevància dins de l'opus lul·lià, com hem assenyalat més amunt, conservada i transmesa en una doble versió catalana i llatina i per manuscrits de primera generació. Tanmateix, la mateixa transcendència de l'empresa fa que hàgim d'assenyalar-ne alguns problemes i mancances que hi hem observat.

El llarg «Estudio de introducción» que precedeix l'edició comença amb un resum de l'obra, seguit d'un apartat sobre la seva metodologia; aquesta consisteix a proposar al lector –mitjançant el personatge del gentil– de dur a terme una *collatio* o comparació entre les tres religions a les *rationes necessariae* que exposen els savis, tenint en compte les *conditiones arborum* fixades per Intel·ligència. Pel fet que les regles del debat prohibeixin intercanvis entre els savis, la *collatio* només es pot aconseguir a través de les qüestions del gentil, que donarien la clau de qui té la veritat. A continuació ve un apartat sobre els arguments doctrinals, amb taules comparatives entre les tres religions, i una llista interessant (pp. 143-146) sobre *quaestiones* i *solutiones* que tracten temes secundaris als principals dels articles de la fe, com ara quan, sota l'article de la creació del món, es demana si Déu ha creat el mal, sobre l'acció de Déu abans de la creació, sobre com Déu ha pogut crear alguna cosa del no-res, i sobre l'eternitat del cel.

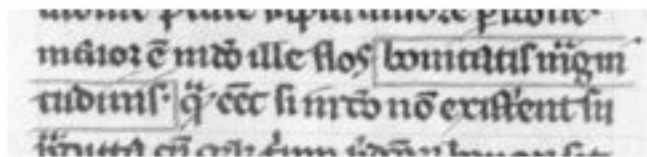
Els apartats següents tracten sobre l'autoria, la datació i la composició de l'obra, i també s'hi fa referència a la importància que Llull segueix

substituït per una curiosa *Ars inventiva et amativa*, títol que pot voler fer referència a les dues primeres obres de l'Art ternària, però que potser hagués calgut comentar. L'explicit de la versió catalana acaba amb una referència a les *Oracions e contemplacions de l'enteniment*, que simplement desapareix de la versió llatina, cosa tampoc mencionada a les variants.

donant al *Gentil* durant la resta de la seva carrera (vegeu la llista detallada de les autoreferències a les pp. 156-158), al *Llibre aràbic del gentil* citat al pròleg de l'obra, i a la citació de l'*Ars compendiosa inveniendi veritatem* a l'epíleg. Pel que fa al llibre citat al pròleg, l'editor el relaciona, amb tota raó, amb un «*Llibre del gentil, qui és apellat Llibre de qüestions e de demandes*» i amb un *Llibre de raons en les tres ligs*, tots esmentats en el *Llibre de contemplació* (pp. 153-154), i afirma que no creu que el beat sigui l'autor de la versió àrab d'aquesta obra.

Pel que fa a la referència a la primera obra de l'Art, l'editor desenvolupa un discurs incomprendiblement vacil·lant sobre l'estructura artística del *Gentil*. D'una banda, diu que «parece difícil ver esta influencia» (p. 159), tot i que cita el passatge sencer de l'epíleg, que diu de manera bastant taxativa: «editus est nouiter et extractus ab *Arte compendiosa inueniendi ueritatem*, quae causas et principia omnium rerum in omnibus scientiis, tam liberalibus quam mechanicis, exquisitissime inuestigat» (p. 159).

D'altra banda, cita Llull quan equipara aquestes «casillas» (*camerae*) amb les flors,¹⁰ cosa que, tanmateix, qualifica com «una especie de lapsus» (p. 134), sense tenir en compte que la presentació de les flors als cinc arbres al principi de l'obra no és sinó una versió més amena de les segones figures (les matrius d'adjacència) de l'Art quaternària. Al mateix temps, no reflecteix en la seva edició (p. 346, ll. 89-90) una de les caselles de l'Art, *bonitatis magnitudinis*, que apareix expressament dibuixada en el seu manuscrit de base (*R*, f. 41v):



Sigui com sigui, l'editor dona més evidències de la relació de l'obra amb l'Art quan cita la frase «et contra conditiones arborum et contra hanc Artem» (p. 133),¹¹ o quan parla de les *quaestiones* i *solutiones*

¹⁰ Assimilació que també es troba en obres de l'Art; vegeu NEORL II, xxi.

¹¹ Que qualifica com un «*hapax*», oblidant la citació de la primera obra de l'Art a l'epíleg.

explicades per concordances o contrarietats (p. 146).¹² Sembla com si li passés per alt que els arguments també són calcats als de l'Art.

L'apartat següent de la introducció estudia les fonts del *Gentil*, que, en definitiva, vol dir les possibles fonts de les llistes dels articles de les tres religions. Comença afirmant que els articles cristians representen una «articulación basada en santo Tomás» (p. 165), cosa que sembla més una visió des del tomisme modern que no pas la visió del mateix Ramon Llull, que va criticar específicament sant Tomàs.¹³ Per als articles jueus, es decanta per la llista proposada per Harvey Hames (p. 166), que sembla una opció excel·lent. Pel que fa als articles musulmans, suggereix un *Breviario Sunní* o *Tratado de los artículos* que circulava per terres hispàniques i es basava en doctrines almohades, i ho argumenta de manera detallada i convincent (pp. 167-183).

En l'anàlisi textual, que és la darrera part de la introducció, trobem a faltar matisos en la valoració que fa De la Cruz de la qualitat de la traducció llatina respecte de la catalana original del *Gentil*. La seva posició, reiterada en diverses ocasions i exemplificada amb passatges que abonen aquesta idea (encara que de vegades siguin opinables), és que «en general, el traductor latino ofrece una versión muy fiel con respecto a la redacción catalana original» (p. 183). Hauria estat més profitós, en canvi, estudiar (com ha fet Pamela Beattie per al cas del *Liber contra Antichristum*) les implicacions que hi ha en el fet de voler adaptar un text en vulgar a un públic més instruït. Perquè la relació existent entre les dues versions va més enllà de la qüestió de la fidelitat; posem un exemple:

¹² No s'adona que aquests dos darrers conceptes provenen de la Figura T, potser perquè tradueix *contrarietas* per «discordancia».

¹³ En el *Liber de refugio intellectus*, crítiques repetides textualment a l'*Excusatio Raimundi* (vegeu ROL XI, 292, 363-367).

Cada sciencia a mester los vocables per los quals sia manifestada. E cor a questa sciencia demostrativa sien mester vocables escurs e que los homens lecs no an en hus; e cor nos fassam aquest libre als homens lecs, per açó breument e ab plans vocables parlarem d'esta sciencia.

Quaelibet siquidem facultas appropriata requirit uocabula quibus manifestetur melius. Haec autem scientia, cum demonstratiua ac intellectualis sit, inusitatis uocabulis indigens et obscuris, quae plebei et uulgares homines intelligere non ualerent, cum tamen bonum commune desiderans, hunc librum scribere disponam tam laicis et rudibus quam subtilibus et prouectis, idcirco in principio breuiter planisque uocabulis hanc scientiam propalabo.

Aquest passatge, del segon paràgraf del Pròleg, l'hem copiat de NE-ORL II, xxxvii (a la pàgina següent hom pot trobar dos altres exemples similars), bo i corregint el text llatí segons l'edició que ara ens ocupa (p. 232), i hem marcat amb un subratllat simple les paraules canviades i amb un subratllat doble els afegits del traductor. La primera cosa que salta a la vista són les amplificacions, en particular la traducció d'un adjectiu o un substantiu per dobles sinònims (l'editor ja remarca «que parece ser habitual en la tradició latina de las obres lulianas», p. 184). Hi ha substitucions difícils de justificar, com «sciencia» per «*facultas*» o «lecs» per «*plebei et uulgares*»; fixem-nos que «lecs», un terme que té a veure amb formació i no amb classes socials, és intencionalment repetit en la frase següent). Hi ha afegits igualment significatius, com «*ac intellectualis*» o «*et rudibus quam subtilibus et prouectis*». De fet, aquests canvis transformen un text precís i concís que s'expressa en un estil volgudament planer, en un text apte per a un públic acadèmic, en la línia del que explicava Beattie. El darrer mot de la traducció, «*propalabo*», és un símptoma d'aquesta tendència, atès que es tracta d'un hàpax en tota l'obra lul·liana publicada per Brepols, introduït aquí per elevar el to del «parlarem» tan quotidià de l'original. L'editor mateix explica que aquests canvis volen «pulir el estilo de la redacción catalana» (p. 185).

En el passatge del pròleg «· v· arbres significats per los ·v· arbres qui son al comensament d'aquest libre» (NEORL II, 9), s'ha traduït «arbres qui» per «*flores qui*», i l'editor explica la tria de «*qui*» com a «calco con la versió catalana». Però l'error no és tant en el pronom com en el substantiu, que posa el lector en la situació absurda d'haver de cercar «*quinque flores qui depinguntur in principio huius libri*».

L'error assenyalat a continuació es refereix al passatge (on altra vegada hem posat els afegits en subratllat doble):

de les paraules que avia oydes e de sso que es vesia. (NEORL II, 13)	de uerbis quae <u>a sapientibus</u> audiuerat ac de his quae uidebat <u>in arboribus et in habitu extraneo sapientum</u> . (p. 247)
--	---

L'error que hi detecta l'editor és que «“vesia”, [que] es el imperfecto del verbo “veure”, aparece interpretado en la versión latina por “vestir” *in habitu extraneo*», quan clarament és traduït per «*videbat*». Una nota a peu de pàgina indica que «Otros errores del traductor latino han sido detectados por A. Bonner (NEORL II, p. xxxix)», al lloc on precisament es parla d'un error d'una confusió de traducció entre «veure» i «vestir», però en un altre passatge al quart llibre (p. 458, l. 1057),¹⁴ que potser ha donat peu a aquesta interpretació. Precisament, en aquest passatge de la introducció de la NEORL es fa referència a un error de traducció molt més cridaner, que l'editor hauria pogut recollir en aquest punt: el mot «granolla», que en català medieval volia dir 'granota', traduït per «*magna olla*» (p. 440, l. 554).¹⁵

L'*stemma codicum* i l'establiment del text presenten, al nostre entendre, alguns problemes que caldria consignar. En primer lloc, el disseny quadripartit de l'arbre, amb quatre branques que deriven directament de l'arquetip x; un resultat sorprenent, que no sembla ser suficientment justificat ni des del punt de vista de la *recensio* ni des del punt de vista històric. En aquest sentit, crida l'atenció la separació en dues branques dels testimonis *E*, la còpia del *Liber de gentili* de l'*Electorium*, i *R*, la còpia

¹⁴ Tanmateix, aquest error no ha estat recollit a l'aparat de variants.

¹⁵ A l'aparat de variants del text, es dona la variant com a «olla] granolla *cat.*», sense afegir la paraula «*magna*», cosa que emmascara l'error.

que va pertànyer a Pere de Llemotges, primer contacte de Llull a París, quan Hillgarth (*Ramon Lull*, p. 387) diu que el text de *E* sembla que és una còpia de *R*, fins al punt que el primer incorpora una frase marginal del f. 21r del segon (circumstància no recollida a l'aparat de les ROL). La consideració que mereix *R*, un testimoni autoritzadíssim que sens dubte és la primera còpia en net de la versió llatina de l'obra, produïda en un context acadèmic parisenc molt determinat (a l'entorn de la Sorbona), resulta fins a cert punt contradictòria. D'una banda, l'editor opina que *R*, «Por [su] extraordinaria calidad y corrección [...] podría ser considerado el *códex optimus* de la tradición» i diu que «Su fidelidad a la transmisión de *x* es máxima» (p. 204). Però de l'altra, s'intenta justificar el perquè de les «innovaciones» de *R*, un concepte aquest, d'innovació, que no resulta gens clar com es determina, tenint en compte l'*stemma* quadripartit que s'ha establert. Després de més de tres pàgines mostrant les «innovaciones» de *R*, s'acaba afirmant: «En todo caso, la calidad de *R* resulta excelente. Además, el conjunto de la *recensio* pone en evidencia que este testimonio ofrece bastantes lecciones únicas e hipotéticamente correctas.» (p. 207). La segona frase anul·la la primera, i la lògica dels darrers sis mots és difícil d'entendre. Pel que fa a la constitució del text mateix, només a la invocació trobam sis llocs on el text de *R* ha estat rebutjat a favor –se suposa, perquè no s'explicita a les variants– dels altres testimonis llatins.¹⁶

L'altre lloc que hem sondejat és l'inici del primer llibre, perquè és allà on comença el testimoni de *E*. A la p. 251 llegim:

I

Incipit primus liber

[1. De prima arbore]

1.1 De bonitate et magnitudine

¹⁶ Vegeu NEORL II, 5, on es dona una visió potser més clara de les variants, a més de presentar les del manuscrit català Palma, Sapiència F-129, que té la invocació en llatí i que no ha estat consultada per la present edició.

D'entrada, cal observar que les numeracions d'apartats de les línies 1 i 4 haurien d'anar en claudàtors, ja que són afegits editorials. La línia 3 prové de l'edició de la Biblioteca de Autores Cristianos (BAC) de 2007, que ha introduït la precisió a partir de «prima arbor» de la moguntina. Pel que fa a «De bonitate et magnitudine» de la línia 4, les variants expliquen:

corr. ex de bonitate et imaginatione R; om. E M; [...] et primo de flore bonitatis magnitudinis M V; [...]

quan el que diu *R* (f. 20v) és «de bonitate et magnitudine et magnitudine». ¹⁷ No cal dir que el passatge s'ha omès a *E* perquè, com es desprèn de la foliació al marge, el seu text comença a la línia següent; i, d'altra banda, per què es diu que és omès a *M* quan a continuació es dona el text d'aquest manuscrit? A més a més, la majoria dels manuscrits condensen aquestes quatre línies titulars en una: «Incipit primus liber et primo de flore bonitatis (et) magnitudinis», així que presentar-les separades (i introduir la lliçó de la línia 3) amb una plasmació tipogràfica nova, destrueix la coherència gramatical i de sentit de la lliçó original. A més, el text de *R* –«Incipit primus liber de bonitate et magnitudine et magnitudine»– comet dos errors: 1) omet «et primo de flore», cosa que fa que «de bonitate et magnitudine» sigui el títol del «primus liber» i no de la flor), i 2) repeteix el «et magnitudine». Aquest error doble, afegit al de les «quinque flores qui depinguntur in principio huius libri» citat més amunt, i un altre de «iustitia» substituïda per «superbia» explicat a la p. 205, ens hauria de propel·lir a investigar més la situació de *R* com a *codex optimus*, i potser repensar la recensió.

Al nostre entendre, la principal objecció que s'ha de fer a l'edició de De la Cruz és que no hagi partit de la premissa que la versió llatina del *Gentil* té una entitat per ella mateixa com a redacció de l'obra i que es plasma històricament en un testimoni tan rellevant com *R*, amb les seves peculiaritats i limitacions, però vinculat a la voluntat de difusió de Lull. A partir d'aquí, creiem que era imprescindible establir amb nitidesa la història textual d'aquesta redacció fent referències a l'original català només davant de l'evidència d'un copista que l'ha consultat, explicant detalls importants com les adaptacions de *E*, i presentant les seves notes marginals (anotades per Hillgarth, però tan difícils de localitzar en

¹⁷ A més, *imaginatio* no és un concepte que aparegui en els arbres.

el text del *Gentil*), com també les de *M*. En lloc d'això, el que ofereix l'edició de la ROL és una reconstrucció que en alguns casos arriba a corregir la mateixa traducció, ja sigui per hipòtesi de l'editor ja sigui amb conjetures de testimonis relativament moderns (hom es pregunta llavors què és el que està llegint), que sempre està pendent de demostrar la fidelitat de la versió llatina a l'original català, i que acaba donant un text amb poc fonament històric.

A. Bonner

26) Llull, *Raimundi Lulli Opera Latina, Tomus XXXVII, 44. Ars inventiva veritatis*, ed. Jorge Uscatescu Barrón

El 37è volum de la ROL publica una obra major de l'Art lul·liana, la que suposa un canvi fonamental en la formulació del sistema, l'*Ars inventiva veritatis* (a partir d'ara *AIV*), de 1290. Amb aquesta edició, i a l'espera de la de l'*Ars compendiosa inveniendi veritatis*, la col·lecció disposa d'edicions de les principals versions de l'Art: l'*Ars demonstrativa* (ROL 32), la *Tabula generalis* (ROL 27), l'*Ars generalis ultima* (ROL 14) i l'*Ars brevis* (ROL 12). Sens dubte, és una fita important. Tanmateix, els autors d'aquesta ressenya ens veiem en la necessitat d'assenyalar algunes deficiències remarcables que presenta l'edició de l'*AIV* que ha dut a terme Jorge Uscatescu.

A la seva introducció en llatí, l'editor fa servir tres termes clarament inadequats per referir-se als components de les figures A i T de l'*AIV*: «dignitates», «principia absoluta» i «principia relativa». Com ha explicat A. Bonner (2007: 130-134, 2012: 145-149), l'ús dels adjectius «absoluts» i «relatius» aplicats als principis de l'Art és un invent de Bernat de Lavinheta que s'ha estès a la bibliografia lul·liana moderna. Llull, ni a l'*AIV* ni enlloc, no fa servir aquesta terminologia: els components de les dues figures són, sense cap distinció, «principis». Potser és més important el fet que Llull, a l'Art ternària, no es refereixi mai als principis de la figura A com a «dignitats».¹⁸ L'ús d'aquests tres termes genera

¹⁸ Aquest terme només s'empra quan els principis s'apliquen a la divinitat, cosa que no ocorre a l'*AIV* fins a la p. 111, quan parla de la seva identitat en Déu. Llull mateix precisa la diferència entre els principis i les dignitats, a la distinció IV.1.9: «Et sicut corporalis extensitas est finita, quia de finitis principiis constituta, sic diuina extensitas est infinita, quia de infinitis dignitatibus Dei constat.»

tota mena de disfuncions i de confusions en el discurs d'Uscatescu, com quan en descriure la figura T afirma que consta de «tribus triangulis [...] qui cetera *nouem principia generalia siue dignitates relatiuas* amplectuntur.» (p. XLVIII). Anomenar «dignitates» els components de la figura A de l'Art ternària, com diem, és habitual en els estudis lul·lians des del Renaixement, però la designació dels components de la figura T com a «dignitates relatiuas» és una novetat total.

Als apartats III i IV de la introducció, l'autor fa un recorregut per l'evolució de l'Art lul·liana, des de la seva primera formulació fins a l'*AIV* i, encara després, fins a l'*Ars generalis ultima*. En total, dedica disset pàgines a l'Art quaternària, plenes d'informacions que ni estan posades al dia (només cal donar un cop d'ull al tractament de la bibliografia que fa a la nota 41 de la p. XXVII) ni el lector necessita en un volum que edita la primera obra de l'Art ternària. Vegeu, per exemple, l'espai dedicat a la figura X, que ja no apareixerà a l'*AIV*: no se'n pot parlar sense fer referència, entre d'altres, a l'article de Rubio 2000; ni es pot fer una taula com la de la p. XXXV sense indicar que el primer component de cada doblet prové de l'*Ars compendiosa inveniendi veritatem*, i citant, per al segon component, setze vegades erròniament el manuscrit venecià de l'*Ars demonstrativa* (la signatura no és «Lat. VII, 200», sinó «Lat. VI, 200») en comptes de l'edició de ROL 32. La descompensació d'aquesta part de la introducció es posa de manifest quan, a la p. LXII, i sense solució de continuïtat, parla de la posteritat de l'*AIV* en l'*Ars breuis* i l'*Ars generalis ultima*, en un sol paràgraf de mitja pàgina i sense mencionar una obra fonamental en l'evolució de l'Art ternària com és la *Tabula generalis*. Després, en dues pàgines i mitja, fa una breu història posterior de l'Art, centrada en Sebastián Izquierdo, Leibniz i Antoni Pasqual, i sense citar, per exemple, Lavinheta, Agrippa von Nettesheim o les publicacions de Llätzer Zetzner. No s'entén la necessitat d'aquestes pàgines, que aporten poquíssim a l'enorme bibliografia existent sobre el tema.

En la descripció de la tradició manuscrita, l'editor diu que aquesta està composta de 22 manuscrits (p. LXV), tot i que posteriorment diu que en són 23 (p. CXVIII) i a la llista de les pàgines 2-3 n'hi figuren efectivament 23. Pel que fa al manuscrit de l'*AIV* que es conserva a Arràs,

(p. 349). És important advertir que, en aquest passatge hi ha un greu error d'edició: hom llegeix «corporalis extensitas est *infinita*» sense que «infinita» tingui cap suport textual ni faci cap mena de sentit.

sosté que no consta que el còdex provingui de Le Myésier; tanmateix, Hillgarth (1971: 321) ja va assenyalar que les anotacions dels folis 3r, 4r i 45r són de mà del deixeble parisenc de Llull; hem revisat aquestes anotacions i pensem que no hi pot haver cap dubte que almenys les dues primeres són fetes per la mà inconfusible de Le Myésier. Relacionar aquest còdex amb Le Myésier és molt important de cara a una correcta valoració del text que transmet.

La descripció del manuscrit base de l'edició, el Clm 10501 (*M*), és correcta en línies generals però hauria estat important situar-lo en el context dels manuscrits lul·lians de primera generació d'acord amb Soler 2010. D'altra banda, la descripció que s'ofereix de l'*Electorium* com a testimoni de l'*AIV* és clarament insatisfactòria perquè no s'hi fa constar l'esquematzació en blocs que s'hi desenvolupa dels components de cada principi de manera sistemàtica (*Diffinitio*, *Expositio*, etc.; vegeu els folis 151r-152v i 154r-155r; i que també es va reproduir al *Breviculum*, com per exemple als folis 30r-32v); i, en editar un passatge de l'obra, a les pàgines LXXXIII-LXXXIV, aquesta esquematització es fa veure que no existeix. Tampoc no es parla del text de la *Tabula generalis* que s'ha disposat com a glossa del de l'*AIV*, ni es fa menció dels múltiples comentaris de Le Myésier, que són de primera importància històrica. A la p. LXXXIII, l'editor ha saltat sis paraules de l'inici del text de l'*Electorium* citat en comparació del text de l'*AIV* en Clm 10501; són les que subratllem a continuació de les línies 2-3: «magnitudo, duratio, et cetera principia, possunt¹⁹ existere hoc quod sunt et agere hoc quod agunt».

Pel que fa a la *recensio* del text, l'editor no determina uns veritables *loci critici* d'acord amb el que estableix la crítica textual de tradició neolachmanniana (que ell mateix invoca amb rotunditat a la p. CXVIII, «IX. De editionis uia et ratione»), sinó que barreja errors de valor molt diversos (per exemple salts *ex homoioteleuton*, o errors materialment poc significatius) amb lliçons equipol·lents, omissions poc específiques, canvis d'ordre... sense ni plantejar-se la direcció en què es produeixen les lliçons (una determinada variant pot ser un afegit o pot ser una omisió, i determinar-ho és bàsic per atribuir-li un valor precís). Amb aquesta barreja, tota conclusió té per força un valor probatori molt discutible. L'*Stemma codicum* establert (p. CV) sembla, si més no, dubtós.

¹⁹ Uscatescu edita «possint» però el text de l'*Electorium* diu clarament «possunt».

A l'apartat VIII de la introducció, sobre la llengua en què va ser escrita l'*AIV*, fa una extensa nota (la 218, p. CVI) sobre la qüestió de la llengua original de les obres lul·lianes sense tenir en compte els treballs imprescindibles de Pistolesi 2008 i 2009, ni la informació que sobre la qüestió ofereix la Llull DB. A la p. CVIII, suposa que l'ús del mot «paleas» té al darrere el català «pal»; però aquesta suposició és innecessària perquè «palles» fa tot el sentit en el context en què apareix: el sentit de la vista malalt pot confondre perfectament unes palles amb unes serps (pp. 308-309, ll. 754-761); d'altra banda, el mot «pal», el *Glossari General Lullà* (*GGL*) no el registra mai en Llull.

En el text editat hi hem notat les incidències següents (a banda de l'error que s'ha recollit a la nota 18 d'aquesta ressenya²⁰):

Un problema general és la manca de claudàtors per tal d'assenyalar els afegits editorials, sobretot en numeracions d'apartats. Exemples que haurien d'anar entre claudàtors (aquí, i en els casos successius, indiquem en primer lloc el número de pàgina i, a continuació, quan és el cas, el de línia): 10, 1 – la xifra romana «I»; 10, 3 – les xifres «I,1»; 22, 260 – «I.2». Més greu és 41, 63 i ss. – L'encapçalament «II.1 De bonitate» i el número «1» davant de «Bonitas magnitudo» són afegits editorials que no s'indiquen; i hauria estat important fer-ho perquè cal distingir aquestes numeracions de les de cada condició, que sí que són de Llull. A la p. 49, i en cada apartat equivalent, es repeteix el problema: «II.2 De magnitudine 18» és un afegit editorial. Aquestes numeracions afegides es repeteixen a la capçalera de cada pàgina parell: «dist. II.8». El resultat és que aquesta distinció presenta un cúmul de numeracions que no es distingeixen de la única que sí que prové de Llull.

11, 1 – Hauria estat bé fer notar que, en tots els apartats de definicions de principis (en aquest cas «1»), la numeració apareix en el manuscrit al marge exterior, segurament amb la intenció de facilitar referències en el text. En general, cal dir que quan un manuscrit de primera generació com *M*, que podem vincular directament amb Llull (vegeu Soler 2010), mostra una disposició i unes indicacions que volen guiar el lector a través de les complexitats d'una obra tan llarga, una de les tasques d'una edició crítica hauria de ser de ressaltar-les.

²⁰ I el de la signatura de *M*, a la p. 3, que hauria de ser «CIm 23802».

34, 581 – No s'indica que «ut in ipsa essentia sua» és fruit d'una correcció al marge.

37, 659-664 – Es tracta d'un afegit al marge inferior del text base, de la mateixa mà del copista però d'una tinta d'un color diferent de la que fa servir en el cos del manuscrit. L'editor assenyala que aquest text no apareix ni al manuscrit d'Arràs ni a l'*Electorium* (potser perquè en aquest punt la còpia de Le Myésier fa un salt), però hem comprovat que sí que apareix a *P*, *B*, *M*₂ i *M*₃. Tenint en compte això, com s'explicaria aquesta lliçó d'acord amb l'*stemma codicum* proposat?

154, 1846 – «Rarissimum est maioritatem finis bene perpendere» s'hauria d'haver editat «Karissimum...» De la mateixa manera a 342, 4 «Rarius quod est ac utilius huius artis...» s'hauria d'haver editat «Karius...». Certament les grafies de K i R en la lletra textual es presten a confusió, però no hi ha cap dubte que en el manuscrit hi ha una K i no una R en tots dos casos (i per tant, «Karius» i «Karissimum»). La bondat de la lectura que proposem es demostra perquè Llull fa una cosa peculiar en l'*Ars inventiva* que l'editor no ha tingut en compte (malgrat que un dels autors d'aquesta ressenya li va fer notar durant el procés d'edició): Ramon estructura les «regulae» de la tercera distinció començant cada capítol de cada regla amb una paraula que comença per la lletra corresponent de l'alfabet B-K i, a més, fa que hi hagi una correspondència amb el títol corrent que hi ha a cada foli de cada una de les nou regles. Això mateix es repeteix a les nou «quaestiones» de la quarta distinció. Això es compleix en els anteriors vuit casos, com és fàcil de comprovar. El mateix error en què ha incorregut ara la ROL ja el va cometre en el seu moment la *MOG*.

En conclusió, ens hem de felicitar pel fet de poder disposar d'una edició crítica de l'*AIV*, però hem de lamentar que la que se'ns ofereix presenti les deficiències assenyalades.

A. Soler i A. Bonner

Referències bibliogràfiques

- Bonner, Anthony, *The Art and Logic of Ramon Llull. A User's Guide*, Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters 95 (Leiden – Boston: Brill, 2007). Versió catalana: *L'Art i la lògica de Ramon Llull. Manual d'ús*, trad. Helena Lamuela (Barcelona – Palma: Universitat de Barcelona – Universitat de les Illes Balears, 2012), Col·lecció Blaquerna 9.
- Hillgarth, J. N., *Ramon Llull and Lullism in Fourteenth-Century France*, Oxford-Warburg Studies (Oxford: Oxford at the Clarendon Press, 1971), xxviii + 520 pp.
- Pistolesi, Elena, «Le traduzioni lulliane fra missione e storia», *La Catalogna in Europa, l'Europa in Catalogna. Transiti, passaggi, traduzioni Associazione italiana di studi catalani. Atti del IX Congresso internazionale (Venezia, 14-16 febbraio 2008)* (Nàpols: Associazione italiana di studi catalani, 2008), pp. 1-13.
- «Tradizione e traduzione nel corpus lulliano», *SL* 49 (2009), pp. 3-50.
- Rubio Albarracín, Josep E., «Com és la vertadera Figura X de l'*Ars compendiosa inveniendi veritatem*», *SL* 40 (2000), pp. 47-80.
- Soler, Albert, «Els manuscrits lul·lians de primera generació», *Estudis Romànics* 32 (2010), pp. 179-214.

27) Llull, *Romanç d'Evast e Blaquerna*, a cura d'Albert Soler i Joan Santanach; col. Maria Toldrà

El *Romanç d'Evast e Blaquerna* ha gozado, desde los inicios del siglo xx, de una considerable fortuna editorial. En 1904 vio la luz la edición de Salvador Galmés y Miquel Ferrà (ORL, X), la primera realizada con criterios filológicos modernos, aunque estos habían sido aplicados ya diez años antes por Mateu Obrador a su entrega de la más célebre sección del texto: el *Llibre d'amic e amat*. En 1927, la Editorial Barcino publicaría en el seno de Els Nostres Clàssics una nueva versión de este último opúsculo y de otra sección autónoma –el *Llibre d'Ave Maria*–, versión firmada por Marçal Olivar y adornada por las notas del propio Galmés, quien, algunos años después, había de ofrecer en la misma editorial y en la misma colección su magna edición del texto íntegro del *Blaquerna* (1935-1954). Algo más que el azar quiere, así pues, que la publicación del *Llibre d'amic e amat* sea en ocasiones preludeo y presagio de una oferta cabal de la novela, y a la luz de esa lógica conviene entender la relación entre la mucho más reciente entrega del opúsculo místico debida a Albert Soler (integrada en la Col·lecció B de Els Nos-

tres Clàssics) y la edición del *Blaquerna* preparada por el mismo Soler y por Joan Santanach en 2009 como volumen VIII de la NEORL. Un trabajo este último que aprovechaba –y corroboraba al tiempo– las primeras certezas ecdóticas ofrecidas por aquél, nacidas de la consideración del conjunto de la tradición manuscrita e impresa de la obra.

Esas certezas aconsejaban, en aquella ocasión, la propuesta de un texto fiel, hasta en sus detalles menudos, al presente en el testimonio más autorizado: el célebre códice custodiado en la Bayerische Staatsbibliothek de Munich, debido a la mano de un asiduo copista anónimo de los libros lulianos, hoy conocido como el «copista del *Blaquerna*». Sobre esos mismos cimientos filológicos se asienta ahora la edición del *Romanç d'Evast e Blaquerna* publicada en la «Biblioteca Barcino» de la editorial homónima, también suscrita por Albert Soler y Joan Santanach. Pero lo hace proponiendo un texto convenientemente regularizado (es decir, liberado de la azarosa ortografía del manuscrito base), por mor del esfuerzo de Maria Toldrà, a quien se debe también un útil glosario y una sucinta anotación del texto, encaminada, casi en exclusiva, a la explicación lingüística de algunos pasajes y expresiones de difícil comprensión. La nueva edición del *Blaquerna* reclama así un espacio propio en el ámbito de las publicaciones lulianas, grato al rigor filológico que sustentaba su punto de partida ecdótico, pero atento también a las necesidades de una lectura ágil y fluida, no entorpecida por el «ruido» de una ortografía que algo dice de los usos de aquel célebre «copista del *Blaquerna*», pero que nada aporta, a decir verdad, para la reconstrucción de la lengua y el sentido del texto.

La edición satisface así las expectativas y las necesidades de un lector que se intuye preferentemente universitario –pero no necesariamente familiarizado con los detalles de la obra de Lull–, al que se encamina también un estudio introductorio especialmente generoso (pp. 5-75). Concebido como un acercamiento a todos los perfiles de la novela, ese estudio explora en primer lugar la compleja relación del autor con la «literatura» coetánea, en ese itinerario que lleva de la censura de las letras profanas a la aceptación táctica de sus referentes esenciales, siquiera con el ánimo de subvertirlos. Soler y Santanach abordan así mismo los problemas relativos a la datación del texto y a su demorado proceso de escritura (prolongado desde 1276 hasta, al menos, 1283), para plantear a continuación un asunto en absoluto menor: la elección para la obra, por parte del autor, de un título como el de *romanç*, que declara, desde

el calco léxico del francés, la intención de situar el texto en el horizonte de las lecturas de ese público laico y cortesano familiarizado con los *romans* caballerescos. El análisis de la estructura de la novela permite a los editores esbozar un ameno paseo por sus páginas, que es también un itinerario por el camino de perfección del protagonista y por todos sus anhelos de reforma: la del orden matrimonial, en el libro primero, resuelta en la casta convivencia de los padres, Evast y Aloma; la de la vida religiosa, femenina y masculina, sustanciada en la conversión en abadesa de la joven Natana (un personaje pleno de interés, como lo era el de Aloma) y en el ascenso de Blaqueria a la condición de abad, tras un periplo iniciático por el bosque; la del orden episcopal, en el libro tercero, y la de la propia Curia romana, en un libro cuarto iluminado por la figura de *Ramon lo foll*, personaje ubicado en la tradición –insuficientemente estudiada en las letras hispánicas– de los «locos de Cristo»; y, por fin, el retiro al yermo en el libro quinto, que legitima la inclusión en la obra de dos opúsculos místicos tan diversos en su forma y propósito como el *Llibre d'amic e amat* y el *Art de contemplació*.

El detenido repaso del argumento de la novela –finalizado con una breve reflexión sobre la audacia narrativa y la presencia del humor– resulta probablemente inexcusable, si de lo que se trata es de orientar al lector a propósito del siguiente asunto explorado por los editores: el de la multiplicidad de ejes o perspectivas de lectura que resiste el *Blaqueria*. Son estas algunas de las páginas más jugosas de una introducción que estudia allí la urdimbre teológica del relato (el anhelo luliano de *ordenar lo món* y su relación con la doctrina de «la primera y segunda intención», la tensión entre la vida activa y la contemplativa, la conciencia del presente como tiempo decisivo en la historia de la salvación, la relación entre el Papado y el Imperio), pero que atiende también a la proyección de la obra hacia un público universal. Soler y Santanach ofrecen, así mismo, un cumplido análisis de los dos opúsculos místicos ya mencionados, indagando su función en el interior de la novela y su valor intrínseco como documento de una experiencia contemplativa (proyectada sobre el personaje del protagonista en el caso del *Llibre d'amic e amat*). El *Blaqueria* es, en efecto, el fruto de toda una suma de inspiraciones teológicas y literarias, exploradas estas últimas en un apartado que recuerda la filiación entre su trama y algunas hagiografías de asidua circulación en las letras catalanas –la *Vida de sant Aleix*, la *Vida de santa Clara* o el *Barlaam i Josafat*–, y la asunción, no menos evidente, de algunos temas y motivos de origen caballeresco en el texto. Un

texto difundido en vida de Lull en tres versiones diversas –la original catalana y dos traducciones, una occitana y una francesa–, y sometido a un proceso de copia (y de destrucción de manuscritos, en especial en la campaña antiluliana emprendida por el inquisidor Nicolau Eimeric) cuyos avatares constituyen el asunto de las últimas líneas del estudio.

Este último arroja así una luz sobre todos los «contextos» –biográficos y epocales, teológicos y literarios– que dan sentido a la obra. Y lo hace con un lenguaje claro y sugerente, pero sin renunciar a un rigor y a una erudición cuyos detalles se relegan, prudentemente, a las notas. En ellas, además, se encuentra disponible una información precisa y actualizada sobre la inmensa bibliografía generada por el *Blaquerna*: una novela nacida con el anhelo de una difusión sin límites, a la que contribuye ahora esta edición publicada por Barcino, que dignifica todavía un poquito más el *Any Lull* que la ha visto nacer.

José Aragüés Aldaz

33) Pereira i Pomaro, «Schegge di Lullismo italiano. (I) Il manoscritto di Sozomeno da Pistoia. (II) L'eredità lulliana del Sozomeno, un inedito testo sui "subjecta"»

Contribució a la història del lul·lisme a Itàlia, centrada en un volum de la biblioteca de l'historiador i erudit Zomino di ser Bonifacio, més conegut com a Sozomeno da Pistoia (1387-1458), l'actual manuscrit 829 de la Biblioteca de l'Arsenal. Al còdex es llegeixen dues obres copiades pel mateix Sozomeno: el *Liber chaos* de Lull (Bo II.B.9a) i un tractat filosòfic anònim, *De novem subjectis* (FD II.287). La primera part de l'article, a cura de Gabriella Pomaro, conté la descripció del manuscrit de l'Arsenal, probablement factici, que l'autora proposa de datar al final de la tercera dècada del segle xv, i la història posterior del volum; l'anàlisi paleogràfica de la còpia; l'adscripció de la versió del *Liber chaos* –de fet, una part de la *Lectura super figuras Artis demonstrativae* amb transmissió autònoma– a una branca de la tradició textual de l'obra, i, finalment, una síntesi de les escasses dades a l'abast sobre l'interès puntual de Sozomeno per Lull, en què s'insisteix en el paper que tingueren les trobades internacionals, com el concili de Constança, en la configuració del lul·lisme italià. La segona part de l'article, a cura de Michela Pereira, consisteix en una àmplia descripció de l'estructura, els temes i els paral·lelismes amb textos lul·lians del *De novem subjectis*, més

una edició dels dos proemis de l'obra. Aquest tractat filosòfic anònim, només conegut per la còpia de l'Arsenal, és un testimoni desconegut de la difusió del lul·lisme a Itàlia a la segona meitat del segle XIV i principis del XV, abans que Joan Bolons hi ensenyi; influït per la teoria de les *dignitates*, l'anònim fa un ús esporàdic de la combinatòria lul·liana i col·loca el «venerabilis magister Raimundus» al mateix nivell que les autoritats escolàstiques tradicionals; el perfil de l'autor es completa amb el seu interès per la filosofia natural i la medicina.

Maria Toldrà

35) Suau, *Ramón Llull, pasión por el amado*

Malgrat que no es presenta com a tal, aquest llibre és una traducció/adaptació al castellà de *Ramon Llull, miracle i misteri*, publicat per la diòcesi de Mallorca el 2009 i reeditat per Publicacions de l'Abadia de Montserrat el 2014 (vegeu-ne la ressenya de Jordi Gayà a *SL* 50, 2010, p. 189). A banda de la presentació de Javier Salinas, bisbe de Mallorca fins a l'octubre de 2016, la versió castellana d'aquesta biografia inclou, en apèndix, una secció titulada «Para conocer a Ramón Llull» –en la qual l'autor ofereix informació bàsica sobre els títols lul·lians més accessibles per al públic de llengua castellana– i una breu antologia de fragments extrets de diverses obres de Llull (el *Desconhort*, el *Llibre de l'orde de cavalleria*, el *Llibre d'amic e amat*, el *Llibre de contemplació*, etc.). Com en la versió catalana, també hi ha una cronologia, la qual, tot s'ha de dir, ha estat copiada pràcticament al peu de la lletra, i sense que es faci constar, de la que figura al web *Qui és Ramon Llull* (<http://quiestlullus.narpan.net/9_crono.html>, consultat el 10 d'agost de 2017).

Jordi Gayà, en la ressenya de *SL* esmentada, ja va assenyalar que el llibre de Teodor Suau es pot considerar una «hagiografia» moderna de Ramon Llull, pensada per a un públic creient, cosa que no vol dir en cap cas que hi manquin el rigor i una correcta documentació històrica. Suau ofereix una mena de biografia íntima de Ramon, centrada en el seu itinerari espiritual i en el desplegament progressiu de la seva «passió per l'Amat», que el duu a assumir una vocació missionera que té com a horitzó darrer el martiri. Suau parteix, és clar, del relat de la *Vida de mestre Ramon* i ressegueix les fases més importants d'aquest itinerari, sense oblidar mai el context social i religiós en què es va produir. El resultat és un llibre que connecta el lector amb les fonts profundes de

l'espiritualitat lul·liana, l'únic perill del qual és, potser, fer una lectura excessivament biografista dels textos del beat que es comenten.

Francesc Tous

37) Aïssani, «Perception actuelle des “disputes” Raymond Lulle – Uléma de Béjaïa (1307)»

L'article es compon de tres parts un tant heterogènies entre si: la primera part esbossa la situació socioeconòmica i intel·lectual de Bejaïa a principis del segle XIV per tal de contextualitzar millor la disputa de Ramon Llull a la ciutat l'any 1307. Com ja ha fet en altres ocasions, en aquesta primera part l'autor destaca el paper de Bejaïa per al comerç i l'estada de Leonardo Fibonacci; a més, presenta amb breus pinzellades alguns dels intel·lectuals més rellevants i els seus cercles. Pel que fa a les referències a l'estada de Llull, algunes afirmacions haurien de ser revisades a la llum de les fonts disponibles, com ara que la visita de l'any 1307 no hauria estat l'única de Llull a la ciutat (p. 32) o que hi hauria arribat a través de Tunis (p. 34). La primera d'aquestes afirmacions sembla basar-se –l'autor no en desvela la font– en la *Lletra als jurats de la Ciutat de Mallorca*, datada el setembre de 1314 a Bejaïa, que és d'autenticitat dubtosa. La segona afirmació resulta d'un passatge obscur de la *Vita coetanea*, la qual en un primer moment narra que Llull arribà a Bejaïa des de Mallorca, mentre que poc després parla d'un viatge que Llull feu amb un ciutadà de Bejaïa de Gènova a Tunis.

La segona i la tercera part de l'article es dediquen, respectivament, a una crònica del congrés que se celebrà a Bejaïa l'any 2007 en commemoració dels 700 anys de la disputa, i al resum d'una entrevista feta a Dominique Urvoy a Bejaïa l'any 1997. Trobem a faltar referències als treballs de Hans Daiber, que ha tornat a escriure en temps més recents sobre l'estada de Llull a Bejaïa, i ha analitzat el *Liber disputationis Raimundi christiani et Homeri saraceni*, fruit de la disputa.

A. Fidora

38) Akasoy, «Al-Ghazālī, Ramon Llull and Religionswissenschaft»

L'articolo parte dalla contestualizzazione dell'opera di al-Ghazālī nell'occidente musulmano medievale, seguita dalla disamina della sua

ricezione nell'occidente latino, inserendo Ramon Llull nel novero dei traduttori (accanto a Domingo Gundisalvo e Ramón Martí) in virtù del suo *Compendium logicae Algazelis*, basato sulla sezione dedicata alla logica delle *Maqāsid al-falāsifa*. Non esistono prove della conoscenza da parte di Llull di altre opere di al-Ghazālī, ma alcune delle concezioni alla base del pensiero lulliano, come la ricerca di un fondamento epistemologico delle verità rivelate e l'indipendenza del ragionamento dall'autorità, trovano una corrispondenza nell'autore persiano e si può ipotizzare che Llull lo conoscesse anche attraverso canali diversi dalle fonti dirette, nell'ambito della temperie culturale del suo tempo. Al di là delle già note analogie tra i due pensatori nei riguardi delle proprie rispettive religioni, la questione centrale dell'articolo è la proposta di un parallelo tra Llull e al-Ghazālī da un punto di vista non ancora esplorato: quello del loro atteggiamento nei confronti della diversità religiosa e, più precisamente, della differenza tra il loro approccio e la moderna «Religionswissenschaft», intesa come studio accademico della religione.

L'opera lulliana scelta per la comparazione è il *Libro del gentile e dei tre savi*, in particolare il IV libro (in cui è il saggio musulmano a dialogare con il gentile), per i riferimenti alla religione islamica che contiene. Il parallelo viene effettuato con la *Mishkāt al-anwār* di al-Ghazālī, già presa in considerazione da Hermann Landolt, che vi individuava gli indizi di un «approccio universalistico alla religione» caratteristico del pensatore persiano. Sebbene scettico sulla modernità della posizione di al-Ghazālī, Landolt faceva tuttavia uso del termine tedesco «Religionswissenschaft», che rinvia a una tradizione accademica del XIX secolo. La presenza nel mondo islamico di una tradizione di storia delle religioni più lunga di quella dell'occidente moderno è stata suggerita anche dallo studioso di religioni olandese Jacques Waardenburg. In Llull si può osservare una concezione di universalità e inclusività religiosa paragonabile a quella di al-Ghazālī e di altri scrittori musulmani medievali: quand'anche l'atteggiamento lulliano non derivasse direttamente da fonti arabe, potrebbe comunque essere stato il confronto con l'islam a orientarlo verso una visione più universale della religione. La questione che l'autrice pone quindi all'attenzione come meritevole di ulteriori indagini è quella dell'individuazione nell'approccio di Llull alla diversità religiosa di elementi mutuati dall'antropologia e dalla teologia della religione di matrice cristiana, oppure (o anche) di una possibile influenza islamica.

Letizia Staccioli

39) Amengual i Batle, «Fra Juníper Serra: Pastoral missionera inspirada en l'estil de Ramon Llull i per l'escola de Salamanca, en temps de l'absolutisme»

El P. Amengual situa l'acció missionera de sant Juníper Serra en el context del segle XVIII, amb el precedent de fra Antoni Llinàs i Massanet i d'altres franciscans que es dedicaren a l'evangelització d'Amèrica durant el segle XVIII. L'article pretén copsar la figura de Juníper Serra des del vessant missioner, conèixer com fou la seva tasca pastoral, tot defugint els aspectes biogràfics. La intenció és desmuntar les acusacions de genocidi i de colonialisme que Serra ha rebut sovint, situant la seva activitat en el seu context històric i en les idees del moment. En aquest sentit, vol desmentir tant les apologies exagerades de Serra com les crítiques tretes de context de què el personatge ha estat objecte, ja que «una literatura poc crítica i simplement narrativa i apologetica, també desfigura fra Juníper, quan el mostra com a íntegrament perfecte i quasi impecable» (p. 175). Es refereix a les pràctiques pacífiques dels missioners franciscans, que respectaven els indis i els consideraven persones humanes i no éssers inferiors o esclaus, cosa que contrasta amb l'actuació dels colons anglesos que formaren els Estats Units. Amengual relaciona aquest posicionament dels missioners espanyols amb la formació que havien rebut a partir de la teologia de l'Escola de Salamanca. Tanmateix, la relació entre els missioners i els indígenes era complicada, atès els vincles que hi havia entre els religiosos i la monarquia espanyola, de la qual depenien, i també a causa de l'actitud dels colonitzadors espanyols, dels quals sovint els frares havien de defensar els indis. Queda en entredit, però, fins a quin punt no hi hagué una certa complicitat dels missioners amb la política colonitzadora imposada per la monarquia absoluta de l'època. D'altra banda, amb l'expulsió dels jesuïtes, franciscans i dominicans s'hagueren d'encarregar de les missions que aquells tenien al seu càrrec. Tot i que el rei imposava que els indis aprenguessin el castellà, els missioners seguien l'estratègia d'aprendre ells la llengua dels autòctons que volien evangelitzar, fet en el qual es pot veure un ressò de les idees de Llull quant a la fundació d'escoles de llengües per als missioners. Així, «El manament del Concili de Trento i la tradició lul·liana d'aprendre les llengües per a la missió –afirma el

P. Amengual–, també es mantingué en aquests missioners mallorquins, al front dels quals hi era Juníper Serra» (p. 177).

El P. Amengual relativitza la imposició lingüística i la possible duresa amb què els missioners tractaven els indis, considerant que aleshores els Borbons també imposaven la llengua als altres súbdits de l'Estat no castellans i que la duresa que aleshores l'Església exercia amb els feligresos també es donava a casa nostra. I insisteix en la diferència entre l'actitud colonitzadora dels missioners espanyols, que contrastava amb les dels militars, i la dels anglosaxons.

Josep Amengual formula en aquest treball una hipòtesi que, a nosaltres, ens interessa per la relació que té amb Ramon Llull: «la utilitat de la religió se va dirigir, en els framenors, vers la missió, precisament com a una manera d'imitar el beat Ramon, doctor de les missions» (p. 144). Amengual observa certs paral·lelismes entre alguns mots de Juníper Serra i algun fragment del *Llibre de contemplació*. Aquesta base lulliana de l'actuació del sant vendria de les ensenyances lullianes apreses a Mallorca: «la seva pertinença al convent de Sant Francesc de Ciutat el va posar en contacte amb l'espiritualitat lulliana, que, en els temps de la preil·lustració, a ell i als seus companys els ajudà a donar una passa vers la missió a la frontera de la gentilitat» (p. 174). Llull i les orientacions del concili de Trento l'haurien conduït a aprendre les llengües dels indis, a les quals traduïa els catecismes i altres recursos per transmetre la fe cristiana.

Pere Rosselló Bover

44) Aragüés Aldaz, *Ramon Llull y la literatura ejemplar*

Des d'un article inicial publicat el 1996, «“Exempla inquirere et invenire”». Fundamentos retóricos para un análisis de las formas breves lullianas», José Aragüés ha dedicat diversos treballs a la literatura exemplar lulliana. Ara ens obsequia amb un estudi de síntesi que representa una aportació de primer ordre a la interpretació de l'ús abundant i particular que Llull fa dels exemples, dels contes i de les semblances al llarg de la seva obra. El corpus que pren en consideració és tan ampli que abasta tota la producció lulliana, des del *Llibre de contemplació*, passant, entre d'altres, pels *Començaments de medicina*, el *Blaquerna*, el *Llibre de santa Maria*, fins a la *Rhetorica nova*, el *Liber de lumine* o les obres homilèti-

ques; tot i que se centra especialment en les dues obres majors de la seva literatura exemplar: el *Llibre de meravelles* i l'*Arbre exemplifical*.

Els amplis coneixements que Aragüés té com a expert reconegut en el bast domini de la literatura exemplar a l'edat mitjana i el Segle d'Or espanyol li permeten valorar amb justesa i precisió l'especificitat i l'originalitat de la literatura exemplar lul·liana: la tradició en què s'inscriu i les novetats insòlites a què Ramon sotmet aquesta tradició. Així, si l'exemple tradicionalment té un caràcter sobretot retòric i moral i una pretensió invariable d'historicitat, el que conrea Llull té un caràcter predominantment ontològic (expressa les semblances de Déu en l'univers) i intel·lectiu (s'adreça a la millora de les capacitats intel·lectuals del lector), i és presentat desacomplexadament com a ficció sempre dúctil de la seva creativitat i de les seves necessitats. D'altra banda, l'autor subratlla també que l'exemple lul·lià desborda el seu origen com a recurs retòric i esdevé un veritable mirall (en realitat, una multitud de miralls que es reflecteixen els uns als altres) de l'essència exemplar i analògica de la Creació; és a dir, té un veritable caràcter metaexemplar. Però segurament la peculiaritat més llampanant de l'univers exemplar lul·lià és el seu caràcter diguem-ne generatiu: la voluntat manifesta de Ramon que els contes que insereix en les seves obres esdevinguin arquetips que els lectors conreïn, desenvolupin i acabin transformant creativament; de manera que el conte no sigui un recurs literari fixat i unívoc, sinó que es replantegi contínuament depenent de les necessitats del discurs. El *Llibre de meravelles* i l'*Arbre exemplifical* il·lustren a la perfecció la dimensió de l'exemplaritat lul·liana com a llengua que convida a la participació.

La monografia de José Aragüés, per l'amplitud i la perspiciàcia de l'anàlisi que desenrotlla en un aspecte de la producció de Ramon Llull que de cap manera no és anecdòtic, està cridada a ser un clàssic dels estudis lul·lians contemporanis.

Albert Soler

45) Aragüés Aldaz, «Tradición y novedad del *exemplum* luliano: el *Arbre exemplifical*»

Aquest article treu un profit excel·lent de la bibliografia sobre l'exemple lul·lià que el precedeix i aporta matisos i valoracions molt pertinents. Les formes breus apareixen en les obres primerenques de Llull, però

no es desenvolupen fins al *Blaquerna* i al *Fèlix*. El pas de les arts quaternàries a les ternàries implica l'abandó de l'exemplarisme elemental. Els canvis en les formes d'evocació de la realitat no afecten l'ús dels exemples: quan es renuncia al format novel·la per comunicar l'Art, l'exemple guanya terreny. L'*Arbre exemplifical* consolida el paper central que Llull atribueix a les formes breus per facilitar la transmissió de missatges artístics a través de la seva nova literatura.

El model remot de l'*Arbre de ciència* són les petites enciclopèdies per a laics, però el disseny arbori és una creació de Llull. L'*Arbre exemplifical* és apte per dur a terme la transmutació literària dels apartats de l'obra marc tot i que el pròleg en justifiqui la parcialitat. Les missions de l'exemple lul·lià són variades: conèixer els secrets naturals i sobrenaturals, però també satisfer el gust de sentir coses agradables. Llull usa el terme «solaç». La funció heurística o il·lustrativa predomina però també és present la funció ètica o moral. La cohesió del tot radica en la coincidència entre les arrels de tots els arbres de l'*Arbre de ciència* –i també, doncs, de l'*Exemplifical*– en els divuit principis de les Arts ternàries.

Els proverbis de l'*Arbre exemplifical* són el primer assaig de Llull en la producció de formes sentencioses. Que el proverbi sigui una part de l'exemple resulta desconcertant perquè la tradició posa un frontera clara entre les dues formes, tal com es recull a la *Rethorica nova*. Hi ha precedents de la fusió de les dues formes en àmbits hebreu i àrab i també en la tradició romànica. L'estructura de l'*Arbre exemplifical* pot induir la convergència entre les dues menes de formes breus perquè hi ha sèries de proverbis integrades dins de recontaments, però també hi ha proverbis que funcionen com la llavor del recontament, com si hi hagués una reversibilitat entre totes dues formes: un proverbi es pot «exposar». També hi ha moments en què predomina la unitat d'un «exempli» format per un proverbi més un recontament. El diàleg tallat en seqüències breus sovint té un paper destacat en la fusió de les dues menes de formes breus.

Els recontaments lul·lians poden ser contes versemblants que transfiguren materials tradicionals i miracles marians que poden procedir de les fonts més difoses, però que algunes vegades són invencions de l'autor, com va mostrar Aragüés en un article de 2014. Un altre pòsit de la tradició són les faules d'animals que poden adquirir aspectes totalment nous, fruit de l'elaboració de Llull. Els contes més singulars de l'*Arbre*

exemplifical són els construïts per Llull amb l'objectiu de donar vida al funcionament de l'Art. Les al·lusions a temes coneguts, com el cas del judici de Paris de l'«exemple de la quantitat celestial», esdevenen críptiques. El principal artifici narratiu d'aquestes creacions lul·lianes és la personificació de qualsevol noció, abstracta o presa de la natura. L'alternança de propostes agosarades i convencionals és una altra estratègia volguda pensada per a la multiplicació de les propostes exemplars, amb la finalitat única de propagar l'Art.

L. Badia

46) Badia, Santanach i Soler, *Ramon Llull as a Vernacular Writer: Communicating a New Kind of Knowledge*, trad. Robert D. Hughes

I lavori di sintesi sono fondamentali per fornire alle future generazioni strumenti di lavoro solidi e ben curati. In questo volume i tre studiosi dell'Università di Barcellona riuniscono in una forma nuova e organica almeno otto anni di pubblicazioni collettive (senza contare quindi le varie e fondamentali singole esperienze pregresse) dedicate all'*espressione letteraria* di Ramon Llull. Questa definizione di Jordi Rubió, e il debito che gli studiosi barcellonesi hanno con i suoi studi e con quelli di Robert Pring-Mill (p. 35), sono il punto di partenza di questa nuova analisi complessiva dell'opera letteraria lulliana, vista come elemento inseparabile dall'Arte. Dopo una breve introduzione che presenta la vita di Llull, l'Arte e la sua posizione di laico, nel primo capitolo si dimostra come il beato trasformi l'Arte in letteratura, spiegandone la teoria del linguaggio e le tecniche scritte lulliane: la ripetizione della struttura e della forma come strumento didattico e meditativo, la «nuova» retorica, l'invenzione di un sesto senso legato alla parola (l'*affatus*), l'allegoria e l'uso del suo «corrispondente» arabo (*ramz*), l'arte della memoria, l'uso dei correlativi, la teoria e la pratica nella scrittura dei sermoni e l'autocommento. Nel secondo capitolo si compendiano le principali opere di respiro letterario mentre il terzo è concentrato sui metodi di composizione e disseminazione dell'opera del maiorchino, dallo *scriptorium* lulliano fino alle recenti collane che pubblicano le edizioni critiche dell'opera catalana e latina. Nel quarto si inserisce Llull nel suo contesto storico e letterario, presentando alcune figure che il beato conobbe personalmente o altri autori contemporanei: Ramon de Penyafort, Ramon Martí, Cerverí de Girona, Jacopone e la letteratura francescana,

Dante, Giacomo I, Ramon Muntaner, Matfre Ermengaud e Arnau de Vilanova. Nell'epilogo si approfondisce l'autobiografismo lulliano e la sua affermazione come autorità alternativa, l'uso delle autocitazioni e della continuità nelle sue opere, infine il ruolo di Llull come scrittore in volgare e le difficoltà che questo ha creato per interpretarlo correttamente. Seguono due appendici nelle quali sono inventariati i manoscritti lulliani di prima generazione e si fa un breve *excursus* sull'influenza di Llull nella letteratura catalana a lui posteriore.

Questo breve riassunto non può rendere la moltitudine di informazioni offerte dal volume che copre tutti gli aspetti connessi allo straordinario progetto lulliano e alla sua espressione letteraria, che ne è una parte fondamentale. L'opera letteraria del beato non può essere compresa a pieno senza la conoscenza dell'Arte e quest'ultima aveva bisogno (almeno nella sue prime fasi) di essere trasformata in letteratura per essere compresa e diffusa. Llull era conscio della diversità del suo progetto rispetto a quello di altri autori del suo tempo. La sua conoscenza dell'arabo e la sua posizione di laico lo hanno reso un *unicum* nel panorama medievale e questa singolarità si rispecchia nella multiformità della sua produzione. Queste molteplici sfaccettature implicano lo studio approfondito di varie discipline che gli autori sanno adoperare con sicurezza e che rendono il volume una ricca sorgente da cui possono attingere tutti gli studiosi che si occupano del medioevo o della storia delle culture europee. Llull è stato capace di riciclare tutto quello che il mondo delle lettere del suo tempo gli offriva, dalla letteratura *tout court* a quello che oggi chiameremo *editing* e *product placement*, rendendolo così un testimone unico per capire meglio come si produceva e circolava la letteratura, com'era il pubblico a cui questa era indirizzata e quali erano le migliori strategie per raggiungerlo. Gli studi medievali ottengono, grazie a questo volume, una dimostrazione di quanto ci sia ancora da scoprire e da approfondire nel campo della ricerca. Grazie al lavoro dell'équipe barcellonese Llull non può più essere considerato come un autore marginale, un illustre sconosciuto o l'eccezione al tradizionale e chiuso mondo letterario medievale, bensì come il fautore di un nuovo sistema capace di riformare anche il mondo delle lettere, al quale ha dato opere immortali ma ancora aperte ad accogliere studiosi volenterosi di immergersi nella selva dei suoi scritti.

Simone Sari

52) Bonillo Hoyos, «La traducción francesa medieval del *Libro de maravillas* de Ramon Llull (fr. 189 de la BNF) y su relación con la traducción manuscrita catalana»

Aquest treball ens presenta el resultat de la *collatio* que Bonillo va fer dels llibres I, II, IX i X del *Llibre de meravelles* de Ramon Llull com a pas previ a l'edició crítica d'aquests llibres, que va constituir la seva tesi doctoral. Posteriorment, l'edició crítica de l'obra sencera, fruit d'un treball col·lectiu, es va publicar en els volums X i XIII de la Nova Edició de les Obres de Ramon Llull (NEORL). L'aportació que fa Bonillo en aquest treball és incardinar la traducció medieval francesa, conservada en un manuscrit quatrecentista de gran format i factura acurada a la Biblioteca Nacional de França, en la traducció manuscrita catalana, i traça les possibles relacions amb els testimonis coneguts i una hipòtesi de filiació.

Una primera versió d'aquest article ja havia estat publicada en català l'any 2008 a la Biblioteca Virtual Joan Lluís Vives. En aquesta nova versió s'han fet diversos canvis en l'organització de la informació, que s'ha actualitzat en alguns punts. El canvi més significatiu és la inclusió, com a edició de referència, de l'edició crítica de les NEORL. Per tant, totes les remissions a llocs crítics del text es fan ara en aquesta edició en comptes de fer-les a la tesi doctoral de l'autor.

Després d'un cop d'ull breu als manuscrits catalans conservats, a les edicions principals que se n'han fet fins al moment i a les traduccions francesa, castellana i italiana, Bonillo entra de ple en l'exposició dels resultats de la *collatio*, per a la qual es van tenir en compte els sis manuscrits catalans medievals, el manuscrit occità i els cinc manuscrits catalans moderns. A la consideració dels llocs crítics ja estudiats, s'hi afegeixen ara les lliçons de la versió francesa. L'anàlisi dels errors comuns a tota la tradició, dels errors conjuntius que permeten corroborar la teoria ja tradicional de les dues branques (α i β) i de les relacions més estretes entre determinats manuscrits ocupa la major part del treball, que no s'allunya de les conclusions que Bonillo ja va exposar en la seva tesi doctoral. Acompanya l'article també l'*stemma codicum*, que difereix en algun punt amb el de l'edició posterior de les NEORL (en concret amb la posició en l'arbre del manuscrit C) i incorpora els manuscrits moderns.

Pel que fa al manuscrit que transmet la traducció francesa, es tracta d'un còdex del segle xv que va pertànyer a Lluís de Bruges (1422-1492),

senyor de la Gruthuyse i home de confiança dels ducs de Borgonya, que va posseir una important biblioteca. De l'estudi de les variants que ofereix aquest manuscrit, Bonillo conclou que va ser copiat a partir d'un antígraf que es pot situar dins de la família α , amb contaminacions amb algun manuscrit de β , amb el qual s'haurien esmenat els errors de l'anterior. També se'ns diu que probablement *fr* devia compartir lectures (per contaminació) amb l'antígraf comú a la subfamília de β que constitueixen *M* i *S*, tot i que en l'*stemma* aquesta contaminació es fa provenir directament de β . En tot cas, cal subratllar que aquestes conclusions s'extreuen de la col·locació dels llibres I, II, IX i X i que caldria completar-la amb la totalitat de l'obra per poder perfilar més la situació de *fr* en la tradició manuscrita del *Fèlix*.

Eugènia Gisbert

53) Bordoy, «De lo ideal a lo material: la influencia de las artes liberales en la concepción luliana de la relación idea-materia»

«La posición de Ramón Llull frente a la explicación del paso de la idea a la materia [...], un problema clásico, encuentra una solución en su sistema propio que, de un lado, reposa sobre elementos ya existentes y, de otro lado, introduce una serie de innovaciones que extrae de su propia *imago mundi*» (p. 36): questa conclusione, piuttosto generica e scontata, segue l'esposizione manualistica di un tema calcidiano (l'origine e lo status della materia nel suo commento al *Timeo*) e di questioni attinenti all'aritmetica boeziana e alla geometria euclidea. Calcidio, Boezio ed Euclide sono infatti gli autori chiamati in causa in queste pagine per risolvere un «problema» la cui formulazione nei testi lulliani richiamati –mai però propriamente analizzati e neppure riportati– è soltanto implicita, o forse assente. Volendo davvero esaminare l'origine della materia nel quadro peculiarmente lulliano dell'attività *ad extra* delle *dignitates*-principi, si sarebbe dovuto come minimo includere il *Liber chaos* fra i testi di riferimento, e tener presente almeno anche la tradizione dell'iolomorfismo universale gabiroliano, oltre che il passaggio dalle forme archetipiche al mondo materiale nel *Periphyseon* dell'Eriugena ripreso in quella che a più riprese (Yates, Gayà) è stata indicata come una fonte effettivamente possibile di Llull, la *Clavis physicae* di Onorio Augustodunense. Non intendo negare che, negli anni della sua formazione dopo la «conversione», Llull sia venuto in contatto con fonti importanti della

cultura medievale come gli autori addotti da Bordoy, ma vorrei sottolineare un punto di metodo: ovvero la necessità di ricostruire il rapporto del catalano con la scolastica del suo tempo a partire da una documentazione precisa di rapporti con persone e ambienti, e da effettivi confronti di testi, senza indulgere in paragoni generici, non documentabili e privi o quasi di ricadute effettive sulla comprensione delle articolazioni del suo pensiero.

M. Pereira

55) Bordoy, «Ramon Llull y la filosofía antigua. Precisiones sobre la obra parisina de 1297 a 1299»

Lo studioso prende in esame la questione dell'antiaverrosimo di Llull, tenendo conto delle varie interpretazioni che, dal XIX secolo con Ernest Renan fino ai più recenti studi, hanno collegato alle opere del periodo propriamente antiaverroista del filosofo catalano (1309-1311) quelle della sua precedente permanenza a Parigi (1297-1299). Lavorando sulla base dell'evidenza interna ai testi lulliani, viene esclusa un'intenzione antiaverroista già a quell'epoca, mostrando piuttosto come nella *Declaratio* (il testo cui Bordoy ha dedicato numerosi studi) e nelle altre opere del secondo periodo parigino l'obiettivo primario di Llull sia la filosofia «pagana», ovvero la dipendenza della filosofia scolastica da autori dell'antichità, Aristotele in primo luogo. Questa posizione, in sé corretta, sarebbe stata rafforzata da una considerazione allargata al contesto della filosofia parigina e scolastica più in generale, sia per quel che attiene ai diversificati giudizi su e usi degli autori pagani, messi in luce dal documentato studio di John Marenbon, *Pagans and Philosophers. The Problem of Paganism from Augustine to Leibniz* (2015), sia per quel che attiene al rapporto fra filosofia e teologia nella Parigi dei decenni successivi alla condanna del 1277, ben esemplificato dagli studi raccolti in *Nach der Verurteilung der 1277. Philosophie und Theologie an der Universität von Paris im letzten Viertel des 13. Jahrhunderts* (edd. Jan A. Aertsen, Kent Emery, Andreas Speer, 2001). Il contesto in cui Llull opera nella Parigi di fine secolo è infatti dominato dalla questione del rapporto tra le due discipline, intese non solo come ambiti diversi di potere accademico ma, soprattutto, come modalità di concepire usi e limiti della *ratio* in un contesto cristiano. Interessante il cenno, all'inizio e alla fine dell'articolo, alla possibile responsabilità di Thomas Le Myésier

nell'accostare strettamente la *Declaratio* agli scritti antiaverroistici, che meritava forse di essere sviluppato più analiticamente.

M. Pereira

56) Buonocore, «The *Loyca discipuli magistri Raymondi Lulli*: Introducing an Introduction to Lullian Logic at the End of the 14th c.»

La *Loyca discipuli magistri Raymondi Lulli* es conserva només al manuscrit de Florència, Riccardiana 1001 (ff. 14r-18r) –testimoni que transmet també diverses obres lul·lianes autèntiques–, i ofereix una introducció al text que apareix a continuació, les *Nove et compendiose introductiones logice* (ff. 18r-32r); en conjunt dos tractats anònims datats a finals del segle xv que es podrien llegir com una unitat. Buonocore ressenya la familiaritat de l'autor amb la tradició d'Occam, especialment la *Summa logicae*, però en aquest treball vol aturar-se a aprofundir en les diverses fonts que hi concorren, com ara Pere Hispà, Boeci o les *Dicta Aristotelis*.

Aquesta contribució ofereix l'estructura de la *Loyca discipuli* i en descriu cada una de les parts. Per a nosaltres ha resultat especialment interessant la notícia de Buonocore sobre l'escassa vinculació d'aquest tractat amb l'obra lul·liana, que només es percep al títol *Incipit Loyca discipuli magistri Raymondi Lulli*; però vist que el riccardià 1001 transmet diverses obres de Llull, l'autora formula la hipòtesi que es tracta d'un títol afegit i apòcrif –i, per tant, que la *Loyca discipuli* no té relació directa amb la tradició lul·lística, excepte pel manuscrit que la transmet. En aquest sentit, prenem una citació de les conclusions (p. 90): «the *Loyca discipuli* [...] does not provide explanations for any specific Lullian doctrine: more than an exposition of Lullian logic it certainly is a summary of Ockamistic logic».

Óscar de la Cruz Palma

57) Butinyà, «Els nexes entre Llull i l'Humanisme des de diferents angles d'observació. Una hipòtesi de treball sobre possibles relacions entre Llull i Dante»

Júlia Butinyà es mostra sensible a diversos trets culturals que, si bé no és segur que «estableixen connexions», si més no permeten veure coincidències entre Dante, Llull i els inicis de l'Humanisme italià. El

primer és la dedicatòria del *Paradis* a Frederic III, amb qui Llull manté contacte entre 1313 i 1314. El segon és la interpretació de la figura de Job al púlpit de la catedral de Pisa: ja que Butinyà manté la hipòtesi que el *Llibre de Job* és la font oculta del *Llibre aràbic del gentil*, la nova coincidència descansa en l'interès per Job tant per part de Llull com de l'Humanisme incipient, idea sobre la qual l'autora insisteix recordant l'estada de Llull a Pisa. La tercera coincidència són certes referències textuais (especialment de la geometria/geografia clàssica) en el *Convivio* i alguns passatges lul·lians que, si més no, apunten a fonts comunes a Llull i Dante. En definitiva, un conjunt d'exemples que inviten a reclamar per a Llull un reconeixement més plausible pel que fa a la seva presència i influència en l'explicació de l'Humanisme italià.

Óscar de la Cruz Palma

60) Colomba, «Lull's Art: The *brevitas* as a Way to General Knowledge»

El treball comença subratllant la presència de la idea de brevetat en bona part de les obres lul·lianes, amb paraules dels títols com ara *compendiosa*, *brevis*, *abbreviata*, o també amb expressions freqüents als pròlegs com ara *breviter*, *leviter*, etc. A partir d'aquí, Colomba proposa no veure-hi simplement un element retòric, sinó una raó epistemològica i metodològica. Des del primer punt de vista, observa les definicions de *compendiosa*, «quia breviter est tractata» (*Liber de fine*, ROL IX, pp. 285-286), de manera que *compendiosa* es refereix a l'ars com també ho fan *generalis*, *inventiva* i *demonstrativa*. La brevetat de les obres que escriu Llull és, doncs, un mètode d'aprenentatge, ja que facilita retenir a la memòria els seus continguts (citant ara el pròleg de la *Logica nova*, ROL XXIII, p. 15 i altres exemples adients). En segon lloc, des del punt de vista metodològic, la idea de *brevitas* acompanya una tècnica expositiva determinada i destinada a ser memoritzada; i també, en ocasions (com en certs casos de llibres de qüestions), al mètode del «quadern d'exercicis». Amb aquesta proposta sobre la idea de *brevitas* als tractats lul·lians, resulta més plausible encara la presència d'esquemes, figures, preguntes/respostes i exemples a bona part de l'obra de Llull –tretes que el caracteritzen i el distingeixen de molts altres intel·lectuals medievals–, preocupat per accedir al lector mitjà i aplanar als membres de les altres religions el camí d'accés al coneixement.

Maricarme Fonollet Paños

62) Compagno, «Alchimia e pseudolullismo nei manoscritti viennesi del Dott. Nicolaus Pol. Analisi dei codici 5230, 5485, 5487, 5510, 5489, 11410 della Biblioteca Nazionale Austriaca»

Il contributo presenta un'analisi dettagliata dei manoscritti alchemici appartenuti a Nicolaus Pol (m. 1532) conservati presso la Biblioteca Nazionale Austriaca, i quali facevano parte di una collezione più ampia di opere lulliane e pseudolulliane da lui raccolte. Pol prestò servizio come medico presso il duca Sigmund von Tirol a Innsbruck (Austria) a partire dal 1487 ed ottenne il titolo di *doctor* in medicina nel 1494. I manoscritti presi in esame da Compagno (Vienna, Österreichische Nationalbibliothek con le segnature 5230, 5485, 5487, 5510, 5489, 11410) contengono rinvii interni e annotazioni utili per ricostruire la fitta trama di relazioni fra alcune città del Centro-Nord d'Italia e le regioni Centro-Orientali che condivisero l'interesse per l'alchimia. Tale intreccio è confermato, in questo piccolo *corpus*, dall'alternarsi di postille in volgare italiano e tedesco. Di notevole interesse sono le note in volgare del ms. composito 5510, fra le quali un'intera lettera, scritta probabilmente dal pordenonese Ludovico Comello. Compagno fornisce in *Appendice* la descrizione dei sei manoscritti. Le schede non sostituiscono la fonte, costituita dalle descrizioni e dalla bibliografia disponibile nel sito www.manuscripta.at (Mittelalterliche Handschriften in Österreich), che si dovrà comunque consultare, ma la integrano con informazioni minuziose derivanti dalla consultazione diretta e con alcuni riferimenti bibliografici. Grazie alla ricognizione diretta, l'A. ha identificato un'opera pseudolulliana, il *Tractatus qui dicitur compendium roseis odoribus fulcitur ut rosae inter spinas*, contenuta nel codice 5230, ff. 325r-329r.

La parte centrale del lavoro è dedicata alle note che si trovano nel ms. 5510, f. 224r. Si tratta di appunti stesi da Pol sui «Loca in quibus Raimundi Lulli libri inveniuntur», che riportano sia l'indicazione dei depositi di testi lulliani sia i nomi dei possessori o delle persone che hanno fornito le informazioni. Le note, che occupano un'intera carta del manoscritto, sono divise da Compagno in sequenze e commentate singolarmente, a partire dalle informazioni già raccolte da P. Lehmann, («Ein Deutscher auf der Suche nach Werken des Raymundus Lullus», *Zentralblatt für Bibliothekswesen* 58, 1941, pp. 233-240), quindi integrate sulla base di dati aggiornati sul *corpus* alchemico. Come evidenzia il titolo dato all'elenco, per Pol non esisteva la distinzione tra opere lulliane e pseudolulliane. Compagno contempla nella sua ricognizione

solo le seconde e assume come punto di riferimento le osservazioni di Lehman, non quelle di Pol. Per esempio, rispetto ad una nota di Pol che fa riferimento al patrimonio della Certosa di Vauvert (p. 129) («Parisius extra muros similiter est monasterium Cartusiensium; ubi manent multi libri Reymundi»), il commento si limita a questa nota, sulla scorta di Lehman che cita il manoscritto in questione: «Sul ms. Paris, Bibliothè-que Nationale, lat. 3348A (1298), che tramanda il *Liber contemplationis* di Raimondo Lullo, esistono già esaustivi studi per cui si ritiene superfluo ripeterne qui la sua importanza» (p. 129). Sono utili per orientarsi nella messe di dati raccolti sia le schede riassuntive poste al termine del commento alla c. 224r sia l'indice dei nomi e dei luoghi citati.

Elena Pistolesi

63) Compagno, «La scienza geometrica nell'Ars lulliana: l'interpretazione di Ivo Salzinger»

L'articolo presenta una ricognizione dei temi geometrico-matematici che Ivo Salzinger sviluppò nell'edizione moguntina delle opere di Lullo, inserendovi alcuni suoi scritti nei volumi I e III. Compagno si concentra sul contenuto della *Revelatio secretorum artis* e del *Precursor introductoriae in algebram speciosam universalem*, in particolare sui temi geometrici e matematici. La *Revelatio*, contenuta nel I volume, ha la forma di un dialogo in cui il *magister* Lullo rivela i segreti dell'arte al suo discepolo. Qui Salzinger affronta il nesso tra elementi, operazioni aritmetiche e principi relativi dell'arte per ricavarne le figure ed un alfabeto specifico, ambedue funzionali alla *mixtio* dei principi rappresentata nella *Figura logicalis*. Le quattro operazioni aritmetiche sono poste in stretto collegamento con la geometria perché, come spiega il Maestro, le prime non possono esistere senza la seconda. Nella trattazione Salzinger menziona l'*Ars generalis*, il *Tractatus novus de astronomia*, la *Geometria nova* e il *Liber de triangulatura et quadratura circuli*. Il dialogo contiene anche una risposta a Vincenzo Mut (1614-1687), che aveva criticato la geometria lulliana dell'*Ars generalis*. Secondo il Maestro, Mut non ha penetrato il vero significato (metaforico) della geometria, scienza che rivela tutto l'ordine della natura e dell'arte, e di aver trascurato la teoria dei punti trascendenti, fondamentale per spiegare la relazione tra la geometria artificiale e quella naturale. L'opera sottolinea

la necessitat del concepte de proporció (*principium proportionandi*), al qual es poden reconduir totes les demostracions possibles en l'àmbit de la matemàtica.

Nel *Praecursor*, que es troba en el III volum, l'àlgebra lulliana és qualificada com a «speciosa», amb referència a l'ús de les lletres que Salzinger considera superiors respecte a l'ús dels noms, i «universal», perquè té una posició privilegiada per a l'adquisició de l'*ars magna*. El *Praecursor* desenvolupa tant elaborat com en l'obra anterior, subratllant la funcionalitat de les figures A, T i S, considerades imprescindibles en tant que envolten les formes simples necessàries a l'entenent per conèixer, és a dir el cercle (*unitas*), el triangle (*trinitas*) i el quadrangle (*quaternitas*).

A partir de la matemàtica i de la geometria lulliana, Salzinger es compara amb els contemporanis: en les seues obres són citats, entre d'altres, Cartesio que, com Mat, ha ignorat els punts transcendents, François Viète, Leibniz i Newton. L'unificació del saber per via matemàtica troba en l'art lulliana un instrument suprem de realització perquè, unint el càlcul i l'illuminació, es mostra superior a la especulació coeva. Aquesta perspectiva, que presenta encara molts aspectes a investigar, constitueix un capítol important de la història del lullisme i de la seua actualització a través del contrast amb la matemàtica moderna.

Elena Pistolesi

76) Díaz Marcilla, «Los frutos del proyecto artístico lulliano en el Portugal medieval»

Manquen estudis documentals i edicions crítiques per poder fer una història del lullisme portuguès dels segles XIV i XV, per això el treball esquitxa les dades més incertes, com ara l'al·lusió a un «Adriam, mestre d'arte de Raymondo» de 1431. Pel que fa al tractat moral basat en el *De vita solitaria* de Petrarca, el *Boosco deleitoso*, Díaz Marcilla descarta la qualificació de llibre lullista: l'única dada rellevant en aquest sentit és la inclusió de l'autoritat de Don Reimondo, parlant de la Trinitat, al costat d'altres autors com sant Agustí o sant Jeroni. No és segur que la font del text atribuït a Lluç sigui la *Disputatio eremitaie et Raymundi super aliquibus dubiis quaestionibus Sententiarum Petri Lombardi* com ha estat suggerit. El *Livro da Corte Enperial* presenta problemes filològics en la fixació del text (per exemple indicis confusos de «catalanitat») i cronològics, tot i que és un dels pocs representants de la literatura medieval en prosa en llengua portuguesa. Els continguts lullístics semblen clars:

hi ha materials presos del *Liber de apostrophe*, del *Liber de quinque sapientibus* i de la *Disputatio Raymundi christiani et Homeri saraceni*, entre d'altres.

Gràcies als estudis d'Isabel Castro Pina es té informació contrastada sobre la Congregação dos Cónegos Seculares de São João Evangelista, que va ser un nucli important de lul·lisme a Portugal al segle xv. Se'ls anomenava «canonges blaus» i «lóios». El fundador, Martim Lourenço, va ser un promotor d'ensenyaments lul·lístics. Els canonges blaus van coordinar la tasca missionera dels reis João II i Manuel I (1481-1521) per als nous territoris africans de la Corona portuguesa. A la seva biblioteca tenien dotze volums de Llull i el *Livro da Corte Enperial*.

El rei Don Duarte, casat amb Elionor d'Aragó, és autor del *Leal conselheiro*, en el qual s'esmenten els «reymonistas», és a dir, els experts en les obres de Llull. El rei mostra una certa animadversió envers aquests personatges perquè entenen la religió d'una manera mística i espiritual que no concorda amb el pragmatisme que ell professa. Tampoc no és sensible al diàleg amb no creients. Cal destacar que a la biblioteca de Don Duarte hi havia el *Livro da Corte Enperial*. Les al·lusions lul·lianes del *Leal conselheiro* procedeixen de l'*Introductorium magnae Artis generalis*, que és una obra lul·liana apòcrifa: a les pàgines 49-50 l'article forneix uns passatges acarats que proven els préstecs presos d'aquest manual de lul·lisme.

L. Badia

77) Domínguez Reboiras, «Dios, el mundo y el hombre según Ramon Llull»

Com declara el mateix autor a les primeres línies, aquest article vol oferir una síntesi del plantejament teològic de Ramon Llull a través de l'explicació de la noció de Déu que trobem en la seva obra i de la funció privilegiada que atorga a l'ésser humà dins del conjunt de la creació. L'exposició del discurs teològic lul·lià es completa gràcies al contrapunt amb el discurs teològic imperant a l'edat mitjana per remarcar on rau l'originalitat del plantejament del nostre pensador.

De punt de partida Llull assumeix alguns dels postulats vigents a l'època: Déu està fora de l'accés dels nostres sentits i, per tant, és una realitat espiritual de la qual s'ha de parlar en termes diferents dels altres dis-

curso; el món és un producte de la creació, de manera que som davant d'una realitat bipartida en què hi ha un Déu creador i un món creat per aquest Déu. Ara bé, el seu plantejament és nou i original perquè, tot i que respecta i dona un valor als llibres teològics del cristianisme, el judaisme i l'islam considera que, discutint sobre aquests textos, no s'arriba mai a cap conclusió i que, per força, hi ha d'haver una revelació anterior als profetes que entronca amb l'origen de la humanitat. Llull considera que Déu, que crea per amor i actua per amor, s'ha manifestat a la humanitat des de la creació i, per tant, s'ha de parlar de Déu des d'aquesta revelació primigènia. Així, doncs, ofereix una alternativa, un sistema de pensament, l'Art, que posa de manifest la realitat divina a través d'uns principis (les dignitats), prescindint dels llibres doctrinals. Per tant, la religió vertadera és la que és capaç de donar una noció de Déu més perfecta i coherent amb la realitat, i la seva missió consisteix a donar accés al Déu cristià als que creuen d'una manera més imperfecta en aquest Déu.

Domínguez remarca que Llull és el primer pensador medieval que dona un valor propi a la humanitat: el de medidora entre el món material i l'espiritual. La seva substància conté les dues parts de la realitat, la corporal i l'espiritual, i cal cos i ànima indissociats per assolir la complexa de l'home. Per tant, la seva pròpia naturalesa el connecta amb els éssers inferiors i amb els superiors i, per tant, li atorga un lloc estratègic en l'escala de les criatures.

Finalment, una vegada exposats els pilars de la teologia lul·liana –les nocions de Déu i d'home– l'autor clou el text amb unes pinzellades de la cosmovisió lul·liana (el tercer element que li faltava desenvolupar per donar sentit ple al títol de l'article) amb la voluntat de connectar-lo amb la nostra contemporaneïtat i fer adonar el lector sobre què pot aprendre la nostra societat d'aquest autor. Remarca, sobretot, una dinàmica de pensament que tendeix a buscar la unió, però aquesta unió coexisteix en el seu sistema de pensament amb la pluralitat i la diversitat. Llull busca contínuament les relacions en els diversos plans de la realitat i, per tant, qualsevol intent d'unitat ha de respectar la premissa de la diferència com a raó de ser, per això el posa com a exemple de diàleg dins de la diversitat de cultures. En aquest marc de pensament, la relació amb Déu és de tu a tu i s'hi estableix un diàleg en què la unió religiosa no busca la desaparició de la individualitat del creient, sinó mantenir-se com a ésser singular i diferenciat de la divinitat, però en comunió. I en darrer lloc remarca, i

en certa manera reivindica, la capacitat que té Llull de situar-se deliberadament al marge dels corrents de pensament de l'època i marcar el seu propi camí.

Mireia Martí

78) Domínguez Reboiras, *Ramon Llull. El mejor libro del mundo*

Aquest llibre és una aportació molt oportuna a la bibliografia lul·liana en llengua castellana ja que dona a conèixer, en ocasió del setè centenari de la mort de Ramon, l'original extens de la biografia de Llull que va aparèixer, en versió comprimida i en anglès, al manual d'estudis lul·lians *Raimundus Lullus. An Introduction to his Life, Works and Thought*, publicat el 2008 dins el Corpus Christinarum de l'Editorial Brepols. Després d'un pròleg i d'algunes consideracions personals de l'autor sobre antropòmia, el volum ofereix una introducció succinta a la figura de Llull i als problemes que l'envolten, amb indicacions divulgatives molt pertinents (pp. 17-50). Domínguez encapçala el llibre amb una citació de Nietzsche que identifica l'obra del filòsof amb la seva vida: un suggeriment que, sobreposat al propòsit lul·lià d'escriure «el millor llibre del món per a la conversió dels infidels», dona raó del títol de l'obra que comentem.

L'apartat sobre les fonts de la biografia lul·liana amplia la versió anglesa amb una anàlisi formal i històrica de la *Vita coetanea* (vegeu-ne l'estructura concèntrica proposada per Domínguez a la p. 57). També s'inclou una relació de les biografies de Llull (pp. 67-69). L'apartat sobre el marc geopolític (pp 70-83), una mica més generós que en la versió anglesa, precedeix el primer dels epígrafs de la biografia de Llull, el de la vida abans de la conversió: orígens familiars, trets de la població cristiana, jueva i musulmana mallorquina del moment, perfil social de Ramon Llull (pp. 84-106). La descripció de la conversió a la penitència i de la il·luminació del sistema artístic enriqueix d'informacions menudes la versió anglesa (pp. 107-135). També aporta més informacions i valoracions interpretatives la descripció de les primeres obres –*Llibre de contemplació, Ars compendiosa inveniendi veritatem*–, amb atenció a la relació de Llull amb la Universitat de Montpeller (pp. 137-149). La fundació de Miramar (pp. 150-158) i la intensa activitat dels anys 1276-1287 precedeixen el relat de la primera estada a París (pp. 159-173). La subseqüent revisió de l'Art (pp. 174-186) combina explicacions sobre

els canvis formals del sistema lull·lià, la redacció de noves obres i les relacions de Lull amb els franciscans. La valoració de les conseqüències de la caiguda de Sant Joan d'Acre, la crisi de Gènova i el primer viatge al Nord d'Àfrica (pp. 187-201) segueixen bastant de prop la versió anglesa. S'amplien les informacions relatives a l'estada a Nàpols i a la cúria romana dels anys 1294-1296, els anys del *Desconhort* i de l'*Arbre de ciència* (pp. 202-215). Les obres escrites durant la segona estada a París i la visita a Barcelona i a Mallorca entre 1297 i 1301 (pp. 216-242) són tractades amb més gran deteniment en la versió castellana, especialment el *Dictat de Ramon* i la *Medicina de peccat*, amb atenció als aspectes teològics. El viatge a Orient, el retorn a Montpeller i la segona missió africana (pp. 243-262) no difereixen molt de la versió anglesa, igualment com l'estada a Pisa, després del naufragi, i la darrera estada a París, amb la polèmica averroista i l'anada al concili de Viena (pp. 263-288). En canvi, la subsegüent estada a Mallorca, l'experiència de Sicília i el darrer viatge nord-africà amplien la versió anglesa amb aportacions sobre les obres i els projectes d'aquests període (pp. 289-341).

Un epíleg emotiu i erudit, titulat «Homo viator» (pp. 342-344), precedeix la llista d'abreviatures lull·listiques que acompanya un apartat concís i complet d'orientacions bibliogràfiques. Completen el volum una cronologia de la vida de Lull i del seu context i un catàleg de les seves obres, que reproduïx el de la sèrie Raimundi Lulli Opera Latina elaborada al Raimundus Lullus Institut de la Universitat de Freiburg, del qual Fernando Domínguez ha estat el puntal durant les darreres dècades.

L. Badia

80) Fiorentino, «Il lullismo in Veneto. Glosse alla *Lectura* di Bolons sullo sfondo del cenacolo quattrocentesco di Fantino Dandolo»

La prima parte del saggio contiene una rassegna degli studi sul lullismo padovano e una sintetica biografia di Fantino Dandolo (arcivescovo di Candia nel 1445 e di Padova nel 1448, in rapporti con Cusano), figura chiave del successo dell'opera di Lullo in Italia nel xv sec. La sua attività si svolse in un contesto propizio, favorito dalla riabilitazione lulliana di Martino V e dalla promozione del lullismo da parte di Alfonso il Magnanimo. Sulla scorta degli studi di Josep Perarnau e di Marta Romano, si individuano le fasi legate alla presenza in Italia di Joan Bolons, il quale fu chiamato da Dandolo, insieme Joan Ros, a tenere due cicli

di lezioni a Venezia tra il 1433 e il 1436. A casa di Dandolo, Bolons finì di comporre la *Lectura Artis generalis* nel 1433. L'attività di studio dell'ambiente veneto e le relazioni con la scuola di Barcellona porteranno alla prima pubblicazione, a Venezia, dell'opera di Lullo nel 1480 per i tipi di Filippo Di Pietro.

Lo studio di Fiorentino prosegue con la ricognizione di due manoscritti che contengono la *Lectura* di Bolons:

- Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Barb. lat. 267 (= *V*)
- Modena, Biblioteca Estense, lat. 1264 (= *M*)

Il codice vaticano contiene, oltre all'opera di Bolons, un commento anonimo dell'*Ars generalis* e il *Liber exponens figuram elementalem Artis demonstrativae* di Lullo. Ambedue i manoscritti trasmettono la seconda redazione della *Lectura*, la quale si arresta alla sesta parte, coincidenza che fa ipotizzare un rapporto stemmatico tra i due testimoni.

Il lavoro si concentra sulle annotazioni marginali, di cui fornisce un'ampia trascrizione, per sondare la circolazione del lullismo in Italia. Il manoscritto *M*, vergato da Severino da Frisia, è un esemplare di lettura che non presenta osservazioni di rilievo. Il manoscritto vaticano, scritto da anonimo e esemplato per l'inserimento di commenti, contiene invece note diffuse ed ampie, forse dirette Guglielmo Nardi, copista di opere lulliane attivo tra Feltre e Venezia negli anni 1426-1438. Il copista-postillatore mostra di non accettare passivamente le considerazioni di Bolons, ma le discute e talvolta le critica, ricorrendo direttamente all'autorità di Lullo, di cui si citano più opere: la *Tabula generalis*, il *De venatione substantiae, accidentis et compositi*, il *Liber de anima rationali* e l'*Ars generalis*.

Al termine dell'articolo Fiorentino riassume e discute a fondo i nuclei tematici delle annotazioni, insistendo in particolare sulla definizione dei modi intrinseco ed estrinseco della bontà, che occupa uno spazio di rilievo nelle note. Questa testimonianza mostra che lo studio dell'opera di Lullo poteva prescindere dall'interpretazione di Bolons (la composizione del codice ne è la prova) e che l'estensore si poneva allo stesso livello del noto lullista barcellonese. Le acquisizioni dell'articolo ci conducono in un ambiente dinamico, vivace e colto, al quale ci si potrebbe approssimare ulteriormente approfondendo la storia esterna del codice vaticano. Merita di essere chiarita la nota contenuta nel primo foglio

di guardia: «In isto libro continetur duplex commentum super Arte generali secundum diversos doctores et cum ipsis ultro inseritur tractatus quidam elementorum Magistri Raymundi secundum processum Artis demonstrativae. Mag. Raymundus dum esset Pisis in monasterio Sancti Donini fecit unum librum quem intitulavit Artem brevem [...] Artis brevis est ymago cuiusdam alterius artis quam ibidem finivit et intitulatur [...] Hae ambae artes sunt apud s. Franciscum de Libanoriis.» Marta M. M. Romano («Il primo lullismo in Italia: tradizione manoscritta e contesto della *Lectura* de Joan Bolons», *SL* 47, 2007, p. 83, n. 13) identifica il luogo con il convento francescano di Monte Libano, pur essendo il passaggio da *de Libanoriis* a *Monte Libani* non è facile da spiegare. Sondare altre vie potrebbe essere fruttuoso per integrare e precisare la mappa del lullismo italiano nel secolo xv.

Elena Pistolesi

83) Friedlein, «Estruturas artísticas nos diálogos literários de Ramon Llull»

Aquest article extreu i elabora materials del llibre de l'autor de *Der Dialog bei Ramon Llull*, de 2004. De fet, n'és un resum brillant que ressalta la personalitat pròpia d'una tria dels vint-i-sis diàlegs que va escriure Llull en l'àmbit de la tradició del diàleg filosòfic. El *Llibre del gentil* presenta recursos artístics estructuradors de l'argumentació entorn de les tres religions monoteistes en un marc literari molt treballat, que perfila eficaçment l'infidel que hi intervé. És il·lustrativa la comparació amb la *Disputatio fidei et intellectus*, on manca aquesta dimensió narrativa del diàleg. El *Llibre de santa Maria*, el *Liber natalis* i el *Liber de civitate mundi* també desenvolupen recursos narratius que vehiculen les formes d'argumentació artística de la segona fase i que estan treballades de manera diferent de les de la *Consolatio Venetorum*, vinculada a un fet històric (la derrota de Venècia a Curzola). Destaca el perfil del personatge de Ramon quan és present als diàlegs. Adquireix un to diferent el diàleg que personifica els actes de parla, les *Oracions e contemplacions de l'enteniment*. El *Liber Tartari*, que desenvolupa en símbol de la fe pseudoatanasià, presenta una estructuració ternària de la matèria tractada en un entorn que també reflecteix la ternaritat del món, incloses les raons de l'argumentació.

L. Badia

84) Gayà Estelrich, «Bases filosóficas de la demostración luliana de la Trinidad»

Aquest dens article presenta la teoria de la demostració de la fe en Ramon Llull a partir del misteri cristià per excel·lència, la Trinitat. Després d'aclarir que les demostracions *in divinis* de Ramon Llull no se situen mai al marge de la fe, ans pressuposen una il·luminació sobrenatural de l'enteniment, Jordi Gayà reprèn les categories «relation account» i «emanation account», amb les quals Russell L. Friedman ha proposat de classificar les principals aproximacions a la Trinitat per part dels filòsofs i teòlegs escolàstics. Gayà mostra que en Llull són presents ambdós models: així, d'una banda, Llull segueix la línia de l'«emanation account», és a dir, se centra a explicar com «emanen», a partir de l'origen de l'acte de les dignitats, les tres persones de la Trinitat; mentre que, de l'altra, explica la Trinitat mitjançant la teoria dels correlatius, segons la qual l'essència de Déu es constituïda, ella mateixa, de forma correlativa. Segons l'autor, aquestes perspectives no s'oposen en Llull, sinó que responen a l'evolució (i simplificació) del seu sistema al llarg de temps.

A. Fidora

85) Giner, «Ramon Llull o la vis suasoria»

El breu article de divulgació que ens regala el professor Salvador Giner és, sens dubte, una de les aportacions imprescindibles d'aquest Any Llull, que ha volgut acostar Ramon Llull al públic general. Adverteix Giner que no se centra en la vastitud de la producció lul·liana ni tampoc en els fets biogràfics de sobra coneguts, sinó que centra l'atenció en la voluntat, i necessitat, del Doctor Il·luminat de persuadir *tothom* (i aquesta cursiva és original de Giner) i la conseqüència que aquesta força per convèncer té en Llull. Aquesta *vis suasoria* o força persuasiva és el que li permet, en el segon punt de l'article, desmuntar la distorsió històrica i l'enfocament trivialitzador de l'obra de qui considera «el més gran filòsof català de la història» (p. 5).

M. Ripoll

89) Higuera Rubio, *El silencio de Aristóteles y los praedicamenta en la obra luliana*

Lo studioso esamina la presenza delle categorie aristoteliche in una se-

rie di opere lulliane particolarmente significative dal punto di vista del rapporto fra *ars combinatoria* e logica tradizionale (il *Liber contemplationis*, il *Compendium Logicae Algazelis* e la *Logica nova*), sottolineando l'importanza della presenza e della trasformazione di questo dispositivo logico per *subtilizar* l'intelletto, per renderlo cioè capace di operare il passaggio dal piano materiale della realtà a quello spirituale, e viceversa. Gli elementi salienti che emergono dall'analisi dei testi sono: in primo luogo, l'assenza di qualsiasi riferimento esplicito ai testi aristotelici o ad altre fonti latine, che Higuera indica nel *De Trinitate* di Boezio e nelle *Summulae logicales* di Pedro Hispano; e, in secondo luogo, la trasformazione delle categorie in *regulae* e *quaestiones* dell'*ars* e in particolare il rapporto con i termini della figura T nelle sue diverse versioni, in particolare nell'*Ars demonstrativa* e nell'*Ars generalis ultima*. Lo studio è completato da una tavola di comparazione delle definizioni delle categorie nei tre testi esaminati, e dalla riproduzione dell'*arbor naturalis et logicalis* che, nella *Logica nova*, riprende l'albero porfiriano, modificandolo.

M. Pereira

90) Higuera Rubio, «Geometría e imaginación: el pensamiento diagramático de Ramon Llull y Giordano Bruno»

L'articolo affronta il rapporto tra geometria e immaginazione allo scopo di «formular la hipótesis de la existencia de un modelo de pensamiento diagramático defendido por Ramon Llull y Giordano Bruno» (p. 261). L'assunto di partenza, condiviso dai due autori, riguarderebbe il ruolo dell'immaginazione come ponte tra le strutture geometriche soggiacenti alla realtà fisica della natura e i procedimenti conoscitivi. In ambedue Higuera individua un «realismo geometrico» per il quale le figure geometriche compongono le cose stesse ed hanno perciò un rilievo ontologico.

Dopo aver presentato il tema, l'A. propone un *excursus* di taglio manualistico sul ruolo dell'immaginazione che da Aristotele giunge fino a Lullo, passando per la psicologia di Avicenna e di altri autori che ne discutono le funzioni. La ricostruzione si arresta al Medioevo, con un breve accenno alla mutata considerazione della *fantasia* nel Rinascimento. Tale salto comporta in più punti del lavoro una compressione del pensiero di Bruno su quello di Lullo che presenta poche e puntuali

eccezioni. Una di queste ricorre nella seconda parte, dedicata alla costruzione geometrica della natura, in cui si cita come fonte bruniana il *Libellus de Mathematicis rosis* di Charles de Bouvelles, il quale si sarebbe ispirato, a sua volta, a Lullo e a Cusano.

Sulle fonti vale la pena di soffermarsi perché si osserva un accumulo di informazioni che necessiterebbero di un approfondimento, di una sistemazione più ordinata e meno disinvolta. Per esempio, si afferma che i trattati geometrici scritti da Bruno «están claramente vinculados al *Liber de geometria nova et compendiosa* y al *De quadratura et triangulatura circuli*, velados por un fondo neoplatónico y nutridos por la matemática de Cusano» (p. 258). La prova della conoscenza diretta delle due opere lulliane da parte di Bruno grava su Giovanni Aquilecchia il quale, nell'introduzione alle *Praelectiones geometricae* e *Ars deformationum* (Roma, 1964), si limita però a richiamare l'attenzione sulla «ancor scarsamente studiata matematica cusaniiana e, tramite questa, con la geometria lulliana». Cusano viene citato saltuariamente nella ricostruzione di Higuera, nonostante il peso acclarato che riveste nella trasmissione del pensiero geometrico lulliano. Ancora sulle fonti sono discutibili, in quanto non sufficientemente motivate, affermazioni quali: «Sin embargo, el *spiritus phantasticus* tratado por Kilwardby fue conservado y mantenido por el pensamiento luliano» (p. 264); «El problema a resolver en esta obra [*Geometria nova*] es la división de áreas de las figuras geométricas, cuestión que Lull podría haber retomado de la *Practica geometriae* de Leonardo Pisano» (p. 271), fonte riproposta poche pagine dopo (p. 274); anche il nesso diretto tra la *fallacia phantasiae* di cui parla Ficino della *Teologia platonica* e la *phantasia* lulliana meriterebbe qualche considerazione più approfondita (p. 267). Sulla somiglianza tra una linea retta e una curva, problema che accomuna Lullo e Bruno, Higuera ricorre a Wilbur Knorr (*Textual Studies in Ancient and Medieval Geometry*, Boston, 1989, p. 646), il quale in merito alla tradizione medievale delle quadrature «señala que el teorema con el que empezaban estos textos era: para un círculo dado hay un polígono inscrito que es igual, así que: “Si aliquam dactam superficiem repugnat esse maiorem et etiam esse minorem circulo proposito ipsa erit ei necessario equalis. Ista patet de se”.» Si dà il caso che «estos textos» sia invece un manoscritto molto concreto. Knorr parla qui della tradizione latina che prende le mosse dalle traduzioni archimedee di Gerardo da Cremona, la quale costituì la base per più versioni e rivisitazioni del metodo illustrate nel capitolo 9 del suo corposo e puntuale studio. Il passo citato da Higuera

si trova solo nella versione detta Vaticana (Pseudo-Brawardine) e viene riportato per alcune affinità che presenta con quella detta di «Gordanus version» (si veda Knorr, *Textual Studies* cit. pp. 638-640 e 644-648).

Il terzo paragrafo affronta il tema della costruzione delle figure geometriche e, tra le altre cose, pone a confronto due figure lulliane con quelle dei teoremi Astianax e Berastus presentate da Bruno nelle *Praelectiones geometriae*. La prima figura lulliana corrisponde alla figura ottava della *Quadratura* e rappresenta un esagono inscritto in un cerchio. Essa costituisce solo un passaggio del metodo di quadratura lulliano che procede per implicazioni. Che le due figure, quella di Bruno e quella di Lullo, coincidano in un punto non spiega né processo né l'approdo. La seconda figura, «mensura per lunulas» della *Geometria nova*, confrontata con ciò che Bruno chiama teorema di Berasto, ha un rapporto discutibile con quella lulliana, quantomeno non se ne spiega accuratamente la pertinenza perché ci si limita a dire che per ambedue gli autori le costruzioni geometriche mostrano «una relación de proporcionalidad y semejanza entre el diámetro del círculo y los polígonos inscritos en él» (p. 274). Nessuno si sarebbe cimentato con la quadratura del cerchio o con la misurazione delle *lunulae* senza aderire a questo presupposto. Sulla seconda figura lulliana si pone inoltre un problema filologico relativo alla tradizione della *Geometria nova*. Non è il caso di affrontarlo in questa sede, ma l'A. avrebbe dovuto tenerne conto dal momento che dichiara di averla derivata dal f. 12r del manoscritto di Palma, Biblioteca Pública, 1036. Il manoscritto però non la contiene. Per questa ragione essa manca nell'edizione del 1953 di Millás Vallicrosa, il quale aveva considerato questo testimone e il manoscritto Monaco, Bayerische Staatsbibliothek, Clm 10544, sprovvisto di immagini. La figura è invece presente, ad esempio, nel testimone Vaticano Ottoboniano lat. a c. 112v. Se ne deduce, anche sulla base della numerazione data (figura 19), che la fonte di Higuera non è il testimone di Palma, ma la traduzione inglese del testo disponibile online, la quale si basa su sei mss. dell'opera. Un controllo della nota di traduzione e una verifica sul manoscritto di Palma, anch'esso disponibile online, avrebbero evitato questa svista assai eloquente.

Solo al termine del saggio si cita il passo iniziale della *Quadratura* in cui Lullo dice che le linee rette e quelle circolari non seguono la stessa *ratio* e che, non potendo usare il compasso per commisurarle, «oportet mathematice in sua anima cum imaginatione mensuret rectas lineas

et circulares recipiendo significata rectorum linearum et circularium in subiecto visibili sentitarum». Indubbiamente l'immaginazione ha un ruolo chiave sia nella geometria pratica sia in quella teorica, tema già esplorato nella parte iniziale, ma un accenno al fatto che la seconda parte della *Quadratura* riguarda l'applicazione del metodo alla teologia avrebbe offerto spunti di riflessione oltre la forma dei corpi e dei *secreta naturae*. L'assenza di contesto e la riduzione dei problemi a cumuli disordinati di citazioni conducono Higuera a trascurare ciò che viene detto esplicitamente all'inizio delle due opere geometriche lulliane considerate: la dimostrazione avviene secondo i principi dell'*ars generalis*. Tale indicazione è probabilmente all'origine della confusione che emerge nella parte conclusiva del lavoro. Dopo aver citato la *Quadratura*, si legge infatti: «Un poco antes de esta obra [*Quadratura*], en el *Ars generalis ultima* (sic!), Ramon Llull ofrece una prueba de la cuadratura que aparece en la LGNC [*Geometria nova*]» (p. 277). Sembra di capire che secondo Higuera la *Geometria nova* è successiva a ciò che chiama ora *Ars generalis ultima* ora solo *Ars generalis*. La corretta cronologia delle opere lulliane (*Quadratura* 6/1299, *Geometria nova* 7/1299, *Ars generalis ultima* 1305-1308) avrebbe senz'altro giovato alla comprensione dei diversi metodi adottati da Lullo e dell'impianto filosofico sottostante, soprattutto non avrebbe condotto all'errata identificazione dell'*ars generalis* con l'*Ars generalis ultima*.

Data la disinvoltura nel trattamento delle fonti, viene il sospetto che l'esile bibliografia sulla geometria lulliana, citata solo in parte, non sia stata consultata con la dovuta attenzione. Il contributo si apre (p. 261) con una critica alle «retraducción» delle operazioni lulliane in termini matematici, le quali avrebbero trascurato la struttura logica delle prove e la storia della quadratura da Aristotele al Medioevo. Anche solo sfogliando i saggi citati si sarebbe visto che queste osservazioni sono in realtà presenti, soprattutto si sarebbe evitato il pasticcio sulla cronologia delle opere di Lullo che si ripercuote, inevitabilmente, sull'interpretazione del metodo.

La lettura qui proposta su base immaginativa non conduce a nuove acquisizioni, piuttosto occulta quelle già note e non sfrutta, a proprio vantaggio, ciò che si legge con chiarezza nei testi lulliani, preferendo ad essi deduzioni spesso tortuose e confuse. Il passo che apre il secondo libro della *Geometria nova*, relegato in una nota iniziale, è chiarissimo nell'esplicitare il peso dell'immaginazione nella trasmissione delle

«similitudines obiectorum sensibilium» all'intelletto. Ancora più significativa per le tesi di Higuera sarebbe stata, se individuata e discussa, l'*Ars generalis ultima*, nella quale la geometria è esplicitamente sottoposta alla regola F dell'Arte, cioè all'immaginazione. Nella *Quadratura* Lullo adotta un procedimento che contamina il metodo dell'esaustione e quello delle figure isoperimetriche. Per Higuera Lullo si rifà qui al metodo di Antifonte, ma avverte che l'esaustione è solo «una de las pruebas, porque se combinan varias» (p. 277). Quali siano non è dato sapere, nonostante la promessa di un approfondimento della struttura logica delle dimostrazioni. L'assenza di un ordine espositivo-argomentativo è colmata da citazioni *ad hoc* che, almeno nel caso delle opere lulliane, non tengono conto, come abbiamo visto, né del contesto né della cronologia. L'impressione complessiva che si ricava è che il lavoro sia frutto dell'aggregazione di più nuclei tematici studiati dall'A. in tempi diversi ed aggregati al servizio della teoria esposta all'inizio sulla geometria quale composizione interna, occulta e invisibile della realtà cui si accede attraverso l'immaginazione.

Elena Pistolesi

91) Higuera Rubio, «*Physicorum sigillum. Naturaleza y representación en el Arte luliano*»

L'article parteix de la presa en consideració de les metàfores del cercle i el segell en el *De divinis nominibus* de Dionís Areopagita. Després de fer una presentació de la manera com alguns pensadors llatins del segle XIII (Robert Grosseteste, Albert el Gran, Tomàs d'Aquino i Enric de Gant) van interpretar aquestes dues metàfores dionisianes, l'autor aborda el tema de la seva possible influència en el pensament lul·lià. La tesi de José Higuera Rubio és que l'Art lul·liana «se serveix d'un "logos semiòtic" construït per representacions geomètriques per construir una particular recepció de la filosofia natural aristotèlica a partir de la teologia». A l'hora de veure com es concreta aquest ús, Higuera Rubio es fixa tant en la confecció de les figures de l'Art com en la posició realista de Llull en relació amb l'estatut ontològic dels punts, les línies i les figures, una posició que converteix les realitats geomètriques en peces clau en la construcció dels efectes naturals a partir de la causa primera.

J. M. Ruiz Simon

92) Higuera Rubio, «El Arte luliano y la división aristotélica de las ciencias»

A l'Ètica a Nicòmac, Aristòtil distingeix la ciència i l'art com dos hàbits diferents i als *Analítics segons* vincula la ciència a la demostració. Per a l'autor de l'estudi, aquella distinció i aquesta vinculació comporten l'oposició entre el coneixement demostratiu basat en principis necessaris i la producció artística i, per tant, sobre el paper fan problemàtica la possibilitat d'una art demostrativa com la proposada per Llull. Per aquest motiu, Higuera Rubio explora, en la tradició epistemològica medieval, el sorgiment de maneres d'entendre les arts, les ciències i la seva relació que farien conciliable allò que Aristòtil hauria oposat i que haurien preparat el camí que Llull acabarà transitant. L'autor creu trobar aquests precedents en la definició de la filosofia com una «art de les arts» que Isidor de Sevilla ofereix a les *Etimologies*, en el *Catàleg de les ciències* d'al-Farabi i en les «introduccions a la filosofia» que segueixen els plantejaments alfarabians. Segons ell, la flexibilització de les relacions *scientia-ars* que es constata en aquestes obres és un factor primordial en la comprensió del projecte lul·lià.

J. M. Ruiz Simon

97) *La màquina de pensar. Ramon Llull i l'Ars combinatoria*

Aquest és el catàleg de l'exposició que el Centre de Cultura Contemporània de Barcelona (CCCB) va acollir entre el 14 de juliol i l'11 de desembre del 2016 com a contribució a l'Any Llull, una coproducció del CCCB i el Zentrum für Kunst und Medien technologie (ZKM), comissionada per Amador Vega. Aquesta exposició està dedicada al pensament filosòfic lul·lià i s'insereix en la línia de projectes de la sèrie BETA, enfocats a la integració de la cultura i la ciència en el context tecnològic del segle XXI.

La secció principal del catàleg està integrada per un conjunt de set textos presidits per un primer article del comissari de l'exposició que té caràcter introductor; els altres sis tenen autors de perfils tan diversos com ara especialistes en teologia, filosofia, història de l'art, mitjans de comunicació i psicologia. L'objectiu global d'aquest conjunt d'articles, que sintetitza el fil de l'exposició, és presentar el pensament filosòfic i el teològic lul·lians en diàleg amb la contemporaneïtat. Des d'aquesta perspectiva, l'exposició proposa veure Llull com un precedent de

les noves tecnologies de la informació a partir del mètode explicat per l'autor a l'*ars combinatoria*. El catàleg es completa amb una mostra fotogràfica de les instal·lacions artístiques audiovisuals que integren l'exposició, amb una voluntat d'establir connexions entre Llull i el present amb artistes del nostre temps que dialoguen amb la seva obra i el seu pensament.

Així, doncs, aquest catàleg és el testimoni d'una aportació a l'Any Llull feta des de la perspectiva de la filosofia que fa un esforç per explicar el pensament lul·lià com un fenomen modern i que, alhora, utilitza aquest pensament lul·lià per interpretar la nostra època i, així, aconseguir fer-nos entrar en diàleg amb l'univers filosòfic i teològic de Ramon Llull.

Mireia Martí

99) Llull, *Contes i exemples*, ed. Gabriel Ensenyat

Just a les portes de l'Any Llull, l'editorial illenca Ensiola va posar a l'abast dels lectors no especialistes aquest recull de *Contes i exemples*, a càrrec del professor Gabriel Ensenyat. Es tracta, sens dubte, d'un volum amb una clara voluntat didàctica, per acostar Llull al públic general, voluntat que compleix amb pulcritud l'esmentada editorial des de 2005 amb adaptacions de la *Vida coetània*, *Lo desconhort* o *Cant de Ramon*, també a cura d'Ensenyat, o amb la selecció de textos de *Ploma de jonc*, a cura de Gabriel de la S. T. Sampol.

Contes i exemples vol ser una mostra de com Ramon Llull fa servir la tècnica de l'exemple com a mecanisme difusor de l'Art, per fer més entenedora la matèria tractada. Per això, Ensenyat contextualitza la definició de l'*exemplum* i l'ús que se'n fa en la literatura medieval, especialment en relació amb la predicació. Coneixedor de la bibliografia sobre el tema (Argüés, Badia, Bonner, Bonillo, Gayà), Ensenyat constata, molt especialment, la dificultat d'encabir en les definicions tradicionals els exemples que poblen la literatura lul·liana, pel caràcter completament original que en fa el Doctor Il·luminat. És precisament d'aquesta dificultat que neix la idea de fer un recull d'exemples i de «contes» o narracions que tenen una voluntat exemplificadora evident. La mostra és intencionadament aleatòria i no respon a cap pretensió investigadora de definir-ne el gènere o proposar-ne un corpus, cosa que es fa palesa

en algun cas en què la frontera entre exemple i conte o, simplement, estructura narrativa, resulta si més no ambigua.

La tria s'ha fet a partir de relats i exemples que Ensenyat ha recopilat del *Llibre de meravelles* majorment, del *Romanç d'Evast e Blaquerna*, de l'*Arbre exemplifical*, d'altres obres lul·lianes aprofitades puntualment, del *Calila e Dimna* i del *Dotzè del Chrestia* d'Eiximenis, exemples que li serveixen per a il·lustrar diferents aspectes i que basteix al voltant de la classificació següent: 1) literaris (li permeten de veure les «bones arts narratives» desplegades pel beat); 2) relats de caràcter polític i social; 3) Església i representants; 4) Saber i ciència, o com Llull transmuta la ciència en literatura; 5) Amor mundà i la figura femenina; 6) estampes de la vida mundana; 7) personificacions, animalística i món vegetal; 8) Llull com a protagonista de relats.

Un punt que caldria haver valorat és el de la transcripció dels textos. L'autor de l'aplec indica que s'ha fet seguint els criteris d'Els Nostres Clàssics, cosa que pot distorsionar aquesta voluntat didàctica a què ens hem referit inicialment: una adaptació al català contemporani podria haver resultat, com ha fet Ensenyat mateix en altres ocasions, una solució ben atractiva per al públic potencial del recull. Tanmateix, això no és obstacle perquè, en definitiva, *Contes i exemples* sigui una aportació imprescindible per fer més proper i familiar Ramon Llull a un públic lector poc o gens seduït, d'entrada, per la ploma lul·liana.

M. Ripoll

100) López Alcalde, «Anatomy and Cognition in Ramon Llull»

Aquest treball remet a la tradició aristotèlica, però també mèdica clàssica –rebudes pel món llatí doblement per mitjà de diversos passatges de sant Agustí, i també barrejades decididament a través dels comentaris de la tradició llatina d'Aristòtil– de la relació ànima-cos, que havia llargament percebut que els sentits i les sensacions proporcionades a través del cos resulten rellevants per a les explicacions de les teories psicològiques. Després d'una elogiosa enumeració d'obres medievals (especialment des del segle XII) que tracten el problema d'aquesta relació, el treball es deté en el *Liber novus de anima rationali* de Ramon Llull. L'autora identifica la influència d'idees agustinianes en les relacions entre parts del cos i funcions ànimes (voluntat, memòria

i intel·lecte), de manera que en Llull una part del cos podia guanyar més rellevància com a mitjà més directe per al desenvolupament de les facultats de l'home (recull el passatge en què Llull identifica que la mà és més important que el peu, ja que aquesta proporciona sentits de manera més eficaç que aquell). De manera similar, Llull reconeix en el cor el lloc de residència de la potència de la voluntat i en el cervell el de les facultats cognitives i de les potències racionals, concretament distribuïdes la memòria a la part anterior del cervell i l'intel·lecte a la part frontal. En aquest punt, l'autora ressalta que la tradició anterior situava preferentment l'intel·lecte a la part mitjana i no a la frontal (mentre que Llull –al mateix llibre– situa en posició mitjana del cervell la qualitat imaginativa de l'ànima). Igual que la ubicació de la voluntat al cos (en aquest cas, més acord amb la tradició anterior), l'autora reflexiona sobre les explicacions de Llull pel que fa a aquestes ubicacions i arriba a la conclusió de trobar-les coherents amb la presentació antropològica lulliana: en el cas del cervell, les potències ubicades racionals en posicions interna/externa –i no mitjana–; i en el cas del cor, situant la voluntat al centre del cos, en coherència amb la relació voluntat/amor, primordial en el seu pensament, com fa visible també en altres obres com el *Llibre d'amic e amat*. L'article acaba amb un apunt sobre la recepció d'aquestes particularitats per part de Descartes, que, tot i el seu pronunciament crític amb Llull (es pot acudir al seu *Discurs del mètode*), sembla que no va discrepar de les ubicacions proposades per l'autor mallorquí.

Maricarme Fonollet Paños

101) López Alcalde, «La ortodoxia del *Liber nouus de anima rationali*: las glosas de un lector italiano del s. xv»

L'autora fa un recorregut per la fortuna del *Liber nouus de anima rationali* –LAR– (1296), partint del nombre de manuscrits conservats (vint-i-vuit en català i només un en llatí, tot i que traduït poc després de la redacció original) i dels lectors que hi han acudit al llarg de la tradició: com a lectors «positius», Bernat Metge –sobre la seva influència recull un debat obert– i Charles de Bouvelles; com a influència «negativa», l'ús que en fa Nicolau Eimeric a les seves acusacions d'heterodòxia –amb cites també recollides. Pel que fa a aquest últim, l'autora ens ofereix una lectura classificada de les notes marginals trobades al manuscrit de Roma, Biblioteca Angelica 744 (inicis del segle xv), l'únic transmissor de la versió llatina, provinents de la mà d'algú que feia

abundants comentaris de certes idees del *LAR* que considerava heterodoxes i ho acompanyava d'arguments documentats en textos de rellevància acadèmica i teològica, com ara Tomàs d'Aquino, Duns Escot o Pere Llombard; les notes apunten cap a la lluita antiaverroista vigent al franciscanisme de Pàdua durant els primers temps del lul·lisme italià.

Óscar de la Cruz Palma

102) López Alcalde, «Ontología del alma y facultades de conocimiento. Alma, cuerpo y conocimiento en la obra psicológica de Ramon Llull»

Basant-se en la seva edició crítica del *Liber novus de anima rationali* (1296), l'autora mostra com la psicologia de Ramon Llull s'inscriu dins de la tradició escolàstica dels tractats *De anima*. Així, Llull integra, en la seva reformulació artística dels tractats sobre l'ànima, reflexions contemporànies, com ara la doctrina dels sentits interiors –i entre aquests el *senus communis*– i la teoria de l'intel·lecte agent i possible, que demostren la seva familiaritat amb el discurs aristotèlic del seu temps, molt marcat per la interpretació d'Avicenna. Fora bo d'ampliar la perspectiva cronològica d'aquest estudi i analitzar la psicologia lul·liana de finals del segle XIII, amb els seus punts de contacte amb la psicologia aristotèlico-escolàstica, amb relació a les seves conceptualitzacions més primitives. Al *Llibre de contemplació en Déu*, per exemple, tenen un paper fonamental els anomenats sentits espirituals o intel·lectuals, a saber, «cogitació», «apercebiement» o «coneixença», «consciència», «subtilesa» i «coratge». En canvi, no hi trobem referències als sentits interiors. Aquest fet fa pensar en una elaboració i transformació progressiva de la psicologia lul·liana, que tal vegada valdria la pena d'estudiar en les seves diferents fases.

A. Fidora

105) Marín, «Folls d'amor: Ramon Llull i el *Llibre d'amic e Amat*»

En un primer apartat de l'estudi, dedicat a contextualitzar el text, l'autor considera el *Llibre d'amic e Amat* com a exponent de l'experiència pròpia de Llull, segons reconeix que afirmen els especialistes, «per bé que amb matisos». Esmenta, en conseqüència, la possibilitat d'una redacció anterior de l'opuscle respecte del *Romanç d'Evast e Blaquerana* en el qual s'insereix. Això implica una certa identificació entre el protagonista de la novel·la lul·liana i el seu autor. El segon apartat de

l'article, «Vers una mística de l'amistat», analitza alguns versicles que presenten el tema de l'amor entre l'amic i l'Amat des de la perspectiva de l'amistat, amb referències al tractament de la qüestió en la tradició literària i teològica. Transitivitat i reciprocitat són, doncs, els fonaments d'aquesta relació, el que explica, igualment, l'absència d'identificació entre els dos personatges.

J. E. Rubio

106) Mayer, «*Contemplatio in Deum – or the Pleasure of Knowing God via his Attributes*»

L'autora reflexiona sobre els atributs que Llull distingeix en l'essència divina en el *Llibre de contemplació*, que cita a partir del text llatí de la *MOG*. Després de recordar que en el sistema lul·lià els atributs de Déu no són ni ocults ni inabastables, sinó oberts a la comprensió humana malgrat la transcendència de Déu, l'article ofereix un quadre comparatiu entre els vint-i-dos atributs divins presentats als capítols 4-102 del *Llibre de contemplació* i els divuit que s'analitzen al capítol 178 (p. 138). Hi ha uns atributs que mereixen el nom de fonamentals, que són els «quoad Deum»: infinitat, eternitat, unitat, trinitat, potestat, ciència, veritat, bondat, perfecció (varien segons les dues llistes), mentre que els restants són considerats de segona posició, els que Llull anomena «quoad nos», en el sentit de les qualitats que permeten de percebre l'obra de Déu («illas qualitates, per quas percipiuntur tua opera»). La comprensió total dels atributs fonamentals depassa les capacitats humanes, però l'intel·lecte els intueixen en plenitud en la figuració del plaer que proporciona la glòria del paradís.

Després de preguntar-se fins a quin punt les llistes de Llull són arbitràries s'evoca la tradició cristiana dels atributs divins, del Pseudo-Dionís i de Ricard de Sant Víctor i això permet de copsar les peculiaritats del sistema lul·lià, que ha de jugar amb la distinció canònica entre essència divina i atributs divins. La unitat de Déu i el fet de ser substància són la clau de la qüestió. Segueixen diverses aportacions sobre la manifestació dels atributs divins a través de la creació com a mirall i de la capacitat de la intel·ligència humana de copsar-los. En primer lloc, crida l'atenció l'atribut «poder», «potestas», que es manifesta com a «potestas absoluta» i indissociable de l'atribut «voluntat», perquè en la doctrina lul·liana es treballa a partir de la convertibilitat dels atributs entre si. Aflora el

problema del mal que planteja la teodicea: si poder absolut de Déu és igual a la seva voluntat, com es formula l'estatut del mal? (p. 144).

Els atributs de Déu es manifesten a través de l'activitat, que és el que els fa assequibles a la ment humana. El darrer apartat del treball analitza la perfecció com a atribut de Déu, entesa com absència de tot defecte, i conclou amb un motiu car a la filosofia analítica moderna de la religió, que es pregunta si Déu pot voler el seu propi no ésser. La resposta lulliana aniria en la línia que el poder de Déu no pot «*facere sine ratione*» ni «*contra rationem et sine causa*».

L. Badia

109) Melatini, «*L'Arbor scientiae*: un'opera "italiana" di Lullo, alla luce della tradizione manoscritta latina»

Il lavoro riporta in sintesi le ragioni dell'opera e svolge qualche considerazione sul genere letterario senza pronunciarsi sulla lingua dell'originale, cui si accenna solo al termine in modo evasivo («le iniziali redazioni in lingua catalana e latina», p. 320; «lo studioso barcellonese [Villalba], che si schiera a favore dell'originalità della versione latina, [...]» p. 324). Qualche riferimento bibliografico aggiornato su questi aspetti, facilmente recuperabile dal Lull DB, sarebbe stato utile per inquadrare la discussione sulla diffusione in Italia dell'*Arbor scientiae*, sul suo pubblico e sulla sua struttura. Seguendo le considerazioni di Bonner («*Estadístiques sobre la recepció de l'obra de Ramon Llull*», *SL* 43, 2003, pp. 83-92), Melatini affronta il tema della numerosità dei testimoni dell'*Arbor scientiae* per valutarne la fortuna all'interno dell'ampia produzione del beato e scopre «con grande sorpresa» che l'opera ha goduto di una ragguardevole fama. Altro motivo di stupore è l'assenza del testo nella lista di 124 opere che si trova in coda alla *Vita* fin dai testimoni più antichi («Meraviglia allora constatare come nell'elenco di opere presentato dal *Doctor Illuminatus* nell'agosto del 1311 manchi proprio l'*Arbor scientiae*», p. 316). L'opera è comunque presente nell'aggiornamento dell'*Electorium* che arriva al 1314 e risulta posseduta da Tomàs Le Myésier.

L'A. propone una tabella derivata da Lull DB con l'elenco delle opere lulliane che presentano la tradizione più cospicua, riportando, sempre sulla scorta di Bonner, il numero di manoscritti datati entro il 1500, e distinguendo tra quelli latini e quelli «trascritti (sic!) in altre lingue».

Nel computo non si distinguono i manoscritti completi dai frammenti. Un'altra colonna della tabella è dedicata alle edizioni anteriori al 1700. Grazie a questa tabella e alla discussione, in verità poco perspicua, dei dati si può dire che «all'interno di una produzione vastissima, quale quella che il *Doctor Illuminatus* ci ha lasciato, il fatto che la nostra opera compaia tra le prime diciannove deve comunque essere motivo di orgoglio» (p. 319). Segue un paragrafo sulla tradizione manoscritta e a stampa del testo, in cui si ribadisce che, dato il numero di manoscritti, è possibile affermare che «quest'opera deve aver goduto di un'inattesa fortuna» (p. 320). Ed «inattesa» è «addirittura» una versione in ebraico! Finalmente si riporta l'elenco dei manoscritti della versione latina dell'*Arbor scientiae* tratta dal Lull DB, omettendo, senza giustificazione, il frammento Barcelona, Arxiu, Fragments de manuscrits Frag. 89.

Alla ricerca di altri testimoni, Melatini passa alla consultazione della banca dati del Raimundus-Lullus-Institut di Freiburg. Nemmeno qui mancano le sorprese. Infatti è «presente la digitalizzazione inattesa (sic!) di un codice della Città del Vaticano: l'Ottob. Lat. 1405» che contiene molte opere lulliane fra le quali, «però, non sembra risultare la nostra opera». E come se le «aggiunte inattese» non bastassero, nella lista fornita dalla banca dati di Freiburg mancano «testimoni di Torino, di El Escorial e di Vienna». Sapere come è fatta e come si consulta una banca dati può essere d'aiuto per evitare sorprese. Nel nostro caso, il motore di ricerca attinge al *corpus* dei manoscritti digitalizzati e lavora sulla lista delle opere ricavata da ciascuno di essi. I testimoni di Torino e di El Escorial non sono presenti nella banca dati, perciò non compaiono tra i risultati. Nel caso del manoscritto di Vienna, l'assenza si deve al fatto che l'estratto dell'*Arbor scientiae* presente nell'ultima carta non è stato indicizzato nella riproduzione digitale. La comparsa dell'Ottoboniano è legata al fatto che esso contiene due opere distinte, le quali presentano nel titolo le parole «Arbor» (*Arbor philosophiae desideratae*) e «scientiae» (*Liber facilis scientiae*). Possiamo affermare, senza ombra di dubbio, che il codice non contiene l'*Arbor scientiae*.

Finalmente Melatini riporta lo stemma dell'opera dal ROL e le osservazioni già note sui testimoni conservati in Italia. Quali testimoni? Solo quelli latini. Parlando dell'*Arbor scientiae* come «opera italiana di Lullo» omette l'esistenza dell'unico testimone catalano completo, conservato presso Milano, Ambrosiana, D 535 Inf. (XV). 2-233. La limitazione del titolo «alla luce della tradizione manoscritta latina» non esime

ani», *Ramon Lull und Nikolaus von Kues*, Turnhout, 2005, ressenyat a *SL* 45-46), l'autora se centra novament en el cardenal per estudiar la qüestió de les línies de difusió europea de l'obra de Llull a la primera meitat del segle xv, en la qual abunden els testimonis sense data ni localització geogràfica. L'article es presenta com un estudi de cas, basat en una sòlida reflexió de caràcter metodològic, i proposa un model d'anàlisi integrador.

L'aproximació metodològica té tres nivells: paleogràfic, codicològic i històric, i s'aplica a un grup de sis manuscrits lul·lians de la biblioteca del cardenal amb característiques comunes, conservats al St. Nikolaus Hospital de Bernkastel-Kues. Quant al nivell paleogràfic, es conclou que els manuscrits són obra d'una mateixa mà i que probablement van ser encarregats per Cusa, però resulta difícil precisar la procedència del copista, possiblement transalpina i amb elements que apunten cap a la Península Ibèrica; en tot cas, l'autora adverteix contra les hipòtesis sobre la procedència basades en criteris estrictament gràfics, a causa dels intercanvis culturals propiciats per l'ambient internacional del concili de Basilea. Un segon nivell d'anàlisi, codicològic, parteix de l'estudi de la transmissió textual de les obres lul·lianes copiades als manuscrits de Cusa, concretament les que també es llegeixen íntegres o extractades en la citada compilació de materials lul·lians; aquí, la dificultat de la tasca prové de la qualitat irregular d'algunes edicions crítiques de Llull i la necessitat de reconsiderar, o fins i tot refer, les branques de transmissió secundàries, desateses davant d'altres més controlades (París, Barcelona, etc.). El tercer nivell d'anàlisi consisteix a recollir i revisar les dades històriques conegudes sobre els manuscrits lul·lians de Cusa, des de notes personals fins a dedicatòries de llibres, per establir o descartar possibles connexions amb centres lul·lístics europeus; per exemple, sobre la possible petjada del lul·lisme italià es demostra la impossibilitat de la donació directa d'un volum lul·lià del bisbe de Pàdua Fantino Dandolo a Cusa, o, novament a partir de l'anàlisi textual, de confluències concretes amb els interessos lul·lians del cardenal Bessarió. L'autora conclou refermant la hipòtesi d'un «*iter germanicum Raymundi*» que, en el cas del cardenal de Cusa, té l'origen en el lul·lisme nord-europeu, s'amplia amb els contactes internacionals de Basilea i es consolida amb els seus viatges per terres germàniques.

Maria Toldrà

per provar la superioritat filosòfica de Plató sobre Aristòtil, intent en el qual l'ajudà Fernando.

L'obra més lul·liana d'entre les que va escriure el polígraf andalús és, sens dubte, *De artificio omnis et investigandi et inveniendi natura scibilis*, on proposava, –com havia fet Llull segles enrere– uns fonaments generals per a totes les ciències, una clau universal que obrís totes les portes del coneixement. Ramis s'atura en aquest principi i ens mostra les arrels del que anomena la «lògica ontològica» de Llull i també de Fernando de Córdoba. A partir d'aquí, segons Ramis, «Fernando dio inicio a una corriente en el seno del lulismo crítico, que empezó a reformar el propio sistema luliano para lograr el objetivo de Llull: establecer un Arte o método que combinara y refundiera lógica y ontología, y que, como ciencia de ciencias o metasaber, estuviera epistemológicamente orientado a la resolución de todos los problemas.»

La darrera part del treball tracta de la relació del sistema de Fernando amb l'escotolul·lisme i reclama l'atenció sobre la influència de l'escotisme en aquest pensador, la petja del qual s'estén fins a Pere Daguí. Sembla que no es podia delimitar fins on arribava l'escotisme i on començava el lul·lisme, especialment entre els pensadors d'arrel franciscana. Conreat a tota Europa, i especialment a Catalunya durant els segles XIV i XV, l'escotisme arrelà fins a constituir una tradició autòctona que Fernando de Córdoba coneixia a fons. Ramis documenta aquesta tradició i també els centres on s'impartia, amb els noms d'alguns dels mestres destacats. Harmonitzar Scott amb Llull fou una de les tasques d'aquesta escola de pensament, tasca que continuà Fernando de Córdoba en el *De artificio*, sobretot en el tema dels «transcendentals».

El treball acaba amb les conclusions que mostren la relació de Fernando de Córdoba amb l'Art lul·liana i amb el pensament escotista. Tot i el seu deute amb aquests corrents, l'originalitat indiscutible de l'humanista andalús resta fora de dubte i anticipa en un segle les agosarades propostes d'Agrippa von Nettesheim i de Giordano Bruno. Sintetitzador dels diferents sistemes que conflueixen en el segle XV, resseguint el treball de Ramis podem concloure que Fernando de Córdoba és el primer crític modern del gran opus lul·lià.

l'entorn de Llull. En alguns fragments de l'obra citada, Lalemandet relacionava la filosofia lul·liana amb autors diversos i molt contraposats, com Giordano Bruno o Girolamo Cardano. Sobre aquest darrer, l'autor de l'article té un interessant treball encara no publicat.

Lalemandet ofereix, també, una explicació detallada de l'*Ars brevis* i sembla que coneixia en profunditat el funcionament de l'Art. Es refereix a Pierre Morestel, autor que havia valorat l'Art lul·liana en el vessant més enciclopedista. Clou el seu treball amb la valoració del pensament de Llull, del qual destaca la validesa tot i que el menysvalora en relació amb el pensament aristotèlic, malgrat admetre, d'altra banda, la complementarietat entre ambdós. Clou l'anàlisi d'aquest pensador el comentari de Ramis en què afirma que «Su visión de Llull, profunda y bien aquilatada, fue muy positiva y consideró que la obra del Doctor Iluminado, por su capacidad retórica y argumentativa, era de mucha utilidad para los alumnos.»

El següent autor estudiat és Emmanuel Maignan, també de l'orde dels mínims, com Lalemandet, que va escriure una *Philosophia sacra* on s'evidenciava el seu interès per la matemàtica i les ciències naturals. En aquesta obra hi ha un examen de les idees de Llull sobre la demostració racional de la Trinitat, que l'autor rebutja perquè és impossible assolir el misteri trinitari des de la raó.

La darrera part del treball esmenta de manera més breu altres autors de la mateixa època i amb obres de filosofia escolàstica en les quals apareix Llull. Es tracta d'al·lusions a alguns punts, com la ja comentada demostració *per aequiparantiam*. D'altra banda, el jesuïta Georges de Rhodes (1597-1661) incorporà un dels aspectes més controvertits i alhora més intensament valorats en l'espectre filosòfic del lul·lisme: l'alquímia. En l'obra *Philosophia peripatetica* presentava un apartat dedicat a l'*ars chymica* en què Llull era citat com a origen de la tradició alquímica atribuïda al seu nom. També un altre jesuïta, Giovanni Petrobelli, autor d'*Universa Philosophia*, esmentava les obres alquímiques atribuïdes a Llull i els concedia crèdit i validesa en una curiosa mescla de estratègia artística i contingut alquímic. Segons Ramis, «Petrobelli, que había leído a su correligionario Athanasius Kircher, no solo interpretó los correlativos como una expresión de comprensión holística de la naturaleza, sino que aludió a Llull de nuevo como gran autoridad en su descripción de la física y la química.»

Valero, autors d'obres que no ens han arribat. Ara bé, tot i l'interès per Llull, la presència de les idees lul·lianes al dret en aquests autors és quasi nul·la.

Ramis constata la dificultat de l'aplicació del mètode lul·lià al dret, la qual cosa es va veure agreujada perquè l'Estudi General Lul·lià no havia posat en funcionament la Facultat de Lleis, i els juristes de Mallorca s'havien de formar a la Península o a Itàlia. Dels quatre autors que en els segles xv-xvi tractaren sobre les idees jurídiques de Ramon Llull (Ramon Sibiuda, Emmerich Van den Velde, Bernard de Lavinheta i Pierre de Grégoire), únicament Pierre de Grégoire pertany a l'àmbit italià. A Itàlia les idees jurídiques de Llull varen tenir menor interès que les doctrines de l'Art com a mètode.

En la relació entre Catalunya i Itàlia, pel que fa al terreny lul·lià, Ramis destaca les figures d'Arnau Albertí (1480-1545) i de Giulio Pace (s. xvi). Albertí, inquisidor a Palerm i bisbe de Patti, fou un defensor de les doctrines de Llull. Giulio Pace és el jurista italià més important que escriu sobre Ramon Llull, si bé el seu lul·lisme pertany a l'època de sa joventut i mai no va incorporar plenament el pensament de Llull en les seves obres jurídiques. Autor d'*Artis lullianae emmendatae libri IV* (1618), és el darrer jurista italià del Renaixement que va conèixer l'obra de Llull i que va intentar aplicar-la al dret. Ramis conclou que la relació entre el lul·lisme i el dret a la Itàlia del Renaixement és, en línies generals, molt pobra.

Per altre costat, Ramis ressegueix la presència de manuscrits i d'edicions de les obres jurídiques de Llull a Itàlia, la majoria dels quals procedien de Mallorca. A més d'obres com el *Llibre de contemplació*, el *Blaquerna*, el *Llibre de meravelles* o l'*Arbre de ciència*, on es poden trobar idees sobre el dret, Llull aplica l'Art al dret en quatre llibres: *Liber principiorum juris*, *Ars juris*, *Ars de jure* (o *Ars juris naturalis*) i *Ars brevis de inventione juris*, que Ramis comenta ràpidament. Entre aquests destaca l'*Ars juris* per la gran quantitat (33) de manuscrits existents a Itàlia, tot i que sembla que la majoria procedeix de Mallorca o de Barcelona. Llull intenta reduir els drets particulars als principis universals del saber jurídic, és a dir, al dret natural. Ara bé, constata la manca de sistematització dels plets i pretén aplicar unes regles generals per solucionar tots els casos possibles. Sembla que les úniques obres que varen tenir alguna influència a Itàlia foren les dues primeres, pertanyents a l'etapa quaternària de l'Art lul·liana, mentre que les altres

Josep Enric Rubio, un dels lul·listes que millor coneix el *Llibre de contemplació*, en aquesta ocasió ofereix una sòlida i penetrant anàlisi de la distinció XXIII, que obre el tercer llibre de l'obra, l'únic del segon volum, i ocupa els capítols 103-124. Es tracta de la distinció que Llull consagra a analitzar el sentit corporal de la vista. D'entrada, Rubio situa aquesta secció en la complexa arquitectura simbòlica de l'obra i remarca que forma part del llibre i el volum central del text, atès que els cinc llibres es reparteixen en tres volums seguint una distribució simètrica: 2 – 1 – 2. Aquest volum central és una de les claus de volta de l'obra sencera, atès que és el lloc en què Llull s'ocupa de les relacions que s'estableixen entre el món sensible i el món intel·lectual. Segons l'autor, Llull s'emmarca en la tradició de la teologia simbòlica, fonamentada en sant Agustí i desenvolupada al segle XII per autors com sant Bonaventura o Hug de Sant Víctor, però l'adapta als seus interessos i n'utilitza els conceptes i els termes amb certa llibertat. És digne de ser assenyalada la consideració de Rubio segons la qual Llull, més que rebutjar les autoritats, renuncia al «recurs a la *cita* de l'autoritat» per integrar-les en un «esquema expositiu personal» que es proposa de convèncer el lector de la racionalitat «d'uns postulats que no són nous» (pp. 590-591). L'autor analitza amb detall els capítols 104-106 de l'obra, que estableixen els fonaments per a la interpretació de la realitat sensible tal com és percebuda per la vista. Llull hi exposa una teoria estètica fonamentada en el concepte d'intenció i en la idea que tota realitat espiritual és sempre superior a qualsevol realitat sensible. Rubio destaca que per apuntalar les seves reflexions el beat utilitza sovint, tal com farà en altres capítols de la mateixa obra i en textos posteriors, parelles de contraris, com ara sensible/intel·ligible, lletjor/bellesa, material/espiritual, que donen lloc a la descripció d'una casuística de fets particulars a partir de jocs combinatoris senzills. Rubio també s'atura a valorar el famós conjunt de capítols en què Llull descriu els diversos estaments de la societat humana. L'autor subratlla l'interès del beat pel món social, el relaciona amb l'influx del franciscanisme i remarca que en l'obra de Llull s'observa una simbiosi perfecta entre acció i contemplació. Les accions dels éssers, i les diferències que s'observen entre aquestes, són de fet un dels espais essencials de la contemplació, atès que és on es revela l'adequació al fi que regeix la seva existència. En els capítols dedicats a la societat humana és on més relleu pren l'espiritualitat cristocèntrica de Llull, atès que la visió del que fan els diversos oficis i estaments

Dins del recull *Il Lullismo in Italia: itinerario storico-critico*, editat per Marta M. M. Romano, Roberto Rusconi ofereix una aproximació a la informació conservada sobre manuscrits i impresos lul·lians de final del XVI en biblioteques d'ordes religiosos.

Quan, l'any 1596, el papa Climent VIII va promulgar un *Index librorum prohibitum*, va concedir als ordes religiosos que fessin autònomament una revisió del seu patrimoni librari i que enviessin informació de tots els llibres de què disposaven a la Congregació de l'Índex. La resposta dels ordes a la crida papal va ser bastant desigual, i va requerir diversos recordatoris. Les dades recollides van del 1598 al 1603, i aporten un cabal d'informació considerable.

Rusconi extreu informació relativa als textos lul·lians a partir de la documentació que els ordes van enviar a Roma, que es conserva a la Biblioteca Vaticana, còdexs Vat. Lat. 11266-11326. Hi identifica alguns manuscrits, concretament al convent de Montefalco dels frares Menors de l'Observança (un tractat de teologia inconcret), a S. Bartolomeo de Foligno (un *De arte inuentiva*), i al monestir romà de S. Onofrio (un manuscrit copiat a Roma mateix l'any 1426, *De Iesu Christi et vigne Mariae liber Raymundi Luli*). Les dades referides a llibres impresos són molt més quantioses; el gruix d'atestacions són del XVI, òbviament, però també n'hi ha un parell d'incunables (al monestir genovès de S. Maria de la Costa hi havia, per exemple, l'*Ars generalis* veneciana estampada el 1480). Entre els impresos cinccentistes, es recullen fins a quatre exemplars de les *Quaestiones Attrebatenses* publicades a Venècia el 1507. No és sorprenent que alguns dels títols lul·lians ressenyats siguin textos alquímics apòcrifs.

L'anàlisi de les dades reportades a l'article afavoreix algunes conclusions interessants. Es remarca la «diffusione all'interno dei diversi Ordini e Congregazioni religiose, malgrado la documentazione disponibile sia in una certa misura parziale» (p. 425), d'obres lul·lianes. També és remarcable que, al costat d'una majoria de llibres conservats a les biblioteques comunes, n'hi hagi també alguns *ad usum* de religiosos concrets. O bé que hi trobem tant textos impresos a la península italiana com en altres contrades.

Llull (ORL), Els Nostres Clàssics de l'Editorial Barcino i la «Raimundi Lulli Opera Latina» (ROL), i neix amb la voluntat explícita de cobrir l'edició de l'obra catalana de Ramon Llull amb rigor filològic i utilitzant les eines més modernes de la crítica textual. Avui, aquesta col·lecció està integrada per quinze volums que contenen vint obres, les dues últimes (el *Llibre de contemplació en Déu* i l'*Art demostrativa*) publicades en el marc de la celebració de l'Any Llull com a contribució de la col·lecció a l'efemèride. Els autors de l'article remarquen que, entre les divuit obres publicades fins al 2014, n'hi ha cinc que eren inèdites en llengua catalana. A més a més, dels tretze volums, tres substitueixen edicions que no eren fiables i sis han aportat més informació sobre els processos de producció, traducció i difusió de l'obra lul·liana i sobre la naturalesa de les tradicions manuscrites i impreses. Finalment, s'enuncia que s'està treballant en l'edició de les úniques obres en llengua catalana que, fins ara, encara no han estat impreses: *De quadratura e triangulatura del cercle* i l'*Art de solre e fer qüestions*.

L'article posa de manifest una voluntat d'editar l'obra lul·liana tenint en compte i reflectint, d'una banda, que Llull és un escriptor autodidacta que idea uns sistemes de producció, difusió i traducció singulars en el context de l'edat mitjana i, de l'altra, la diversitat de llengües que entren en joc en el seu opus. Per tant, l'objectiu d'aquestes edicions no és reproduir els textos com es creu que els va concebre l'autor, sinó reflectir l'*scripta* lul·liana (sobretot els aspectes relatiu a la materialitat dels textos i al format dels manuscrits) i els canvis que experimenta la seva obra quan passa per les mans de copistes i lectors. Amb aquesta assumpció de rerefons, les obres s'editen fent una anàlisi de la tradició manuscrita i impresa en totes les llengües amb què s'ha transmès una obra, com també una anàlisi de les relacions de parentiu entre els testimonis de la tradició. A partir d'aquest estudi, es transcriu el manuscrit base amb la màxima fidelitat possible i amb uns criteris «mesuradament intervencionistes». La innovació metodològica més important que incorpora la col·lecció és que no només es té en compte la tradició catalana d'una obra, de manera que els textos s'estableixen a partir d'aparats plurilingües, la qual cosa permet reconstruir passatges no conservats en els manuscrits catalans i també comprendre millor com s'ha produït la transmissió de l'obra lul·liana.

posta central, a saber, que el *Llibre de contemplació en Déu* no pertany a una fase preartística de l'Art de Ramon, sinó que la conté en la seva plenitud. En la primera part de «Le premier Art» argumenta a partir d'extenses citacions del text lul·lià, en què ja es presenta una figura demostrativa basada en les dignitats i capacitada per donar raó dels catorze articles de la fe. La teologia demostrativa lul·liana parteix de l'aprehensió de les dignitats divines i reflecteix una actitud polèmica amb els teòlegs que estimen més el saber del món que el saber de Déu. Llull se sent filòsof encara que parli de teologia perquè la seva Art fa convergir totes dues disciplines. El mètode artístic es fa palès quan Llull emprà notacions literals, com les que se citen a la p. 107 de «Le premier Art» i que l'autor compendia en un quadre a la pàgina següent.

A la segona part de «Le premier Art» Teleanu entra en discussió amb tota la tradició crítica que ha tractat de l'Art com d'un artefacte intel·lectual en evolució i cita extensament els noms i les obres amb les quals entra en debat. Llull adopta formes diferents per a l'Art per adaptar-se ocasionalment a les circumstàncies sense desdir-se de la primera versió, que és el *Llibre de contemplació*: no en va el va portar a Vauvert el 1298 en versió llatina. Teleanu qualifica de mite la consideració de l'Art com una màquina lògica i rebut diversament els intèrprets de Llull que usen aquesta terminologia. Alguns plantejaments de Rubio i de Serverat mereixen una millor acollida, en la mesura que tenen en compte la dimensió contemplativa de l'Art. En efecte, el nucli o pinyol (*noyau*) del sistema de l'Art no es la variant inventiva de l'Art quaternària, sinó l'Art de contemplació per si mateixa. La convertibilitat entre vida activa i vida contemplativa és una conseqüència d'aquesta interpretació de l'Art de Llull com a essencialment contemplativa. La renúncia al papat del protagonista al final del *Romanç d'Evast e Blaqueria* prova la visió de Llull que proposa l'autor.

La tercera part de «Le premier Art» recull unes conclusions que neguen que la revelació de Randa fos cap desviació per part de Llull de la intuïció i del seu mètode: el rizoma de l'arbre de les Arts, és a dir, el *Llibre de contemplació*, ha d'assolir el cim de l'arbre, és a dir, la darrera variant de la seva Art general.

El segon article, «*Art e manera*», investiga la tradició antiga i medieval d'una definició de filosofia —«art de les arts» i «ciència de les ciències»— per posar-la en relació amb la nova «art de les arts» de Llull quan la va desenvolupar al *Llibre de contemplació en Déu*. La primera part del

mentre que la *causa non existentiae*, és a dir, allò que invalida l'argument, es troba en la premissa menor. Amb tot plegat, Wyllie ofereix una reconstrucció molt suggestiva de la doctrina de la fal·làcia de Llull.

Una versió portuguesa d'aquest article ha estat ressenyada a *SL* 54 (2014); respecte d'aquesta versió, notem que hi ha algun error de traducció en anglès, com ara, en una cita de Llull: «The intellect [...] in generating knowledge [...] rather believes than understands» (p. 57), on el text portuguès, més a prop del llatí, diu: «O intelecto [...] ao gerar conhecimento [...] antes crê, do que compreende» (p. 57).

A. Fidora