

EL SABER I LES LLENGÜES
VERNACLES A L'ÈPOCA
DE LLULL I EIXIMENIS

ESTUDIS ICREA SOBRE VERNACULARITZACIÓ

KNOWLEDGE AND
VERNACULAR LANGUAGES
IN THE AGE OF LLULL
AND EIXIMENIS

ICREA STUDIES ON VERNACULARIZATION

Edició de / Edited by

ANNA ALBERNI, LOLA BADIA,
LLUÍS CIFUENTES, ALEXANDER FIDORA

Publicacions de l'Abadia de Montserrat
2012

Primera edició: abril de 2012

© els autors, 2012

La propietat d'aquesta edició és de Publicacions de l'Abadia de Montserrat

Ausiàs Marc, 92-98 – 08013 Barcelona

ISBN: 978-84-9883-430-7

Dipòsit legal: B. 3.345-2012

Impress a Gràfiques 92, S.A. - Can Sucarrats, 91 - 08191 Rubí

Comitè científic / Scientific Board

CHARLES BURNETT (The Warburg Institute, London, UK), CHIARA CRISCIANI (Università degli Studi di Pavia, Italia), WILLIAM C. CROSSGROVE (Brown University, Providence, USA), CHARLES B. FAULHABER (University of California, Berkeley, USA), GEMMA AVENOZA (Universitat de Barcelona, Espanya), CLAUDIO GALDERISI (Centre d'Études Supérieures de Civilisation médiévale, Poitiers, France), LINDA E. VOIGTS (University of Missouri-Kansas City, USA).

Amb el suport de / With the support of

ICREA

UNIVERSITAT AUTÒNOMA DE BARCELONA

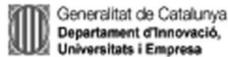
UNIVERSITAT DE BARCELONA
Centre de Documentació Ramon Llull

MINISTERIO DE CIENCIA E INNOVACIÓN
Coditecam, II (FFI 2008-05556-C03)
Ciència.cat (FFI 2008-02163/FISO)
Poesía francesa en la Corona de Aragón (FFI 2009-10065)

GENERALITAT DE CATALUNYA
Grup Consolidat: SGR-2009-1261
Arcs: 2009/ARCS/1114

EUROPEAN RESEARCH COUNCIL
Latin Philosophy into Hebrew (FP7/2007-2013-200403)
The Last Song of the Troubadours (FP7/2007-2013-241070)

REAL ACADEMIA DE BONES LLETRES DE BARCELONA



COMUNICARE LA VERITÀ: RAMON LLULL E LA FILOSOFIA IN VOLGARE

MICHELA PEREIRA
(Università di Siena)

INTRODUZIONE

«*Lullium, antequam Lullium noscas, non despicias*»: così l'erudito maiorchino del XVIII secolo Antonio Pasqual avvertiva il lettore della monumentale presentazione della figura e delle opere del suo più celebre conterraneo, il filosofo Ramon Llull (1234-1316). Riprendiamo questa esortazione del Pasqual in apertura di una riflessione sul significato dell'opera lulliana a confronto con un tema storiografico fondamentale per la ricostruzione del pensiero medievale dalla fine del XIII secolo: lo sviluppo della scrittura filosofica nelle lingue parlate, la «filosofia in volgare».

Si tratta di un tema venuto alla luce nella storiografia filosofica medievale a partire dall'ultimo decennio del secolo scorso, e focalizzato da una parte sul fenomeno delle traduzioni di testi filosofici nelle lingue vernacole, dall'altra sull'emergere di una produzione filosofica originale in queste stesse lingue.¹

Nel presentare i risultati del convegno dedicato specificamente a questo tema che si era tenuto a Lecce nel 2002, Loris Sturlese ha rilevato che lo sviluppo della filosofia in volgare avvenne con diverse velocità nelle diverse aree culturali dell'Occidente: già a partire dal XII secolo in area tedesca e poi con sviluppi importanti in altre aree linguistiche nel corso del XIII, sviluppi che divennero «dilatanti nel Trecento e nel Quattrocento» (Sturlese 2003: 5).² È solo

1. Il tema è stato messo a fuoco in ambito francese, con gli studi di Imbach (1989) e di Libera (1991); un successivo studio di Imbach del 1996 è stato tradotto in italiano, Imbach (2001). Nel 2002 si era svolto a Lecce un convegno della Società Italiana per lo Studio del Pensiero Medievale (SISPM), sul tema della «filosofia in volgare», cui erano stati invitati anche studiosi stranieri: gli atti del convegno si leggono nel volume Bray – Sturlese (2003). Nessun relatore del convegno aveva affrontato specificamente la questione delle opere catalane di Llull, ma più di un riferimento al nostro autore si trova nei saggi di Lluís Cifuentes (2003) e Coco – Gualdo (2003). Problematiche filosofiche sono affrontate accanto a quelle letterarie, in un ampio contesto comparatistico, nel volume Kappler – Thiolier-Méjean (2009).

2. Sulla precoce realizzazione di traduzioni tedesche di testi filosofici ad opera del monaco Notker, cfr. Sturlese (1990: 37-41).

in quest'ultima fase che, accanto alle traduzioni dal latino effettuate con scopi eminentemente didattici e pedagogici già a partire dall'Alto Medioevo, si assiste alla produzione di opere filosofiche e teologiche scritte originariamente nella lingua materna degli autori e anche di alcune autrici.³ Di queste opere il *Llibre de contemplació* in catalano rappresenta uno dei primi esempi, se non il primo in assoluto (1273-1274); anche se non dobbiamo dimenticare che il testo catalano era in realtà una traduzione dall'arabo, e che a questa lingua — lingua di cultura altrettanto quanto lo era il latino ma, a differenza di quest'ultima, lingua viva — pensava forse Ramon Llull quando iniziò a concepire il «libro più bello del mondo»: ossia a progettare lo strumento per intraprendere la missione di cui si era sentito divinamente investito dall'esperienza visionaria che determinò la sua «conversione». Infatti, come ben sappiamo dal racconto autobiografico narrato nella *Vita coetanea*, una fra le sue prime preoccupazioni fu quella di apprendere l'arabo, oltre che di farsi una cultura scolastica (cioè in latino) nel centro di studio normalmente frequentato dagli studenti maggiori dell'epoca, l'università di Montpellier. Llull ebbe dunque ben presente fin dall'inizio che la cultura filosofica, teologica e scientifica del suo tempo non aveva la lingua latina come unico veicolo; inoltre la sua precedente formazione cortese lo aveva messo in contatto con un'altra lingua di cultura, che non solo leggeva ma nella quale era anche in grado di comporre: la lingua occitanica, non identica seppure molto vicina al catalano, sua lingua materna.⁴

La consapevolezza del «pluralismo linguistico», legata alla frequentazione di contesti culturali diversi, appartiene dunque a Ramon Llull come originario dato d'esperienza, il cui carattere eccezionale deriva dalla concentrazione di competenze linguistiche in una sola persona,⁵ e in una persona che per di più nutriva una fiducia così forte nella parola come mezzo di comunicazione della verità e di trasformazione della realtà da diventare, nonostante non fosse un *magister* di professione, uno dei più prolifici autori di opere filosofiche e teologiche del suo tempo — opere originali, molte delle quali scritte o immediatamente tradotte in catalano.

3. Accanto a Llull dobbiamo ricordare almeno i nomi di Dante e di Eckhart; fra le autrici, la coeva Margherita Porete e, un secolo dopo, Christine de Pizan.

4. A composizioni poetiche cortesi fa cenno in apertura la *Vita* dettata da Llull nel 1311: «*Raimundus senescallus mensae regis Maioricarum, dum iuuenis adhuc in uanis cantilenis seu carminibus componendis et aliis lasciuis saeculi deditus esset*» (Llull 1980: 272). Ma Llull utilizzò a più riprese la lingua occitanica anche nei suoi scritti successivi alla conversione, Badia – Santanch – Soler (2009a).

5. Analogo e anche più complesso intreccio linguistico —latino, arabo, greco, lingua d'oc, siciliano— si ebbe infatti alla corte di Federico II, luogo d'incontro di filosofi e poeti di provenienza diversa. Sulla cultura della corte federiciana, focus di molti ambiti di studio, basti qui ricordare i tre volumi *Federico II e le città italiane* (Paravicini – Toubert 1994). Vedi anche Musco (2009).

CHE COS'È LA «FILOSOFIA IN VOLGARE»

L'esistenza di testi filosofici scritti in lingue diverse dal latino è un dato che ovviamente non era sfuggito agli storici della filosofia medievale occidentale; ma tali testi venivano tradizionalmente relegati nella categoria della «divulgazione», intesa come mero trasferimento di contenuti semplificati dalla cultura scolastica verso strati sociali non appartenenti alla categoria dei «chierici»; oppure ricondotti alla modalità di scrittura degli autori (e autrici) di testi mistici, parzialmente o totalmente «eccentrici» rispetto ai percorsi filosofici e teologici delle università.⁶

Nell'occidente medievale sia chi non appartiene al gruppo sociale dei chierici, sia chi non è acculturato nella lingua latina (due condizioni che coincidono spesso, ma non necessariamente, nella stessa persona), viene definito «laico». A partire da questa constatazione la presenza di una «filosofia dei laici», oltre alla divulgazione filosofica «per» i laici, è stata messa in luce da Ruedi Imbach nello studio pionieristico sui *Laien in der Philosophie des Mittelalters. Hinweise und Anregungen zu einem vernachlässigten Thema*, pubblicato nel 1989.⁷ Mettere a fuoco la presenza dei laici non solo come destinatari, ma anche come autori di opere filosofiche —di cui viene segnalata la complessità, la presenza di soluzioni originali, la diffusione diversificata—, suggeriva la necessità di spostare lo sguardo oltre l'ambiente esclusivamente universitario, esaminando diversi contesti e autori fra i quali Imbach attribuisce un ruolo centrale a Dante.⁸ Alcune importanti pagine del suo studio sono comunque dedicate a Ramon Llull, messo in primo piano fra le figure esemplari del processo di elaborazione di una filosofia non-universitaria e presentato come un laico che, a

6. Quanto sia complesso misurare il valore filosofico e teologico della scrittura mistica risulta, fra l'altro, dalle considerazioni di Kurt Flasch a proposito di Eckhart nel cap. 12 di *Einführung in die Philosophie des Mittelalters* (Flasch 2002: 211-15): l'autore mette in guardia contro l'uso puramente «decorativo» dell'accostamento fra mistica e filosofia, ma nelle stesse pagine rileva che «nelle civiltà che hanno raggiunto un certo grado di sviluppo vi sono concetti differenti di razionalità» (corsivo mio; si noti che la differenza non è posta fra «livelli» di razionalità, che potrebbero essere collocati in una gerarchia, ma fra «concetti»). Si possono leggere in quest'ottica le ricerche sulla *vernacular theology*, sulla quale tornerò più avanti. Per quanto riguarda in special modo le autrici, si veda Hollywood (1995). Pereira (1996) ha segnalato le modalità e il senso del deprezzamento epistemologico della scrittura mistica femminile. Un importante lavoro di rivalutazione dei testi delle mistiche sul piano filosofico e teologico è stato intrapreso nell'ambito degli *Women Studies*: si vedano, in primo luogo, Muraro (1995) e Cirlot – Garí (1999).

7. Il lavoro di Imbach (1989), che tratta di Llull nelle pp. 60-64, era stato elaborato nello stesso gruppo di ricerca tedesco da cui hanno origine anche le ricerche di Loris Sturlese sulla filosofia tedesca: «Sonderforschungsbereich 226: Wissensorganisierende und wisservermittelnde Literatur im Mittelalter», di Würzburg/Eichstätt.

8. All'Alighieri lo stesso Imbach aveva dedicato una monografia (Imbach 2001). Dante, e naturalmente anche la sua opera in volgare (la *Divina Commedia* e il *Convivio*), non era certamente un autore trascurato dalla storiografia filosofica medievistica del Novecento: si pensi anche solo agli studi di Étienne Gilson e Bruno Nardi. Per più recenti prospettive si vedano i contributi di Ghisalberti (2003), Falzone (2003), nonché Stabile (2007).

fronte della scienza scolastica, difende un stile scientifico nuovo, caratterizzato da facilità di approccio e senza necessità di presupposti culturali:⁹ minimo infatti, come ben sappiamo, è il ricorso di Llull alle *auctoritates* di qualsiasi tipo, e forte la sua insistenza sul carattere innovativo delle proprie opere.

L'aspetto linguistico della filosofia 'per' o 'dei' laici era presente già nelle pagine di Imbach, come vedremo fra breve; ma è stato Loris Sturlese nella sua introduzione alla *Storia della filosofia tedesca nel Medioevo* (1990) a portare in primo piano il tema della lingua, affermando che non si può ridurre la filosofia in volgare alle due categorie della mistica intesa come 'eccentricità', e del 'provincialismo', e dichiarando esplicitamente «l'impressione che qualcosa, nella storiografia, non abbia funzionato. Ne è un esempio particolarmente eloquente il caso di Eckhart» (e anche, come ci proponiamo qui di mostrare, quello di Llull). Alla storiografia toccava almeno di effettuare il tentativo «di mettere meglio a fuoco un nuovo oggetto di indagine»; e così lo studioso italiano, utilizzando in prima istanza una categoria sociologica, la coppia centro-periferia, si interroga sull'appropriatezza di una prospettiva che guardi esclusivamente dal centro gli sviluppi speculativi che avvengono lontano da esso —dove per 'centro' si intende l'università di Parigi in primo luogo e, in senso più ampio, il mondo della Scolastica latina.¹⁰

Nonostante siano ormai trascorsi vent'anni da tale invito, la storiografia ha lavorato solo in minima parte su questo oggetto d'indagine; né il tema delle lingue della filosofia è stato affrontato in maniera particolarmente pregnante nel più recente congresso della Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale, tenutosi a Palermo nel 2007, che pure aveva a tema la «Universalità della ragione e pluralità delle filosofie nel Medioevo». Sembra cioè perdersi, nonostante tutto, la convinzione che la filosofia in volgare non presenti un particolare interesse rispetto agli sviluppi del pensiero, ovvero che si tratti di *nient'altro che* la trasmissione 'volgarizzata' dei contenuti del sapere elaborato in latino nell'ambito delle istituzioni scolastiche: università e *studia* degli Ordini mendicanti; oppure di «opere di second'ordine e prive di originalità».¹¹

9. Imbach sviluppa nelle sue pagine un tema già presente in Flasch (1986): l'idea di Llull come teologo laico che fa un uso personale della filosofia e riflette una razionalità nuova, vicina a quella del ceto mercantile. Alla figura di Llull viene dato un ruolo rilevante anche nell'esauriente articolo-rassegna di Catherine König-Pralong sulla filosofia in volgare, König-Pralong (2009).

10. Sturlese (1990: I, 9) L'autore si riferisce qui evidentemente in maniera esclusiva al Medioevo filosofico occidentale: il plurilinguismo filosofico medievale inteso in senso generale, cioè come pluralità delle lingue di cultura (latino, arabo, ebraico, greco) è infatti un dato incontrovertibile nella storiografia filosofica, messo a tema fin dal V congresso della Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale del 1972, *Encuentro de culturas en la filosofía medieval*, Gómez Nogales (1979).

11. Cfr. Sturlese (2003: 6): «Un'antistorica concezione normativa della filosofia ricalcata su modelli moderni ha poi marchiato i testi scritti nei volgari medievali come opere di second'ordine e prive di originalità». Il giudizio di scarsa rilevanza filosofica cade, naturalmente, nel caso di quei testi in volgare riconducibili prioritariamente a una fruizione universitaria, come quello di Oresme

FILOSOFI DI PROFESSIONE E NON

Eppure già Imbach aveva impostato in ben altro modo il problema, almeno in termini generali: a partire dalla constatazione che i lettori delle opere filosofiche e scientifiche in volgare dovevano essere in gran parte laici rilevava infatti che, una volta appurata la distinzione fra ‘chierici’ e ‘laici’ sul piano sociale, non è inverosimile pensare a una differenza di interessi anche intellettuali, e dunque a una qualche influenza di questa distinzione sui contenuti della riflessione filosofica del tempo e sui modi della sua comunicazione. «Se la storiografia della filosofia medievale terrà conto di tale aspetto sarà naturalmente condotta a porsi alcune domande, forse ingenuè, e tuttavia di capitale importanza per l’argomento [...] Esiste una filosofia dei laici per i laici? Che rapporto vi è tra lo stato laico del destinatario o dell’autore e la filosofia insegnata dai laici per i laici?» (Imbach 2001: 24).

Alla consapevolezza della presenza di autori laici di opere filosofiche, oltre che di un pubblico di lettori e ascoltatori laici, aveva contribuito in maniera rilevante proprio il suo studio approfondito delle opere antiavverroiste di Llull (i trattati parigini del 1309-1311), che peraltro appartengono al nutrito gruppo di opere del filosofo catalano esistenti soltanto in lingua latina (Imbach 1987 e Imbach 1986): nei vari studi dedicati alle opere lulliane, infatti, lo studioso svizzero prende in considerazione anche la lingua come uno fra i diversi elementi che caratterizzano la produzione del nostro filosofo nel più ampio contesto della sua epoca, vedendo nello sviluppo del pensiero di Llull un’importante testimonianza del processo di ‘de-professionalizzazione della filosofia’, avvenuto a partire dagli ultimi decenni del XIII secolo e tematizzato da Alain de Libera.¹²

Secondo A. de Libera, questa cosiddetta ‘de-professionalizzazione’ avrebbe fatto seguito, in tempi davvero molto rapidi, all’elaborazione da parte dei maestri della Facoltà di Arti dell’idea di una specifica funzione professionale dello studio della filosofia, capace di autorealizzazione e non soltanto studio propeudeutico alla teologia (o alla medicina o al diritto).¹³ La nascita e il rapido affermarsi di tale concezione nel contesto dell’aristotelismo radicale si concretizzarono

studiato da Stefano Caroti (2003) nello stesso contesto. Tuttavia, nonostante le persuasive argomentazioni portate a proposito di questo specifico testo —e non dimenticando comunque il suo rapporto con la cultura della corte francese—, non risulta essere questa la direzione principale dei testi analizzati nei molti e vari contributi al volume.

12. Per A. de Libera, come vedremo meglio dopo, Llull è un testimone inconsapevole di tutto questo movimento: «Au moment même où il s’en prend au professionnalisme, Lulle ne sait pas que l’idéal philosophique est en train de se déprofessionnaliser» (Libera 2003: 136).

13. Il tema della ‘filosofia come professione’ costituisce uno degli esiti più recenti e interessanti dell’ampio dibattito sulla corrente filosofica denominata, negli studi ottocenteschi e fino alla metà del secolo scorso, ‘avverroismo’, e successivamente ‘aristotelismo radicale’. La valorizzazione, da parte dei *Magistri* della Facoltà di Arti, della filosofia come sapere autonomo, basato sull’esercizio della ragione e sul supporto autorevole degli scritti aristotelici, produce la loro consapevolezza ‘sociologica’ e importanti sviluppi dottrinali: cfr. Putallaz – Imbach (1998).

nella forte accentuazione delle discussioni filosofiche sull'etica, nella valorizzazione dell'*Etica Nicomachea* e nella ricerca di quella beatitudine noetica che, scrivendo su Dante e Cavalcanti, Maria Corti anni fa definì «felicità mentale» (Corti 1983).¹⁴ È proprio questa forte tensione etica, nonostante la sua connotazione intellettualistica, viene ritenuta da A. de Libera il fattore più rilevante nel 'travaso' del sapere universitario verso un uditorio esterno alle università, di cui lo studioso considera mediatori Dante per l'Italia e Meister Eckhart per la Germania. Diverso il giudizio da lui avanzato sulla posizione di Ramon Llull che, contrastando la «philosophie de métier» degli averroisti in nome della propria missione divinamente rivelata, avrebbe fatto parte soltanto 'inconsapevolmente' di tale movimento di de-professionalizzazione e universalizzazione della filosofia (Libera 2003: 132-136).¹⁵ In realtà questo giudizio lascia intravedere una certa sottovalutazione della posizione filosofica lulliana in relazione al suo tempo, derivante dall'accettazione (inconsapevole?) del ruolo marginale tradizionalmente attribuito al pensiero di Llull, e certamente si collega al fatto che A. de Libera individua come fattore decisivo del movimento filosofico alla fine del XIII secolo solo il percorso di testi e idee dall'interno dell'università verso l'esterno, dal centro alla periferia. Lo studioso non si chiede, nemmeno incidentalmente, se la spinta alla formazione di una nuova figura d'intellettuale — spinta che considera «expression indirecte de la tension universitaire» — non venga in qualche misura anche da fuori, e in particolare da quegli ambienti cittadini di spiritualità laica in cui prendevano forma (anche nel senso molto concreto di 'forme di vita': per esempio nei beghinaggi) nuovi fermenti culturali in parte convergenti con quelli dei settori più radicali degli ordini mendicanti, ma non identici a essi, e in qualche misura identificabili con gli sviluppi di quella «secta spiritus libertatis» le cui origini possono essere rintracciate fin dal secolo XII.¹⁶

La questione non pare dunque definibile esclusivamente nei termini di 'professionalizzazione' e 'de-professionalizzazione' della filosofia:¹⁷ per affron-

14. Il tema è stato oggetto, nel 2003, di un convegno della SISPM, i cui atti sono editi nel volume Bettetini – Paparella (2005).

15. «Raymond ne sait pas qu'il y a des philosophes qui, passant par-dessus les théologiens, ont mis ou vont mettre leur savoir universitaire au service du vulgaire, non pour le pervertir par de nouvelles doctrines, mais pour donner une expression et une justification intellectuelles à leur expérience de la foi», Libera (2003: 136). Cfr. anche sopra, nota 12.

16. Su questo tema resta fondamentale il contributo di Guarnieri (1965). Per il contesto catalano, Pou i Martí (1930) e Soler (1998). Con l'asserzione di un nesso fra Llull e gli ambienti spirituali, ma senza specifici materiali di supporto, si conclude anche il saggio di D. de Courcelles (1999).

17. Come giustamente fa rilevare ancora Sturlese (2003: 13): «La filosofia si professionalizza sì nel Duecento, ma non dobbiamo incorrere nell'errore prospettico di appiattare sul 'secolo d'oro della Scolastica' il pensiero e gli ideali di dieci interi secoli». Richiamando la prospettiva storiografica aperta dalla messa a fuoco di questo problema nei termini di Imbach e di Flasch («Die Philosophie des Mittelalters war der Versuch Einzelner und ganzer Gruppen sich in ihrem Leben denkend zu orientieren»: un'idea sapienziale piuttosto che dottrinale e sistematica della filosofia), Sturlese (2003: 14) scrive che «a chi opera questa revisione storica del concetto di filosofia si apre un campo di lavoro di dimensioni amplissime»

tare il discorso della filosofia in volgare occorre operare con un concetto di filosofia ‘ampliato’, alla cui costruzione non può non essere chiamata a contribuire un’indagine sul significato *filosofico* della problematica linguistica nelle opere di Ramon Llull.

OLTRE IL BILINGUISMO

Una visione, per così dire, bipolare della produzione lulliana, che colleghi l’uso del latino con le opere filosofiche e quello del catalano con le opere letterarie, ha radici nel ‘mito’ di Llull fondatore della letteratura in lingua catalana, che alla luce degli studi più recenti risulta, appunto, nient’altro che un mito storiografico;¹⁸ e ha trovato alimento nella separazione accademica fra discipline filologico-letterarie e storico-filosofiche, favorendo tra l’altro una notevole espansione degli studi sulla filosofia di Llull anche al di fuori dell’ambito linguistico catalano. Ma questo schema bipartito non regge alla luce di una rassegna complessiva della tradizione lulliana, come mostrano diversi studi recenti, in cui da una parte si sottolinea come la presenza di testi in catalano nella produzione lulliana specificamente filosofica e teologica non sia affatto trascurabile;¹⁹ dall’altra si afferma con chiarezza la funzione strumentale della lingua, anzi *delle lingue* di Llull in ordine all’orientamento missionario, che dall’episodio della ‘conversione’ fino al termine della sua vita ha determinato interamente l’ambito della sua attività intellettuale e che motiva anche un atteggiamento di pragmatismo linguistico.²⁰ A queste considerazioni, che in maniera differenziata valorizzano e contribuiscono ad articolare l’interpretazione dei passi in cui Llull riflette esplicitamente sul problema della comunicazione plurilinguistica in momenti diversi della sua lunga attività di scrittura,²¹ si è

18. Per la disamina critica di questo ‘mito’, cfr. gli studi di Badia – Santanach – Soler (2009b) e Badia – Santanach – Soler (2009c). Già il classico lavoro dei Carreras y Artau (1939-1940: I, 272-274) mostrava del resto con chiarezza la complessità dell’intreccio linguistico delle opere lulliane.

19. Saranyana (2000) scrive che Llull «souhaite ainsi forger un véhicule linguistique nouveau, apte au discours philosophique et théologique, rivalisant avec la langue latine employée par les scientifiques, non seulement en précision, mais aussi en beauté»; Bonner (2001) rileva che laddove esiste una tradizione plurilingue di un’opera lulliana «this multilingual tradition [...] has to be taken into consideration for a critical edition». Questo assunto di metodo esprime un’esigenza ulteriore rispetto a quella delle precedenti imprese editoriali, sia delle *Obres* catalane che della *Raimundi Opera Latina* (ROL) —quest’ultima, peraltro, ha davvero adempiuto e continua ad adempiere al compito affidatole dal suo ideatore e primo curatore, Friedrich Stegmüller, che pur nell’esplicito riconoscimento dell’importanza delle opere catalane, affermava che «Eine kritische Gesamtedition des Corpus Lullianum Latinum ist daher ein Grunderfordernis der modernen Lullusforschung», Stegmüller (1957: 93).

20. Il tema del plurilinguismo è oggetto delle ricerche recenti di Badia – Santanach – Soler (2009a); Badia – Santanach – Soler (2009b); Badia – Santanach – Soler (2009c).

21. Si tratta di luoghi ben noti dell’opera lulliana, discussi a varie riprese negli studi sopra citati e sui quali non torneremo quindi in questo lavoro: del cap. 94 del *Blaquerna* (Llull 2009: 414-415) e della *Taula d’esta Art*, dell’*Art amativa* (Llull 1933: 7). Cfr. anche, in particolare per quanto concerne quest’ultimo testo, Bonner – Ripoll (2002: 21).

aggiunta di recente l'importante ricognizione sistematica della lingua e della trafila compositiva delle sue opere, effettuata da Elena Pistolesi sui dati ricavati dalla grande mole di materiali consultabili nel sito della DBLlull (a iniziare dal catalogo di riferimento delle opere lulliane prodotto a suo tempo da Antony Bonner), che permette un approccio saldamente documentato al problema che qui ci si propone di affrontare.²²

Vediamo dunque in primo luogo l'aspetto quantitativo della produzione filosofica di Llull in lingua catalana. È certamente vero, come è stato osservato (Bonner 2001), che la maggior parte delle opere lulliane è scritta in latino; questo dato incontestabile tiene conto del numero dei titoli. Ma sappiamo bene che la differenza di importanza e di peso — sia come estensione che come complessità di contenuti — fra i testi lulliani è fortissima, e che accanto a opere monumentali come il *Liber contemplationis* e l'*Arbor scientiae* si annoverano una miriade di testi brevissimi, per esempio gran parte degli opuscoli messinesi. Non è dunque fuori luogo ricordare che, fra le opere non basate sul meccanismo dell'arte combinatoria, *tutte* le più importanti e le più ampie (*Liber contemplationis*, *Blaquerna*, *Felix*, *Arbre de ciencia*),²³ e tante altre centrali per l'importanza degli argomenti trattati (ad esempio: *Llibre del gentil*, *Arbre de filosofia desiderat*, *Llibre de sancta Maria*, *Arbre de filosofia d'amor*), esistono solo in catalano o in doppia redazione; e che per molti degli scritti che hanno due redazioni quella catalana precede quella latina. L'importanza della scrittura in volgare si conferma anche per le opere scritte inizialmente in arabo, nella cui trafila traduttiva Pistolesi ha riscontrato «una via preferenziale, che va dall'arabo al latino, passando per il volgare» (Pistolesi 2008: 11): è questo il caso del *Liber contemplationis*, come si è già fatto notare, ma anche di due testi che si collocano proprio al termine della produzione lulliana, il *Liber de secretis sacramentissimae Trinitatis et Incarnationis* (Messina 1312) e l'*Ars consilii* (Tunisi 1315).²⁴

Il quadro completo dei dati relativi alle diverse lingue e alla precedenza fra le versioni conferma che la copia e la traduzione costituiscono, talvolta in parallelo,²⁵ strategie di diffusione e promozione dell'*Ars* adeguate all'ambizioso progetto lulliano «che mirava a superare i confini geografici, religiosi, culturali e sociali» e che «non poteva essere raggiunto né immaginato senza l'ausilio della traduzione».²⁶ Dall'analisi dei dati raccolti da Pistolesi e messi a disposizione

22. Pistolesi (2009); Pistolesi (2008); Pistolesi (in corso di stampa).

23. Sulla filiera di traduzione di questo testo, cfr. Pistolesi (2009: 11 e nota 50).

24. Pistolesi (2008: 11-12) osserva inoltre che la scelta della lingua non è unicamente o strettamente dipendente dal luogo di composizione: «sembra poi di capire che il luogo in sé non fosse vincolante per la scelta della lingua, se a Maiorca o Montpellier scrisse opere in arabo, forse destinate alla scuola di Miramar, e se a Tunisi fra il 1314 e il 1315 compose 15 opere in catalano, nate dalle dispute con i saggi locali, destinate alla traduzione latina».

25. Cfr. anche Pomaro – Tenge Wolf (2008).

26. Cf. le 'Considerazioni conclusive' in Pistolesi (2008). Cfr. anche Badia – Santanach – Soler (2009b).

di chi studia i testi lulliani emergono dunque con chiarezza i tratti estremamente complessi di una tradizione plurilingue, caratterizzata da strategie variabili a seconda dei luoghi e dei segmenti cronologici di composizione dei singoli testi o di gruppi di essi. Tali dati, oltre a offrire indicazioni metodologiche per gli editori e gli studiosi della lingua e della teoria della traduzione, invitano anche a considerare l'importanza di interrogarsi sui destinatari dei diversi scritti. Se infatti i testi tramandati soltanto in catalano o in versione plurilingue con esclusione del latino sono, con poche eccezioni, opere in versi e/o a carattere didattico-didascalico;²⁷ e se si possono riscontrare serie di scritti in cui il latino è la lingua di composizione (segnatamente quelli composti nei diversi soggiorni parigini di Llull) o la lingua prevalente nella tradizione (tutti gli scritti successivi al 1303); esiste tuttavia un numero rilevante di testi in cui il testo latino deriva con certezza dal catalano (sia questo la lingua originale o quella di passaggio laddove l'originale fosse in arabo), che proprio alla luce della trafila di traduzione invitano a rimettere in discussione l'idea che la produzione filosofica in volgare fosse motivata esclusivamente dalla volontà od opportunità di esportare idee dal 'centro' verso la 'periferia'. La varietà di soluzioni linguistiche adottate da Llull nel corso della sua lunga produzione conferma in effetti il giudizio di pragmatismo che emerge dagli studi più recenti; ma qual'è la motivazione al fondo di tale pragmatismo? e che cosa comporta il riconoscimento di esso per chi voglia indagare il significato dell'opera lulliana nel contesto *filosofico* del suo tempo?

FILOSOFIA, SAPIENZA, VERNACULAR THEOLOGY

Porre l'accento sull'aspetto linguistico non è l'approccio più ovvio per chi affronta i testi filosofici, anche quelli lulliani,²⁸ ma proprio il fatto di introdurre un punto di vista non scontato può offrire forse nuovi elementi interpretativi o produrre risposte a nuovi interrogativi: per esempio alla domanda su «come lavorava l'autore»,²⁹ assai rilevante per comprendere dove risieda il contributo

27. Pistolesi (2009: 22); Badia (1993) e Badia (2009).

28. Lo confermano due esempi recenti e di natura molto diversa tra loro. Nell'introduzione al volume *Raimundus Lullus. An Introduction to his Life, Works and Thought* si afferma che «Our overriding purpose, in fact, has been to call attention and to shed light upon the thought of Ramon Llull for readers of the ROL edition, readers who, no doubt, will wish to see Ramon Llull's philosophy assigned its proper place within a medieval context» (Fidora – Rubio 2008: X); ma la questione delle lingue è trattata soltanto in un breve paragrafo e con una sfumatura negativa: «These interwoven lines of transmission often complicate a precise and final reconstruction of the texts. Furthermore, the differences in structure of the various languages make a behind-the-scenes contribution to the complexity of this situation» (Fidora – Rubio 2008: 128-29). Anche la rassegna di Batalla (2007: 628-629) accenna al problema soltanto per segnalare la difficoltà di lettura dei testi catalani editi in NEORL, per chi non abbia una preparazione filologica specifica.

29. Domanda che si sono posti l'equipe di lavoro Badia, Santanach Soler, e in Italia Gabriella Pomaro (2005). Analizzare la relazione fra manoscritti catalani e manoscritti latini dello strato più antico della tradizione porta inevitabilmente sulla questione delle lingue in cui i testi sono stati redatti.

specifico di Llull alla cultura del suo tempo. Le sue opere, infatti, sono notevoli non tanto per l'originalità delle dottrine, quanto per il modo in cui dottrine ampiamente diffuse vengono presentate come 'nuove' e tenacemente riproposte utilizzando generi di scrittura e lingue diversi, in una strategia di comunicazione che costituisce il 'fondo roccioso' del pensiero lulliano.

Conosciamo bene, e non occorre tornarci sopra ancora una volta, la preoccupazione per la diffusione delle proprie opere da parte del beato, sia al termine della sua vita, con il triplice lascito di manoscritti voluto nel suo testamento (notiamo che nessuno dei tre centri di conservazione e irradiazione delle opere lulliane destinati dall'autore stesso è propriamente un contesto universitario, e solo uno —la Certosa di Vauvert— è prossimo al 'centro', l'università di Parigi) sia anche nel corso di essa. Le lingue e la redazione duplice o certe volte triplice dei suoi testi avevano lo scopo di allargare l'ambito della loro diffusione non strettamente in senso geografico ma soprattutto in senso sociologico: a Llull interessava essere letto sì dai *magistri* parigini ma anche dalla corte francese, e non solo dal re o dai suoi dignitari ma anche dalla regina e dalle sue dame, come esplicitamente afferma il colophon dell'*Arbre de filosofia d'amor*; voleva udienza presso il papa e i potenti della curia, ma anche presso quella classe mercantile che sviluppava il massimo dei rapporti con le terre degli 'infedeli'; e naturalmente voleva essere ascoltato dagli 'infedeli' stessi, dai predicatori degli ordini mendicanti, dai cavalieri votati al tentativo di mantenere o recuperare le postazioni cristiane in Terrasanta: voleva cioè suscitare l'attenzione e l'ascolto dei soggetti attivi nella vita sociale e politica del tempo.

Tutto questo affanno per la massima diffusione della sua opera ci riporta pertanto allo scopo *eminentemente pratico* per il quale Llull scriveva, in ogni periodo della sua vita e in relazione a ogni audience: la 'conversione' che, come è stato affermato (Vega 2002), costituisce il nucleo generativo dell'esperienza personale dell'autore, e che nel senso proprio di conversione degli infedeli è lo scopo ultimo (in termini lulliani la 'prima intenzione') della sua intera opera. In vista di tale scopo Llull si propone un coinvolgimento profondo di tutti gli strati della società cristiana ('seconda intenzione'), che devono a loro volta essere in un certo senso 'convertiti' per ritrovare la matrice profonda dell'agire finalizzato alla salvezza nel suo senso più ampio: l'amore. A suscitare l'amore della verità capace di trasformare il mondo e a costruire una filosofia basata su questo amore mira il coinvolgimento attraverso la parola, che dunque dev'essere portata a tutti in maniera che sia a tutti comprensibile: il che spiega non soltanto il plurilinguismo, ma anche la molteplicità dei generi di scrittura nella produzione lulliana.

Questa concezione della parola mi sembra collegarsi in forma originale al carattere sapienziale che la ricerca intellettuale aveva avuto tradizionalmente nel contesto monastico cristiano a partire dall'Alto Medioevo e che si fondava sulla connessione fra conoscenza e vita e sulla finalizzazione del sapere alla

salvezza; tale carattere sapienziale, i cui lineamenti risalivano in ultima istanza al pensiero dei Padri e in particolare di Agostino, determinava la modalità di approccio alla filosofia, considerando quest'ultima come propedeutica alla lettura della Sacra Pagina su cui si basava la teologia monastica. L'elaborazione della teologia come scienza nel XIII secolo e l'autonomia conquistata dalla filosofia ebbero come effetto macroscopico una separazione di campi e una perdita del valore sapienziale della ricerca filosofica, fino all'affermazione della valenza etica della teoresi in quanto tale nel contesto universitario.³⁰ Ma la filosofia come sapere orientato alla vita, che aveva caratterizzato la cultura monastica, rimase centrale —sia pure articolandosi in maniera assai diversa rispetto alla filosofia praticata nei monasteri— negli ambienti della corte e della città, in cui lo scambio intellettuale avveniva nel contesto e spesso in funzione della *vita activa* (si consideri ad esempio l'orientamento politico della filosofia di Dante) o di una diversa concezione della *vita contemplativa* nella ricerca beghinale, le cui vette speculative sono testimoniate dal *Miroir des simples âmes* di Margherita Porete e dalla produzione eckhartiana in lingua tedesca.

In questa cornice si possono comprendere meglio alcuni episodi a cavallo fra la storia della mistica e la teologia al confine fra XIII e XIV secolo, nell'ambito della ricerca spirituale soprattutto beghinale, quelli per i quali Bernard McGinn ha utilizzato la formula di *vernacular theology*,³¹ che non designa soltanto l'aspetto linguistico (che già di per sé implica un'audience diversa da quella accademica), ma la formazione e la diffusione di una diversa concezione dell'autorità spirituale e del rapporto fra sacro e dimensione politica. L'impegno di Ramon Llull, decisamente coerente con le preoccupazioni del suo tempo, filosoficamente e teologicamente significativo proprio per la sua volontà di 'contaminare' tanto il contesto intellettuale quanto quello politico della cristianità, la convergenza nella sua scrittura di esperienza 'mistica' e ricerca razionale, e non da ultimo l'uso strumentale delle lingue, invitano a tenere presente nell'interpretazione dei suoi testi anche la dimensione cui attiene la denominazione di *vernacular theology*.³² L'elemento didattico e divulgativo, innegabilmente presente nella prospettiva lulliana, non è in contraddizione con tale progetto, anzi ne costituisce sicuramente una parte, ma altrettanto sicuramente non lo esaurisce.

30. Cfr. sopra, testo corrispondente alle note 13-14.

31. L'espressione *vernacular theology*, la cui 'preistoria' risale agli studi degli anni '50 sulla letteratura teologica in inglese (Gillespie 2007), ha conosciuto un'ampia circolazione a partire dall'utilizzazione fattane da Bernard McGinn nell'introduzione a *Meister Eckhart and the Beguine Mystics* (McGinn 1994); questo studioso ne ha poi elaborato il confronto con la teologia monastica e quella scolastica nel secondo volume della sua storia della mistica (McGinn 1998).

32. Llull è definito di passaggio «otro de los grandes místicos de la "teología vernácula"» da Garí (2003: 143).

UN CONTESTO PIÙ AMPIO

L'emergere di una produzione filosofica e teologica nelle lingue volgari corre parallelo alla traduzione e alla scrittura di trattati scientifici in queste stesse lingue, segnalando un fenomeno culturale di portata molto ampia, che ha trovato riscontro nell'attenzione degli studiosi (soprattutto filologi e storici delle origini delle lingue europee) e che, per quanto riguarda la lingua catalana, è ampiamente documentato dagli studi di Lluís Cifuentes (2002; 2003). Questo parallelismo è spiegabile almeno in parte per il fatto che i saperi scientifici speciali —o meglio i loro contenuti dottrinali— sono radicati nella filosofia naturale e cominciano a emergere come saperi autonomi contestualmente al diffondersi dell'interesse per la filosofia nelle corti e poi nelle città; cioè in quegli stessi ambienti in cui è venuta emergendo la letteratura in versi e in prosa nelle lingue volgari, a partire dal XII secolo per la Francia meridionale, dal XIII per l'Italia e per la penisola iberica. La diversificazione linguistica va inoltre di pari passo con l'articolarsi, nelle istituzioni del sapere, di una *divisio disciplinarum* sempre più complessa, che dal momento in cui include anche i saperi pratico-operativi (sia quelli definiti tradizionalmente *artes mechanicae*, sia quelli di più recente acquisizione come l'alchimia) pone il problema di una contaminazione fra teoria e prassi: non sembra casuale che gli ambiti pratici della medicina (farmacologia e chirurgia) siano quelli per i quali si registrano più precocemente fenomeni di bilinguismo, traduzioni, e scrittura di trattati e ricette in lingue volgari.³³

Accanto alle traduzioni di testi scientifici e alla trattatistica medica e naturalistica, anche la scrittura religiosa legata ai movimenti spirituali, le traduzioni della Bibbia, i testi mistici, contribuiscono a delineare negli ultimi decenni del XIII secolo un contesto intellettuale fortemente caratterizzato dall'opzione per l'uso della lingua volgare. Il sapere filosofico, per quanto ancorato all'imponente tradizione latina e rigorosamente strutturato dall'opzione scolastica per l'aristotelismo, non rimase immune da questa diversificazione linguistica. Certamente nell'epoca considerata non si può ancora parlare di bilinguismo della filosofia, ma vi si colgono gli inizi di questo processo in opere quali il *Convivio* di Dante, i *Sermoni tedeschi* di Eckhart e, ultime in questa elencazione ma prime dal punto di vista cronologico, le opere di Ramon Llull.

La produzione lulliana in catalano era iniziata infatti negli anni '70, come abbiamo visto, con la scrittura in arabo e la traduzione in catalano e poi in latino del *Llibre de contemplació*. A Llull in primo luogo, dunque, si addice quanto Luca Bianchi afferma nella conclusione del volume sulla *Filosofia in volgare*, scrivendo: «la nascita e l'affermazione della 'filosofia in volgare' [...] è

33. Per questo aspetto mi sia consentito rinviare alle considerazioni esposte nella prima parte di Pereira (1999), e alla bibliografia ivi richiamata, da integrare con quella citata negli studi di Cifuentes (2002; 2003) e di Coco – Gualdo 2003. Cfr. inoltre i saggi raccolti in Gualdo (2001).

stata possibile perché vi furono uomini [e, aggiungerei, donne] capaci di vivere in più mondi, di mettere in relazione universi sociali e linguistici differenti, i quali si servirono in modo creativo delle lingue vernacolari e le dotarono di un lessico filosofico e scientifico che originariamente non possedevano, proprio perché avevano grande dimestichezza col latino (o col greco)» (Bianchi 2003: 501). La capacità di muoversi fra mondi linguistici diversi viene qui colta nella sua valenza di comunicazione creativa, di ‘traduzione’ che diviene propriamente ‘transcreazione’, ovvero non si limita alla dimensione pedagogica, didattica o divulgativa, ma si configura come una vera e propria riscrittura che renda il testo originario comprensibile in tutta la gamma delle sue valenze in un nuovo contesto. Proprio questa sembra la modalità cui il filosofo catalano si atteneva nel tradurre o far tradurre i propri scritti dalla lingua parlata alla lingua di cultura e, talora, viceversa: possiamo portarne ad esempio le tre redazioni del *Llibre de consolació d'ermità*, studiate da Rudolf Brummer (1988), così come i rilievi di Marta Romano nella sua introduzione all’edizione critica dell’*Ars amativa*,³⁴ come ancora l’analisi delle varianti catalane nell’edizione del *Liber de est Dei* curata da Fernando Dominguez,³⁵ e gli esempi potrebbero moltiplicarsi. Perché, come acutamente segnalava anni addietro Sabine Philipp-Sattel, «Nessuno dei suoi [di Llull] lettori, tanto quelli che conoscevano il latino che i laici, doveva essere escluso a priori dall’accesso alla “ciència i art”, alla verità divina», Philipp-Sattel (1996: 55).³⁶

Alla luce della sua volontà di comunicare una verità che Llull riteneva senza dubbio superiore (in quanto frutto di una rivelazione privilegiata) a quella dei ‘filosofi di professione’, si può in effetti comprendere il suo uso della lingua parlata per la scrittura filosofica e teologica come ricerca di una ‘lingua comune’, nel senso che all’espressione ha dato Harvey Chaim Hames per definire nell’opera lulliana due diversi livelli di linguaggio. Lingua comune (*common tongue*) è da una parte l’uso della lingua catalana condivisa negli scambi quotidiani da cristiani, musulmani ed ebrei, le cui scritture sacre e la cui letteratura utilizzavano le lingue colte (latino, arabo ed ebraico). Ma ‘lingua comune’ è in primo luogo l’Arte intesa come linguaggio, secondo un’interessante torsione interpretativa che colloca l’*ars combinatoria* fra il ‘volgare perfetto’ dantesco e la *characteristica universalis* leibniziana (Hames 2003).³⁷ Vernacular è, nell’accezione di Hames

34. ROL XXIX, 2004, pp. 5-116, in particolare la sezione 1.2. “La destinazione interculturale”, pp. 8-15.

35. ROL XXI, 2000, p. 24 e i luoghi dell’apparato ivi indicati.

36. La studiosa schematizza la lingua e lo stile utilizzati nei confronti degli ‘hòmens lecs’ e degli ‘hòmens letrats’ secondo la distinzione enunciata da Llull nel *Llibre del gentil*: la lingua da utilizzare per i primi è il *romanc/vulgar* e lo stile è quello che si serve di *plans vocables* e procede *brement*, mentre per i secondi la lingua è *lati/gramàtica* e lo stile si serve di *vocables escurs*.

37. Hames approfondisce l’intuizione di Eco (1993: 61-62), che aveva accostato l’uso lulliano della lingua volgare al carattere dell’*Ars* «universale non solo perché deve servire tutti i popoli ma anche perché si avvarrà di lettere alfabetiche e di figure, e quindi sarà aperta agli illetterati di qual-

che esplicitamente si riferisce alla concezione della *vernacular theology*, «modo di espressione, forma o sistema che tenta di creare miglior comprensione fra entità culturali e religiose diverse», dunque strumento di comunicazione in senso forte. Non ‘una’ lingua, e nemmeno la ‘lingua materna’ come espressione dell’esperienza interiore, ma ‘qualsiasi’ lingua possa più adeguatamente veicolare il contenuto — filosofico, sapienziale o teologico che sia — verso coloro da cui Llull si aspetta *la sola traduzione veramente importante*, quella della parola in azione efficace.

LULLIUM NON DESPICIAS

Vorrei, per concludere, operare un diretto confronto fra alcuni aspetti del ‘pragmatismo linguistico’ conseguente alla prima accezione di ‘lingua comune’ in Llull, e quegli aspetti che la storiografia recente riconosce come filosoficamente rilevanti nell’uso delle lingue parlate; spero così di mostrare che se, da una parte, nell’ambito degli studi dedicati alla filosofia lulliana l’aspetto linguistico non può essere ignorato o considerato marginale, dall’altra le opere e soprattutto la strategia comunicativa di Llull non possono essere ignorate o considerate marginali negli studi sulla filosofia al volgare del XIII secolo.³⁸

Iniziamo dal processo di creazione di una terminologia filosofica in volgare, che si ritiene in generale vada analizzato in parte sulla falsariga della creazione della terminologia filosofica latina quando il latino era la lingua parlata (Cicerone in età classica), o ancora prevalente, nella bassa latinità (Boezio), tenendo presente che rispetto al passaggio dal greco al latino la vernacularizzazione implica una dimensione ulteriore, quella della varietà delle lingue d’arrivo. Ma se prestiamo attenzione all’opera di Llull, ci rendiamo conto che la creazione di una lingua filosofica e scientifica in catalano va di pari passo con l’introduzione di nuovi vocaboli anche nella terminologia latina: si pensi, per esempio, ai correlativi, *modus loquendi arabicus, non multum apud latinos sermo consuetus* (Bonner – Ripoll 2002: 53-55); o a termini come *amancia/amantia*,³⁹ *homificar/*

siasi lingua». Una significativa convergenza con questo punto di vista si incontra nella recensione, molto critica, di Elena Pistolesi a D. Poli (1997), in *SL* 39 (1999), pp. 177-79: «L’universalisme lullian no pertoca a una llengua en concret, per històrica o artificial que sigui, sinó a les dignitats divines i a les “raons necessàries”, al sistema lògic que expressa relacions substancials respecte a les quals els idiomes representen nomès un vehicle de transmissió condicionat pel destinatari».

38. Llull avrebbe potuto a buon diritto — anzi, avrebbe dovuto — essere incluso nel convegno SISPM 2002 da cui deriva il volume sulla *Filosofia in volgare* che ho tenuto presente come riferimento storiografico fondamentale: il suo nome è in effetti citato da Sturlese nella sua presentazione dei contenuti del volume, pur se erroneamente definito come un “chierico” (Bray – Sturlese 2003:8), fra quelli degli autori di testi filosofici in volgare e ricorre più volte nelle sue pagine, tuttavia manca uno studio a lui dedicato.

39. Dal latino *amans* (Colom 1982, s.v.). Insieme a Bonner – Ripoll (2002), questo repertorio offre la strumentazione per lo studio dettagliato dei termini filosofici lulliani, che potrebbe ampliare e approfondire il campo aperto da Saranyana (2000).

homificare, creati parallelamente nei due idiomi. Dobbiamo chiederci se questa sia una caratteristica soltanto lulliana, e se o in quale misura il latino tardo-scolastico sia permeabile sul piano della creazione di tecnicismi lessicali derivanti da altre lingue.⁴⁰

In secondo luogo, i testi di filosofia in volgare risultano innovativi sul piano dei codici espressivi, in particolare perché presentano una diffusa ibridazione dei generi di scrittura, sia all'interno dei generi filosofici in senso stretto, sia fra generi filosofici e letterari. Oltre a questo elemento, si riscontra spesso una difficoltà a distinguere con chiarezza fra traduzioni, parafrasi, rifacimenti quando si passa da testi latini a testi in volgare, nonché la riproposta, in genere modificata, di tecniche espositive scolastiche come quella della *quaestio*. Ulteriori elementi che caratterizzano la produzione filosofica in volgare risultano essere la pratica dell'autocommento (di cui l'esempio più notevole è il *Convivio* di Dante) e dell'autocitazione (molto usato da Christine de Pizan e considerato un modo per conferire autorevolezza ai propri scritti); inoltre la scrittura in versi e l'interazione fra testo e immagine che, sebbene fosse praticata anche in ambito scolastico, assume negli scritti in volgare un'importanza crescente.⁴¹

Sono tutti, come ben si vede, aspetti che possiamo agevolmente ricondurre alle caratteristiche dei testi lulliani, a partire dalla più classica 'ibridazione dei generi', quella che si realizza nei romanzi filosofici;⁴² ma che si ritrova anche nella trattatistica intercalata o conclusa da questioni;⁴³ passando per l'autoreferenzialità, generata dalla convinzione lulliana di proporre un metodo del sapere completamente nuovo la cui autorevolezza ha forza speciale in quanto deriva da una rivelazione; sottolineando l'interazione fra parola e rappresentazione

40. Un cenno a questione analoga in Bianchi (2003: 489), in relazione al contributo di Alessandra Beccarisi (2003).

41. Collegandosi alla messa a punto di Alessandra Coco e Riccardo Gualdo scrive nelle pagine conclusive Luca Bianchi: «Si è segnalata la tendenza all'ibridazione dei generi, che rende spesso impossibile distinguere chiaramente fra traduzioni, parafrasi e rifacimenti; si è parlato di imitazioni, di riprese e di metamorfosi della terminologia e delle tecniche espositive caratteristiche della scolastica [...] Meno frequenti, ma non meno interessanti, sono altri tre fenomeni. Il primo è quello della 'autoreferenzialità'. Mi riferisco da un lato alla pratica dell'autocommento, che certo non è esclusiva della cultura volgare né di quella medievale, ma che raggiunge vertici notevolissimi col *Convivio* di Dante e con Cecco d'Ascoli; d'altro lato alle autocitazioni [...] che in alcuni dei primi testi filosofici vernacolari sembrano acquisire un significato ben preciso [...essendo utilizzate] per darsi autorevolezza [...] Il secondo fenomeno è quello dell'interazione fra testo e immagine [...] Un terzo fenomeno è l'uso del verso e di svariate forme di metodo dialogico» (Bianchi 2003: 494-495).

42. I romanzi sono «forme vicarie della divulgazione filosofica» secondo Alessandra Coco e Riccardo Gualdo, che così ne definiscono la complessità: «testi a metà fra il romanzo didattico e l'enciclopedia, come il *Felix* di Raimondo Lullo, [che] basano il proprio modulo retorico sul dialogo (in cui spesso i personaggi si servono di *exempla* per portare dall'astratto al concreto l'argomentazione)» (Coco – Gualdo 2003: 312).

43. Questo aspetto invece nega nei fatti l'affermazione dei due autori appena citati, secondo cui «il trattato dottrinale è una forma di comunicazione preclusa al volgare» (Coco – Gualdo 2003: 284).

grafica nell'arte combinatoria e negli 'alberi'; e infine l'uso del verso e del dialogo (ricordiamo che le opere lulliane in versi sono tutte scritte in catalano e in molti casi unicamente conservate in tale lingua, o con traduzioni latine attestate solo molto tardi).⁴⁴ Tuttavia, come proprio il richiamo al dialogo ci ricorda, Llull utilizza generi ibridi non solo nelle opere scritte in catalano, ma anche in quelle che —almeno per quanto sappiamo— sono esistite soltanto in redazione latina.

Se dunque, in termini generali, l'uso della lingua volgare diviene autonomo strumento di elaborazione concettuale fino a consentire approfondimenti teorici originali, e permette addirittura arditezze impensabili nella produzione istituzionale,⁴⁵ nel caso di Llull esso si configura anche come paradigmatico rispetto alla produzione in lingua latina: gli scritti lulliani rimangono autonomi nei confronti dei generi scolastici ancora nell'ultima fase di scrittura, quella cosiddetta post-Arte, dove pure l'uso del latino nonché la presenza dei dispositivi logici e terminologici della scolastica acquistano un peso molto maggiore.

L'apporto di Llull alla vernacularizzazione della filosofia non è dunque un contributo trascurabile o marginale: anche prescindendo dalla riflessione sulla 'lingua comune', sulla quale ho richiamato brevemente l'attenzione poco fa, e sul rapporto fra lingua universale e 'lingue',⁴⁶ e limitandoci strettamente al 'pragmatismo' linguistico manifesto nella sua produzione, occorre sottolineare che il significato di tale apporto non può essere trascurato, sia sul piano della creazione di un vocabolario filosofico tecnico in catalano,⁴⁷ sia soprattutto perché nel caso di Llull abbiamo una documentata produzione di testi bilingue d'autore (o supervisionati dall'autore), che non è affatto un caso comune nel panorama dell'epoca.⁴⁸

44. Sull'uso del verso, rilevante in Llull, come mezzo di transizione tra l'oralità e la scrittura, cfr. Cifuentes (2003: 251).

45. Bianchi (2003: 498): «il sistema di controlli vigente all'interno delle istituzioni scolastiche —università e *studia* degli Ordini religiosi— essendo sostanzialmente inapplicabile ai testi circolanti fuori di esse [...]».

46. Cui pure Llull contribuisce, così come si trovano nella sua opera accenni di riflessione sulla traduzione, sui quali ricordiamo i contributi sopra citati di Sabine Philipp-Sattel (1996), di Lola Badia (1993; 2009) e di Elena Pistolesi (2008; 2009). L'importanza dello strumento linguistico e delle problematiche comunicative per Llull emerge in primo luogo nella consapevolezza della necessità di apprendere le lingue 'degli altri' che accompagna il progetto di conversione fin dal suo apparire, facendo di lui «un promotore infaticabile del contatto linguistico» o del «contatto fra differenze» (Coco-Gualdo 2003: 286).

47. Bonner – Ripoll (2002: 57): la creazione di una terminologia (anche) filosofica in catalano è definita come la costruzione di un *vocabulaire savant* da integrare nella lingua catalana in uso al suo tempo.

48. Oltre ai lavori di Elena Pistolesi, sono da vedersi le introduzioni a molte delle più recenti edizioni sia nella ROL che soprattutto nella NEORL, e l'analisi dei manoscritti dello scrittorio lulliano, su cui stanno lavorando in questi anni gli studiosi del Centre de Documentació Ramon Llull (Barcellona) e, in Italia, Gabriella Pomaro (SISMEL, Firenze). Ma, come ha fatto osservare Michael McVaugh nel corso della discussione sul presente contributo, qual è propriamente lo status di una traduzione d'autore? Non si dovrebbe in realtà parlare di una diversa *redazione* dello

Ma soprattutto, se prendiamo seriamente in considerazione la produzione lulliana, assume un altro aspetto e maggiore problematicità il rapporto fra ‘regionalismo’ e universalismo esaminato da Loris Sturlese, secondo cui la filosofia in volgare si collocherebbe «ad un livello particolare, diverso da quello in cui si svolge la filosofia nel latino che garantisce una udienza in tutti i chiostrri e in tutte le cattedrali d’Europa» (Sturlese 2003: 4). «Questi autori — continua lo studioso — si muovono in un orizzonte a loro più familiare, noto e più dominabile agli effetti di progetti pedagogici e riformatori particolari. È un orizzonte che potremmo definire ‘regionale’. A questo livello regionale nasce e si muove, in parallelo alla ‘filosofia in latino’, la ‘filosofia in volgare’ nel Medioevo» (*ibidem*). Il plurilinguismo di Llull non permette davvero di «restringere e ridefinire l’ambito potenziale del pubblico da quello indifferenziato dell’orbe cristiano a quello più preciso di una regione linguistica» (Sturlese 2003: 7), e non solo per il carattere di lingua di scambio mediterranea che il catalano aveva all’epoca di Llull e che ha mantenuto per buona parte del XIV secolo:⁴⁹ lingua viva, parlata da quei mercanti e marinai che ben più degli intellettuali e soprattutto dei ‘professori di filosofia’ erano a diretto contatto con gli ‘infedeli’ che erano l’oggetto della preoccupazione missionaria lulliana. Il fatto ancor più rilevante è che, nelle opere catalane del nostro filosofo, la lingua parlata in una ‘regione’ viene utilizzata come veicolo per un discorso non già ‘universale’ quanto piuttosto *universalizzante*, poiché mira alla cristianizzazione dell’intera civiltà mediterranea. Questa prospettiva mi sembra, fra l’altro, in grado di spiegare la peculiare considerazione che Llull riserva al latino nel celebre passo del *Blaquerna* (opera, si noti, composta in catalano e di cui non esiste traduzione in latino risalente all’autore), laddove il latino è presentato come la lingua che tutti dovrebbero imparare per poter comunicare in maniera davvero universale: una sorta di *common tongue* ideale o prospettica, ma chiaramente riconosciuta come non utilizzabile *simpliciter* nel contesto reale dell’autore.⁵⁰

stesso testo? Per un caso esemplare, distante però più di un secolo da Llull, si veda la discussione su Michele Savonarola (Crisciani 2003).

49. Cfr. Cifuentes (2003: 250): «La sua [della produzione scientifica in catalano] area geografica d’origine [...] fu quella dell’arco mediterraneo nord-occidentale che si stende tra la Sicilia e Valenza [...] È l’area che, precisamente in quel periodo storico, fu quella di espansione e interrelazione della comunità culturale catalana, una comunità che funse anche da ponte culturale tra la penisola italiana e le regioni interne della penisola iberica».

50. «Sényer apostols, a ço que vós demanats és necessària cosa [...] que per cada província sia una ciutat en la qual sia parlat llatí per uns e per altres, cor llatí és lo pus general llenguatge e en llatí ha moltes paraules d’altres llenguatges e en llatí són nostres llibres. Aprés aquestes coses, cové que sien fembres e hòmens assignats a anar en aquella ciutat per apendre llatí e que retornants en llur terra lo mostren als infants en lo començament que apendran a parlar; e enaixí, per llonga continuació, porets aportar a fi con en tot lo món no sia mas un llenguatge, una creença, una fe, per conseqüent un papa aprés altre qui haja devoció a est negoci damunt dit» (Llull 2009: 414-415).

In Llull non troviamo dunque né contrapposizione né parallelismo fra lingua 'regionale' e lingua 'universale', bensì interazione fra universalità del progetto e particolarità dello strumento o degli strumenti comunicativi concretamente disponibili, siano essi il catalano, il latino o l'arabo. Tutte sono infatti lingue in un certo senso 'regionali', perché capaci ciascuna di parlare soltanto a una comunità linguistica definita: determinata geograficamente o sociologicamente che sia, nessuna di queste rappresenta un 'orbe indifferenziato', ma ciascuna è una possibile *audience* con le proprie peculiarità, di cui occorre tenere conto per elaborare una strategia comunicativa efficace.

Il dispositivo linguistico lulliano sembra allora rispondere, più che a una differenziazione geografica fra regionale e universale, a una differenziazione strutturale fra l'Ars come 'linguaggio della realtà' ('lingua comune' in senso pregnante) e le lingue umane nelle quali tale linguaggio può essere più o meno 'artificiosamente' espresso. L'esempio principale è la necessità, già menzionata, di coniare in catalano e in latino, a partire dall'arabo, i correlativi, il cui significato filosofico risiede proprio nella corrispondenza con la struttura trinitaria profonda del reale.

Il caso di Llull dà dunque risposte in parte diverse rispetto a quelle fin qui avanzate alle domande di Imbach che abbiamo ricordato sopra («Esiste una filosofia dei laici per i laici? Che rapporto vi è tra lo stato laico del destinatario o dell'autore e la filosofia insegnata dai laici per i laici?»), invitando anche a riformulare almeno in parte le domande stesse: l'uso di una lingua non-latina in filosofia non è soltanto 'per' i laici, nel senso di essere orientato alla divulgazione o di avere una funzione esclusivamente pedagogica ma, come abbiamo già visto attraverso le considerazioni dello stesso Imbach, può esprimere —ed eventualmente portare all'attenzione dei chierici mediante la traduzione *in* latino— un'esigenza culturale peculiarmente avvertita 'dai' laici, e come tale forse nuova o comunque diversa dall'impostazione delle scuole. Richiede dunque di guardare allo snodo fra XIII e XIV secolo con «un concetto di filosofia ampliato» e policentrico; e potrebbe essere una buona idea lasciarsi guidare proprio da Llull nell'individuazione dei diversi 'centri' geografici e sociologici, ricordando gli ambienti di sicuro non marginali ai quali il suo discorso si rivolse nei momenti successivi della sua attività intellettuale.

Infine, volgere l'attenzione alla produzione filosofica lulliana impone di rivedere radicalmente la connotazione, implicita o esplicita che sia, della filosofia in volgare esclusivamente come non-accademica, o non-tecnica, o non-strutturata: qualificazioni che lasciano trasparire il modello tradizionale pur nella volontà di articolare quel nuovo discorso sulla filosofia in volgare, che i lavori di Imbach, de Libera, Sturlese hanno impostato. E se pure si accentua in tal modo la peculiarità della figura di Llull, fin troppo sottolineata come 'eccentrica' nella storiografia filosofica, si è indotti d'altra parte a chiedersi se questa peculiarità sia soltanto sua o se non costituisca l'indizio che alla fine del Duecento, un altro modo

di 'fare filosofia' era forse embrionalmente esistente nel variegato mondo laicale che si esprime attraverso la letteratura in volgare in tutta la sua estensione.⁵¹

Alla luce di questa considerazione, l'idea di una filosofia non-accademica si può leggere 'lullianamente' in positivo come capacità di rivolgersi a un'*audience* più ampia rispetto a quella dei chierici appartenenti alle istituzioni del sapere; se la ricerca filosofica universitaria attraverso il metodo del commento e della *quaestio* si definisce a partire dalla continuità della tradizione, che approfondisce e innova dall'interno, la diffusione del sapere in un contesto sociologicamente differenziato produce un effetto di 'autorità alternativa'⁵² che è verosimilmente uno degli ingredienti che apriranno al pensiero di Llull l'attenzione dei pensatori rinascimentali, ma di cui dovremmo prima di tutto cogliere il senso nel suo proprio tempo. L'etichetta di filosofia non-tecnica, d'altra parte, non sembra proprio potersi applicare al discorso filosofico lulliano, né in termini generali, poiché il linguaggio dell'Arte è anzi estremamente 'tecnico'; né in senso strettamente linguistico: il raffronto fra la lingua dei *Començaments de medicina* e del *Llibre de contemplació* nei manoscritti di Guillem Pagés, per esempio, mostra quantomeno una possibilità di scelte diverse e, forse, diversamente 'tecniche' proprio nell'uso della lingua catalana.⁵³ Il carattere non-strutturato, infine, della filosofia in volgare può leggersi al positivo come libertà di elaborazione rispetto alle modalità compositive scolastiche, e dunque come possibilità di maggiore libertà espressiva, ma non implica che non si debba riconoscere nell'opera lulliana il rigore di strutture non convenzionali: si vedano ad esempio la modalità compositiva del *Llibre de contemplació*, la struttura delle 'arti' e degli 'alberi', e soprattutto la struttura dei romanzi filosofici, in cui narrazione, dialogo, *exemplum*, costituiscono il tessuto nel quale s'inseriscono trattati d'impianto diverso e capaci di vita propria (il *Llibre d'amic e amat* o il *Llibre de les bèsties*, per fare solo i due esempi più immediati e diversi fra loro). Tuttavia si potrebbe altrettanto portare come esempio di testo fortemente ma non convenzionalmente strutturato il *Miroir des simples âmes* di Margherita Porete, di cui Peter Dronke e Blanca Garí hanno mostrato tutta la complessità (compresenza di prosa e versi, bipartizione di narrazione mistagogica e di ammaestramento scritturistico, presenza di elementi cortesi e di temi teologici scolastici); e soprattutto il *Convivio* di Dante, commento di un testo rappresentato dalle canzoni dell'autore stesso ('autocommento').

51. Cfr. Soler (1998). In Pereira (2007) ho esaminato elementi che sembrano indicare una convergenza fra temi lulliani e temi beghinali nell'*Arbre de filosofia d'amor*, significativamente si tratta di un'opera redatta in catalano, tradotta in latino, ed esplicitamente offerta al versante maschile e a quello femminile della corte di Francia. Cfr. anche Pereira (2008).

52. L'espressione è di A. Bonner (1993). Bonner mette in relazione la rivelazione e la diffusione dell'Ars con la formazione di una o più *comunitats textuales* alternative a quella ufficiale della chiesa, ma non considera in questo contesto il fattore linguistico (del resto, come abbiamo osservato, gli scritti dedicati all'Ars sono in maggioranza in latino).

53. Anche su questo si vedano i lavori di Badia – Santanach – Soler (2009a; 2009b; 2009c).

Llull, come Dante e come Porete —e il paragone fra i tre potrebbe essere perseguito in maniera approfondita anche a partire da un tema dottrinale di primaria importanza, quello dell'Intelletto d'amore, *Entendement d'amour* nel *Miroir*, relazione fra *ciència* e *amància* in Llull— non è un filosofo né un teologo 'di professione', anzi è proprio contro i 'filosofi di professione' che si condensa la sua *vis* polemica nel secondo e specialmente nel terzo soggiorno parigino.⁵⁴ Ma se noi, oggi, non cadiamo nell'errore di prospettiva di definire 'filosofia' soltanto ciò che veniva prodotto sotto questo nome da una corporazione professionale che stava appena allora acquisendo coscienza di sé, possiamo riconoscere in questi tre autori —che usano tutti sia la loro lingua materna che il latino—⁵⁵ la netta volontà di rinnovare le vie della sapienza, intervenendo *filosoficamente* nella *vita activa* del loro tempo: il progetto di conversione per Llull, il rinnovamento della vita politica per Dante, l'accesso all'esperienza del divino per Margherita Porete. Filosofi radicali, innovatori nella proposta intellettuale e, in un intreccio strettissimo e necessario dati i fini pratici del loro pensiero, nella modalità di comunicazione della loro verità.

OPERE CITATE

- Badia, Lola, 1993. «Monolingüisme i plurilingüisme segons Ramon Llull: de l'ideal unitari a les solucions pramàtiques», *Boletín de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona*, 43, pp. 277-295
- Badia, Lola, 2009. «Le plurilinguisme paradoxal de Raymond Lulle», in Kappler – Thiolier-Méjean, 2009, pp. 177-201.
- Badia, Lola – Santanach, Joan – Soler, Albert, 2009a. *Le rôle de l'occitan dans la production et la diffusion des œuvres de Raymond Lulle (1274-1289)*, in *La Voix Occitane. Actes du VIII^e Congrès de l'Association Internationale d'Études Occitanes* (Bordeaux, 2005), Bordeaux: Presses Universitaires de Bordeaux, pp. 369-408.
- Badia, Lola – Santanach, Joan – Soler, Albert, 2009b. «Per la lingua di Raimondo Lullo: un'indagine intorno ai manoscritti in volgare di prima generazione», *Medioevo Romano*, 33, pp. 49-72.
- Badia, Lola – Santanach, Joan – Soler, Albert, 2009c. «La llengua i la literatura de Ramon Llull: llocs comuns, malentesos i propostes», *Els Marges*, 87, pp. 73-90.

54. Nel 1298 Llull scrive la *Declaratio Raimundi per modum dialogi edita contra aliquorum philosophorum et eorum sequacium opinionones erroneas et damnatas a venerabili Patre Domino Episcopo Parisiensi*, anche intitolata, in qualche manoscritto, *Contra Errores Boethii et Sigerii*, ed. T. Pindl-Büchel, ROL XVII, pp. 219-401; negli anni 1309-1311 scrive le opere antiavverroistiche, pubblicate nei volumi ROL V-VIII.

55. Anche del *Miroir* si ha una traduzione latina, effettuata durante la vita di Margherita (Porete 1986), che è l'unica versione del testo corredata dal giudizio di approvazione di tre *magistri* scolastici con il quale, dopo una prima condanna subita nel 1305, l'autrice cercò verosimilmente di cautelarsi, ma senza successo, contro il ripetersi della censura. Non sappiamo da chi sia stata redatta la versione latina. Dante, com'è noto, utilizza il latino e il volgare in scritti diversi.

- Batalla, Josep, 2007. «Es pot esser lul·lista avui dia?», *ATCA*, 26, pp. 619-635.
- Beccarisi, Alessandra 2003. «Neologismi filosofici tra latino e volgare. 'Istic' e 'Isticheit' secondo Meister Eckhart», in Bray – Sturlese 2003, pp. 27-55.
- Bettetini, Maria – Paparella, Francesco, ed., 2005. *Le felicità nel Medioevo*, Louvain-la-Neuve: FIDEM.
- Bianchi, Luca, 2003. «Il core di filosofare volgarmente. Qualche considerazione conclusiva», in Bray – Sturlese 2003, pp. 483-502.
- Bonner, Anthony, 1993. «L'Art lul·liana com a autoritat alternativa», *SL*, 33, pp. 15-32.
- Bonner, Anthony, 2001. «Recent scholarship on Ramon Llull», *Romance Philology*, 54, pp. 377-392.
- Bonner, Anthony – Ripoll, Maria Isabel, 2002. *Diccionari de definicions lul·lianes / Dictionary of Lullian Definitions*, Barcellona – Palma: Universitat de Barcelona – Universitat de les Illes Balears (Col·lecció Blanquerna, 2).
- Bray, Nadia – Sturlese, Loris, ed., 2003. *Filosofia in volgare nel Medioevo*, Louvain-la-Neuve: FIDEM.
- Brummer, Rudolf, 1988. «Les tres redaccions del *Libre de consolació d'ermità*», *Zeitschrift für Katalanistik*, 1, pp. 168-175.
- Caroti, Stefano, 2003. «Nicole Oresme. Dalla “quaestio” alle “Glosae”: la presenza del dibattito universitario nelle glosse del *Livre du ciel et du monde*», in Bray – Sturlese, 2003, pp. 155-90.
- Carreras y Artau, Tomás y Joaquín, 1939-1940. *Historia de la filosofía española. Filosofía cristiana de los siglos xiii al xv*, Madrid: Real Academia de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales. Rist. con intr. di Jaume Mensa – Jaume de Puig – Josep M. Ruiz Simón – Pere Lluís Font, 2 vol., Barcellona – Girona: Institut d'Estudis Catalans – Diputació de Girona, 2001.
- Cifuentes Lluís, 2002. *La ciència en català a l'Edat Mitjana i el Renaixement*, Barcellona – Palma: Universitat de Barcelona – Universitat de les Illes Balears, 2006² (Col·lecció Blanquerna, 3).
- Cifuentes, Lluís, 2003. «La volgarizzazione della scienza in catalano», in Bray – Sturlese, 2003, pp. 247-263.
- Cirlot, Victoria – Garí, Blanca, 1999. *La mirada interior. Escritoras místicas y visionarias en la edad media*, Barcellona: Ediciones Martínez Roca.
- Coco Alessandra – Gualdo, Riccardo, «Enciclopedia nei volgari italiani», in Bray – Sturlese, 2003, pp. 265-317.
- Colom, Miquel, 1982. *Glossari general lul·lià*, 5 vol., Palma: Editorial Moll.
- Corti, Maria, 1983. *La felicità mentale*, Torino: Einaudi. Rist. in Maria Corti, *Scritti su Cavalcanti e Dante*, Torino: Einaudi, 2003.
- Courcelles, Dominique de, 1999. «Raymond Lulle (1215-1316) et Pierre de Jean Olivi (1247-1298): la “science divine”, les conflits des savoirs et des institutions», in *Pierre de Jean Olivi (1248-1298). Pensée scolastique, dissidence spirituelle et société*, ed. Alain Boureau – Sylvain Piron, Parigi: Vrin.
- Crisciani, Chiara, 2003. «Michele Savonarola, medico», in Bray – Sturlese 2003, pp. 433-449.
- Eco, Umberto 1993. *La ricerca della lingua perfetta nella cultura europea*, Bari: Laterza.
- Falzone, Paolo, 2003. «Psicologia dell'atto umano in Dante. Problemi di lessico e dottrina», in Bray – Sturlese, 2003, pp. 331-366.
- Fidora Alexander – Rubio Josep Enric, ed., 2008. *Raimundus Lullus. An Introduction to his Life, Works and Thought*, Turnhout: Brepols.

- Flasch, Kurt, 1986. *Das Philosophische Denken im Mittelalter. Von Augustin zu Machiavelli*, Stuttgart: Reclam. Rist. 2000. Trad. catalana di Josep Batalla, Santa Coloma de Queralt: Obrador Edèndum, 2006.
- Flasch, Kurt, 2002. *Introduzione alla filosofia medievale*, trad. it. Torino: Einaudi. Or. ted.: *Einführung in die Philosophie des Mittelalters*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1989.
- Gari, Blanca, 2003. «Filosofia en vulgar en Margarita Porete», in Bray– Sturlese 2003, pp. 133-153.
- Ghisalberti, Alessandro, 2003. «La cosmologia di Dante dal “Convivio” alla “Commedia”», in Bray – Sturlese, 2003, pp. 319-330.
- Gillespie, Vincent, 2007. «Vernacular Theology», in *Oxford Twenty-First Century Approaches to Literature: Middle English*, ed. Paul Strohm, Oxford: Oxford University Press, pp. 401-420.
- Gómez Nogales, Salvador, ed., 1979, *Actas del V Congreso Internacional de Filosofía Medieval*, Madrid: Editora Nacional
- Gualdo, Riccardo, ed., 2001. *Le parole della scienza. Scritture tecniche e scientifiche in volgare (secoli XIII-XV)*, Galatina: Congedo.
- Guarnieri, Romana, 1965. «Il movimento del Libero spirito. Testi e documenti», *Archivio Italiano per la Storia della Pietà*, 4, pp. 353-708.
- Hames, Harvey Chaim, 2003. «The Language of Conversion. Ramon Llull's Art as a Vernacular», in *The Vulgar Tongue. Medieval and Postmedieval Vernacularity*, ed. Fiona Somerset – Nicholas Watson, University Park PA: Pennsylvania State University Press, pp. 43-56.
- Hollywood, Amy, 1995. *The Soul as Virgin Wife. Mechtild of Magdeburg, Marguerite Porete and Meister Eckhart*, Notre Dame – Londra: University of Notre Dame Press.
- Imbach, Ruedi, 1986. «Avant-propos», in *Raymond Lulle: Christianisme, Judaïsme, Islam. Actes du Colloque sur R. Lulle (Université de Fribourg, 1984)*, Friburgo: Éditions Universitaires, pp. 5-7.
- Imbach, Ruedi, 1987. «Lulle face aux Averroïstes parisiens», in *Cahiers de Fanjeaux*, 22. *Raymond Lulle et le Pays d'Oc*, Tolosa: Privat, pp. 261-282.
- Imbach, Ruedi, 1989. *Laien in der Philosophie des Mittelalters. Hinweise und Anregungen zu einem vernachlässigten Thema*, Amsterdam: Grüner.
- Imbach, Ruedi, 2001. *Dante e la filosofia dei laici*, Genova – Milano: Marietti. Or. fr.: *Dante, la philosophie et les laïcs. Initiations à la philosophie médiévale*, Friburgo: Éditions Universitaires, 1996.
- Kappler, Claire – S. Thiolier-Méjean, Suzanne, ed., 2009. *Le plurilinguisme au Moyen Âge Orient/Occident*, Parigi: L'Harmattan.
- König-Pralong, Catherine 2009, «Les laïcs dans l'histoire de la philosophie médiévale», *Doctor Virtualis* 9 (2009), pp. 169-197.
<http://riviste.unimi.it/index.php/DoctorVirtualis/article/view/479> (20-08-2011).
- Libera, Alain de, 2003. *Penser au Moyen Age*, Parigi: Seuil.
- Llull, Ramon, 1933. *Art amativa*, ed. Salvador Galmés, ORL XVII.
- Llull, Ramon, 1980. *Vita coetanea*, ed. Hermogenes Harada, ROL VIII.
- Llull, Ramon, 2009. *Romanç d'Evast e Blaquerna*, ed. Albert Soler – Joan Santanach, NE-ORL VIII.
- McGinn, Bernard, 1994. *Meister Eckhart and the Beguine Mystics*, Nuova York: Continuum.

- McGinn, Bernard, 1998. *The presence of God. A History of Western Christian Mysticism. II. The Flowering of Mysticism. Men and Women in the New Mysticism, 1200-1350*, Nuova York: Crossroad, 1998.
- Muraro, Luisa, 1995. *Lingua materna scienza divina*, Napoli: M. D'Auria Editore.
- Musco, Alessandro, 2009. «*Stupor mundi*: cultures and differences between Sicily and Mediterranean world», in Kappler-Thiolier-Méjean, 2009, pp. 147-155.
- Paravicini Bagliani, Agostino – Toubert, Pierre, ed., 1994. *Federico II e le città italiane*, Palermo: Sellerio.
- Pereira, Michela, 1996. «Considerazioni marginali sulla conoscenza religiosa», in Società Italiana della Storiache, *Donne sante. Sante donne*, Torino: Rosenberg & Sellier, pp. 161-174.
- Pereira, Michela, 1999. «Alchemy and vernacular languages», *Speculum*, 74, pp. 336-356.
- Pereira, Michela, 2007. «Morire d'amore. Note per un confronto tra Raimondo Lullo e Margherita Porete sull'esperienza mistica», in *Donne tra saperi e poteri nella storia delle religioni*, ed. Sofia Boesch Gajano – Enzo Pace, Brescia: Morcelliana, pp. 183-203.
- Pereira, Michela, 2008. «La sapienza dell'amore: motivi comuni e sviluppi diversi nell'*Ars amativa boni* e nell'*Arbor philosophiae amoris*», in *Il Mediterraneo del '300: Raimondo Lullo e Federico III d'Aragona, re di Sicilia. Omaggio a Fernando Domínguez Reboiras*; ed. Alessandro Musco, Marta M.M. Romano, Turnhout: Brepols, pp. 389-409.
- Philipp-Sattel, Sabine, 1996. *Parlar bellament en vulgar. Die Anfänge der katalanischen Schriftkultur im Mittelalter*, Tubinga: Gunter Narr Verlag.
- Pistolesi, Elena, 2008. *Le traduzioni lulliane fra missione e storia*, in *La Catalogna in Europa. L'Europa in Catalogna: Transiti, passaggi, traduzioni*. Atti del IX Congresso Internazionale dell' AISC (Venezia 2008), pp. 1-13.
<http://www.filmod.unina.it/aisc/attive/Pistolesi.pdf>. (20-08-2011).
- Pistolesi, Elena, 2009. *Tradizione e traduzione nel corpus lulliano*, *SL* 49, pp. 1-50.
- Pistolesi, Elena, in corso di stampa. *Percorsi della traduzione nel Medioevo (secc. XII-XIV)*, in *Testo e traduzione: lingue a confronto*, ed. Monica Ballerini – Fabiana Fusco, Francoforte: Lang.
- Poli, Diego, 1997. «Dante e Lullo: l'universalismo della comunicazione», in *Atti del Convegno "Rapporti culturali fra Italia e Spagna" (Macerata 1997)*, Supplemento a *Quaderni di Filologia e Lingue romanze*, Terza serie, 12, pp. 7-12.
- Pomaro, Gabriella, 2005. «*Licet ipse fuerit, qui fecit omnia*: il Cusano e gli autografi lulliani», in *Ramon Lull und Nikolaus von Kues: eine Begegnung im Zeichen der Toleranz. Raimondo Lullo e Niccolò Cusano: un incontro nel segno della tolleranza*, ed. Ermenegildo Bidese – Alexander Fidora – Paul Renner, Turnhout: Brepols, pp. 175-204.
- Pomaro, Gabriella – Tenge Wolf, Viola, 2008. «Primi passi per lo "scriptorium" lulliano, con una nota filologica», *SL*, 48, pp. 3-40.
- Porete, Margaretæ, 1986. *Speculum Simplicium Animarum*, ed. Paul Verdeyen, CCCM, 69.
- Pou i Martí, José María, 1930. *Visionarios, beguinos y fraticelos catalanes (siglos XIII-XV)*, Vic: Editorial Seráfica, 1930. Rist. con un 'Estudio preliminar' di Albert Hauf, Alacant: Instituto de Cultura 'Juan Gil-Albert', 1996.
- Putallaz, François Xavier – Imbach, Ruedi, 1998. *Professione filosofo: Sigieri di Brabante*, Milano: Jaca Book.
- Saranyana, Josep Ignasi, 2000. «Le vocabulaire philosophie que en langue romane: les premiers écrits catalans de Ramon Llull», in *L'élaboration du vocabulaire philosophique au Moyen Âge*, ed. Jacqueline Hamesse – Carlos Steel, Turnhout: Brepols, pp. 325-335.

- Soler i Llopart, Albert, 1998. «Espiritualitat i cultura: Els laics i l'accés al saber a final del segle XIII a la Corona d'Aragó», *SL*, 38, pp. 3-26.
- Stabile, Giorgio, 2007. *Dante e la filosofia della natura. Percezioni, linguaggi, cosmologie*, Firenze: SISMEL – Edizioni del Galluzzo.
- Stegmüller, Friedrich, 1957. «Lullus latinus: Zur kristliche Gesamtedition der lateinischen Werke des Raimundus Lullus», *EL*, 1,1, p. 91-95.
- Sturlese, Loris, 1990. *Storia della filosofia tedesca nel medioevo. Dagli inizi al secolo XII*, Firenze: Olschki.
- Sturlese, Loris, 2003. «Filosofia in volgare», in Bray – Sturlese, 2003, pp. 1-14.
- Vega, Amador, 2002. *Ramon Llull y el secreto de la vida*, Madrid: Ediciones Siruela.

ABSTRACTS

TELLING THE TRUTH:
RAMON LLULL AND PHILOSOPHY IN THE VERNACULAR

MICHELA PEREIRA

A re-evaluation of the writings of Ramon Llull in the light of studies dedicated to the vernacularization of philosophy since 1989, and in particular recent research on Llull's 'linguistic pluralism', has led firstly to a comparison between his thought and the features of the so-called *vernacular theology*, and then, in turn, to a reassessment of his role in the development of late-medieval philosophy.

THE VERNACULARIZATION INTO CATALAN OF PROPHETIC,
BIBLICAL AND THEOLOGICAL TEXTS IN ARNAU DE VILANOVA'S
CONFESSIÓ DE BARCELONA

JAUME MENSA

Arnau de Vilanova wrote several devotional works in Catalan, but only five of these have survived: the *Confessió de Barcelona*, the *Lliçó de Narbona*, the *Raonament d'Avinyó*, the *Informació espiritual* and the *Alia informatio beguinarum*. In addition, we have two letters, one addressed to King Jaume II and the other to Queen Blanca, and some fragments from other works.

The *Confessió de Barcelona*, read before King Jaume II and a distinguished assembly on 11 July 1305, is a summary of Arnau de Vilanova's main apocalyptic theses. This is certainly why in the *Confessió de Barcelona*—in contrast to other Catalan works—Arnau quotes, summarises, reproduces or translates passages from the Bible, texts written by theologians and «special revelations» to

back up his theses, which had been subjected to multiple attacks by professional theologians (scholars from Paris and Dominicans).

Arnau de Vilanova had a near blind faith in prophetic sources and «special revelations». He considered them to be «almost-words» of God. In the *Confessió de Barcelona* he copies the Latin prophecy *Insurgent gentes* attributed to Hildegard of Bingen (possibly from the circle closest to William of Saint-Amour) and translates it into Catalan. He also translated into Catalan in the *Confessio Ilerdensis* a summary that he himself had made of Cyril's prophecy. Both texts refer to the obfuscations of false religious figures, whom Arnau identifies with his Dominican adversaries. Both witnesses are of key importance. Arnau de Vilanova's works are the first known witnesses of Cyril's revelation, and his translations of Cyril and Hildegard in the *Confessió de Barcelona* are the first in a 'vulgar' language. The translations themselves are free, original and suggestive. In addition to Cyril and pseudo-Hildegard, the Catalan physician also mentions in the *Confessió de Barcelona* the revelations of the sibyls Eritrea and Albanea, one possibly identified as Eusebi, and pseudo-Methodius. As for the biblical passages, Arnau de Vilanova reproduces in Catalan six fragments from the New Testament (four from Paul's writings and two from Matthew) and one from the Book of Daniel.

Arnau de Vilanova cites Augustine of Hippo, Jerome, Isidore of Seville and Peter Lombard to confirm the prophetesses' validity. He also provides a summary of a fragment of the *Glossa ordinaria* which he translates into Catalan. And finally, he translates into Catalan the outline of the history of the Church divided into six stages that he had used in the *Philosophia catholica et divina* and which is taken —without any acknowledgement of its provenance— from Pierre Jean Olivi's commentary on the Apocalypse.

Despite the fact that the *Confessió de Barcelona* was condemned in Arnau's inquisitorial sentence (Tarragona 1316), it was read and used, as we can see, for example, in the anonymous *Libro del conocimiento del fin de mundo*.

FRENCH AND OCCITAN TRANSLATIONS OF
PSEUDO-ARNAU DE VILANOVA'S
WORKS ON ALCHEMY (14th–15th C.)

ANTOINE CALVET

In this article, we have attempted to take stock of the translations of works on alchemy attributed to the physician Arnau de Vilanova, limiting our corpus to those versions in Occitan and French. From our research we have concluded that in addition to enriching the lexicon, whether in Occitan or French,

in regard to the medieval translations such as those by Mahieu de Vilain or Denis de Foulechat or by Oresme himself, these translations of alchemical texts are notable for their fidelity to the original, at least in the ones that we have studied, such as, for example, the *Rosari*, a version in Occitan of the *Rosarius philosophorum* attributed to Arnau de Vilanova. However, the fact remains that in a manuscript in the Bibliothèque de l'Arsenal in Paris, doubtless carried out for King Charles V, the scribe sets out to develop mainly the theoretical and philosophical aspects of the subject, rather than the practical. Thus he does not hesitate to select and introduce comparisons which clarify the text, or in the *Livre de Roussinus*, invoke the protection of St Catherine, patron saint of philosophers, emphasising the theoretical rather than the technical range of medieval alchemy. Furthermore, the tendency to gloss and expand on the text seems to confirm the hypothesis that in the fifteenth century the scribe translator more often than not contents himself with inserting excerpts from other treatises and combining them with the text he is translating, as in the case of the *Epistola ad regem Neapolitanum*: alchemical commentary clarifying alchemy for alchemists.

RAMON LLULL AND THE PRINTING PRESS (1480-1520)

ALEJANDRO COROLEU

From the end of the fifteenth century, the corpus of works by and attributed to Lull in Latin and the vernacular was the object of study and received the attention of printers throughout Europe. The Lullian texts circulating in print during this period share certain common characteristics. Lullism, pseudo-Lullism and para-Lullism all feature: in other words, printers paid equal attention to the «orthodox» corpus, to the pseudo-Lullian works on alchemy and to a whole series of auxiliary texts, including commentaries on Lull, such as the *Ianua artis magistri Raymundi Lulli* by the Catalan Lullist Pere de Gui, or works of Lullian influence, such as Ramon Sibuida's *Theologia naturalis*. As a general rule, and with the exception of the most important printing centres, the texts are from the presses of men connected with local education.

Leaving the Venetian editions to one side, the first Lullian early printed editions were published in Barcelona. They were all commissioned by the Lullian School, which was active in the city until the end of the sixteenth century. Lullian manuscripts were also circulating in Paris and soon editions and translations appeared there. An example of this are the volumes prepared by the theologian and humanist Jacques Lefèvre d'Étaples, editor of the *Liber de laudibus beatae Mariae Virginis* (1494), the *De natali pueri parvuli*, *Liber clerico-*

rum and *Phantasticus* (1505), a partial edition of the *Liber contemplationum*, printed with the *Libellus Blaquerne de amico et amato*, as well as an edition of the *Proverbia* and the *Arbor philosophiae amoris*, which came out in 1516. Lefèvre d'Étaples's Lullian editions are linked to a broader interest in medieval mysticism and spirituality. The annotated Latin text in each of these editions was preceded by an introduction drafted by the editor himself. Together with Barcelona and Paris, one of the most productive printing centres in the final decade of the fifteenth century in terms of Lullian works was Seville, where texts from the pseudo-Lullian and para-Lullian corpus were published. Other centres in the Iberian Peninsula were Valencia and Alcalá de Henares. In the case of Alcalá, Lull is read, commented on but above all edited in circles that followed the teachings of Erasmus. The Universidad Complutense is a good example of how, when the time came to select which Lullian texts were to be printed, that choice in Renaissance Europe was governed by ideological loyalties, teaching requirements and, as ever in the world of humanistic printing, editorial novelty.

CITIES, KINGDOMS AND UNIVERSITIES:
TRANSLATIO STUDII ET IMPERII AND THE HISTORY
 OF THE CITIES IN EIXIMENIS'S *DOTZÈ DEL CRESTIÀ*

XAVIER RENEDO

Between chapters 15 and 21 of his *Dotzè del Crestià*, Eiximenis develops the themes of the *translatio studii et imperii* relating them to the history of the cities, ranging from Enoch, the first city according to Genesis 4.17, to the great university cities of fourteenth-century Europe, passing not only through Memphis (Egypt), Athens and Rome, but even through Nimrod's Babylon.

Following in the footsteps of Josephus's *Antiquities of the Jews*, Eiximenis locates the origins of science and knowledge not in Egypt but rather at the beginning of the first age of the world, Adam and the family of Seth, and even of Lamech. In the *Dotzè*, the city of Enoch becomes a focal point for the growth of science and the arts thanks to the guidance of Jonicus, the (supposed) fourth son of Noah. Eiximenis also collects from Josephus, via the *Historia scholastica*, the story of the columns of metal and stone where all knowledge had to be stored for safekeeping against the destructive forces of water and fire. However, he speaks of three series of columns, not two as featured in the tradition: those raised by the family of Seth and Lamech, dedicated to astrology and geometry, and those of Ham dedicated to the liberal arts. (The

novelty introduced by Eiximenis in his treatment of this subject is the two columns of Nimrod).

Following this, Eiximenis speaks without too much expansion about the transfer of political power and knowledge from the East to Greece, then to Rome, then Paris before arriving at the English universities where Eiximenis had studied and whence wisdom had begun to spread out to the rest of the world.

A FIFTEENTH-CENTURY COLLECTION OF MIRACLES
OF THE VIRGIN FROM BARCELONA CATHEDRAL ARCHIVE:
QUESTIONS OF READERSHIP

DAVID BARNETT

This paper aims to provide a broad contextualization for a collection of miracles of the Virgin in Arxiu Capítular de Barcelona, ms. 6. After a brief overview of the characteristics and history of the genre, a comparison between this early fifteenth-century Catalan collection and other Iberian manuscript compilations illustrates that we are dealing with a late vernacular manifestation of a predominantly Latin prose tradition. The rubric on the first folio of ms. 6 provides the date on which it was donated to the Cathedral Library (18th November, 1439) and the name and profession of the donor (Julià Roure, a Barcelona notary). This wealth of information about the manuscript's provenance is the starting point for an analysis of the rationale behind the volume's compilation, its subsequent presentation to the Cathedral Library, and its intended readership.

The manuscript was extensively repaired prior to the current re-binding which was carried out in 1513, indicating that it had been subject to considerable wear and tear in its first seventy or so years in the Cathedral. It was, therefore, clearly read, and read often, but by whom? While there can be no doubt that the Cathedral's clerical staff had access to it, there is no evidence that it was compiled as a sermon sourcebook, specifically for an ecclesiastical readership: the stories are not arranged in any discernible order, and there is no index. Information about the donor leads to another possibility. As well as working as a notary, Roure was also a scribe for the *Almoína*, a charitable institution set up by the Cathedral to provide meals for the poor. There is compelling circumstantial evidence that the stories would have been considered suitable reading material at mealtimes in the *Almoína*. Finally, information regarding the Cathedral Library itself, which was undergoing major renovations at the time the manuscript was being compiled, and those who had access to it, sug-

gest that the people who read the manuscript were not exclusively clerical staff, but may well have included lay devotees of the Virgin, perhaps pilgrims stopping off on their way to visit Montserrat, the most important Iberian shrine to the Virgin at that time.

ON THE ITALIAN VERNACULARIZATIONS
OF THE *CHIRURGIA* BY RUGGERO FRUGARDO
OF PARMA (OR OF SALERNO), WITH A NOTE ON A RECENTLY
DISCOVERED MANUSCRIPT

ILARIA ZAMUNER

The *Practica chirurgiae* (or *Chirurgia*) by Ruggero Frugardo of Parma (or of Salerno) was compiled around the 1170s by a pupil of the renowned medieval physician, Guido d'Arezzo il Giovane, with the help of a group of collaborators. It is reasonable to consider Ruggero's *Chirurgia*, known at least until the sixteenth century, as one of the foundational texts of the Italian surgical tradition. The work was disseminated rapidly throughout Europe, as attested to by the exceptional circulation of the Latin commentaries on the one hand, and numerous vernacularizations in different Western languages on the other: Anglo-Norman, Catalan (recorded but no longer extant), French and Italian (§ 1). Two manuscripts have been located in Italy to date (Florence, Biblioteca Nazionale Centrale, Conv. Soppr. B.3.1536 and Florence, Biblioteca Riccardiana, 2163), both fourteenth century and from Tuscany, containing two probably independent translations of the *Chirurgia*. In this paper, we analyse these two vernacularizations with the aim of establishing their autonomy in relation to each other, and to the version contained in New Haven, Medical Historical Library, ms. 52, also from Tuscany and not previously studied (§ III). As well as a brief overview of the relevant cultural context, this paper includes a note on the relationship between the beautiful New Haven manuscript (to which I will return elsewhere), dated to the thirteenth century, and the concurrent Occitan tradition, and in particular with Basel, Universitätsbibliothek, D.II.11, linked to medical circles in Montpellier between the thirteenth and fourteenth centuries. Furthermore, the analysis of the Italian tradition of Ruggero's *Chirurgia* allows me to make an extensive digression (§ II) on Italian studies of scientific, and especially medical, topics. Although overall the field is decidedly less structured than in other European countries, which have been active for decades, there has been an increase in projects, seminars or conferences and publications on scientific subjects, certainly from the 1980s and 1990s. Finally, worthy of special mention are the lexicographical studies which stand out in

relation to the general panorama both for their scientific and their methodological value.

MEDIEVAL MEDICAL LITERATURE IN OCCITAN FROM ANTIQUITY TO THE RENAISSANCE

MARIA SOFIA CORRADINI

Technical scientific literary texts play a crucial role in the history of the transmission of thought from antiquity to the Renaissance, be it as custodians of the knowledge deposited as sediment in the course of time, or as direct witnesses of those conceptual revivals which have contributed, albeit in small steps, to the advance of knowledge, a process from which not even the Middle Ages was excluded.

Within this context, the output in the field of medicine occupies a privileged position. Studying the corpus of these texts advances our understanding of certain aspects of the continuity from the medieval period to the Renaissance and helps to highlight certain elements essential for defining the different stages that the school of medicine went through, whether on the practical or the speculative side.

From this point of view, works in Occitan are of fundamental importance. In transmitting the principles contained in the sources used in the vernacularization process, these works reflect the methodological and conceptual changes therein, and have a role to play in the evolution of medical knowledge throughout Europe. There are two types of medical texts drafted in Occitan: a variety of compilations such as herbals, cookbooks, and monographic treatises from the Montpellier and western Languedoc area, as the linguistic features allow us at times to specify; and synonym lists of medical and pharmaceutical terms written in Hebrew script, which are currently being studied by a German research group.

It is clear that a perfectly adequate appraisal of the themes and motifs present in the different vernacularizations can be carried out only by cross-referencing the data from these two types of text. There is no disguising the central role played by the translators, from a linguistic point of view as well as a cultural one, because while they sometimes assimilate the sources passively, at other times, in contrast, they show evidence of trying to interpret them, thus providing an account of the gradually defined *realia* of the advance of knowledge. Another key aspect is the close link between the Occitan and Catalan textual output in the medical and pharmaceutical fields, beyond the strictly literary. This is shown in the coincidence of themes and motifs, but also in the

reciprocal linguistic influence, factors that demonstrate that there was movement in both directions from both geographical regions.

An excellent example of the value of these Occitan texts as witnesses of the advance of knowledge is related to the reception of Galen's anatomical knowledge, which formed the basis of the teaching curriculum in the nascent Western university system, which included the University of Montpellier whose ascendancy was matched by the Salerno School's decline. The examples taken from the texts show that while Montpellier initially adopted the knowledge and theory that had led to the formation of the canon of the Salerno School, later on they took on principles foreign to that *milieu*, and adjusted to the conceptual evolution and the vocabulary suited to communicating the subject matter, allowing it to flourish not just in Occitania but throughout Europe.

LATE-MEDIEVAL MEDICAL METALEXICOGRAPHY IN THE IBERIAN PENINSULA, AND THE FACTORS BEHIND ITS DEVELOPMENT

BERTHA M^a GUTIÉRREZ RODILLA

Scientific lexicographical reference works compiled before the advent of printing are not generally well known. Indeed the idea that specialised lexicography first emerged at the dawn of the modern age has become a commonplace. Despite this deep-seated conception, the later Middle Ages were crucial in this respect, since it was then that different lexicographical tools, monolingual and multilingual, were conceived, defined and perfected, for different purposes; at least within the medical and pharmaceutical field which is the one that concerns us. These instruments went considerably further than simple 'glosses', the only category granted to medieval specialised lexicography. Many of these eminently practical reference works were originally drawn up to facilitate translations carried out in the principal languages of culture of the Middle Ages (Greek, Arabic, Latin); although later on, the progressive access of different vernacular languages to the transmission of specialised content was decisive. In the specific case of the Iberian Peninsula, the focus of our study, those languages were by and large Castilian and Catalan. However, to these we should add Hebrew, which in the closing centuries of the medieval period would become a language suited to the exchange of scientific knowledge.

As specialised lexicography developed, in tandem with other tools and genres designed to make these texts easier to use, to learn from, and to put to practical use, the incorporation of specialised works transmitted through Arabic played an equally important role. These introduced new material, not only in terms of

their content, which is not the focus of this research, but rather their format, and the various techniques employed in them to set out ideas and make them easy to use and learn from. This aspect was greatly influenced by Eastern science, which placed more emphasis on practical applications than its Greek counterpart. Among these techniques, we find, in addition to the ever more habitual use of alphabetical ordering to arrange the content of texts, the incorporation of tools that allowed them to be consulted, such as indices, tables, glossaries, etc.

All this is covered in our article, in which we pay special attention to the field of therapeutic medicine and to the situation in the Iberian Peninsula. In doing so we aim to help sow seeds of reasonable doubt with regard to the myth of the Renaissance origin of specialised lexicography, and of the unique influence of the Latin and Latin models on that origin.

VERNACULAR GLOSSES AND THE COMMENTARY TRADITION IN FIFTEENTH- AND SIXTEENTH-CENTURY ENGLISH

IRMA TAAVITSAINEN

This chapter provides a genre study of late-medieval and early-modern commentaries. Learned genres of science and philosophy started to be translated into English with the pan-European vernacularization boom. Vernacular writers and translators had to cope with problems of rendering complicated abstract ideas into the vernacular, and it took time before the language could function as a fully-fledged vehicle for scientific ideas. I shall first provide a survey of Middle English commentaries and discuss their special features and their relation to the adjoining and overlapping genre of compilations. Middle English commentaries are still fairly unknown, as tools for identifying texts in manuscript repositories and recent and editions are still few. After a general introduction, theory and background, I shall illuminate the lines of development with three case studies.

The first case study deals with the finest example of the commentary genre in Middle English and serves as a socio-historical anchorage point of vernacularization activities in England. This unedited philosophical commentary casts new light on the quality of commentaries in English manuscripts and shows how sophisticated even vernacular texts can be in their design, layout and execution. The second case study discusses another remarkable medieval commentary, a Hippocratic prognostication, which was discovered and edited only recently. The base text of the third case study is an early-modern medical recipe. It shows how the genre had achieved a standardized form and was at the disposal of the learned discourse community.

If we compare this fully developed commentary from 1588 with medieval medical commentaries, the lucidity of the later text is striking. Scientific writing had entered a different phase of vernacularization and the Early Modern English period is very different in language history.

MEDIEVAL MAGIC IN OCCITAN AND LATIN:
THE *LIBRE DE PURITATS* AND OTHER WRITINGS FROM
THE CODEX BARBERINIANO LATINO 3589

SEBASTIÀ GIRALT

This paper aims to embark on the systematic analysis of the content of the Codex Barberiniano Latino 3589 in the Vatican—which has to date only been studied very superficially—, focusing on the largest component work, the *Libre de puritats*.

The manuscript, copied in the fourteenth century, contains a series of anonymous texts on ritual and astral magic, some in Latin but most in Occitan, not in Catalan as had been previously thought. It is divided into three parts. The first (ff. 2r-28v) and second (ff. 29r-51v), according to all the signs, belong to the same treatise on Solomonic magic in Occitan, the *Libre de puritats*, while the third (ff. 52r-83v) is a collection of extracts, experiments and short treatises in Latin and Occitan, many of which are incomplete or lack a title, and which belong to several different traditions of magic: Solomonic, hermetic, astrological, etc. There are essentially two hands in the manuscript: the first less careful hand copied the first and third parts, and the second copied the remainder with a greater degree of accuracy. Despite the variety in content, it appears that the volume was not put together arbitrarily, but is a collection of writings for personal use, of interest to the first copyist. This scribe comes across as an expert in literature on magic: he knows some Hebrew and he includes texts that he requires and omits a considerable number of passages that he already has. Furthermore he made use of a partial copy of the *Libre de puritats* copied by the second hand.

From internal references, we can conclude that the *Libre de puritats* originally had three sections: the first (ff. 3r-28v) deals with how to control angels and other spirits through Semiforas and psalms recited in pertinent astrological conditions, with the support of rites, fumigations and animal sacrifices; the second, which centres on an explanation of Teberyadi's treatise *Art de caractas* (ff. 29r-51v), is structured around ten tables with values given for characters and letters, which represent all the elements in the universe and are also of use in operations to invoke angels at astrologically significant times; as for the third

part, we are told that it is an explanation of the *Art of Images* attributed to Hermes but it has not survived in the manuscript, and was probably lost along with the missing folios. The study of the remaining parts in this paper is accompanied by a parallel analysis of the main sources, which concludes that the work is based on the Latin version of the *Liber Razielis* and on several of the annexed treatises also in Latin that were added on the initiative of Alfonso X.

Finally, it is worth highlighting that the *Libre de puritats* is one of the rare extant examples of the vernacularization of medieval spiritualist magic. It is notable for the breadth of its scope, for the way in which texts from a variety of highly technical sources have been reworked and for its combination of theory and practice.

BOOKS FROM FRANCE AND THE COURT OF JOAN OF ARAGON AND YOLANDE OF BAR

LLUÍS CABRÉ – MONTSERRAT FERRER

Thanks to the *Documents* published by Antoni Rubió i Lluch (1908-1921), there is an excellent chapter in Jordi Rubió i Balaguer's history of Catalan literature (1949) on French influences in the fourteenth century, together with other valuable observations: for example, that the earliest translations of Classical texts came from the cultural centres of France, «and in the first instance from the literary court of Charles the Wise», through the marriage of Prince Joan of Aragon with Yolande of Bar. In this paper we extend this claim to other areas, revising data from published documents, adding some new ones, and comparing this corpus with the inventories of the library of Charles V of France and his son, and of other collections belonging to the royal family.

FROM THE *TRACTATUS CONTRA ASTRONOMOS JUDICIARIOS* (1349) TO THE *LIVRE DE DIVINATIONS* (1356): NICOLE ORESME LOST IN TRANSLATION

STEFANO RAPISARDA

As far as France is concerned, Nicole Oresme's intellectual activity can be considered fundamental in the shaping of linguistic identities. It is well known that when Oresme began to translate Aristotle's works for King Charles V, French was not a prestigious literary language and was not thought appropri-

ate for philosophical and scientific discourse. This was instead the reserve of Latin, and a non-academic audience would have had great difficulty in gaining access to it. Many lay people, princes and even counsellors (with a university-level education in Law) had difficulty reading Latin texts. For his part, Oresme repeatedly alludes to the difficulties that kings, princes and even the ministers/counsellors have in reading Latin. Oresme deals with the reasons and problems of vernacularization in some of his prologues.

In fact he had written the *Tractatus contra astronomos judicarios* intended chiefly for a scholarly readership, which he then translated himself as the *Livre de divinacions* for those who were less able to read Latin on their own. It is unusual for an author to translate into the vernacular a text that he had previously written in Latin: this provides us with the opportunity to observe in detail not only his linguistic selection but also the intellectual activity that underpins any translation into the vernacular. Many parts of the two texts follow each other closely, but of course the most relevant parts for our study are those containing deviations and divergences.

In the case of Nicole Oresme's *Livre de divinacions*, we have to confirm the traditional idea that vulgarization is simplification. It is evident that he did not use vernacular French because he was unable to use Latin; he uses it in order to adapt his text to a different audience, and not one that was completely ignorant of Latin, but one that was probably less at ease with—or less interested in, academic sophistication—without the need for precision in quotation and rigorous clarity in meaning.

ACADEMIC MEDICINE AND THE VERNACULARIZATION OF MEDIEVAL SURGERY: THE CASE OF BERNAT DE BERRIAC

MICHAEL McVAUGH

Two Catalan texts that have been thought to be distinct translations of the *Chirurgia* of Teodorico Borgognoni, a leading example of the new scientific surgery that developed in Latin Europe after 1250, exist in manuscript: one (in MS Paris, BnF, Esp. 212) a translation composed by the surgeon Guillem Corretger c. 1300, the other (in MS Graz, Universitätsbibl., 342) a 'revision' plausibly to be ascribed to the early fourteenth-century Montpellier master Bernat de Berriac and dated in its colophon to the year 1311. A first detailed comparison of the two texts confirms that Bernat's revision is indeed based on Guillem's original; that he made very few changes to Guillem's translation of the first three books of Teodorico's work, merely subdividing them further and

restoring a few Latinate terms, but that he prepared an entirely new version of the fourth book. A still closer examination of the Graz manuscript seems to indicate that the many alterations and marginal emendations made to the text of the first three books (there are none at all in the fourth) are Bernat's own later corrections to the text that he had originally taken over essentially unaltered from Guillem's version, and in fact that this very manuscript may actually be Bernat's own copy, so that it, and not merely the translation, dates from 1311. Guillem's motive for translation, expressed in an introduction to his work, was his desire to allow surgeons who knew no Latin to have access to the new learned surgery. Bernat's motives for a revision are unclear, but his breaking-up of the original's four books into seven suggests that he may have wanted to make it easier to study.

There is still too little historical information available to interpret these conclusions with any real confidence, but it would be consistent with what we *do* know to suppose that Bernat encountered Guillem and his translation when they were both studying at Montpellier c. 1303; that Bernat began to copy the translation there but was unable to complete his work before leaving to begin medical practice in Castelló d'Empúries and a career as physician to the kings of Mallorca; and that he was eventually able to finish it by making his own translation of the last book directly from Teodorico's Latin. But this, or other comparable explanations, must remain speculative for the time being.

TRANSLATED FROM CATALAN:
LOOKING AT A FIFTEENTH-CENTURY HEBREW
VERSION OF THE GOSPELS

HARVEY HAMES

A Hebrew translation of the four Gospels is extant in a fifteenth-century manuscript now in the Vatican library. The manuscript is a copy of the original translation and there is no indication as to who the translator or copyist were. A close reading shows that the Hebrew was translated from Catalan, and is based on a manuscript which was then used for the Peiresc version (which contains the fourteenth-century Catalan translation of the Bible). The historical context of the translation along with some interesting anomalies in the translation itself raise questions about the identity of the translator and whether he was a Jew, a convert, or a Christian.

A CATALAN VERSION OF BRYSON'S *OECONOMICUS*

JAUME RIERA I SANS

In the early fifteenth century, an anonymous scribe copied three brief treatises on behaviour, in Catalan, consecutively on 53 folios (Biblioteca de Catalunya, ms. 42). This anonymous scribe understood that they had been written by 'philosophers', or compiled from the writings of 'philosophers'. The first treatise is the *Paraules de savis e de philòsofs*, by the Jewish author Yehuda Bonsenyor, and the third is Brunetto Latini's (moral) *Rettorica*. According to the compiler's colophon, the second treatise is *Lo breviari de Baraçan lo philòsof en regiment d'alberch*. It remained to be identified. It is the *Oeconomicus* of Bryson, an author of the neo-Pythagorean school.

Written originally in Greek at the start of the Common Era, the work was translated into Arabic in the early Middle Ages; from Arabic, it was translated into Hebrew, and later into Latin in the late medieval period, and then from Latin into Catalan. It was not widely disseminated. At this stage of the research, information about the text can be summarised as follows:

In Greek: two short fragments recorded by Stobaeus.

In Arabic: a lengthy text preserved in a manuscript collection of philosophers' writings. The translator is not specified.

In Hebrew: *a.*) Fragments of an abbreviated text attributed to Shem-Tov ibn Falaquera, from the thirteenth century. *b.*) A lengthy text, parallel with the Arabic text, in one manuscript. Translated by David ben Shelomo aben Ja'ish, from Seville, from the fourteenth century.

In Latin: an abbreviated text preserved in two manuscripts. It is attributed to Galen. One of the manuscripts does not mention the translator; the other states that it was translated from Arabic by Ermengol Blasi, from Montpellier.

In Catalan: an abbreviated text that follows the Latin version. There is no mention of the translator.

This paper includes an edition, preceded by a study.

'JEWISH SCIENCE' IN RAMON MARTÍ'S *PUGIO*?

MARCO PEDRETTI

The aim of this paper is to define the image of the Jews reflected in the main work of the Catalan Dominican Ramon Martí (c. 1215-c.1285). This involves understanding what sort of 'science' the author attributed to the Jews:

what do the Jews of the *Pugio christianorum* know? What is their sphere of knowledge? And how do they use this knowledge?

The *Pugio* (together with another of Martí's works, the *Capistrum Iudaeorum*) represented an innovation in the history of the controversy between the Jews and Christians, because for the first time systematic use was made of the Hebrew language and of Rabbinical literature in defence of the Christian faith. Christian apologists had begun studying the Talmud in the previous century with a view to refuting Judaism; for Martí, however, the Talmud is not seen as a collection of foolish ranting and ravings, and he even says that some *traditiones* in the Talmud «veritatem sapiunt [...] et Christianam fidem exprimunt». In this way, the extrabiblical Jewish tradition is apportioned a value almost of *locus theologicus*. It must be said, though, that this recognition does not represent any change in attitude to Judaism, which continues to be condemned and contrary to the truth, a relic of the past which has no reason to survive. According to Martí, after the coming of Christ, the Jews have committed many errors of their own volition (and in particular four «great misdeeds»); the consequences have been tragic above all for the Jews themselves: for their obstinacy, «Deus reprobavit illos et tradidit in reprobum sensum». The blindness of the Jews is thus the cause of their condemnation and at the same time it is also their punishment.

A sort of corollary is drawn from this: the Jews are wily and yet foolish at the same time, crafty as foxes yet ignorant. From his theological perspective, Martí does not see and does not want to see any 'science' in the contemporary Jewish community.

Did the author of the *Pugio* not know that many Jews were physicians, alchemists, magistrates, accountants and even officials in the royal court? He cannot have been unaware of it, but he does not seem familiar with *these* Jews. The Jews against whom the Christian has to wield his fist (*pugio*), the Jews of the Talmud and of Rabbinical literature, are not everyday Jews. They could at most be the Jews of the disputations, but here we are dealing with rhetorical characters rather than real ones.

Maybe Martí knew some Jewish people: it is likely that some *conversos* of Jewish origin worked with him, above all in his reading of the Talmud and his search for Rabbinical quotations, but these «real» Jews never make an appearance in the *Pugio*. Ramon Martí's dialogue with the Jews is a dialogue with books rather than with real people, and in the final analysis it is not a real dialogue at all, just like the disputations of Paris, Barcelona, and especially Mallorca or Tortosa, were not real debates either.

THE LANGUAGES OF SCIENCE USED BY THE CATALAN JEWISH COMMUNITIES IN THE LATE MIDDLE AGES

CARMEN CABALLERO

The second half of the twelfth century marks a turning point in the ways in which the Jewish communities in the West (those settled in the Iberian Peninsula, southern France and Italy) acquire and transmit scientific knowledge. From this date on and until the end of the Middle Ages, Hebrew becomes a suitable medium for scientific discourse. Except for a few isolated early instances, during this period scientific and technical works begin to be translated, copied, commented on, and even originally written in Hebrew. In fact, the dissemination of Hebrew scientific literature is closely linked to an immense and intensive translation project that made it possible for a considerable number of works from Arabic, Latin and, to a lesser degree, several vernacular languages to be rendered in Hebrew between the twelfth and the fifteenth centuries. The Crown of Aragon –especially Catalonia– and Provence become the geographical centres, closely connected to one another, of a good part of this work of acquiring and broadcasting scientific knowledge that was carried out by the Jewish community. This circumstance has an impact not only on the patterns and models of this acquisition and dissemination, and in the choice of texts, but also in the characteristics of the language or languages in which science crystallises and circulates in written form.

In the earliest Hebrew scientific texts, and right up until the end of the Middle Ages, it is possible to detect traces of the Jews' mother tongue, which is not Hebrew but the language of the territory in which they were living. Such is the case of Catalan, the language of a good number of Jewish authors, translators and copyists who take part in the processes of scientific production and dissemination.

This paper aims to provide an introduction to the study of the different ways in which the vernacular or mother tongue of the Catalan Jewish communities engaged with their consumption and production of scientific knowledge in the Middle Ages. However, I will not discuss all sciences in general, as this is beyond the scope of this paper, and does not fall into my sphere of competency. I have focused, instead, on medical literature: firstly, because Hebrew textual production on healthcare is my field of expertise; but, in particular, because medicine stands out as an exceptional discipline, in contrast to all other sciences and philosophy (astrology excepted), with regard to the attitude of Western medieval Jews, who did not accommodate 'alien' notions without resistance. The integration of medical concepts, and especially of medical practice, did not create much controversy among medieval Jewish communities.

In this essay, I argue that both medical practice across religious bounda-

ries, and the processes that legitimized it, resulted in cultural transfer. And there is also evidence of cultural transfer in the ways vernacular languages affected textual production. An attempt to categorize the linguistic phenomena derived from the impact of the vernacular on Hebrew/Jewish textual production, has yielded so far four general categories: I. Translation from Catalan into Hebrew and vice versa; II. *Aljamiado* texts and marginal notes in Romance with Hebrew characters; III. Glossaries and synonym lists; and IV. General influence of the vernacular/mother tongue in Hebrew texts (lexicography and grammar).

VINCENT FERRER'S TREATISE ON THE UNIVERSAL:
A NOTE ON THE LATIN AND HEBREW TRADITION OF THE TEXT

ALEXANDER FIDORA – MAURO ZONTA

An inspection of the contents of a manuscript in the Biblioteca Palatina in Parma shows that it contains a philosophico-theological work by Vincent Ferrer O.P. (1350-1419), the *Quaestio sollemnis de unitate universalis*, translated from the original Latin text into Hebrew during the second half of the fifteenth century. This Hebrew translation, which was probably carried out by the Aragonese Jew 'Eli Habbillo, offers a version of Ferrer's treatise which is considerably longer than the Latin text of his work extant in a single manuscript from Vienna. Traces of this otherwise lost lengthier Latin version are also present in Petrus Nigri's *Clipeus Thomistarum* (Venice 1481). This article examines the relationship between the extant Latin text, its medieval Hebrew translation and the quotations by Petrus Nigri. Through a macroscopic comparison of the structure of the different versions as well as a microscopic analysis of two of Ferrer's arguments, we try to establish a provisional *stemma codicum* which allows us to reconstruct the textual history of his treatise.

SUMARI / CONTENTS

| | |
|---|----|
| <i>Presentació / Presentation</i> | 7 |
| <i>Abreviatures / Abbreviations</i> | 17 |

LES NOVES LLENGÜES DE COMUNICACIÓ CIENTÍFICA NEW LANGUAGES OF SCIENTIFIC COMMUNICATION

| | |
|--|-----|
| MICHELA PEREIRA, Comunicare la veritat: Ramon Llull e la filosofia in volgare | 21 |
| JAUME MENSA, La vernacularització al català de textos profètics, bíblics i teològics en la <i>Confessió de Barcelona</i> d'Arnau de Vilanova | 45 |
| ANTOINE CALVET, Les traductions françaises et occitanes de l'œuvre alchimique du pseudo-Arnaud de Villeneuve (xiv ^e siècle - xv ^e siècle) | 57 |
| ALEJANDRO COROLEU, Ramon Llull i la impremta (1480-1520) | 71 |
| XAVIER RENEDO, Ciutats, regnes i universitats: <i>translatio studii et imperii</i> i història de les ciutats en el <i>Dotzè del Crestià</i> | 81 |
| DAVID BARNETT, A Fifteenth-Century Collection of Miracles of the Virgin from Barcelona Cathedral Archive: Questions of Readership | 111 |
| ILARIA ZAMUNER, Intorno ai volgarizzamenti italiani della <i>Chirurgia</i> di Ruggero Frugardo da Parma (o da Salerno), con una nota su un manoscritto di recente scoperta | 123 |

TRADUCCIÓ I RECEPCIÓ TRANSLATION AND RECEPTION

| | |
|--|-----|
| MARIA SOFIA CORRADINI, La letteratura medica medievale in lingua d'oc fra tradizione antica e Rinascimento europeo | 147 |
| BERTHA M. ^a GUTIÉRREZ RODILLA, La metalexigrafía médica bajomedieval peninsular y los factores que impulsaron su desarrollo | 171 |

| | |
|---|-----|
| IRMA TAAVITSAINEN, Vernacular Glosses and the Commentary Tradition in Fifteenth- and Sixteenth-Century English | 183 |
| SEBASTIÀ GIRALT, Màgia medieval en occità i llatí: el <i>Libre de puritats</i> i els altres escrits del còdex Barberiniano Latino 3589 | 201 |
| LLUÍS CABRÉ – MONTSERRAT FERRER, Els llibres de França i la cort de Joan d'Aragó i Violant de Bar. | 217 |
| STEFANO RAPISARDA, From the <i>Tractatus contra astronomos judiciarios</i> (1349) to the <i>Livre de divinacions</i> (1356): Nicole Oresme Lost in Translation. | 231 |
| MICHAEL R. MCVAUGH, Academic Medicine and the Vernacularization of Medieval Surgery: The Case of Bernat de Berriac. | 257 |

CIÈNCIA I FILOSOFIA EN HEBREU
SCIENCE AND PHILOSOPHY IN HEBREW

| | |
|--|-----|
| HARVEY J. HAMES, Translated from Catalan: Looking at a Fifteenth-Century Hebrew Version of the Gospels | 285 |
| JAUME RIERA I SANS, Una versió catalana de l' <i>Econòmica</i> de Brison | 303 |
| MARCO PEDRETTI, Una 'ciència jueva' al <i>Pugio</i> de Ramon Martí? | 315 |
| CARMEN CABALLERO, Las lenguas científicas de las comunidades judías catalanas en la baja edad media | 331 |
| ALEXANDER FIDORA – MAURO ZONTA, Vincent Ferrer's Treatise on the Universal: A Note on the Latin and Hebrew Tradition of the Text | 347 |
| <i>Abstracts</i> | 357 |
| <i>Índex</i> | 377 |