

B I B L I C U M
J A S S Y E N S E

**Romanian Journal for Biblical
Philology and Hermeneutics**

EDITED BY

The Center of Biblical-Philological Studies
Monumenta linguae Dacoromanorum
“Alexandru Ioan Cuza” University, Iassy, Romania

WITH THE SUPPORT OF THE

Association for Biblical Philology and Hermeneutics of Romania

VOLUME 4, 2013

BIBLICUM JASSYENSE, VOL. 4, 2013

General Editor:

PROF. DR. EUGEN MUNTEANU, “Alexandru Ioan Cuza” University, Iași
eugenmunteanu@hotmail.com

Advisory Board:

PROF. DR. FRANCISCA BĂLTĂCEANU, University of Bucharest;
PROF. DR. JOHN BEHR, St. Vladimir's Orthodox Theological Seminary,
New York; PROF. DR. IOAN CHIRILĂ, “Babeș-Bolyai” University,
Cluj-Napoca; PROF. DR. GHEORGHE CHIVU, University of Bucharest;
PROF. DR. WOLFGANG DAHMEN, Friedrich-Schiller-Universität, Jena;
CONF. DR. NICULINA IACOB, “Ștefan cel Mare” University, Suceava;
PROF. DR. ANDREW LOUTH, Durham University; PROF. DR. ELSA
LÜDER, Albert-Ludwigs-Universität, Freiburg; PROF. DR. MICHAEL
METZELTIN, Institut für Romanistik, Universität Wien; PROF. DR.
VASILE MIHOC, “Lucian Blaga” University, Sibiu; PROF. DR. MIHAI
MORARU, University of Bucharest; PROF. DR. ANDREI PLEȘU, New
Europe College, Bucharest; PROF. DR. GHEORGHE POPA, “Alexandru
Ioan Cuza” University, Iași; PROF. DR. WOLFGANG SCHWEICKARD,
Universität des Saarlandes, Saarbrücken; PROF. DR. STELIAN TOFANĂ,
“Babeș-Bolyai” University, Cluj-Napoca; DR. N. A. URSU, “Alexandru Ioan
Cuza” University, Iași

Editorial Board:

Dr. Ana-Maria GÎNSAC (Assistant Editor); dr. Mădălina UNGUREANU;
prof. dr. Felicia DUMAS (French); lect. dr. Oana Maria PETROVICI
(English)

Address:

Centrul de Studii Biblico-Filologice *Monumenta linguae Dacoromanorum*,
Lascăr Catargi 54, 700107 Iași, Romania
<https://consilr.info.uaic.ro/~mld/monumenta>
centrulmld@gmail.com

© 2013, Center of Biblical-Philological Studies *Monumenta linguae Dacoromanorum*,
“Alexandru Ioan Cuza” University, Iași, Romania
ISSN 2068-7664

S U M M A R Y

STUDIES / STUDII

Wim FRANÇOIS

The Catholic Church and Vernacular Bible Reading,
Before and After Trent 5

Ștefan MUNTEANU

Canoniques, non-canoniques ou bons à lire ? La réception des livres
« deutérocanoniques » de la Septante dans l'Église orthodoxe 39

Els AGTEN

Antoine Arnauld, mediul jansenist francez
și promovarea lecturii vernaculare a Bibliei 63

Dana-Luminița TELEOACĂ

La métaphore dans le texte moderne des *Psaumes* :
une approche semiotique 75

Fearghus Ó FEARGHAIL

The First Irish Translation of the Old Testament 103

MISCELLANEA

Cristian UNGUREANU

Numele lui Iisus Hristos în traducere românești
ale *Paradisului* lui Dante Alighieri 125

Ana-Maria GÎNSAC

Vocativul numelor proprii în traducere românești
ale Vechiului Testament din secolul al XVII-lea 135

Ana CATANĂ-SPENCHIU

Note filologice la *Cartea a III-a a Regilor* 143

<u>BOOK REVIEWS / RECENZII</u>	149
---	-----

**SUMMARY OF ACTIVITIES /
CRONICA CENTRULUI MLD**

Cronica Centrului de Studii Biblico-Filologice „Monumenta linguae Dacoromanorum”, 2012-2013	161
--	-----

**THE CATHOLIC CHURCH AND VERNACULAR
BIBLE READING, BEFORE AND AFTER TRENT***

Prof. dr. Wim FRANÇOIS

KU Leuven

Wim.Francois@theo.kuleuven.be

Abstract L'articolo si apre con una panoramica delle diverse, e spesso divergenti, tradizioni locali presenti nella Chiesa latina tardomedievale in merito alla lettura della Bibbia nelle lingue vernacole. Nella seconda parte, il contributo si concentra sulle discussioni riguardanti le traduzioni in volgare delle Sacre Scritture, avvenute durante la quarta sessione del Concilio di Trento, nella primavera del 1546. In quell'occasione, tuttavia, non si prese alcuna decisione, confermando de facto le tradizioni locali. Nella terza sezione, si porrà l'attenzione sulla severa posizione assunta dalle autorità ecclesiastiche nella seconda metà del sec. XVI, declinatasi nelle successive edizioni dell'Index romano. Infine, si analizzeranno l'indice clementino del 1596 e i drammatici cambiamenti che questo provocò sulla mappa delle aeree europee in cui era proibita o permessa la lettura della Bibbia in volgare.

Keywords: lettura della Bibbia in volgare, Medioevo e prima età moderna, Concilio di Trento, Indice dei libri proibiti.

The attitude of the Catholic Church with regard to Bible reading in the vernacular has been subject to many misunderstandings and even prejudices. Often it has been stated that the Catholic Church was very reluctant towards, if not opposed to, the laity's reading of the Bible in the vernacular. This may for example be true with regard to the Roman authorities and their Counter-Reformation reflex in the second half of the sixteenth century, but it should be considered a blunt and uncritical generalization when taking the entire late medieval and early modern Church history into account. This uncritical and biased depiction of the Catholic position may be the result of what the Canadian scholar Andrew C. Gow has called the "Protestant Paradigm", according to which it was mainly, if not exclusively, due to the Protestant Reformation that the Christian faithful were granted the precious right of reading the Bible in the vernacular (See Gow 2005: 161-191). It is the aim of this essay to draw a more nuanced picture of the Catholic position, starting with an overview of the various and often diverging local traditions that existed in

* La Chiesa cattolica e la lettura della Bibbia in volgare prima e dopo Trento.

late medieval Europe regarding Bible reading in the vernacular. In a second section, we will deal with the discussion concerning vernacular Bible reading at the Council of Trent during the fourth session of the spring of 1546, which ended undecidedly and confirmed *de facto* the local traditions. In the third section, attention will be given to the ever stricter position taken by the Roman authorities in the second half of the sixteenth century, as it was expressed in the succeeding versions of the Roman Index. We will conclude with the Clementine Index of 1596 and the dramatic changes it provoked on the map of the prohibited or sanctioned areas of Europe as far as vernacular Bible reading was concerned.

1. Local Traditions Relating to Vernacular Bible Reading on the Eve of Trent

“One of the most persistent inaccuracies regarding the European late Middle Ages... is the notion that the Catholic Church had forbidden or banned the reading of the Bible in the vernacular.” This presumption lingers “both among the general public and even among scholars”, and, in a number of his recent articles, has been sharply denounced by the Canadian scholar Andrew C. Gow (Gow 2009: 2).¹ The truth is that there was simply not a central Roman policy pertaining to Bible reading in the vernacular – let alone a ban – that could have been in force everywhere in Western Europe. And the *New Cambridge History of the Bible* volume on the Middle Ages testifies to the manifold copies containing (parts of) the Bible, both in manuscript and print, that circulated and were read in most linguistic regions of late medieval Western Europe. It should, however, be observed that, in comparison with the contemporary conception of the Bible as a closed collection of canonical books, during the Middle Ages, a broader understanding existed concerning what the notion ‘Bible’ might include: in addition to “pandects” or complete Bibles, it extended to history Bibles (Bibles containing only the “historical” books), Psalters, Gospel harmonies, books containing the Epistle and Gospel readings from mass, *et cetera* (Marsden & Matter 2012). True, in most regions, the practice of vernacular Bible reading by the laity was questioned, but it was only in those areas where the Church had to face popular religious dissidence that the ecclesiastical and civil authorities took a strict stance regarding Bible reading in the vernacular. In all places, the reasoning was that free reading of the Bible and an idiosyncratic interpretation of its content would inevitably lead to errors and even heresy.

* I wish to thank Ms. Jennifer Besselsen-Dunachie for her invaluable assistance in translating this text.

¹ See also Gow (2005: 161-191) and Corbellini (2012: 15-39).

The most obvious example is England, where vernacular biblical material circulated at the end of the late Middle Ages, mostly, but not exclusively, as paraphrases of parts of the Bible, without leading to any prohibitory measures (Marsden 2012: 217-238).² When, however, John Wycliffe and his followers, the Lollards, engaged from the 1370s on in a project of translating the naked text of the complete Bible, with the purpose of giving it a broad readership, while at the same time promoting ideas of the self-sufficiency of the Scriptures, besides other “heretical” ideas, the ecclesiastical authorities took measures.³ In the wake of the Oxford Synod of 1407-1409, convened by Archbishop Thomas Arundel, the so-called Oxford Constitutions were issued, forbidding any (new) translation of the Bible into English or any other vernacular language without the prior approval of the local bishop or a provincial council.⁴ Discussion still prevails as to what degree this ban was effectively enforced, especially given the large number of manuscripts – some 250 – containing the Wycliffite or Lollard texts that are known to have survived and are preserved in libraries and archives.⁵ It has in any case been demonstrated that changes to the layout, such as the removal of Wycliffite paratextual material (especially the *Great Prologue* and marginal glosses), and the addition of the Old Testament readings from mass to New Testament manuscripts, as well as a table of contents facilitating the retrieval of the liturgical readings, also made the copies acceptable to a both clerical and lay orthodox readership.⁶ Nevertheless, for about 130 years, from 1409 onwards, *in principle*, the mere possession of English books relating to the Bible by ordinary lay people could result in a charge of heresy. The ban on vernacular Bible production had as a result that no editions were printed in England and even that the printing industry lacked any significant development in the country, whereas in other European countries, it was precisely the printing of Bible books that contributed an important boost to such development.⁷ This situation is exemplified by the first English Protestant New Testament, edited by William Tyndale, first published in 1526 in Worms, and subsequently reprinted in Antwerp, but which was thereafter immediately affected by pro-

² See also the overview of English vernacular Bibles, be it written from a Protestant “Tyndalian” point of view: Daniell (2003).

³ On John Wycliffe and the so-called “Lollard” Bibles, see the works of Anne Hudson, especially: Hudson (1988: 228-277, esp. 228-247), and Dove (2007).

⁴ For a discussion of the *zensura*, see, for example, Hudson (1985: 67-84 and 147-148); Watson (1995: 822-864); Gosh (2002: 86-111).

⁵ See especially Dove (2007: 46-58); also Hudson (1988: 232-234).

⁶ See, amongst others, the recent study by Poleg (2013: 71-91).

⁷ Comp. Gow (2009: 21).

hibitory measures by the English authorities.⁸ This would continue until 1538, when King Henry VIII, having broken with the Church of Rome, without however becoming a full-blooded Protestant, would allow an English Bible to be printed (the “Great Bible” of 1539, which was a revision of the so-called Matthew Bible by Myles Coverdale). Given the importance of Anglo-Saxon historiography, the particular English situation was more than once extrapolated to the whole of Western Christianity and contributed to the spread of the ill-famed paradigm that the late medieval (Catholic) Church prohibited vernacular reading by the laity (Comp. Gow 2009: 21).

In the southern part of what is now France (Sneddon 2012: 251-267; Nobel 2011: 207-223; also Bogaert 1991: 13-46), Occitan-language biblical material circulated in both orthodox and heterodox milieus, viz. Waldensian and Cathar, as is evidenced by the extant manuscript material. Measures taken against the Waldensians (also called the “Poor of Lyons”), and especially against the Cathars or Albigenses, also included some serious reservations relating to Bible reading in the vernacular. This was for instance the case with pronouncements at the provincial councils of Toulouse in 1229 and 1246 (Mansi 23/1779: cols. 197 and 724). If the production of vernacular biblical material was slowed down by such measures, it was certainly taken up again in the fourteenth century, when “Catholic normality” was “fully resumed” (Sneddon 2012: 263).

Waldensians were also to be found in more northern regions, especially in the French and German linguistic border areas. When Bishop Bertram of Metz complained to Pope Innocent III of heretical groups being active in his diocese, and convening, discussing, as well as preaching on the basis of French translations of the Bible, the Pope replied with a renowned letter entitled *Cum ex iniuncto* (1199), amongst other documents. The Pope did not denounce vernacular Bible reading as such, but opposed secret religious “conventicles”, where the Bible was freely discussed, as well the practice of the ministry of preaching without any explicit ecclesiastical approval. Innocent III’s *Cum ex iniuncto* has been included among the *Decretals* of Gregorius IX in 1234 and, as such, became part of the canon law of the Western Church.⁹ Adversaries of Bible reading in the vernacular have more than once invoked *Cum ex iniuncto* as an official (papal) ban on vernacular Bible reading, with a validity extending to the entire Western Church, although this was never the Pope’s initial intention, as the defenders of vernacular Bible reading did not hesitate to emphasize.¹⁰

⁸ On William Tyndale and his Bible translations, see, for example, Daniell (1994: 108-111, 142-145, and 169); Daniell (2003: 140-159). A summary is to be found in Daniell (2000: 39-50); Latré (2002: 11-24).

⁹ See in this regard: Friedberg (1881: cols. 784-787).

¹⁰ For a discussion of the text, see Boyle (1985: 97-107).

Whatever the case may be: in the heart of France, north of the Loire, manuscripts containing (parts of) the Bible were produced in great quantities, such as the *Old French Bible* or the *Bible (française) du XIII^e siècle* (c. 1220-1260) – “the first complete vernacular Bible translation in Western Europe” (Sneddon 2012: 256) – Guiart des Moulins’s *Bible Historiale* (1291-1295),¹¹ in addition to liturgy-related works such as vernacular Psalters and books containing the Gospel and Epistle readings from mass. A combination of materials from the *Old French Bible* as well as Des Moulins’s *Bible Historiale* led in the first decade of the fourteenth century to the creation of the *Bible Historiale complétée*, which was the most important French Bible text of the late Middle Ages and circulated in large quantities of manuscripts. Close study of the original manuscripts has revealed that these biblical books were actually used and read by lay people of all social strata, and that they were even not inaccessible to the middle and lower classes living in an urban setting.¹² A version of the *Bible Historiale complétée*, revised by Jean de Rély, the King’s confessor, was first printed c. 1496-1499, with about ten reprints before the beginning of the Reformation era, in addition to two printed New Testaments containing the text from the said Bible. In the very same period, fourteen editions were printed of the *Bible abrégée*, an abridged History Bible, the first in 1473-1474 (Chambers 1983; Delaveau & Hillard 2002; see also Hillard 1999: 68-82, esp. 74-82). However, only a limited number of vernacular books were printed containing the Gospel and Epistle readings from mass, accompanied with sermons and expositions, and reproducing textual material that went back to the late Middle Ages.

However, one should not lose sight of the fact that, among the members of the influential theological Faculty of Paris, the opposition to vernacular Bible reading by the laity was on the increase. Confronted with the Bible-based “heresy” of Wycliffe and that of Jan Hus in its wake, Jean Gerson, the chancellor of the Paris Faculty and one of the most influential theologians of his time, implored the Council fathers at Constance in 1417 to issue a prohibition on Bible reading in the vernacular that would extend to the entire Church. He sustained his warning with a reference to earlier heterodox movements as the Poor of Lyons, and the Beghards. The propensity of the latter for religious literature in the vernacular had obviously also led to vernacular Bibles in France being attributed with the reproach of heterodoxy.¹³ The Council of Constance

¹¹ The term “Bible Historiale” or “History Bible” may be misleading, since all manuscripts of Des Moulins’s translation contain also (parts) of the prophetic books.

¹² See especially Hoogvliet (2013: 237-272, esp. 250-271).

¹³ See especially Gerson (1973: 57-58). It was possibly as a result of his confrontation in Constance with the Bible-based “heresies” of Wycliffites and Hussites, that Gerson became far more restrictive as regards Bible reading in the vernacular. Earlier state-

did not issue such a general prohibition, but Gerson's standpoint was taken up by his colleagues of the Faculty of Theology in Paris, who, when Jacques Lefèvre d'Étaples published in 1523 his new French translation of the New Testament, struck it with an official condemnation, first in August 1525 and again in February 1526 (François 2009a: 111-139, esp. 126-127).¹⁴ In several documents stemming from the Paris theological milieu, such a prohibition was justified by a reference to the Poor of Lyons, the Beguines and Beghards, as well as to the "Bohemians" and the stance the theologians' historic leader Jean Gerson had taken against them. The *Parlement de Paris*, for its part, officially confirmed the Faculty's prohibitory measures.¹⁵ The aforementioned *Bible Historiale complétée* and *Bible abrégée* were, however, not affected by the aforementioned Paris condemnation of "new" translations and continued to be printed: up until 1545-1546, the first saw twenty additional editions printed, the second seven editions (Hoogvliet 2013: 264). It must nevertheless be admitted that the French culture of Bible reading did not receive an extra impetus from the humanist movement, as was the case elsewhere in Europe, and that it was even vulnerable to attempts of suppression: no more new French translations of the Bible were printed until 1565.¹⁶ It was possible for Lefèvre's French Bible translations to be published, be it outside the sphere of the Paris theologians' influence and outside the immediate range of interested French readers. It was especially in Antwerp, in the Low Countries that Lefèvre's versions were printed (which makes their fate to some degree comparable to that of Tyndale's English editions): the New Testament was published from 1525 onwards, the Old Testament in 1528, and the complete Bible from 1530 onwards. In contrast to Tyndale's editions, however, Lefèvre's versions bore the consent of the Louvain Faculty of Theology, which, by so doing, gave an explicit approval where their Paris colleagues had issued a condemnation.¹⁷ It is another indication that, on

ments ascribed to him are more nuanced. See Posthumus Meyjes (1999: 335-339); Bogaert (1991: 42-43). Also: Hoogvliet (2013: 257-258).

¹⁴ See there for further literature.

¹⁵ See e.g. in the letter of the Faculty's syndic Noel Beda to Desiderius Erasmus, 21 May 1525, ed. Percy Stafford Allen *et al.* (*Opus epistolarum Des. Erasmi Roterodami*, 6), Oxford, Clarendon, 1906, nr. 1579, p. 85 l. 147 – 86 l. 171, and the plea of the Faculty's lawyer Jean Bochard against the Reform-minded bishop of Meaux, Guillaume Briçonnet, on 29 August 1525 (Caesar Egassius Bulaeus, *Historia Universitatis Parisiensis...* vol. 6, Paris: Pierre de Bresche... et Jacob de Laize-de-Bresche..., 1673, p. 182).

¹⁶ When René Benoist published his Catholic, "vulgatized", version of the Geneva Bible in 1566, it was also struck with a condemnation by the Paris theologians.

¹⁷ Still important for the study of Lefèvre's translation, is: Laune (1895: 56-72). See also: Bedouelle (1976: 112-120); Bogaert and Gilmont (1991: 47-106, esp. 54-55).

the eve of Trent, there was no univocal Catholic position as regards vernacular Bible reading, but only geographically and culturally diverse attitudes. Besides Lefèvre's Bible editions, Erasmus' plea for a vernacular Bible was also affected by a condemnation issued in 1527 by the Paris theologians and published in 1531 (François 2005: 357-405). This pronouncement should be considered a landmark in the Catholic Church's position with regard to vernacular Bible reading, since it was repeatedly cited as a reference by the opponents of such reading in the years to come.

An even more ambiguous picture can be observed in Spain and Catalonia (See Avenoza 2012: 288-306; see also: Fernández López 2003; Reinhardt 1976). Considering the multicultural context of late medieval Spain, Gemma Avenoza, the author of the article in the *New Cambridge History of the Bible*, waxes lyrical about the possibilities of Bible reading in the said cultures: "...Hispanic peoples of diverse languages and nations read, handled, adapted and translated the Bible: Christians, Jews, Albigenses, Waldensians or other sects..." (Avenoza 2012: 288). Given the presence of Jews in Castile, a large group of biblical, viz. Old Testament, texts were translated from the Masoretic Hebrew, for use by both Catholic – often noble – readers, and members of the Jewish community. Other biblical texts were translated from the Latin Vulgate, such as those commissioned by King Alfonso X "the Learned" to be used in his *General estoria* (c. 1270-1284), a kind of world history. The famous *Alba Bible* (c. 1430), for its part, was a translation of the Hebrew Bible. As in the other cultural areas of Europe, the Psalter and books containing the Epistle and Gospel readings of mass, were among the most often translated biblical texts in Castilian. Examples are the fragmentary, handed down manuscript *Evangelios y Epístolas* by Martín de Lucena (1450) or *Las Epístolas y Evangelios* by Gonzalo García de Santa María, published in 1484-1485 and the first printed edition of a biblical text in Castilian.

As regards Catalan Bibles, only scarce manuscript material has been preserved: noteworthy is the so-called *Fifteenth Century Bible* that has its origin in the *Portacoeli* Charterhouse in Valencia and has – incorrectly (Avenoza 2012: 298) – been ascribed to Bonifacio Ferrer. It was the basis for the first printed Bible, the *Valencia Bible* of 1478, as well as for a separate edition containing the Psalms, c. 1480 (Barcelona). No complete copies of the *Valencia Bible* or even of *Las Epístolas y Evangelios* by Gonzalo García de Santa María are extant: this confronts us with another aspect of the Spanish vernacular Bible, viz. that of the harsh oppression and even destruction of copies of the Bible (Avenoza 2012: 293-305; Fernández López 2003: 27-44; also Fernández 2005: 45-68, esp. 50).

In northern Aragon, measures against vernacular Bible reading were already promulgated in 1233 by the synod of Tarragona; this was part of a broader

reaction against Waldensians, and Cathars or Albigenses, who were also active in the region, which was adjacent to the aforementioned southern-French “Occitania” (Mansi 23/1779: col. 329). Targeting the Beguine movement, another synod in Tarragona issued in 1317 a prohibition of the possession of vernacular books (Mansi 25/1782: cols. 628-629; see also Fernández López 2003: 89-96). More important, however, is the “second” wave of opposition that the Spanish Inquisition unleashed against vernacular Bibles from the fifteenth century onwards. This repression formed part of a reaction against the remaining Jews in Spain, or against the *conversos*, Jews who had converted to Catholicism, but whose loyalty to the faith was questioned. The prohibitions were intended to prevent Jews and *conversos* from clandestinely continuing their Jewish worship, from interpreting the Scriptures according to their former Hebrew traditions and thus from secretly initiating their children in the Mosaic Law. From the midst of the fifteenth century onwards, massive burnings of copies of the Bible both in Catalonia and Castile are recorded. These actions culminated in a harsh prohibition of vernacular Bibles, obviously issued by the Inquisition in 1492 with the consent of the so-called Catholic Kings Ferdinand and Isabella. Such measures by the Inquisition are said to explain the scarcity of extant copies of the complete Bible, both in manuscript and in print (Avenozza 2012: 289-290; Fernández López 2003: 96-111).

Other editions were specifically published with the explicit consent of the Catholic Kings in order to provide orthodox versions that were linked with the liturgy. This was pre-eminently the case with the *Epístolas y Evangelios* by Ambrosio de Montesinos, which were in fact a revision of those by Gonzalo García de Santa María, were first published in 1512, and went through several reprints, amongst other places in Antwerp (Fernández López 2003: 45-46). The same Bible policy was maintained by the Spanish Inquisition under Charles V and his administration when it came to take measures against the upcoming Protestantism in Spain (Fernández López 2003: 112-116). In this context Francesco de Enzinas published his first “Protestant-humanist” version of the New Testament in 1543 outside Spain, in... Antwerp.¹⁸

A very different picture arises on considering the situation in Germany (Gow 2012: 198-216; Flood 1999: 144-165; also Gow 2009). Building upon a manuscript tradition of centuries, German Bible texts became available for printing, so that between 1466 and 1522, thus before the Reformation, about seventy editions containing such books were printed. Eighteen of them were pandects or complete Bibles, the first being the *Mentellin Bible* of 1466. True,

¹⁸ For further reading on Enzinas’ New Testament, see Agten (2013: 218-241); Christman (2012: 197-218); Nelson (1999: 94-116).

there were efforts to prevent the vernacular Bible from falling into the hands of the uneducated – let alone heretical – people,¹⁹ such as Charles IV's imperial prohibition of 1369, aimed at the Beguines, or Archbishop Berthold's attempts to stop the printing of vernacular religious works, and especially Bibles, in Mainz in 1486, to mention only the most famous. But none of them were able to effectively impede the interest in vernacular versions of the Scriptures in Germany among clerics, nobles, and literate townspeople. When Martin Luther published the first version of his New Testament in 1522 and his complete Bible in 1534, he could rely on this century long interest in vernacular Bible reading in Germany. It must even be admitted that his versions, especially that of the New Testament, preserve reminiscences of the older translation tradition (although Protestant historiography has emphasized the novelty and superiority of Luther's translations). Confronted with Luther's new translation, the Catholic Church in Germany did not react by imposing a strict ban on vernacular Bible editions, but by putting "good" Bibles into the people's hands, viz. Bibles where confessionally sensitive passages from the Luther Bible had been corrected on the basis of the Vulgate. The best known of these Catholic "Korrekturbibeln" are the New Testament of Jerome Emser (1527), and the Bibles of John Dietenberger (1534) and John Eck (1537).

A similar picture is to be found in the Low Countries. Several parts of the Bible, such as History Bibles, Psalters, translations of the New Testament, Gospel harmonies, as well as books containing the Epistles and Gospel readings from mass, were widespread by the end of the Middle Ages (see Den Hollander, Kwakkel and Scheepsma 2007). The most well-known are the *Herne Bible* (produced between 1359-1384), named after the Carthusian monastery of Herne (near Brussels), the *Northern Dutch Translation of the New Testament* also called the *New Testament of the Devotio Moderna* (c. 1387-1399), as well as the *Psalter of the Devotio Moderna* (c. 1415). The *Devotio Moderna* or Modern Devotion was a Netherlandish spiritual reform movement that had its origin in the same period as those of Wycliffe and Hus, but in contrast to the latter remained within the Church. The origin and, even more, the spread of vernacular biblical material in the Low Countries, owes much to the impetus given by the said spiritual reform movement. Part of the material was eventually printed, beginning with the *Delft Bible* (1477), which was in fact an Old Testament version, without the Psalms, based upon the text of the *Herne Bible*. The edition was immediately followed, in towns as Gouda, Utrecht and Delft, by the supplementary printing of the Epistle and Gospel readings from mass, as well as Psalters. When the first editions

¹⁹ A synod held at Trier in 1231 noticed that a heretical group had resource to Bible translations in German. Obviously the Waldensians are meant (Mansi 23/1779: col. 241).

appeared, based upon the text of Erasmus and/ or Luther, and the centre of printing activity switched quickly to Antwerp (François 2009b: 187-214; Den Hollander 1997; also De Bruin 1993), the authorities in the Low Countries did not react with a general ban on vernacular Bibles. What was prohibited were especially those Bible editions that contained prologues, marginal glosses, summaries above the chapters and other “paratextual” elements that might influence the interpretation of the reader in a heterodox direction. The discussion, in semi-clandestine gatherings or “conventicles”, of the Bible’s interpretation was also forbidden.²⁰ Just as in Germany, the authorities were keen to provide the population with a trustworthy translation, based upon the Vulgate and devoid of all interpretative glosses. This was, for example, the aim of the Dutch Vorsterman Bible, named after the Antwerp printer who published this Bible for the first time in 1528, as well as the (above-mentioned) French Bible of Lefèvre d’Étaples, printed by Martin Lempereur in 1530.

As regards Italy (Leonardi 2012: 268-287; see also Barbieri 1999: 246-259), it may be concluded that biblical texts in the vernacular also played a fairly important role in the devotional life of late medieval burgers, especially in Tuscany and in the northern regions. Many of these burgers may have been members of the religious confraternities that flourished in late medieval Florence, Siena, and other wealthy towns of Tuscany (and, by extension, in other parts of northern Italy). Here also, the Church authorities had no fundamental objections to the reading of the Bible in the vernacular by lay people (Corbellini 2012b: 21-40). Building upon an important manuscript tradition, sixteen printed editions of the Italian Bible translated by the Camaldolese monk Nicolò Malerbi (first edition 1471) were published before the Reformation, and another eleven would follow, up until 1567, when the last Catholic vernacular Bible in Italy came on the market. Before the Reformation, innumerable editions of the Epistle and Gospel readings from mass and about three editions of the Psalter, amongst other vernacular versions, were printed.²¹ The Reform-minded Florentine layman Antonio Brucioli was the first to publish a New Testament (in 1530) and a complete Bible (in 1532) that were said to be based upon the original Greek and Hebrew. But this did not cause the Catholic Church authorities to subsequently prohibit Bibles. On the contrary, the same mechanism that was observed at work in Germany and in the Low Countries also arose in Italy: two Dominicans from the Florentine San Marco monastery provided a Catholic translation, in fact a correction of Brucioli’s translation, viz. Fra Zaccaria of Florence in 1536

²⁰ On Bible reading and Bible censorship, see also François (2004: 198-247); Den Hollander (2003: 6-10). Further: François (2006: 69-96, esp. 79-89).

²¹ The figures are from Barbieri (1991: 185-272).

(the New Testament only) and Sante Marmochino in 1538 (complete Bible).²² Apart from Germany, the Low Countries, and Italy, a similar tradition of permitting Bibles or parts of it in the vernacular, for the readership of people who did not understand Latin, existed for example in Poland, the Czech lands, and in Dalmatia-Croatia.

2. Vernacular Bible Reading at the Council of Trent, Fourth Session, 1546

Such was the situation on the eve of the Council of Trent. The issue of Bible translations in the vernacular was brought to the attention of the Council fathers during the preparatory meetings in the build-up to the fourth session during spring in 1546, when the Fathers had to tackle, amongst other issues, the so-called “abuses” related to the use of the Scriptures. And although the adversaries of the laity’s reading of the Bible in the vernacular had the intention of having this practice included among the said abuses, they were opposed by a group who were in favor of lay reading. The adversaries were led by the Spanish Cardinal Pedro Pacheco, Archbishop of Jaen, who was assisted by his theological advisor, the Franciscan friar Alphonso de Castro. Most of the Council fathers coming from Spain, and even the few from France, were said to tend toward this negative viewpoint. Several Council fathers from Italy, but by far not all of them, may have been in favor of Bible reading in the vernacular. This group found an authoritative mouthpiece in no one less than the Cardinal Cristoforo Madruzzo, the Prince-bishop of Trent and host of the Council.²³ In what follows, the main arguments advanced by one group against the other will be discussed.

When Alphonso de Castro spoke in a meeting of an extraordinary committee that had been convened on 8 and 9 March 1546, specifically to debate the lay reading of the Bible, he knew his dossier. In 1534, in his famous book entitled *Adversus omnes haereses* (*Against all Heresies*), he had for the first time given vent to his negative judgment (Edition consulted: De Castro 1565: fols. 63-67). Whilst residing in Trent, early in 1546, De Castro had re-edited this book in Venice and preceded the text with a dedication to Cardinal Pacheco. And although the content of De Castro’s discourse at the Council of Trent is not preserved, his ideas can be deduced from what he had written in his book

²² See, amongst others, Del Col (1987: 165-188). On Brucioli see also Giacone (1999: 260-287).

²³ On the issue of vernacular Bible reading at Trent, see, amongst others, Fernández López (2003: 161-178); Coletti (1987: 199-224); McNally (1966: 204-227); Lentner (1964: 237-264); Cavallera (1945: 37-56). For an edition of the documents of the Council, see CT.

(Cavallera 1945: 46-48; Lentner 1964: 242-244). It is evident from his writing that, for De Castro, Bible reading in the vernacular was one of the sources of heresy. De Castro hastened to emphasize that it was not the Bible itself, but its mistaken interpretation that should be blamed for the origin of heresies. And he especially pointed the finger at those people who, without any education or background, ventured to interpret the Bible and ran the risk of interpreting its words in an erroneous or even heretical way. In this regard, he also referred to the famous Bible passage that adversaries of vernacular Bible reading often invoked to underpin their standpoint, viz. Matt 7:6: “Give not that which is holy to dogs; neither cast ye your pearls before swine, lest perhaps they trample them under their feet, and turning upon you, they tear you” (Douay-Rheims Version, henceforth abbreviated as DRV). De Castro felt no hesitance to deny access to the Bible to those people who were said to live as swine, even insinuating that the majority of the simple commoners belonged to that category. He further praised the initiative of the Catholic Kings Ferdinand and Isabella, who were reputed to have forbidden the translation and reading of the Scriptures in the vernacular in Spain (De Castro 1565: fols. 63r-64r.). As mentioned above, the reality in Spain was more complex than this: it was possibly the Inquisition which, with the help of the Catholic Kings, had promulgated such prohibition, which especially targeted (converted) Jews who might have used vernacular Bibles to continue to clandestinely practice their cult and initiate their children in the Jewish Law (Fernández López 2003: 96-111).

The reading and interpretation of the Bible should be reserved, De Castro continued, to those who, besides their faith, commanded the knowledge necessary for gaining insight into the Scriptures. He expressly objected to Luther and the Reformers who had argued that the Scriptures, especially the New Testament, were clear and intelligible to everyone. As a response to the Reformers’ arguments, De Castro referred to the classical passage, 2 Petr 3:16, where it was written that in Paul’s letters there “are certain things hard to be understood, which the unlearned and unstable wrest, as they do also the other scriptures, to their own destruction” (DRV). De Castro added that even those skilled in the sacred and profane sciences experienced huge difficulties in the explanation of the Scriptures, especially of those passages that seemingly contradict each other. How much more then would the reading and interpretation of the Scriptures be problematic for the simple man, De Castro continued, and in particular for women, who he said were so obstinate that it was easier to bring a hundred men into line than one single woman (De Castro 1565: fols. 64r-65v).

After having entered into a discussion with Luther and the Reformers, De Castro addressed himself in his book *Against all Heresies* to Erasmus. The humanist had expressed the desire that the Scriptures be translated into all lan-

guages so that they could be read by the farmer, the smith, and the mason, and even by women. De Castro did not refrain from stating that the Paris Faculty of Theology had condemned Erasmus because of his plea in favor of vernacular Bible reading, a censure with which De Castro indicated his familiarity. He further entered into detail on Erasmus' argument, one that was sustained by references to such Church fathers as, among others, John Chrysostom and Jerome, that in patristic times Bible translations in the vernacular were commonly accepted and widespread. De Castro, however, argued that what used to be permitted should in the newer eras be considered as harmful, since the unfortunate consequence of unrestrained access to the Bible was that it had led several people to heresies (De Castro 1565: fols. 65v-67r).

The proponents of Bible reading in the vernacular found, as has been mentioned, a notable spokesman in Cardinal Cristoforo Madruzzo, who may even have twice taken the floor at the Council, in order to implore the Fathers not to include the reading of the Bible in the vernacular among the abuses. The first occurrence took place in the course of a dispute with Cardinal Pacheco during the general congregation of the Council on 17 March 1546. On this occasion, Madruzzo referred to the Apostle Paul who wished that the Scriptures would never be removed from the people's mouth (Rom 10:8), as well as to the German custom, with which he had become familiar through his German mother, and according to which parents used to teach their children vernacular religious texts such as the Our Father and the Creed, without a scandal ever issuing from that practice. The problems in the Church (of Germany) were, thus argued Madruzzo, not caused by simple people, but by scholars skilled in Hebrew, Greek and Latin. Madruzzo therefore implored the Council fathers not to include Bible translations in the vernacular among the abuses.²⁴

At that moment the Cardinal Pacheco gave the impression of easing off and replied that he had himself made no pronouncement on whether the debated practice was actually to be included among the abuses or not, but that he had only requested that the question be examined, in the light of the Spanish laws that forbade Bible translations in the vernacular. He even added that Pope Paul II had approved these measures – an allegation that is very difficult to prove (Fernández López 2003: 102-103). In his turn Madruzzo bluntly replied that Pope Paul and the other popes might have been mistaken in this regard – by which statement he did not want to express that they had actually been mistaken – but that the Apostle Paul's instruction that the Gospel would never be

²⁴ *Herculis Severoli... commentarius* (CT, 1-II), p. 37-38 and *Massarelli Diarium* III (CT, 1-II), p. 514; *Acta. 14. Congregatio generalis* (CT, 5-III), p. 30-31; also M. card. Cervinus to A. card. Famesio, Trent, 17 March 1546 (CT, 10), p. 421.

removed from our mouth was in any case free from error.²⁵ The other bishops had scarcely intervened in the debate, but were apparently impressed by the clash between the two Cardinals Madruzzo and Pacheco, who were said to be friends and belonged both to the “imperial”, viz. pro-Habsburg party, at the Council.

Cardinal Madruzzo held an even more fierce discourse in favor of vernacular Bible reading during the general assembly of the Council on 1 April 1546.²⁶ He cited several scriptural proof texts that were able to sustain his plea for vernacular Bible reading, such as 2 Tim 3:16-17 where it was written that the entire Scripture was given to man for his instruction, guidance, correction, and education in justice. In the light of this and other texts, he expressed his fear of the reaction of the Protestants, who would not hesitate to preach to their followers that the Council fathers had snatched the Sacred Scriptures from the hands of men. Building on a widespread motif, Madruzzo also inquired why simple people should not have any access to the milk, viz. the Scriptures in the vulgar tongue, by which they might be fed and grow in Christ (1 Cor 3:2 and Heb 5:12-14). Another pressing question brought to the fore by the Cardinal was whether the Council fathers would go so far as identifying the laity with the dogs to which that which is holy should not be given, or with the swine before which pearls should not be cast (Matt 7:6). In his view, they should rather be considered as God’s adopted children, who are on their way to the Lord, whom Christ had also redeemed by the precious gift of his blood.

After considering a few biblical passages that could sustain his argument, the Cardinal also dealt with a few current motives that were invoked to deny the laity the benefits of the Scriptures. In this regard, he referred to the ancient heresy of the Poor of Lyons – with which the Waldensians are meant – that was said to have been rooted in the popular Bible. But, so replied Madruzzo, Arius, Novatus, Sabellius, Cerinthus, Novatian, Paul of Samosate, Photinus, Eunomius, and the complete phalanx of ancient heretics were scholars and skilled in Hebrew, Greek and Latin. Also in the own time, Luther, Zwingli, Oecolampadius, Melanchthon, Bucer and others were remarkably competent in the three languages. Should Hebrew, Greek, and Latin Bibles be abolished in order to root out heresies?, Madruzzo asked his audience. According to the Cardinal, what was clear was that the precarious situation in the Western Church of his time was very analogous to that of ancient Christianity, when heresy seldom had its origin

²⁵ *Herculis Severoli... commentarius* (CT, 1-II), p. 38; *Acta. 14. Congregatio generalis* (CT, 5-III), p. 31.

²⁶ Cristoforo Madruzzo, *De vertendis libris sacris in linguam vulgarem* (CT, 12), p. 528-530; for a translation, see Tallon (2000: 105-109); for a discussion, see McNally (1966: 220-221); Lentner (1964: 248-252); Cavallera (1945: 51-52).

among simple people and among those who only knew their mother tongue, but occurred rather among those who claimed to be learned.

Madruzzo also deemed it to be very beneficial that the old catechisms be re-edited, so that Christian children would not be fed by obscene tales of poets, or silly stories of old women, but, according to 2 Tim 3:15, through the fundamentals of the Gospel message itself, as though it were easily digestible milk. This idea, including the term “*evangelicis rudimentis*”, is reminiscent of Erasmus’ plea for Bible reading in the vernacular. The Cardinal further proposed the inclusion of explicatory notes for ambiguous and difficult passages in scriptural editions, which could be composed by learned and pious men, to whom the Council would give a mandate for that purpose.

Madruzzo even proposed the wordings of a decree for adoption by the Council, which was to read: “We condemn all corrupt Bible translations. That these [Bible translations] not be printed without the approval of the ordinary, on punishment of ecclesiastical sanctions to be defined, and that these printings would not be sold, without the same approval, on punishment of censures to be defined”. Madruzzo’s proposition, although negatively formulated, took for granted that certain Bible translations in the vernacular should be permitted, with the explicit approbation of the bishop.

It is obvious that adversaries and proponents of vernacular Bible reading kept each other in equilibrium at the Council of Trent,²⁷ so that the Fathers,

²⁷ During the general congregation of 3 April, the question was submitted of whether a Bible version, viz. the Latin Vulgate, should be declared authentic, and, further, whether a version should even be declared authentic in each of the languages (“*in uno quoque idiomate*”), or whether these words should be limited to the three biblical languages Latin, Greek and Hebrew only. The majority of those participating in the vote, viz. 22 Council fathers, declared themselves in favor of the mere promulgation of the Latin Vulgate as the authentic version of the Church, without pronouncing themselves in favor or against such an authentic version in other languages. Fourteen prelates, with Pacheco as their spokesman, explicitly opposed a promulgation of such an authentic version in each of the (vernacular) languages. Ten prelates, among whom Madruzzo as their foreman, pronounced in favor of the most inclusive formulation, thus fully accepting translations in each of the (vernacular) languages. One of them, Tommaso Sanfelice, the bishop of Cava de’ Tirreni, suggested that his vote should be considered in favor of both the vernacular and the three biblical languages, whereas the general of the Augustinian Hermits, Girolamo Seripando, only wished an authentic version in the three biblical languages (obviously without a vernacular language). See *Herculis Severoli... commentarius* (CT, 1-II), p. 43 l. 17-24; 44 l. 13-22; *Acta. 28. Congregatio generalis de 4 abusibus* (CT, 5-III), p. 58-67, esp. p. 66-67. Summary in *Massarelli Diarium II* (CT, 1-II), p. 437 l. 10-12. Comp. Jedin (1957: 70); Lentner (1964: 258-259); McNally (1966: 222-224).

during the fourth, solemn session of the Council on 8 April 1546, made no definitive pronouncement concerning vernacular Bible reading and thus continued to leave any decision in this regard to local instances. The Council did declare the Latin Vulgate to be the “authentic” version of the Scriptures for the Catholic Church – in the sense of its conformity to sound evangelical doctrine – and that it was the only version to be used in public lessons, disputes, preaching, and exposition. The Council fathers also expressed the wish that an emended version of the Vulgate be published as soon as possible.²⁸ At the Louvain Faculty of Theology, John Henten commenced work on the emendation of the Latin Vulgate, which resulted in the publication, in 1547, of the *Vulgata Lovaniensis*. In 1548 an official Dutch translation of the Vulgate and, in 1550, a French translation were to follow. In other countries likewise, Catholic vernacular Bibles continued to be published.

3. The Roman Indices and Vernacular Bible Reading

A decade after the Council of Trent not having made any pronouncement on Bible reading in the vernacular, and its leaving the decision to the local ecclesiastical and civil authorities, the adherents of a restrictive approach inevitably gained an increasing influence in Rome.²⁹ This was undoubtedly due to the seemingly unstoppable success of Protestantism, to which the permissibility of Catholic vernacular Bibles had not proven to be a sufficient alternative. Among the hardliners was Gian Pietro Carafa, former head of the Holy Office of the Roman Inquisition, who, as Pope Paul IV, had ascended the throne of Peter in 1555. In 1559, during the “unfortunate recess” of the Council that lasted for a decade,³⁰ he had published an Index of Forbidden Books that was prepared by the Inquisition and that was in principle applicable to the entire Church (“Roman Index 1”; see Fragnito 1997: 82-85; De Bujanda *et al.* 1990: 37-39, 128-131, 137, and 307-331, esp. 325 and 331; also Caravale 2011: 71-73). In this document, a general stipulation is given that no edition of the Bible in

²⁸ From the final decrees, we refer to the *Decretum secundum: Recipitur vulgata editio Bibliae praescribiturque modus interpretandi sacram scripturam etc.* (CT, 5-III), p. 91-92, which is also to be found in CC COGD 3/2010: p. 16-17. For a recent translation, see Tanner & Alberigo (1990: *664-665).

²⁹ On the evolution of the Roman standpoint after the Council of Trent, see Fragnito (1997), as well as the articles the same author has written in the wake of the publication of her ground-laying book, especially Fragnito (2003: 633-660), and Fragnito (2007: 51-77). Equally important is Frajese (1998: 269-345). A summary is to be found in Prosperi (2010: 185-187), as well as in the English article of Fragnito (2001: 13-49, esp. 14-35).

³⁰ Comp. McNally (1966: 226).

the vernacular, nor any edition of the New Testament, should, in whatsoever way, be printed, purchased, read or held in possession, without the written permission of the Holy Office of the Roman Inquisition.³¹ It is clear that the Roman Inquisition sought to reserve the judgment of the case for itself. The aforementioned general stipulations were preceded by what was considered a “non-exhaustive” list, forbidding specific editions of the Bible and the New Testament from several linguistic areas in Europe.

The extremely severe Index gave rise to great concern within the Church and received no application whatsoever. Therefore, the Holy Office felt obliged to issue, as early as February 1559, a so called *Instructio circa indicem librorum prohibitorum*. In this document, the stipulations with regard to Bible reading were, to a certain degree, moderated. An absolute prohibition was maintained on Bibles provided with heretical commentaries and marginal glosses. Religious men, non-priests, and even pious and devout lay people (but in no case women, not even sisters of female monastic orders) could obtain permission to read so-called “good” Catholic Bibles in the vernacular. Priests, deacons and sub-deacons should only have recourse to the Latin Bible and should by no means read Bibles in the vernacular. Permission to read books containing the Epistles and Gospels from mass could easily be obtained by those requesting such permission. It is important to note that these authorizations could be given by the inquisitors and their deputies, but in addition, “in places where these [inquisitors] were absent” (“ubi ipsi non sunt”), also by the local bishops, and this was a significant opening in comparison to the centralizing tendencies exhibited by Paul IV (Fragno 1997: 93-95; De Bujanda *et al.* 1990: 46-49, 100-104, and 138-140).

Confronted with the opposition Paul IV’s Index evoked, Pope Pius IV, his successor from the end of 1559, created a commission that would draft a new, more lenient index. As early as 1561, the commission issued a so-called *Moderatio indicis librorum prohibitorum*. As far as Bibles in the vernacular are concerned, the *Moderatio* referred to the conditions that were included in the *Instructio* of 1559. The only difference was that even more authority was granted to the local bishops in making decisions regarding the printing, reading, and possession of Bibles (Fragno 1997: 95-97; De Bujanda *et al.* 1990: 51-54, 105-106, and 141-142; also Caravale 2011: 73-74). The drafting of a new index was eventually delegated to the Council fathers at Trent, where a committee of prelates took the work in hand.

³¹ Fol. 33v-34r: “Biblia omnia vulgari idiomate, Germanico, Gallico, Hispanico, Italico, Anglico sive Flandrico, etc. conscripta nullatenus vel imprimi vel legi vel teneri possint absque licentia sacri Officii S. Ro. Inquisitionis” (De Bujanda *et al.* 1990: 325 and 331, comp. p. 785).

The Index of Trent, prepared exhaustively at the Council by a committee of prelates, was ultimately promulgated after the closure of the Council by Pius IV in 1564. The Index has to be considered as a landmark in the Catholic Church's position with regard to vernacular Bible reading ("Tridentine Index" or "Roman Index 2"; see Fragnito 1997: 98-106; De Bujanda *et al.* 1990: 91-99, 143-153, and 814-815; also Caravale 2011: 75). The fourth of the famous ten *Regulae* or *Rules* that were included in the Index asserted, among other things, that the unrestricted authorization to read the Bible in the vernacular had more disadvantages than benefits. When, however, no detrimental effect, but only an increase ("augmentum") in faith and devotion was to be expected from Bible reading, an individual dispensation could be granted by the bishop or the inquisitor, who had to seek the prior advice of the parish priest or the father confessor. The translation had to be made by a Catholic author. The authorization had to be in writing.³² Booksellers who sold Bibles to people who did not possess the requested permission had to forfeit the received payment to the bishop and exposed themselves to additional punishments. Members of religious orders and congregations could, however, purchase and read Bibles, after having received a simple authorization from their superiors. The list containing forbidden Bibles and New Testaments that was to appear in the Index of 1559 had been removed from this new Index of 1564. The implementation of the fourth rule of Trent through "national" indices or via legislation imposed by provincial councils or diocesan synods was very diverse in the post-Tridentine Catholic world. And frequently, common practice was more tolerant than legislation.

However, only seven years after the promulgation of the Tridentine Index, the new Pope, Pius V, formerly a member of the Inquisitorial apparatus, already considered a revision of the Index. To that aim, he appointed, on 5 March 1571, a committee of Cardinals, which, a year later (13 September 1572), was converted into a genuine Roman congregation by Gregory XIII. During the first fifteen years of its existence, under Cardinal Guglielmo Sirleto, the Congregation of the Index tended to align itself with the rigorist mentality regarding Bible reading in the vernacular that existed especially in the Congregation of

³² P. 15-16: "Cum experimento manifestum sit, si sacra Biblia vulgari lingua passim sine discrimine permittantur, plus inde, ob hominum temeritatem, detrimenti, quam utilitatis oriri; hac in parte iudicio Episcopi, aut Inquisitoris stetur; ut cum consilio Parochi, vel Confessarii Bibliorum, a Catholicis auctoribus versorum, lectionem in vulgari lingua eis concedere possint, quos intellexerint ex huiusmodi lectione non damnum, sed fidei, atque pietatis augmentum capere posse: quam facultatem in scriptis habeant..." (De Bujanda *et al.* 1990: 815-816). For an English translation, see McNally (1966: 226-227).

the Holy Office of the Roman Inquisition. The aim was to return to the Rome-centered restrictive approach of 1559. On 5 September 1571, as one of its first decisions, the Committee of the Index decreed that no Bible written in German, French, Spanish, Italian, English, or Flemish could be printed, read or held without the permission of the Inquisition, depriving the local bishops from their prerogative, granted to them by the Tridentine Index. This measure found only gradual acceptance throughout Italy, where a well-established tradition of vernacular Bible reading had existed (Frajese 1998: 272-276; Fragnito 1997: 111-121). And whilst the Congregation of the Index applied itself to the revision of the Index, it was the Congregation of the Inquisition and the Master of the Sacred Palace in particular³³ that, through a series of successive measures, prohibited all kinds of vernacular biblical literature such as books of the hours, Psalters, books containing the Epistles and Gospels read at mass, biblical versifications, and other Bible-based works that had for decades and even centuries nurtured the spiritual life of the Italian faithful. These measures culminated in 1582 and 1583, when several Roman authorities took measures that bluntly and in a quasi-official way abolished the fourth rule of Trent: local bishops and inquisitors were no longer authorized to grant permission for the reading of the Old and the New Testament, but were required to seize them and consign them to the flames.³⁴

After fifteen years of debates, in 1587, Pope Sixtus V restructured the Congregation of the Index, giving it thus a renewed impulse. An important part of the Congregation being now prominent members of the secular clergy who bore pastoral responsibilities in their diocese – such as the Cardinals Federico Borromeo and Agostino Valier –, or in a Catholic community under Protestant rule – as for example the English Cardinal William Allen – favored the model of the 1564 Tridentine Index. These Church leaders were prepared to revoke the prohibitory measures that were taken in the preceding years and to allow once again vernacular versions of the Bible, or parts of it, on the condition that they were made by Catholic authors and approved by representatives of the

³³ The *Maestro del Sacro Palazzo*, who held jurisdiction over book printing in Rome and in the Roman district, was a third instance of censorship, and an *ex officio* member of both congregations.

³⁴ See especially Cardinal Charles Borromeo who on 4 December 1582, under the instigation of the Inquisition, promulgated from Rome an edict for his diocese Milan, entitled *Che non si tengano Bibbie volgari, ne Libri di controversie con gli Heretici*. The Congregation of the Index for its part decided in a reunion on 26 January 1583 that the reading of vernacular Bibles was not permitted, notwithstanding the fourth rule of Trent, to which decision the Master of the Sacred Palace, Sisto Fabbri, did not hesitate to give a broader application. See Frajese (1998: 275); Fragnito (1997: 121-142).

Congregation of the Index, and that they were also accompanied by short annotations taken from the Church fathers. The Congregation of the Index was moreover prepared to reconfirm the local bishops and inquisitors' right to judge whether or not individual readers in particular contexts should be allowed to read this biblical material in the vernacular. The examination and permission of biblical paraphrases in the vernacular was left entirely to the local bishops and inquisitors. This was the tenor of the commentary the members of the Congregation gave to the *Regula VII* when it came to commenting on the new rules Sixtus V intended to include in the Index (Frajese 1998: 284-288 and 300-301; Fragnito 1997: 143-156). Sixtus V, having been a member of the Congregation of the Index since its beginning and a persistent proponent of the 1559-approach, was however able to impose his own restrictive viewpoints on the new version of the Index, which was completed in 1590. Hence, the Sixtine Index included the stricter regulations regarding vernacular Bible translations that had been promulgated during the previous decades, stipulating that not only vernacular Bible editions themselves, but also parts of it, were in principle forbidden, even if they had been produced by a Catholic translator. Their reading would only be permitted subsequent to a new and special license issued by the Holy See. Paraphrases in the vernacular were, however completely forbidden ("Sixtine Index" or "Index 3a").³⁵ After the death of Sixtus V however, in August of the very same year 1590, the Holy Office of the Inquisition suspended his Index, despite its having already been printed. The Inquisition did however confirm, in September of the same year 1590, that all Bible editions, in the Italian language, as well as compendia containing the Gospels and Epistles, were forbidden and should be burned (Frajese 1998: 308-312, esp. 311).

After the inauguration of Clement VIII early in 1592, a thorough revision of the Sixtine Index was anticipated. Clement, whose family originated from Florence, attempted to restore the heritage of biblical humanism as well as the literary traditions that had flourished in his family's town, and he was therefore personally opposed to a harsh prohibition. The revision of the Index was particularly taken to heart by the Jesuit Robert Bellarmine, consulter of the Congregation of the Index, and Bartolomeo de Miranda, Master of the Sacred Palace, who worked under the leadership of the Congregation's prefect Cardinal Agostino Valier. The work resulted in what was to become the third Roman Index ("Sixto-Clementine Index" or "Index 3 b"). As might be expected, the Sixto-Clementine Index quasi-literally repeated the fourth rule of the 1564

³⁵ F. 8r: "Biblia sacra, aut earum partes, etiam à catholico viro vulgariter quocumque sermone redditae, sine nova & speciali sedis apostolicae licentia nusquam permittuntur: vulgares verò paraphrases omnino interdicuntur" (De Bujanda *et al.* 1994: 344 and 796).

Tridentine Index, which allowed Bible translations in the vernacular after written authorization by the local bishop.³⁶ The Index was approved on 17 May 1593 by Pope Clement VIII and, after the completion of its printing, presented to the Pope on 8 July 1593, in order to be promulgated. But the following day, something unprecedented took place: the Congregation of the Inquisition managed to have the new Index blocked, since it did not involve the inquisitors in the process of censoring and expurgating books, allocating this role to the bishops, and moreover it did not include certain prohibitions the Inquisition had already enforced during the preceding years. This protest thus concerned the lenient stipulations regarding Bible reading in the vernacular put forward by the Index. Giving way, later in July 1593, to the protests of the Inquisition, Pope Clement VIII suspended the promulgation of this Index (Frajese 1998: 314-320; Fragnito 1997: 156-161).

In order to find a solution during the following months, discussions took place between Pope Clement VIII and the Roman Curia in general and the Congregation of the Index in particular. All kinds of arguments were brought forward in the debates. Cardinal William Allen, for his part, continuously pleaded for the granting of the right to Catholics in Germany, England (and elsewhere) to read the Bible in the vernacular, so that they might be able to face up to the confrontation with the Protestants. Paolo Paruta, the ambassador (“orator”) of Venice to the Papacy, fiercely defended the interests of the Venetian printing industry (Fragnito 1997: 162-170, also 224). The Pope eventually promulgated another version of the third Index, on 27 March 1596, which was

³⁶ F. 6v-7r: “Cum experimento manifestum sit, si sacra Biblia vulgari lingua passim sine discrimine permittantur, plus inde, ob hominum temeritatem, detrimenti, quam utilitatis oriri, hac in parte iudicio Episcopi, aut Inquisitoris stetur: ut cum consilio Parochi, vel Confessarii Bibliorum, a Catholicis auctoribus versorum, lectionem in vulgari lingua eis concedere possint, quos intellexerint ex huiusmodi lectione non damnum, sed fidei, atque pietatis argumentum capere posse, quam facultatem in scriptis habeant...” (De Bujanda *et al.* 1994: 856). Notice that *Regula IV* of the Tridentine Index read “fidei atque pietatis augmentum”, viz. if an “augmentation” or “increase” of faith and piety was to be expected, an individual license for reading the Bible in the vernacular could be granted. In the Sixto-Clementine Index, reference was made to a “fidei atque pietatis argumentum”. Although this may be an error in writing, the term “argumentum” should probably be considered as a reflection of the change in view concerning the (possible) effects of reading the Scriptures: not an “increase” of faith and piety, but “a reason” or “argument” for the faith and piety should be anticipated. This change may have been the outcome of the role scriptural arguments were deemed to play in the controversy with the Protestants, especially in the Northern and Central areas of Europe where Catholics and Protestants had to live together (and to a far lesser degree in Southern Europe).

sent to all corners of the Catholic world. But precisely its reaffirmation of the fourth rule of Trent³⁷ provoked again the ire of the Inquisition and led the Congregation to take the same measures as three years before. Since the Index did not include the prohibitions the Inquisition had decreed subsequent to the Tridentine Index, its prefect, the famous Giulio Antonio Santori, called the Cardinal of Santa Severina, managed on 7 April to force the Pope to suspend his own Index and to send instructions to the nuncios and the inquisitors not to publish the Index until new instructions followed. The most important lacuna that provoked the Inquisition's irritation concerned precisely the reading of the Bible, and parts of it, such as compendiums and summaries, in the vernacular (Frajese 1998: 324-341, esp. 339-341; Fragnito 1997: 173-198; comp. 277-278; Fragnito 2003: 638-644; also Caravale 2011: 211-214). To provide a "solution" for this omission, the Inquisition had persuaded the Pope to finally include a so-called *Observatio circa quartam regulam*, which not only bluntly revoked the local bishops' and inquisitors' right to allow the buying, reading, or possessing of vernacular versions of the Old and New Testament by individual lay people requesting that favor, but also extended the prohibition to summaries and compendiums containing historical matter taken from the Scriptures.³⁸ The latter prohibition had the intention of eliminating the *Compendio istorico del Vecchio e del Nuovo Testamento*, composed by Bartolomeo Dionigi from Fano and published in 1586, which had the explicit aim of circumventing the already existing ban on reading the complete text of the Bible in the vernacular. In addition, the *observatio* aimed at the *Sommario storico raccolto della Sacra Bibbia* by

³⁷ F. b4r-c1v: "Cum experimento manifestum sit, si sacra Biblia vulgari lingua, passim sine discrimine permittantur, plus inde, ob hominum temeritatem, detrimenti, quam utilitatis oriri, hac in parte iudicio Episcopi, aut Inquisitoris stetur, ut cum consilio Parochi, vel Confessarii, Bibliorum, a catholicis auctoribus versorum, lectionem in vulgari lingua eis concedere possint, quos intellexerint, ex huiusmodi lectione non damnum, sed fidei, atque pietatis argumentum capere posse, quam facultatem in scriptis habeant..." (De Bujanda *et al.* 1994: 921). Notice again the use of the term "argumentum", instead of the Tridentine "augmentum".

³⁸ [F. e1r]: "...Nullam per hanc impressionem, et editionem de novo tribui facultatem Episcopis, vel Inquisitoribus, aut Regularium superioribus, concedendi licentiam emendi, legendi, aut retinendi Biblia vulgari lingua edita cum hactenus mandato, et usu Sanctae Romanae et universalis Inquisitionis sublata eis fuerit facultas concedendi huiusmodi licentias legendi, vel retinendi Biblia vulgaria, aut alias sacrae Scripturae tam novi, quam veteris testamenti partes quavis vulgari lingua editas; ac insuper summaria et compendia etiam historica eorundem Bibliorum, seu librorum sacrae scripturae, quocunque vulgari idiomate conscripta: quod quidem inviolate servandum est" (De Bujanda *et al.* 1994: 346 and 929).

Cristoforo Miliani, which was first published in 1590. The Clementine Index was promulgated in its definitive version on 17 May 1596 (“Index 3 c”).

4. The Clementine Index and a “Geography” of Vernacular Bible Reading

The 1596 or Clementine Index did not, however, have the same impact in all parts of Europe, but resulted in a reshaping of the “geography” of vernacular Bible reading, as the Parmense historian Gigliola Fragnito has demonstrated, and whom we will follow in the last part of our essay (Fragnito 2007). In Italy, where the Inquisition had been able to develop an elaborate network, the prohibition on vernacular Bible editions confirmed the measures already in vigor for about a quarter of century, aiming to end a longstanding tradition of Bible-based devotional works in the Italian language. The possession and reading of such literature was considered as a token of heresy, and many copies of the Bible and of Bible-based devotional works were seized and consigned to the flames. Instructions in this regard were also communicated to local inquisitors and confessors. Cardinals and bishops from everywhere in Italy, as well as printer-editors in Venice, however induced the Congregation of the Index and its Prefect, the Cardinal Agostino Valier, to negotiate with the Pope and with the Holy Office so that finally several exemptions to the harsh prohibition could be obtained. Authorization was still granted, even in 1596, for the reading of editions of the Epistle and Gospel lessons of mass, subject to license by the bishop or the inquisitor, with the proviso that they were accompanied by comments written by authors of unquestionable orthodoxy, especially those of Remigio Nannini. Under the same conditions, vernacular Psalters provided with good commentaries, viz. those by Francesco Paningarolo and Flaminio de’ Nobili, were permitted. These were texts against which there was traditionally the least opposition. An array of collected meditations and sermons on New Testament texts, and, in the same vein, some Lives of Christ were even allowed without any prior permission (Alfonso de Villegas, Ludolphe of Saxony, Joachim Perion, Vincenzo Bruni, Meditations by Andrés Capilla).³⁹ Translations of the “naked” text of the Scriptures or parts of it, continued to be strictly forbidden, as well as the aforementioned *Compendio istorico*; permission for the *Sommario historico* was expected if an expurgated version was published, which in the end does not seem to have happened. Fragnito emphasizes, however, “that notice of this relaxation – from January 1597 onwards – reached peripheral officials when

³⁹ See Fragnito (2003: 645-658); Fragnito (1997: 199-216, also 227ff.); further Fragnito (2000: 135-158). A good English summary in Fragnito (2001: 33-34); comp. Barbieri (2001: 111-133, esp. 124-127).

most of the vernacular biblical texts... had already been consigned to the flames.”⁴⁰

The distinguished Parmanese historian is unambiguous regarding the impact of the Bible burnings on the the Italians’ frame of mind:

The prohibition compelled them to deprive themselves of texts used at home (and often also at school) to follow sermons and the liturgy in Latin and which had nourished their faith for generations. This loss constituted – the sources are explicit in this regard – a veritable trauma for the common people; a trauma made more painful by the fact that, during the periodic book burnings which lit up the piazzas of Italy with their sinister glare, they were obliged to watch their Bibles, their lectionaries, and their sacred stories fed to the flames together with books by the transalpine Reformers.⁴¹

In other European countries, the implementation of the Clementine Index was an even more complex one, the details of which are described by Fragnito after a careful study of the Vatican Archives. The blunt prohibition of Bible reading in the vernacular was often regarded as one of the major obstacles to a full acceptance of the Clementine Index. In addition to Italy, Portugal seems to be the only country where the Clementine Index was unconditionally implemented. In Spain, the Index was not introduced, but the Spanish Inquisition maintained the already century-long reticence regarding Bible reading in the vernacular. As a consequence, the picture emerges that the Mediterranean countries Italy, Spain, and Portugal were the countries where Bible reading in the vernacular became strictly prohibited (Fragnito 2007: 58-64).

In the countries of Northern and Central Europe, where the Catholics had to face the constant allurements of a Bible-centered Protestantism and had to be able to adduce biblical arguments when entering into controversy with the reformers, a different strategy was adopted. Given the protests against Rome’s harsh ban on vernacular Bible editions, the papal nuncios in the Northern and Central European countries were forced to negotiate large exemptions of the said prohibition. In October 1596, the Pope, Clement VIII himself, gave permission for the printing of a Bible in the Czech language that was in the process of being finalized for use in Bohemia, followed early in 1597 with the authorization for the further circulation of the German “Korrekturbibeln”. In 1598, the Pope gave permission for the printing of a Polish Catholic Bible translation edited by the Jesuit Jakob Wujek. At the beginning of the seven-

⁴⁰ Fragnito (2001: 34). Also Fragnito (2003: 658); Fragnito (2000: 152).

⁴¹ Fragnito (2001: 34); a comparable Italian version of the quotation in Fragnito (2000: 153).

teenth century, permission was similarly given for Hungarian translations. Earlier, in 1597, a somewhat different decision was taken regarding Bible translations in Croatian: old translations were permitted, but new ones were not tolerated, which meant that a translation by the Jesuit Bartolomeo Kašić was ultimately forbidden in 1634.⁴²

As regards the English situation, Cardinal William Allen, member of the Congregation of the Index, had deemed the translation of the Scriptures in the vernacular necessary, legitimate, and even helpful to the Catholic missionaries who were to be sent to England to preach the Catholic faith – and by extension useful to the faithful themselves – and who were to respond to the Protestant doctrines (Fraguito 2007: 68, 76-77; Fraguito 1997: 168-170). The English New Testament, translated by Gregory Martin in Rheims, was ready by 1582; the Old Testament was added in 1609-1610, after the return of the English College to Douai. The so-called Douai-Rheims Version was to become the official English-language Catholic Bible for centuries to come.

In 1599 a revised version of the Dutch Catholic Bible version was published in Antwerp. This so-called Moerentorf Bible contained largely the text of the Louvain Bible, published for the first time about half a century before, under the auspices of the Louvain theologians, although it was now revised on the basis of the Sixto-Clementine Vulgate Bible of 1590-1592.

In short, in the Western-European countries north of the Alps especially, where Catholics had to face the constant challenge of a Bible-based Protestantism, the peninsular decision to snatch the Bible out of the hands of the Catholics was deemed to be a catastrophic one. It is especially to the merit of the nuncio in Switzerland, Giovanni della Torre, that the question was brought unremittingly to the attention of the Roman authorities, so that a more general dispensation for the countries concerned was eventually issued. Pope Clement VIII, who was personally in favor of Bible translations in the vernacular, described the question raised within the Northern countries as a “*gravissimum negotium*” – not as an “*abuse*”, as the Congregation of the Inquisition had previously done – and he entrusted the Congregation of the Index with the task of developing a definitive solution. The cardinal members of the Congregation determined as early as the spring of 1603 that the reading of the Scriptures in those countries where, due to the stipulations of civil law, Catholics had to live together with “*heretics*”, the former should be granted the right of reading the Bible in the vernacular. Such Catholic Bible editions were considered as a

⁴² Fraguito (2007: 65-67); Fraguito (1997: 218-219), with a reference to Molnár (2004b: 155-168), and Molnár (2004a: 99-133).

counterweight to the many so-called falsified translations of a Protestant origin that circulated in these countries. There are indications that the Congregation took the situation in the Germanic countries,⁴³ France,⁴⁴ England, and Poland particularly into consideration. For France and Germany there was even a need for a new and trustworthy translation, based upon the Sixto-Clementine Vulgate of 1590-1592, and the assignment of making such translations was entrusted to the theologians of the Universities of Paris and Freiburg. This decision of the cardinals of the Congregation of the Index was later approved by the Pope, during the autumn of 1603, and made public in a general consistory in July 1604. It was communicated subsequently to the nuncios.⁴⁵ It seems that even the Congregation of the Inquisition had accepted the “fait accompli”, since in a reunion of 25 April 1608, it decreed that the “abuse” of Bible translations in the vernacular should also be tolerated in Flanders – probably the entire Low Countries are meant here – since it was stated that the “abuse” was already widely spread there and that the presence of heretics in the country demanded such toleration (Fraguito 2007: 71, n. 59). This should of-course not be considered as the authorization of a completely free reading of the Bible in the

⁴³ The Peace of Augsburg (1555) stipulated that German princes and free cities had the right to impose their religion upon their subjects, be it Catholic or Lutheran (*cuius regio, eius religio*); free cities could accept both confessions. Inhabitants who refused to adhere to the established Church were allowed to emigrate.

⁴⁴ After years of civil war, the French Calvinists (or Huguenots) were given some elementary rights by the Edict of Nantes (1598), as the right of worship, in particular in their strongholds in the south and the west of France. The Edict of Nantes was eventually revoked by the Edict of Fontainebleau (1685).

⁴⁵ On these countries, see Fraguito (2007: 68-72); Fraguito (1997: 220-224). Three documents attached to the process of permission and written by the members or experts of the Congregation give us a good insight in the motives that lay at the basis of the pragmatic attitude. First, the authors realized that a blunt prohibition of vernacular Bibles would give weapons into the hands of the Protestants, who might accuse the Catholic Church of falsification and of concealing the Bible. Further, it was deemed necessary for apologetic and missionary reasons that “heretical” editions be compensated by high quality Catholic translations, so that the recourse by Catholics to Protestant editions may be minimized. On the other hand, the authors of the said documents realized that the motives that had inspired the prohibition included in the Index should be used as a warning against “immoderate” reading. It was the task of the confessors to make the Catholics aware of the ecclesiastical prescriptions and to channel their reading interest to just a few, specific books (and not to the entire corpus of the Bible). The benefits enjoyed by printers’ and booksellers’ as a result of the commerce in Bible books, should be limited. Finally, a treatise should be published informing the flock about the dangers of reading the Bible. Comp. Molnár (2004a: 107).

vernacular, but rather a return to the regime imposed by the fourth rule of the Tridentine Index, which left it to the local bishop or the Inquisitor to grant consent in individual cases.

5. Conclusion

Looking back the aforementioned evolution, we find that the Roman dispensation for Bible reading in the vulgar tongue, in the wake of the publication of the Clementine Index, was certainly applicable to those Catholics living in Germany, Switzerland, the Low Countries, Bohemia, Poland, Hungary and Dalmatia, where, as far as possible, a longstanding tradition of vernacular Bible-reading continued to be upheld. It must, however, be observed that the production of Catholic vernacular Bibles, was, in several countries, on the decrease in comparison to the first half of the sixteenth century. On the other hand, the controlled access to vernacular Bibles was now extended to the Catholics of the British Isles and France, for whom it was in a certain sense a return to the prevailing attitude of a particular period of the Middle Ages that was more open toward Bible reading, before the struggle against “heresies” had given occasion in these regions to, respectively, prohibition or reticence toward lay reading of the naked text of the Bible.⁴⁶ The Catholics in the Mediterranean countries of Italy, Spain, and Portugal were, however, largely deprived of vernacular Bibles, which implied especially for Italy a dramatic rupture with a long tradition of lay people having easy access to Bible texts in the vernacular. The conclusion must inevitably be that the growing reluctance toward Bible reading in the vernacular was not due to the fourth session of the Council of Trent (1546) and not even to the Index of Trent (1564), but to the Counter-Reformation reflex that had taken possession of several authorities within the Catholic Church during the course of the sixteenth century and that had led to their distrust of vernacular Bible reading as a spiritual exercise, one that came precariously close to Protestant practice. Such an attitude should, however, in no way be generalized or applied to the entire history of early modern Catholicism, let alone to that of the medieval Church.

BIBLIOGRAPHY

A. Sources and Reference Works

CC COGD 2010 = *Conciliorum Oecumenicorum Generaliumque Decreta. Editio critica*, vol. 3: *The Oecumenical Councils of the Roman Catholic Church: From Trent to Vatican II (1545-1965)*, ed. Klaus Ganzer, Giuseppe Alberigo, and Alberto Melloni (Corpus Christianorum COGD, 3), Turnhout: Brepols, 2010.

⁴⁶ This has rightly been observed in Fragnito (2007: 72-77).

- CT = *Concilium Tridentinum. Diariorum, actorum, epistularum, tractatum nova collectio*, Freiburg im Breisgau: Herder and Görres Gesellschaft, 1901- [13 vols. in 20 published; abbreviated as CT].
- Friedberg 1881 = *Corpus Iuris Canonici*, vol. 2: *Decretalium Collectiones*, ed. Emil Friedberg, Leipzig: Tauchnitz.
- Mansi 23/1779 = *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, ed. Ioannes Dominicus Mansi *et al.*, vol. 23, Florence: Antonius Zatta, 1779; 2nd ed., Paris: Hubert Welter, 1903; anast. repr., Graz: Akademische Druck- u. Verlagsanstalt, 1961.
- Mansi 25/1782 = *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, ed. Ioannes Dominicus Mansi *et al.*, vol. 25, Florence: Antonius Zatta, 1782; 2nd ed., Paris: Hubert Welter, 1903; anast. repr., Graz: Akademische Druck- u. Verlagsanstalt, 1961.
- Tanner, P., Giuseppe Alberigo (eds.), 1990, *Decrees of the Ecumenical Councils*, vol. 2: *Trent to Vaticanum II*, London: Sheed & Ward and Washington: Georgetown University Press, 1990

B. Secondary Sources

- Agten, Els, 2013, “Francisco de Enzinas, a Reformation-minded Humanist with a Vernacular Dream: A Spanish Translation of the New Testament”, in *Reformation and Renaissance Review* 14 (3), 219-242.
- Avenozza, Gemma, 2012, “The Bible in Spanish and Catalan”, in Richard Marsden, E. Ann Matter (eds.), *The New Cambridge History of the Bible*, vol. 2: *From 600 to 1450*, Cambridge: Cambridge University Press, 288-306.
- Barbieri, Edoardo, 1991, *Le Bibbie italiane del Quattrocento e del Cinquecento: Storia e bibliografia ragionata delle edizioni in lingua italiana dal 1471 al 1600*, vol. 1 (Grandi opere, 4), Milan: Editrice Bibliografica.
- Barbieri, Edoardo, 1999, “Éditeurs et imprimeurs de la Bible en italien (1471-1600)”, in Bertram Eugene Schwarzbach (ed.), *La Bible imprimée dans l’Europe moderne*, Paris: Bibliothèque Nationale de France, 246-256.
- Barbieri, Edoardo, 2001, “Tradition and Change in the Spiritual Literature of the Cinquecento”, in Gigliola Fragnito (ed.), *Church, Censorship and Culture in Early Modern Italy*, trans. Adrian Belton (Cambridge Studies in Italian History and Culture), Cambridge: Cambridge University Press, 111-133.
- Bedouelle, Guy, 1976, *Lefèvre d’Étaples et l’Intelligence des Écritures* (Travaux d’humanisme et renaissance, 152), Geneva: Droz.
- Bogaert, Pierre-Maurice, 1991, “La Bible française au Moyen Âge. Des premières traductions aux débuts de l’imprimerie”, in Id. (ed.), *Les Bibles en français. Histoire illustrée du Moyen Âge à nos jours*, Turnhout: Brepols, 14-46.
- Bogaert, Pierre-Maurice, Jean-François Gilmont, 1991, “De Lefèvre d’Étaples à la fin du XVI^e siècle”, in Pierre-Maurice Bogaert (ed.), *Les Bibles en français. Histoire illustrée du Moyen Âge à nos jours*, Turnhout: Brepols, 47-106.
- Boyle, E. Leonard, 1985, “Innocent III and Vernacular Versions of Scripture”, in Katherine Walsh, Diana Wood (eds.), *The Bible in the Medieval World: Essays in Memory of Beryl Smalley* (Studies in Church History: Subsidia, 4), Oxford: Blackwell, 97-107.
- Caravale, Giorgio, 2011, *Forbidden Prayer: Church Censorship and Devotional Literature in Renaissance Italy*, trans. P. Dawson (Catholic Christendom, 1300-1700), Farnham: Ashgate.

- Cavallera, Ferdinand, 1945, “La Bible en langue vulgaire au Concile de Trente (IVe Session)”, in *Mélanges E. Podécharid. Études de sciences religieuses offertes pour son éméritat au doyen honoraire de la Faculté de Théologie de Lyon* (Bibliothèque de la faculté catholique de théologie de Lyon, 1), Lyon: Facultés catholiques, 37-56.
- Chambers, Bettye, 1983, *Bibliography of French Bibles*, vol. 1: *Fifteenth- and Sixteenth-Century French-Language Editions of the Scriptures* (Travaux d’humanisme et renaissance, 192), Geneva: Droz.
- Coletti, Vittorio, 1987, *L’éloquence de la chaire. Victoires et défaites du latin entre Moyen Âge et Renaissance*, trans. Silvano Serventi (Cerf Histoire), Paris: Cerf.
- Corbellini, Sabrina, 2012a, “Instructing the Soul, Feeding the Spirit and Awakening the Passion: Holy Writ and Lay Readers in Medieval Europe”, in Bruce Gordon, Matthew McLean (eds.), *Shaping the Bible in the Reformation: Books, Scholars and Their Readers in the Sixteenth Century* (Library of the Written Word, 20), Leiden and Boston: Brill, 15-39.
- Corbellini, Sabrina, 2012b, “Looking in the Mirror of the Scriptures: Reading the Bible in Medieval Italy”, in Wim François, August Den Hollander (eds.), *“Wading Lambs and Swimming Elephants”: The Bible for the Laity and Theologians in Late Medieval and Early Modern Era* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, 257), Leuven: Peeters, 21-40.
- Christman, Victoria, 2012, “Coram imperatore. The Publication of Francisco de Enzinas’s Spanish New Testament (1543)”, in Wim François, August den Hollander (eds.), *“Wading Lambs and Swimming Elephants”: The Bible for the Laity and Theologians in Late Medieval and Early Modern Era* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, 257), Leuven: Peeters, 197-218.
- Daniell, David, 1994, *William Tyndale: A Biography*, New Haven, CT and London: Yale University Press.
- Daniell, David, 2000, “William Tyndale, the English Bible, and the English Language”, in Orlaith O’Sullivan, Ellen N. Herron (eds.), *The Bible as Book: The Reformation* (The Bible as Book, 3), London: British Library, 39-50.
- Daniell, David, 2003, *The Bible in English: Its History and Influence*, New Haven, CT and London: Yale University Press.
- De Bruin, Cebus Cornelis, 1993, *De Statenbijbel en zijn voorgangers. Nederlandse bijbelvertalingen vanaf de Reformatie tot 1637*, rev. Frits G. M. Broeyer, Haarlem: Nederlands Bijbelgenootschap.
- De Bujanda, Jesús Martínez *et al.*, 1990, *Index de Rome 1557, 1559, 1564: Les premiers index romains et l’index du Concile de Trente* (Index des livres interdits, 8), Sherbrooke: Éditions de l’Université de Sherbrooke and Geneva: Droz.
- De Bujanda, Jesús Martínez *et al.*, 1994, *Index de Rome 1590, 1593, 1596* (Index des livres interdits, 9), Sherbrooke: Éditions de l’Université de Sherbrooke and Geneva: Droz.
- De Castro, Alphonso, 1565, *Adversus omnes haereses, libri decimiquarti...*, Paris: Michel Julien.
- Del Col, Andrea, 1987, *Appunti per una indagine sulle traduzioni in volgare della Bibbia nel Cinquecento italiano*, in Adriano Prosperi, Albano Biondi (eds.), *Libri, idee e sentimenti religiosi nel Cinquecento italiano: 3-5 aprile 1986*, Modena: Panini.
- Delaveau, Martine, Denise Hillard (eds.), 2002, *Bibles imprimées du XV^e au XVIII^e siècle conservées à Paris: Bibliothèque nationale de France, Bibliothèque Sainte-Geneviève, Bibliothèque*

- de la Sorbonne, Bibliothèque Mazarine, Bibliothèque de la Société de l'histoire du protestantisme français, Bibliothèque de la Société biblique. Catalogue collectif*, Paris: Bibliothèque Nationale de France.
- Den Hollander, A. A., 1997, *De Nederlandse bijbelvertalingen. Dutch Translations of the Bible 1522-1545* (Bibliotheca Bibliographica Neerlandica, 33), Nieuwkoop: De Graaf.
- Den Hollander, A. A., 2003, *Verboden bijbels: Bijbelcensuur in de Nederlanden in de eerste helft van de zestiende eeuw* (Oratiereeks), Amsterdam: Vossiuspers UvA.
- Den Hollander, August, Erik Kwakkel, Wybren Scheepsma (eds.), 2007, *Middel nederlandse bijbelvertalingen* (Middel eeuwse Studies en Bronnen, 102), Hilversum: Verloren.
- Dove, Mary, 2007, *The First English Bible: The Text and Context of the Wycliffite Versions* (Cambridge Studies in Medieval Literature, 66), Cambridge: Cambridge University Press.
- Fernández López, Sergio, 2003, *Lectura y prohibición de la Biblia en lengua vulgar: defensores y detractores*, León: Universidad, Secretariado de Publicaciones y Medios Audiovisuales.
- Fernández, Luis Gil, 2005, "Los Studia Humanitatis en España durante el reinado de los Reyes Católicos", in *Península. Revista de Estudios Ibéricos* 2, 45-68.
- Flood, John L., 1999, "Les premières Bibles allemandes dans le contexte de la typographie européenne des XVe et XVIe siècles", in Bertram Eugene Schwarzbach (ed.), *La Bible imprimée dans l'Europe moderne*, Paris: Bibliothèque Nationale de France, 144-165.
- Fagnito, Gigliola, 1997, *La Bibbia al rogo. La censura ecclesiastica e i volgarizzamenti della Scrittura (1471-1605)* (Saggi, 460), Bologna: Il Mulino.
- Fagnito, Gigliola, 2000, "Dichino Corone e rosari: censura ecclesiastica e libri di devozione", in Daniele Montanari (ed.), *La religione della Serenissima* (Cheiron, 33), Roma: Bulzoni Editore.
- Fagnito, Gigliola, 2001, "Central and Peripheral Organization", in Gigliola Fagnito (ed.), *Church, Censorship and Culture in Early Modern Italy*, trans. Adrian Belton (Cambridge Studies in Italian History and Culture), Cambridge: Cambridge University Press, 13-49.
- Fagnito, Gigliola, 2003, "L'Inquisizione e i volgarizzamenti biblici", in Agostino Borromeo (ed.), *L'Inquisizione. Atti del Simposio Internazionale, Città del Vaticano, 29-31 ottobre 1998*, Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana, 633-660.
- Fagnito, Gigliola, 2007, "Per una geografia delle traduzioni bibliche nell'Europa cattolica (sedicesimo e diciassettesimo secolo)", in Jean-Louis Quantin, Jean-Claude Waquet (eds.), *Papes, princes et savants dans l'Europe moderne: Mélanges à la mémoire de Bruno Neveu* (École pratique des hautes études. 4e section: Sciences historiques et philologiques, 5; Hautes études médiévales et modernes, 90), Geneva: Droz, 51-77.
- Frajese, Vittorio, 1998, "La politica dell'Indice dal Tridentino al Clementino (1571-1596)", in *Archivio italiano per la storia della pietà* 11, 269-356.
- François, Wim, 2004, "Die «Ketzerplakate» Kaiser Karls in den Niederlanden und ihre Bedeutung für Bibelübersetzungen in den Volkssprache: Der «Proto-Index» von 1529 als vorläufiger Endpunkt", in *Dutch Review of Church History* 84, 198-247.
- François, Wim, 2005, "La condamnation par les théologiens parisiens du plaidoyer d'Érasme pour la traduction de la Bible dans la langue vulgaire (1527-1531)", in *Augustiniana* 55, 357-405.

- François, Wim, 2006, "Vernacular Bible Reading and Censorship in Early Sixteenth Century. The Position of the Louvain Theologians", in A. A. den Hollander, Mathijs Lamberigts (eds.), *Lay Bibles in Europe. 1450-1800* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, 198), Leuven: Peeters, 69-96.
- François, Wim, 2009a, "The Condemnation of Vernacular Bible Reading by the Parisian Theologians (1523-31)", in Wim François, A. A. den Hollander (eds.), *Infant Milk or Hardy Nourishment? The Bible for Lay People and Theologians in the Early Modern Period* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, 221), Leuven: Peeters, 111-139.
- François, Wim, 2009b, "Die volkssprachliche Bibel in den Niederlanden des 16. Jahrhunderts. Zwischen Antwerpener Buchdruckern und Löwener Buchzensoren", in *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 120 (2), 187-214.
- Gerson, Jean, 1973, *De necessaria communione laicorum sub utraque specie*, ed. Palémon Glorieux (Œuvres complètes, 10: L'Œuvre polémique), Paris: Desclée.
- Giacone, Franco, 1999, "Du vulgaire illustre à l'illustration de la Parole: la Bible de Brucioli (1532)", in Bertram Eugene Schwarzbach (ed.), *La Bible imprimée dans l'Europe moderne*, Paris: Bibliothèque Nationale de France, 260-287.
- Gosh, Kantik, 2002, *The Wycliffite Heresy: Authority and the Interpretation of Texts* (Cambridge Studies in Medieval Literature, 45), Cambridge: Cambridge University Press.
- Gow, Andrew C., 2005, "Challenging the Protestant Paradigm. Bible Reading in Lay and Urban Contexts of the Later Middle Ages", in Thomas J. Heffernan, Thomas Burman (eds.), *Scripture and Pluralism. Reading the Bible in the Religiously Plural Worlds of the Middle Ages and the Renaissance* (Studies in the History of Christian Traditions, 123), Leiden: Brill, 161-191.
- Gow, Andrew C., 2009, "The Contested History of a Book: The German Bible of the Later Middle Ages and Reformation in Legend, Ideology, and Scholarship", in *Journal of Hebrew Scriptures* 9, 2-37.
- Gow, Andrew C., 2012, "The Bible in Germanic", in Richard Marsden, E. Ann Matter (eds.), *The New Cambridge History of the Bible*, vol. 2: *From 600 to 1450*, Cambridge: Cambridge University Press, 198-216.
- Hillard, Denise, 1999, "Les éditions de la Bible en France au XV^e siècle", in Bertram Eugene Schwarzbach (ed.), *La Bible imprimée dans l'Europe moderne*, Paris: Bibliothèque Nationale de France, 68-82.
- Hoogvliet, Margriet, 2013, "Encouraging Lay People to Read the Bible in the French Vernaculars: New Groups of Readers and Textual Communities", in *Church History and Religious Culture* 93, 239-274.
- Hudson, Anne, 1985, *Lollards and their Books* (Literature series, 3), London and Ronceverte: Hambledon.
- Hudson, Anne, 1988, *The Premature Reformation: Wycliffite Texts and Lollard History*, Oxford: Clarendon.
- Jedin, Hubert, 1957, *Geschichte des Konzils von Trient*, vol. 2: *Die erste Trienter Tagungsperiode 1545/47*, Freiburg: Herder.
- Latré, Guido, 2002, "William Tyndale: Reformer of a Culture, Preserver of a Language, Translator for the Ploughboy", in Paul Arblaster, Gergely Juhász, Guido Latré (eds.), *Tyndale's Testament*, Turnhout: Brepols, 10-24.

- Laune, Alfred, 1895, “Lefèvre d’Étaples et la traduction française de la Bible”, in *Revue de l’histoire des religions* 32, 56-72.
- Lentner, Leopold, 1964, *Volksprache und Sakralsprache: Geschichte einer Lebensfrage bis zum Ende des Konzils von Trient* (Wiener Beiträge zur Theologie, 5), Vienna: Herder.
- Leonardi, Lino, 2012, “The Bible in Italian”, in Richard Marsden, E. Ann Matter (eds.), *The New Cambridge History of the Bible*, vol. 2: *From 600 to 1450*, Cambridge: Cambridge University Press, 268-287.
- Marsden, Richard, 2012, “The Bible in English”, in Richard Marsden, E. Ann Matter (eds.), *The New Cambridge History of the Bible*, vol. 2: *From 600 to 1450*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Marsden, Richard, E. Ann Matter (eds.), 2012, *The New Cambridge History of the Bible*, vol. 2: *From 600 to 1450*, Cambridge: Cambridge University Press.
- McNally, Robert, 1966, “The Council of Trent and Vernacular Bibles”, in *Theological Studies* 27, 204-227.
- Molnár, Antal, 2004a, “Kašičev prijevod Biblije, isusovački red i Sveta Stolica (O propaloni pokušaju izdanja jedne knjige) [The Bible-translation of Bartol Kašič, the Jesuits and the Holy See (In search of a failed publication)]”, in *Povijesni Prilozi/ Historical Contributions* 26, 39-57.
- Molnár, Antal, 2004b, “Le traduzioni cattoliche della Bibbia in lingua croata ed ungherese e l’inquisizione romana”, in Péter Sárközy, Vanessa Martore (eds.), *L’eredità classica in Italia e in Ungheria dal rinascimento al neoclassicismo*. Atti del X convegno di studi promosso e organizzato dall’Accademia Ungherese delle Scienze in collaborazione con la Fondazione Giorgio Cini di Venezia. Budapest, 18-20 ottobre 2001, Budapest: Universitas, 155-168.
- Nelson, Jonathan L., 1999, “Solo Salvador: Printing the 1543 New Testament of Francisco de Enzinas (Dryander)”, in *Journal of Ecclesiastical History* 50, 94-116.
- Nobel, Pierre, 2011, “La traduction biblique”, in Claudio Galderisi, Vladimir Agrigoroaei (eds.), *Traductions médiévales. Cinq siècles de traductions en français au Moyen Âge (XI^e–XV^e siècles): Étude et répertoire*, vol. 1, Turnhout: Brepols, 207-223.
- Poleg, Eyal, 2013, “Wycliffite Bibles as Orthodoxy”, in Sabrina Corbellini (ed.), *Cultures of Religious Reading in the Late Middle Ages: Instructing the Soul, Feeding the Spirit and Awakening the Passion* (Utrecht Studies in Medieval Literacy, 25), Turnhout: Brepols, 71-91.
- Posthumus Meyjes, Guillaume H. M., 1999, *Jean Gerson, Apostle of Unity: His Church Politics and Ecclesiology*, trans. J. C. Grayson (Studies in the History of Christian Thought, 94), Leiden: Brill.
- Prosperi, Adriano, 2010, *Bibbia*, in Adriano Prosperi et al. (eds.), *Dizionario storico dell’Inquisizione*, vol. 1, Pisa: Edizioni della Normale.
- Reinhardt, Klaus, 1976, *Die biblischen Autoren Spaniens bis zum Konzil von Trient* (Corpus scriptorum sacrorum Hispaniae; Subsidia, 7), Salamanca: Universidad Pontificia.
- Sneddon, Clive R., 2012, “The Bible in French”, in Richard Marsden, E. Ann Matter (eds.), *The New Cambridge History of the Bible*, vol. 2: *From 600 to 1450*, Cambridge: Cambridge University Press, 251-267.
- Tallon, Alain, 2000, *Le concile de Trente* (Cerf Histoire), Paris: Cerf.

Watson, Nicholas, 1995, "Censorship and Cultural Change in Late Medieval England: Vernacular Theology, the Oxford Translation Debate, and Arundel's *Constitutions* of 1409", in *Speculum* 70, 822-864.

CANONIQUES, NON-CANONIQUES *OU* BONS À LIRE ? LA RÉCEPTION DES LIVRES « DEUTÉROCANONIQUES » DE LA SEPTANTE DANS L'ÉGLISE ORTHODOXE*

Prof. dr. Ștefan MUNTEANU
Institut de Théologie Orthodoxe Saint-Serge, Paris
ito@saint-serge.net

Abstract This study is a brief outline on the Orthodox Church position about the “deuterocanonical” books that are included in the Orthodox Bibles. The study is divided into three parts: 1) what the Church Fathers tell us about the canon as well as the decisions of the ecumenical councils about the books included in the Old Testament; 2) the orthodox participation to the discussions between Catholics and Protestants on the canon of the Bible in the XVIIth century; 3) the debate about “canonical” and “non-canonical” books among the orthodox theologians today.

Keywords: Orthodox Bible, Old Testament, Tradition, *Anaginoskόμενα* books.

1. Avant-propos terminologique

Dans les Bibles orthodoxes, à côté des 39 livres de l'Ancien Testament (= AT) reconnus par tous les chrétiens comme canoniques, s'ajoutent plusieurs écrits qui ne figurent pas dans la Bible hébraïque, mais qui ont été transmis dans sa traduction grecque, la Septante (LXX). Il s'agit des livres de *Tobit* (*Tb*), *Judith* (*Jdt*), *Sagesse* (*Sg*), *Siracide* (*Si*), *Baruch* (*Ba*), *Lettre de Jérémie* (*Lt-Jr*), 1, 2, 3 et 4 *Maccabées* (1-4 *M*), 3 *Esdras* (3 *Esd*), *Prière de Manassé* (*Mn*), *Psaume 151* (*Ps 151*), ainsi que des ajouts grecs au livre d'Esther (six compléments désignés dans les traductions modernes par des lettres de l'alphabet) et à celui de Daniel : *Prière d'Azarias* et *Cantique des trois enfants* (*Dn 3:24-90*), *Histoire de Susanne* (*Dn 13*), *Bel et le Dragon* (*Dn 14*). A côté de ces livres et ajouts grecs de la LXX, on trouve, dans les éditions slavonnes seulement, 4 *Esdras* (4 *Esd*) traduit d'après la Vulgate. Pour les orthodoxes, l'ensemble des livres « deutérocanoniques » et ajouts grecs sont considérés comme *anaginoskόμενα* (ἀναγιγνωσκόμενα), c'est-à-dire livres « autorisés à la lecture » ou « bons à lire »¹.

* Canonical, Non-canonical or Worthy to Be Read? The Reception of the Deuterocanonical Books That Are in the Septuagint in the Orthodox Church.

¹ Dans son encyclopédie *Bibliotheca Sancta* (1566), le dominicain Sixte de Sienna (1520-1569) a proposé pour la première fois la distinction des livres de l'Ancien Testament en

La terminologie utilisée pour désigner ces livres soulève cependant une question : où se situent les limites du canon de l'Ancien Testament dans l'Église orthodoxe ? Plus exactement, faut-il considérer les *anaginoskόμενα* comme « deutérocanoniques », tels qu'ils furent décrétés au sein de l'Église catholique par le Concile de Trente (1545-1563)² ? Ou bien, les considérer comme des « apocryphes », dans le sens de « non-canoniques », tels qu'ils furent catalogués par Luther dans sa traduction de la Bible en allemand (1534)³ ?

L'absence, au sein de l'Église orthodoxe, d'une décision officielle qui fixe les contours exacts du canon de l'Ancien Testament et le statut des livres « deutérocanoniques » ne permet pas d'avoir de réponse immédiate à cette question. Cela ne signifie pas que l'Orthodoxie ne se soit pas intéressée à déterminer quels livres constituent les Saintes Écritures, mais elle a voulu rester jusqu'à présent fidèle à ce qu'elle appelle la Sainte Tradition. C'est dans la Tradition transmise et mûrie pendant des siècles que l'Église orthodoxe trouve les réponses aux questions sur le canon et les livres « deutérocanoniques »⁴.

Ainsi, sans prétendre être exhaustifs, nous nous proposons dans cet article de voir ce que nous dit la Tradition en s'arrêtant particulièrement sur les trois points suivants :

- 1) l'enseignement des Pères et les décisions conciliaires sur le canon de l'Ancien Testament au cours du I^{er} millénaire ;
- 2) la participation des orthodoxes aux discussions entre catholiques et protestants sur le canon de la Bible au XVII^e siècle ;

« protocanoniques » (du grec *πρῶτος*, « premier ») et « deutérocanoniques » (du grec *δευτέρος*, « deuxième »). Pour faciliter la présentation, les *anaginoskόμενα* (*ἀναγιγνωσκόμενα*) seront désignés comme « deutérocanoniques » bien que ce terme ne soit pas propre à la tradition orthodoxe.

² Le Concile déclara canoniques les livres « qu'on trouve dans la vieille édition de la Vulgate latine » soit, pour l'AT, 46 livres, y compris *Tb*, *Jdt*, *Sg*, *Si*, *Ba* (avec *Lt-Jr*), *1* et *2 M*, ainsi que les ajouts grecs d'Est et de *Dn* (cf. Heinrich Denzinger, *Enchiridion Symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Barcinone : Herder, 1963³², n^o. 1501-1508).

³ Luther fit sortir dans sa Bible (1534) les « deutérocanoniques » de l'ordre traditionnel de la Vulgate et les regroupa à la suite des 39 livres du canon hébraïque. Ainsi *Jdt*, *Sg*, *Tb*, *Si*, *Ba*, *1* et *2 M*, les ajouts grecs d'Est (gr.) et de *Dn* (gr.), auxquels Luther joint la *Mn*, sont catalogués comme « apocryphes » : « Apocrypha: das sind Bücher: so der Heiligen Schrift nicht gleich gehalten, und doch nützlich und gut zu lesen sind » (cf. Luther, *Biblia: Das Ist, Die Gantze Heilige Schrift: Deusch Auff's New Zugericht*, Wittenberg : Hans Lufft, 1545, CLVI).

⁴ Le lien entre la Bible et la Tradition est souvent exprimé dans l'Orthodoxie par la formule : « la Bible est la Tradition écrite et la Tradition est la Bible vécue dans l'Église ».

3) la dialectique livres « canoniques » et livres « non-canoniques » chez les théologiens orthodoxes aujourd'hui.

2. L'enseignement des Pères et les décisions conciliaires sur le canon de l'Ancien Testament au cours du I^{er} millénaire

Dans l'Église orthodoxe, le canon des Saintes Écritures – comprenant l'Ancien et le Nouveau Testament – est relié de manière très particulière à la Tradition. Cette dernière est constituée par les enseignements des Pères, les décisions conciliaires, les célébrations liturgiques, les prières, les hymnes, les icônes. Quant aux livres à retenir dans le canon de l'Ancien Testament, sont considérés comme normatifs les enseignements de certains Pères de l'Église, tels Athanase d'Alexandrie, Cyrille de Jérusalem ou Grégoire de Nazianze, ainsi que les décisions des conciles locaux et œcuméniques⁵. Bien que les Pères et les conciles aient conduit à des décisions importantes, ils confirment plusieurs listes canoniques qui ne concordent pas. Comme nous allons le voir, la difficulté ne se résume pas seulement au nombre de livres contenus dans ces listes, mais aussi à leur appellation, ordre, statut et usage. C'est pourquoi la question des limites exactes du canon de l'Ancien Testament est restée ouverte tout au long du I^{er} millénaire.

Au IV^e siècle, on note en Orient une distinction entre les livres du canon hébreu et ceux qui n'y étaient pas inscrits mais qui avaient été transmis à travers la LXX (Junod 1984: 105-151). L'origine de cette distinction est expliquée dans la *Lettre Festale 39* d'Athanase d'Alexandrie (295-373)⁶. Il met d'abord à part les livres « canonisés » (*κανονιζόμενα*) transmis par la tradition et reçus comme venant de Dieu, c'est-à-dire les 22 livres retenus dans la Bible hébraïque conformes au nombre des lettres de l'alphabet hébreu⁷. Dans cette liste, on trouve aussi

⁵ C'est seulement avec les conciles d'Elvire (début du IV^e siècle), d'Arles (314) et d'Ancyre (314) que nous commençons à posséder des séries de canons conciliaires (Gaudemet 1985: 289-290).

⁶ PG 26, 1438.

⁷ Les 24 livres de la Bible hébraïque correspondent aux 39 livres de l'AT. La différence entre les deux nombres s'explique par le fait que plusieurs écrits, distincts dans la LXX, sont considérés comme un seul livre dans le canon hébraïque : 1-2 *S*, 1-2 *R*, les 12 prophètes, *Esd-Ne*, 1-2 *Chr*. Quand le nombre de 24 livres est ramené à 22, la différence s'explique par l'attachement du livre de *Rt* au livre des *Jg* et par celle des *Lm* à *Jr*. Compter *Jg* et *Rt* pour un livre n'a rien d'absurde dans le judaïsme, car le Talmud de Babylone affirme que « Samuel a écrit son livre, le livre des Juges et Ruth » (*Baba Bathra* 14b-15a). Jérôme décrit d'ailleurs dans *Prologus galeatus* une double répartition dans le canon hébreu : « Quamquam nonnulli Ruth et Cinoth inter Agiografa scriptitent et libros hos in suo putent numero supputandos, ac per hoc esse priscae legis libros viginti quatuor » (PL XXVIII, 552-554).

Baruch et la *Lettre de Jérémie* comptés comme un seul livre avec *Jérémie* et les *Lamentations*, tandis qu'il y manque *Esther*. Athanase distingue ensuite les « autres livres » (*ἕτερα βιβλία*) de la LXX, qui « ne sont pas canonisés » (*οὐ κανονιζόμενα*), mais qui, selon l'usage des Pères, sont prescrits « à lire » (*ἀναγινώσκεσθαι*) dans l'Église pour les catéchumènes⁸. Dans cette deuxième catégorie, Athanase inclut cinq livres : *Sagesse*, *Siracide*, *Esther*, *Judith* et *Tobit*. Selon Athanase, ces livres ne contiennent pas d'enseignements voilés ni de mystères, mais ils exhortent les catéchumènes à « haïr le péché et à fuir l'idolâtrie ». Autrement dit, ils sont clairs en eux-mêmes et ne nécessitent pas de commentaire. Enfin, on trouve dans une troisième catégorie les « apocryphes » (*ἀπόκρυφα*), par exemple les livres qui portent les noms d'Hénoch, Isaïe et Moïse⁹. Ces livres sont des « inventions des hérétiques » et Athanase les condamne ouvertement : « c'est un devoir pour nous de rejeter de tels livres ». En pratique, Athanase prête peu d'attention à la distinction entre les canoniques et les « bons à lire » pour l'instruction des catéchumènes. Il les cite avec la même formule : « comme dit la Sainte Ecriture »¹⁰.

À la même époque, on rencontre des éléments d'information analogues chez Cyrille de Jérusalem (313-387). Dans ses *Homélies* prononcées vers 350, Cyrille ordonne qu'on s'en tienne aux 22 livres de l'Ancien Testament « traduits par les soixante-douze interprètes » (*Homélies catéchétiques* IV, 33.35-36)¹¹. Pour lui, ceux-ci sont les seuls livres reçus dans l'Église et « reconnus par tous » (*τὰ παρὰ πᾶσιν ὁμολογούμενα*). Toutefois, dans sa liste, au livre du prophète Jérémie, Cyrille joint *Baruch*, les *Lamentations* et la *Lettre*. Après la liste des livres canoniques, Cyrille fait l'affirmation suivante : « mais que tout le reste vienne en seconde place »¹², sans donner aucune explication d'usage ou des titres des livres qu'il y place. Peut-être se réfère-t-il aux « deutérocanoniques » ? Enfin, Cyrille parle

⁸ A partir de cette phrase, « *μὲν τετυπωμένα δὲ παρὰ τῶν πατέρων ἀναγινώσκεσθαι* », l'Église orthodoxe dérive le titre d'*anaginoskόμενα* (« autorisés à la lecture ») donné aux livres de la LXX non contenus dans le canon hébreu.

⁹ Les noms des trois apocryphes sont transmis seulement en copte (Aragione 2005: 197-219).

¹⁰ Par exemple, dans *Contre les païens* 11, Athanase cite *Sg* : « Toute cette folie des idoles, l'Écriture l'avait prédit autrefois, et depuis longtemps, quand elle disait : "L'idée de faire des idoles fut le principe de la fornication, et leur invention la perte de la vie" (*Sg* 14:12) » (cf. Athanase d'Alexandrie, *Contre les païens*, introduction, traduction et notes du P. Th. Camelot, SC 18 bis, Cerf : Paris, 1983³, 85-87).

¹¹ PG 33, 493C-501A.

¹² L'expression « dans la seconde place » (*ἐν δεύτρω*) a probablement inspiré le dominicain Sixte de Sienna (1520-1569) qui dans son encyclopédie *Bibliotheca Sancta* (1566) forgea le terme « deutérocanoniques » pour désigner les livres de la LXX retenus comme canoniques par le Concile de Trente.

des livres à ne pas lire dans l'Église ou en privé. Il les qualifie d'« apocryphes » (*ἀπόκρυφα*) et « controversés » (*ἀμφιβαλλόμενα*), mais ne dit pas quels livres font partie de ces deux catégories. Comme Athanase, Cyrille ne se limite pas dans ses écrits aux 22 livres canoniques mais il cite également les « deutérocanoniques »¹³.

D'autres listes, cette fois en vers pour faciliter la mémorisation du canon, nous ont été transmises par Grégoire de Nazianze et Amphiloque d'Iconium. Dans ses *Poésies*, Grégoire de Nazianze (329-390) emploie une variété de mètres (types de vers) pour accommoder les noms des livres canoniques contenus dans la liste « approuvée » par l'Église (*Poème I*, 12)¹⁴. Comme chez Athanase, la liste contient 22 livres « antiques, équivalents aux vingt-deux lettres de l'hébreu », auxquels manque *Esther*. Grégoire exclut complètement les « deutérocanoniques » en affirmant (après l'énumération des livres du Nouveau Testament) que : « s'il y en a un hors de ceux-ci, il n'est pas parmi les authentiques » (*εἴ τι δὲ τούτων ἔκτος οὐκ ἐν γνησίαις*). En dépit de cette position, Grégoire cite les « deutérocanoniques » dans ses discours¹⁵.

Peu de temps après Grégoire, Amphiloque d'Iconium (mort vers 394) composa à son tour un poème pour Séleucos avec la liste des « écrits inspirés » (*θεοπνεύστος βιβλίον*)¹⁶. Pour l'Ancien Testament, il énumère 22 livres indiquant aussi qu'à ces derniers « certains croient devoir ajouter Esther » (*Iambes à Séleucos* 251-319). Amphiloque ne mentionne pas les livres « deutérocanoniques » ou les « apocryphes » (Junod 1984: 148-150).

Une des dernières listes canoniques du IV^e siècle se trouve chez Epiphane de Salamine (315-403). Dans deux de ses œuvres, Epiphane adapte une liste de 27 livres de l'Ancien Testament aux 22 lettres de l'alphabet hébreu¹⁷. Après

¹³ Dans la *Catéchèse baptismale* (IX, 2), Cyrille considère Salomon comme l'auteur de *Sg* : « Mais il est possible de parvenir à une idée de sa puissance d'après les œuvres divines, selon la parole de Salomon : "la grandeur et la beauté des créatures, en effet, nous permettent de contempler, par analogie, leur auteur" (*Sg* 13:5) » (cf. Cyrille de Jérusalem, *Les catéchèses*, Migne, traduction de J. Bouvet, Pères dans la foi 53-54, Paris : Brépols, 1993, 130).

¹⁴ PG 37, 472A-474A.

¹⁵ Dans le *Discours* (IV, 12), Grégoire cite *Si* : « C'est lui qui "renverse les puissants de leur trône" (*Lc* 1:52) et qui "pare du diadème celui auquel on ne songeait pas" (*Si* 11:5) – j'emprunte encore cette parole à la divine Écriture » (cf. Grégoire de Nazianze, *Discours 4-5*, introduction, texte critique, traduction et notes par J. Bernardi, SC 309, Paris : Cerf, 1983, 105).

¹⁶ PG 138, 925C-928D.

¹⁷ Epiphane explique que 5 des 22 lettres de l'alphabet hébreu sont des doubles consonnes (*kaf, mem, nun, pe, sadé*), ce qui équivaut à un total de 27 lettres. En comptant 27 livres pour l'AT, Epiphane arrive ainsi au même nombre de livres que pour le NT.

l'énumération des livres, il ajoute que *Siracide* et *Sagesse* font partie des livres « en contestation » (*ἐν ἀμφιλέκτω*) chez les Juifs « sans compter d'autres livres apocryphes » (*Panarion* VIII, 6, 1-4)¹⁸. Ailleurs, il précise que *Siracide* et *Sagesse* sont certes « utiles et profitables » (*ἡρήσιμοι καὶ ἀφέλιμοι*), mais que néanmoins ils ne sont pas rangés parmi les Écritures ; « c'est pourquoi ils ne furent pas placés dans le coffret, c'est-à-dire dans l'Arche d'Alliance » (*Des poids et des mesures* 4)¹⁹. Quoi qu'il en soit, dans ses œuvres, Epiphane n'en utilisa aucun (Junod 1984: 132).

La réunion de tous ces témoignages montre qu'au IV^e siècle les Pères expriment leur préférence pour le canon hébreu de l'Ancien Testament formé de 22 livres²⁰. Dans le même temps nous devons retenir de leurs listes canoniques trois points très importants :

1) Premièrement, si le nombre de livres est celui de la Bible hébraïque, le texte reste celui de la LXX avec toutes ses particularités²¹.

2) Deuxièmement, la liste des « deutérocanoniques » garde chez les Pères une certaine fluidité ; bien qu'ils les citent dans leurs ouvrages, ils ne sont pas tous mentionnés²².

3) Et troisièmement, si parfois les Pères formulent des doutes à propos des « deutérocanoniques » ils n'ont cependant jamais rangé ces derniers parmi les « apocryphes », voire parmi les textes « rejetés » par l'Église pour compromission avec l'hérésie²³.

¹⁸ PG 41, 214A-B.

¹⁹ PG 43, 244A-C.

²⁰ Cette préférence pourrait s'expliquer par l'attitude de l'Église envers l'antijudaïsme radical du marcionisme et les courants gnostiques du II^e et III^e siècle. Les listes canoniques serviraient alors pour combattre les éventuelles déviations, indiquant quels livres sont considérés par l'Église comme profitables ou du moins sans danger pour sa doctrine, y compris morale. Cela finit par jeter la suspicion sur les « deutérocanoniques », malgré un usage constant et favorable chez les Pères et dans l'Église.

²¹ Cela veut dire qu'*Est* contient également les suppléments absents de l'original hébreu, que *Dn* ne fait qu'un avec *Dn* 3:24-90, *Dn* 13, *Dn* 14, que *Jr* inclut *Ba*, *Lm* et la *Lt-Jr* ; que 1 et 2 *Esd* correspondaient à *Esd* A et B de la LXX ; que le *Psautier* se termine avec le *Ps* 151 dont Athanase est le premier à parler (*Lettre à Marcellinus* 14 et 25).

²² C'est seulement dans les trois grands codex grecs de la LXX, *Vaticanus* (IV^e siècle), *Sinaiticus* (IV^e siècle) et *Alexandrinus* (V^e siècle), qu'on trouve la liste complète des « deutérocanoniques » orthodoxes et catholiques (Kraft 2002: 229-233).

²³ Les Pères qualifient les livres propres à la LXX de « bons à lire » (selon Athanase) ou d'« utiles et profitables » (selon Epiphane), mais il n'y a pas de consensus sur la manière de définir leur usage : Athanase les recommande pour les catéchumènes et les *Constitutions Apostoliques* pour les jeunes. Il est donc possible que le statut et l'usage des « deutérocanoniques » aient variés en Orient (Dorival 2003: 106-107).

Quoi qu'il en soit, après le IV^e siècle continue dans l'Église la préoccupation de délimiter le corpus des Saintes Écritures. Les diverses positions exprimées par les Pères commencent à être réunies en vue d'une formulation commune. Cela arriva à la fin du VII^e siècle, lors du VI^e concile œcuménique (connu aussi sous le nom du II^e concile *In Trullo* ou *Quinisextum*). Tenu à Constantinople en 692, le concile approuva globalement plusieurs listes canoniques : celles d'Athanase d'Alexandrie, Grégoire de Nazianze et Amphiloque d'Iconium, ainsi que celles des *Constitutions Apostoliques* et des conciles locaux de Laodicée en Phrygie et Carthage (canon 2), cf. Floca (1991: 95-96) ; Joannou (1962: 120-125). Cependant, comme chez les Pères, les listes des *Constitutions Apostoliques* et des deux conciles ne sont pas identiques en nombre, emploi et statut des livres.

Ainsi, les *Constitutions Apostoliques* (écrit en Syrie vers la fin du IV^e siècle) mentionnent comme livres « vénérables et saints » (σεβάσιμα καὶ ἅγια) les 22 du canon hébreu avec 1, 2, 3 et 4 *Maccabées*. Après cette liste s'ajoute l'instruction suivante : « vous devez enseigner à vos jeunes la *Sagesse* du très docte savant Sirach » (règle 85)²⁴. Le concile de Laodicée (360) reproduit le seul canon hébreu mais en citant *Baruch* avec le livre de Jérémie et, à la suite des Lamentations, mentionne les « lettres » (ἐπιστολαί), celles qui pourraient correspondre à la *Lettre de Jérémie* (canon 59 et 60)²⁵. Le concile de Carthage (397 et 419) énumère 44 livres de l'Ancien Testament qui doivent être lus dans l'Église « sous le nom de divines Écritures » (canon 47 et 24)²⁶. Dans cette liste il n'y a aucune distinction entre les 22 livres du canon hébreu et *Tobit*, *Judith*, 1 et 2 *Maccabées*, *Sagesse* et *Siracide* (les deux derniers attribués à Salomon). On note aussi qu'il y manque *Lamentations* et *Baruch* (peut-être mis sous le seul nom de Jérémie)²⁷.

La fixation de la tradition authentique s'avère donc un peu difficile et en dépit de la décision du VI^e concile œcuménique les positions exprimées par les Pères au IV^e siècle continuent à faire référence²⁸.

²⁴ Cf. *Les Constitutions apostoliques III*, introduction, traduction et notes par M. Metzger, SC 336, Paris : Cerf, 1987, 307-309.

²⁵ Cf. *Enchiridion delle Encicliche (1740-1994)*, ed. bilingue (texte latin avec trad. italienne), Strumenti, I, trad. italienne E. Lora, R. Simionati, Bologna, 1994-1998, n^o. 11-13.

²⁶ « [Placuit] ut praeter scripturas canonicas nihil in ecclesia legatur sub nomine divinarum scripturam » (*Enchiridion Biblicum, Documenta Ecclesiastica, Sacram Scripturam Spectantia*, Apud Librariam Vaticanam, Romae 1927, 4).

²⁷ Comme chez les Pères, la mention « deux livres d'Esdras » dans les listes des *Constitutions Apostoliques* et des conciles de Laodicée et Carthage se réfère à *Esd A* et *B* de la LXX (respectivement à 1, 2 et 3 *Esd* de la *Vulgate*) ; cf. Howorth (1906: 343-354) ; Denter (1962) ; Schenker (1991: 218-248).

²⁸ Un siècle plus tard, en 787, le VII^e concile œcuménique de Nicée avait reçu et confirmé « les divins canons composés par les saints apôtres à l'universelle renommée, par les six

Ainsi, Jean Damascène (676-749) s'inspire d'Epiphane de Salamine et déclare dans sa *Foi orthodoxe* (écrit vers 730/740) qu'il y a 22 livres de l'AT « comme les lettres de l'alphabet hébraïque » (*Foi orthodoxe* IV, 17)²⁹. Puis il ajoute que *Sagesse* et *Siracide*, sans être comptés avec les canoniques, sont « pleins de vertu » (*ἐνάρητοι*) et « bons » (*καλαί*). Il en fera d'ailleurs usage dans la *Foi orthodoxe*³⁰.

Au début du IX^e siècle, le Patriarche de Constantinople Nicéphore (806-815) donne dans l'annexe de sa *Brève chronographie* (une liste d'événements de la création du monde jusqu'à 829, l'année de sa mort) un catalogue des livres canoniques (*Stichometria librorum sacrorum*)³¹. Après l'énumération des 22 livres employés dans l'Église et canonisés, Nicéphore mentionne des livres de l'Ancien Testament dont la canonicité est contestée (*καὶ ὅσαι ἀντιλέγονται τῆς παλαιᾶς αὐταὶ εἰσιν*) : 1, 2 et 3 *Maccabées*, *Sagesse de Salomon*, *Siracide*, les *Psaumes* et les *Odes de Salomon*³², *Esther* (tandis que *Baruch* est compté parmi les canoniques), *Judith*, *Suzanne* et *Tobit*³³.

Par contre, à la fin du IX^e siècle on note chez un autre Patriarche de Constantinople, Photius (858-867 ; 877-886), les mêmes hésitations qu'au VI^e concile œcuménique. Dans son *Nomocanon*, Photius reproduit l'une après l'autre les trois listes canoniques des *Constitutions Apostoliques* et des deux conciles locaux de Laodicée et Carthage (*Nomocanon* III, 2)³⁴.

Nous pouvons conclure que pendant le I^{er} millénaire il n'y a eu dans l'Église d'Orient aucune décision formelle sur le canon de l'Ancien Testament. La préférence des Pères pour les 22 livres du canon hébreu n'empêcha pas les « deutérocanoniques » de jouir d'un large crédit dans l'Église. Peu à peu, leur usage s'est généralisé sans tenir compte des différences. Une étape importante est marquée au XI^e siècle lorsque l'essentiel du lectionnaire est fixé ainsi qu'une

conciles œcuméniques et par les conciles locaux, et maintenu leurs prescriptions dans leur immuable intégrité » (canon 1) ; cf. Jugie (1907: 19).

²⁹ PG 94, 1180.

³⁰ *Sg* est même citée comme livre canonique dans la *Foi orthodoxe* IV, 15 : « Et c'est l'Écriture divine qui dit aussi : "les âmes des justes sont dans la main de Dieu et la mort ne les touchera pas" (*Sg* 3:1) » (cf. Jean Damascène, *La Foi orthodoxe 45-100*, traduction et notes par P. Ledrux, avec la collaboration de G.-M. de Durand, SC 540, Paris : Cerf, 2011, 231).

³¹ PG 100, 1056D-1059A.

³² Recueil de 42 chants composés au début du II^e siècle ap. J.C. par des chrétiens de Syrie et attribués au roi Salomon (cf. *Les Odes de Salomon*, traduit par J. Guirau et A.-G. Hamman, Les Pères dans la foi 97, Paris : Migne, 2007).

³³ Nicéphore cite cependant *Sg* (2:12-23 ; 3:3 ; 14:13) et *Ba* (3:3) dans *Apologeticus pro sacris imaginibus* comme canoniques (PG 100, 533B-832A ; 603D ; 643D ; 727B ; 752B-C).

³⁴ PG 104, 589-592.

grande partie de l'hymnographie liturgique³⁵. Or, parmi les textes de l'Ancien Testament lus, commentés, chantés et utilisés dans les prières pendant les offices se trouvent les « deutérocanoniques »³⁶. Ainsi, l'usage liturgique élimine les observations plus ou moins critiques des Pères envers ces livres propres à la LXX. Les discussions sur leur statut seront reprises seulement au XVII^e, lorsque les orthodoxes devront se prononcer sur les limites du canon dans les débats théologiques avec les protestants.

3. La participation des orthodoxes aux discussions entre catholiques et protestants sur le texte canonique de la Bible au XVII^e siècle

Sans avoir participé directement aux débats sur le canon de la Bible entre catholiques et protestants pendant la Réforme, l'Église orthodoxe a été néanmoins influencée par les diverses prises de position. Le manque de décision officielle sur ce point au sein de l'Église orthodoxe prêta à l'époque à des opinions diverses parmi ses théologiens³⁷.

Les vraies controverses sur le canon ne naissent dans l'Église orthodoxe qu'au XVII^e siècle. En 1629, le Patriarche de Constantinople Cyril Lukaris (1620-1637)³⁸, influencé par le calvinisme, publie à Genève une *Confession* de foi orthodoxe structurée en 18 articles³⁹. En 1633, dans la deuxième édition

³⁵ Les lectionnaires byzantins apparaissent à partir du VIII^e siècle (Engberg 2005).

³⁶ Dans la liturgie orthodoxe, la lecture vétérotestamentaire a disparu depuis une date ancienne (VI^e ou VII^e siècle). Il n'en subsiste comme témoin que les lectures vétérotestamentaire des trois vigiles : de Noël, de la Théophanie et de l'Annonciation, fêtes pour lesquelles la célébration de l'Eucharistie est prescrite après les vêpres (en fonction du jour de la semaine où tombe la fête). De même, dans les vêpres comprises dans les liturgies du Jeudi et du Samedi de la Grande Semaine ou celles de la Liturgie des Saints Dons Présanctifiés (célébrée pendant le Carême, excepté les samedis et dimanches). Dans les autres offices sont utilisés des passages de *Ba*, *Sg*, *Dn*, *Mn*, 2 et 4 *M* ; pour la liste des péripocopes voir Dragomir (1981: 225-226).

³⁷ En 1625, Métrophane Critopoulos composa à Helmstedt en Allemagne une *Confession* de foi orthodoxe. Pour l'AT, il retient les 22 livres de la Bible hébraïque sans rejeter les « deutérocanoniques ». Pour ces derniers, il affirme que « beaucoup de préceptes moraux, dignes de tout éloge, y sont renfermés, mais jamais l'Église du Christ ne les a reçus comme canoniques et authentiques [...]. C'est pourquoi nous ne cherchons pas à prouver les dogmes par des textes qui leur sont empruntés » (chap. VII). L'ouvrage de Critopoulos resta manuscrit jusqu'en 1661 quand il fut publié pour la première fois (Kimmel & Wissenborn 1850: 105-106 ; Prelipcean 2003³: 49).

³⁸ Né en Crète en 1572, Lukaris étudia à Venise et à Padoue. Il fut patriarche d'Alexandrie (1602-1620) puis de Constantinople jusqu'à sa mort en 1638. En 1628 il envoya le fameux *Codex Alexandrinus* de la LXX au roi Charles I^{er} d'Angleterre.

³⁹ Ecrite en latin et intitulée *Confessio fidei reverendissimi domini Cyrilli Patriarchae Constantinopolitani*, la confession fut traduite en français, anglais et allemand durant la

de sa *Confession*, Lukaris inclut après les 18 articles une série de quatre questions et réponses. La troisième concerne le canon de l'Ancien Testament. A la question : « Quels livres nomme-t-on Ecriture Sainte ? » la réponse était : « Nous appelons Ecriture Sainte tous les livres canoniques que nous avons reçus et que nous conservons comme la règle de notre foi et de notre salut [...]. Et nous croyons que ces livres canoniques sont ceux-là mêmes que le concile de Laodicée a énumérés et que l'Église catholique et orthodoxe, illuminée par le Saint-Esprit, reconnaît jusqu'à ce jour. Quant aux livres dits apocryphes, ils méritent ce nom parce qu'ils n'ont pas été sanctionnés par l'autorité du Saint-Esprit comme ceux qui sont proprement et incontestablement des livres canoniques, c'est-à-dire le Pentateuque de Moïse, les hagiographes et les prophètes, en tout 22 livres de l'ancienne alliance que le synode de Laodicée a prescrit de lire » (Kimmel & Wissenborn 1850: 42-43).

Avec cette réponse, Cyril Lukaris aligne le canon orthodoxe de l'Ancien Testament sur le modèle des Bibles protestantes de l'époque où les 39 livres de la Bible hébraïque sont suivis par les « apocryphes ». Pourtant cela contredit la tradition orthodoxe. La réponse ne reflète pas l'histoire du canon de l'Ancien Testament pendant le I^{er} millénaire pour au moins quatre raisons :

1) Premièrement, dans la liste du concile de Laodicée, *Baruch* forme un seul livre avec *Jérémie* et, à la suite des *Lamentations*, on trouve les « lettres » ;

2) Deuxièmement, la liste du concile de Laodicée a été approuvée au VI^e concile œcuménique ensemble avec les listes des *Constitutions Apostoliques* et du concile de Carthage ;

3) Troisièmement, les Pères grecs, malgré leur préférence pour le canon court de 22 livres, n'ont jamais rangé les « deutérocanoniques » parmi les « apocryphes » ;

4) Et quatrièmement, l'usage ecclésiastique et catéchétique des « deutérocanoniques » est passé sous silence.

Evidemment, la *Confession* de Cyril suscita de vives discussions et contestations de la part des autres responsables orthodoxes. Le Patriarche Cyril fut déposé à plusieurs reprises et après avoir été accusé d'intrigues politiques, il fut condamné à mort en 1638 sur l'ordre des autorités ottomanes⁴⁰. L'œuvre de Cyril Lukaris et sa réfutation ont conduit l'Église orthodoxe à une série de déclarations officielles sur le canon des Saintes Écritures émises par quatre différents synodes.

même année. En 1631, Cyril la traduisit en grec sous le titre *Ἀνατολικὴ ὁμολογία τῆς χριστιανικῆς πίστεως* et ajouta à la fin quatre questions et réponses. Cette dernière version fut publiée en grec et en latin à Genève en 1633. L'appartenance d'une telle *Confession* à Cyril Lukaris est contestée par certains spécialistes (Todt 2002: 618-651).

⁴⁰ En 1638, trois mois après la mort du Cyril Lukaris, son successeur Cyrille Contari tint un synode à Constantinople dans lequel il fit anathématiser Cyrille Lukaris.

Le premier est celui de Constantinople réuni en 1642 par le Patriarche Parthénios I^{er} (1639-1644). Les décisions prises par les participants furent contenues dans une lettre synodale destinée à servir de base aux discussions d'un autre concile prévu pour la fin de la même année à Jassy en Moldavie (Jugie 1907: 46-47). Dans le XVIII^e décret de la lettre synodale, il est dit que Cyril Lucaris avait incorporé à la fin de sa *Confession* certaines questions qui ne valent pas mieux que les chapitres : « Non seulement l'auteur de la confession y rejette, comme plus haut, les interprétations de la Bible données par nos Pères, mais encore il efface certains livres de l'Écriture que les saints et œcuméniques conciles ont reçus comme canoniques » (Kimmel & Wissenborn 1850: 415-416).

Le deuxième synode eut lieu à la fin de la même année 1642 à Jassy, en Moldavie, avec la participation des représentants des Églises roumaine, russe et grecque. Après avoir condamné la *Confession* de Cyril, les participants s'accordent sur la *Confession de foi orthodoxe* de Pierre Moghila (1596-1647), le Métropolitain de Kiev⁴¹. La *Confession* ne se prononce pas sur le statut des « deutérocanoniques » et n'énumère pas les livres qui font partie du canon de l'Ancien Testament. Cependant, on y trouve des citations de *Tobit* (12:9), *Sagesse* (3:1) et *Siracide* (3:21 ; 10:7 ; 15:11-18:21 ; 23:19 ; 42:18) en tant que textes des Saintes Écritures (Malvy & Viller 1927).

En janvier 1672, le Patriarche Dionysios IV de Constantinople (1671-1673/1676-1679/ 1682-1684/ 1686-1687/ 1693-1694) convoqua en réponse à l'insistance du compte Nointel, ambassadeur de France près la Sublime Porte, un nouveau synode à Phanar afin de montrer son attitude négative envers la *Confession* de Cyril Loukaris (Migne 1841: 1157). Le synode, composé du Patriarche Dionysios, trois autres anciens patriarches de Constantinople, le Patriarche Paisie d'Alexandrie et quarante métropolitains et évêques rédigea et approuva une lettre synodale dans un esprit anticalviniste. Pour le canon de l'Ancien Testament, en se basant sur les listes transmises dans les *Constitutions Apostoliques*, les deux conciles de Laodicée et de Carthage, le synode considère que « tous les livres de l'Ancien Testament qui ne sont pas compris dans le dénombrement des Saintes Écritures ne devraient pas être réfutés comme païens ou profanes, mais ils doivent être appelés bons et vertueux et ne pas les abandonner » (Kimmel & Wissenborn 1850: 225).

Enfin, le quatrième synode est celui de Jérusalem convoqué en 1672 par le

⁴¹ En 1642, la Confession fut envoyée pour approbation aux membres du synode de Constantinople. En 1643, elle fut approuvée par les patriarches de Constantinople et d'Alexandrie, en 1647, par celui d'Antioche et en 1650, par celui de Jérusalem. La *Confession* fut publiée pour la première fois en grec à Amsterdam en 1666 sous le titre : *Ὁρθόδοξος ὁμολογία τῆς καθολικῆς καὶ ἀποστολικῆς ἐκκλησίας τῆς ἀνατολικῆς*.

Patriarche Dosithée. Les soixante et onze participants approuvent la *Confession* de Dosithée, conçue comme une « Apologie orthodoxe » contre l'influence calviniste dans l'Église grecque⁴². Sur le modèle de la *Confession* de Cyril Lukaris de 1633, Dosithée organise également son œuvre en 18 articles (décisions) suivis d'une annexe de quatre questions et réponses. Cette fois-ci, la réponse à la troisième question déclare que *Sagesse, Judith, Tobit, Bel et le Dragon, Histoire de Suzanne, Macabées* et *Siracide* sont « des parties authentiques de l'Écriture, au même titre que les autres livres canoniques [...] S'il apparaît que tous ces livres n'ont pas toujours été énumérés par tous, il est clair néanmoins que des synodes remontant à la plus haute antiquité chrétienne et des théologiens illustres les ont connus et unis à l'ensemble de l'Écriture. Pour nous, nous les recevons tous comme livres canoniques et nous confessons qu'ils font partie intégrante de la Sainte Écriture » (Kimmel & Wissenborn 1850: 467-468).

Comme nous pouvons le voir, les quatre synodes orthodoxes du XVII^e siècle montrent qu'une position différente a été prise par rapport aux affirmations de Cyril Lukaris sur les livres « deutérocanoniques » de l'Ancien Testament. Le premier synode de Constantinople les considère comme « canoniques ». Le Métropolitain Pierre Moghila évite dans sa *Confession* d'en parler mais il les cite volontiers dans ses affirmations dogmatiques. Le deuxième synode de Constantinople les considère comme « non-canoniques » et pourtant « bons et vertueux » en défendant de les abandonner. Enfin, pour le Patriarche Dosithée, ils sont « canoniques » et font partie intégrante des Saintes Écritures. Ainsi, en seulement 40 ans les livres « deutérocanoniques » sont passés dans l'Église orthodoxe du rejet parmi les « apocryphes » chez Cyril à l'acceptation dans le canon chez Dosithée.

Les deux prises de positions sont en effet des interprétations extrêmes de la même tradition. Cyril Lukaris exprime sa préférence pour le canon hébreu en se basant seulement sur la décision du concile de Laodicée en dépit des autres listes canoniques des conciles et des Pères, ainsi que de la tradition liturgique. Dosithée retient le canon large de la LXX selon la liste du concile de Carthage et l'usage des Pères, mais il ignore que les Pères qualifient les « deutérocanoniques » de « bons à lire » (selon Athanase), « utiles et profitables » (selon Epiphane) ou « pleins de vertu et bons » (selon Damascène).

⁴² La *Confession*, signée par les représentants des différentes Églises orthodoxes, est intitulée *Ἀσπίς ὀρθοδοξίας ἢ ἀπολογία καὶ ἐλεγχος πρὸς τοὺς διασύροντας τὴν ἀνατολικὴν ἐκκλησίαν αἰρετικῶς φρονεῖν ἐν τοῖς περὶ θεοῦ καὶ τῶν θείων* / *Chypus orthodoxæ fidei sive Apologia adversus Calvinistas hæreticos, Orientalem ecclesiam de Deo rebusque divinis hæretice cum ipsis sentire mentientes*. La 1^{ère} édition grecque et latine a été publiée à Paris en 1676 et révisée en 1678 (Schaff 1877: 435).

La réouverture du problème du canon et de la réception des livres « deutérocanoniques » dans l'Église orthodoxe au XVII^e siècle semble n'avoir mené à aucun nouveau résultat. Relues dans leur contexte historique, nous observons que les *Confessions* de Cyril Lukaris, Pierre Moghila et Dosithée sont élaborées sur le modèle des confessions occidentales. Elles expriment plutôt la position de l'Église orthodoxe face aux controverses nées de la Réforme et dans lesquelles elle fut impliquée directement ou indirectement⁴³. Même pour le canon de l'Ancien Testament le choix entre le canon long (catholique de 49 livres) et le canon court (protestant de 39 livres) était en fonction de l'« ennemi » qu'on souhaitait combattre (Vassiliadis 2002: 115). Par conséquent, la *Confession* de Dosithée ne peut pas être retenue comme solution officielle pour le canon de l'Ancien Testament dans l'Église orthodoxe. D'ailleurs, les éditions slavonne et roumaine de la Bible de la même époque ne tiennent pas compte de cette *Confession*. Si elle a été longtemps considérée comme représentative pour toute la tradition orthodoxe, ce n'est plus le cas aujourd'hui (Konstantinou 2004: 99).

4. La dialectique livres canoniques et non-canoniques chez les théologiens orthodoxes aujourd'hui

Actuellement, chaque Église orthodoxe autocéphale utilise les éditions de la Bible approuvées par son propre synode. D'où cette situation qui paraît étrange aux chrétiens d'Occident : dans les Bibles grecque, russe, bulgare, serbe, roumaine, géorgienne, macédonienne et leurs traductions dans les langues modernes l'ordre et le nombre des livres « deutérocanoniques » est différent. Comme nous allons le voir, cette différence d'ordre, nombre et regroupement des livres « deutérocanoniques » est directement liée à l'histoire de la traduction, transmission et publication des Saintes Écritures dans les Églises orthodoxes russe, grecque et roumaine.

Pour l'Église russe, le premier codex complet de la Bible slavonne est celui du Métropolitain Gennadij qui fut réalisé à Novgorod en 1499. Gennadij confia la tâche de traduire les livres bibliques absents à cette époque des manuscrits slavons à Veniamin⁴⁴, un prêtre catholique dominicain⁴⁵. Veniamin traduisit de la Vulgate les livres de *1 et 2 Chroniques, Esdras, 3 et 4 Esdras, Nébémie, Tobit, Judith,*

⁴³ Tant les protestants que les catholiques s'efforçaient de prouver que leurs doctrines étaient partagées par l'Église Orthodoxe. Les ambassadeurs catholique (France) et calviniste (Pays-Bas) près la Sublime Porte exerçaient à tour de rôle une pression sur le patriarcat de Constantinople afin d'obtenir de lui une confession de foi favorable aux communautés ecclésiales qu'ils représentaient.

⁴⁴ Veniamin, d'origine croate ou tchèque (« slovène de naissance et latin de foi »), avait été recruté par Mgr. Gennadij pour lutter contre le mouvement novgorodo-moscovite

1 et 2 *Maccabées*, *Sagesse de Salomon*, certaines parties d'*Esther* (les passages propres à la LXX et absents du TM ; les chap. 10:4-16:24 dans la Vulgate) et de *Jérémie* (1:9-10; 1:18-2:1; 2:13-25:14; 46:1-52:3)⁴⁶. Un siècle plus tard, en 1581, fut publiée à Ostrog, par les soins du prince Constantin Ostrozhsy (1526-1608), la première édition imprimée de la Bible slave⁴⁷. Le texte de la *Bible de Gennadij* est maintenant révisé à partir de la LXX et de certains manuscrits slavons anciens⁴⁸. Les livres traduits de la Vulgate ne sont plus reproduits, sauf *Tobit*, *Judith* et *4 Esdras* et les partis de *Jérémie* qui sont révisés d'après la Vulgate⁴⁹. C'est à cette occasion que fut traduit en slavon *3 Maccabées*, retraduit et complété le livre d'*Esther* selon la LXX et ajoutée la *Prière de Manassé* à la fin de *2 Chroniques* (comme dans les

des « Judaïsants » (en outre, ils exprimaient des doutes sur la qualité de la traduction des Saintes Ecritures) ; cf. Dmitriev (2003: 396) ; Florovsky (2001: 20).

⁴⁵ Pour remplir leur mission, les frères Cyrille et Méthode avaient traduit dans un premier temps uniquement les textes bibliques utilisés dans la liturgie des dimanches et fêtes et dans les offices de la semaine : l'Évangile, l'Apôtre, le Psautier et le Lectionnaire de l'AT. La traduction complète de la Bible slavone entreprise par Cyrille et Méthode en Moravie n'a été achevée qu'en Bulgarie par Méthode et ses disciples (de Proyart 1990: 384).

⁴⁶ La principale édition latine utilisée a été la Vulgate imprimée en quatre volumes à Nürnberg en 1487 par Anton Koberger. A celle-ci s'ajoute celle publiée à Bâle par Nicolaus Kesler en 1487 ou sa réédition (Bâle, 1491). Aux versions latines s'ajoutent deux Bibles allemandes imprimées par Heinrich Quentel à Cologne en 1478. Certaines expressions et mots d'origine tchèque laissent supposer que les traducteurs ont également eu à leur disposition l'édition princeps de la traduction tchèque de la Vulgate (Prague, 1488) ou sa deuxième édition (Kuttenberg, 1489). Le texte de la Bible de Gennadij était accompagné de commentaires repris principalement de *Postilla litteralis et moralis in Vetus et Novum Testamentum* de Nicola de Lyra (1280-1349), dont la 1^{ère} édition fut publiée à Nürnberg en 1493 (Alexeev 2004: 21).

⁴⁷ Dans son désir de combattre la propagande catholique et protestante contre la minorité orthodoxe de Pologne et de Lituanie et d'élever le niveau d'éducation de la population, le prince Constantin fonda une école à Ostrog en 1577. Parmi les personnalités de l'époque invitées à enseigner il y avait Guérasim Smottitski (le principal artisan de la *Bible d'Ostrog*) et Ivan Fedorov, l'imprimeur de la *Bible d'Ostrog* (Florovsky 2001: 42-43).

⁴⁸ Les spécialistes s'accordent sur le fait que les traducteurs ont utilisé l'édition Aldine publiée par Aldo Manuzio à Venise en 1518, basée sur des manuscrits de la bibliothèque de Saint Marc (codex 29, 68, 121 et 730), dont le texte est proche de *Vaticanus*. A cette dernière s'ajoute la *Poliglota Complutense* réalisée par le cardinal Ximens à Alcalá entre 1514-1517 (Thomson 1998: 678).

⁴⁹ Dans les Bibles slavonnes, le *4 Esd* de la Vulgate est appelé *3 Esd* ; le texte slavon est proche de la Vulgate Clémentine de 1592. Une version de *4 Esd*, traduite à partir du latin ou du slavon, a été publiée en 1743 dans la Bible géorgienne de Moscou (dite du prince Bakar).

anciennes versions de la Vulgate). Avec quelques corrections (nouvelle traduction du *Psautier* d'après le texte grec) la *Bible d'Ostrog* fut réimprimée en 1663 à Moscou⁵⁰. Une édition définitive de la *Bible de Moscon* fut réalisée entre 1751-1756 à Saint Petersburg sous le règne de l'impératrice Elisabeth⁵¹. Cette *Bible d'Elisabeth* est encore aujourd'hui la Bible liturgique officielle des Églises orthodoxes de langue slave. Quant aux livres « deutérocanoniques » ils s'y trouvent mêlés avec les canoniques⁵².

En 1876, le Saint Synode de l'Église russe approuva la publication de la première édition complète et scientifique de la Bible en langue russe. Pour l'Ancien Testament, les livres canoniques étaient traduits à partir de l'hébreu et les « deutérocanoniques » d'après la LXX (sauf 4 *Esdras* d'après la Vulgate). Le Saint Synode donna sa bénédiction officielle à cette version pour l'usage personnel, mais pas liturgique. Toutes les éditions synodales suivantes furent édifiées à partir de celle-ci après diverses corrections apportées au texte. Dans

⁵⁰ En 1649, le Tsar Alexei Mikhailovich invita à Moscou le moine érudit Epiphane Slavinetsky, ainsi que d'autres « spravschnikov » (éditeurs) de Kiev, pour préparer une nouvelle édition de la Bible. En dépit de la tâche de révision de la Bible, Epiphane fut l'un des principaux assistants du Patriarche Nikon Minov (1652-1666) et s'impliqua dans la réforme de révision et de publication des livres liturgiques (de Proyart 1990: 411).

⁵¹ Il s'agit d'une révision de la Bible de 1663 (sauf pour 4 *Esdras*) d'après le texte de la LXX publié dans les polyglottes, les éditions de Lambert Bos (1709) et Breitinger (1730-1732), dans la version de Flaminius Nobili (1588), la *Synopsis criticorum* de Matthias Polus (1694) et quelques manuscrits grecs, surtout le *Codex Alexandrinus*. Le contenu de l'AT est le même que celui de la *Bible d'Ostrog*, avec trois modifications mineures : (1) *Lt-Jr* qui constitua le VI^e chapitre de *Ba* est désormais publiée séparément après les *Lm* ; (2) 3 *Esdras* ne suit plus 2 *Esdras* mais il est placé à la fin de l'AT après 3 *M* ; (3) pour la première fois fut traduite en slavon la phrase absente du v. 10 de *Mn* : « en commettant des abominations et en multipliant des objets d'horreur » (Vigouroux 1912: 1805).

⁵² L'ordre des livres de l'AT dans la *Bible d'Elisabeth* est : *Gn, Ex, Lv, Nb, Dt, Jos, Jg, Rt, 1-4 R, 1-2 Chr* (avec *Mn*), *1 Esdr, Ne, 2 Esdr, Tb, Jdt, Est* (avec les ajouts grecs), *Jb, Ps* (avec *Ps 151*), *Pr, Eccl, Ct, Sg, Si, Is, Jr, Lm, Lt-Jr, Ba, Ez, Dn* (avec les ajouts grecs), *Os, Jl, Am, Ab, Jon, Mi, Na, Ha, So, Ag, Za, Ml, 1-3 M, 3 Esdr*. On retrouve encore le même ordre aujourd'hui dans les Bibles russe, bulgare, macédoine (3 *Esdras* placé après 2 *Esdras*) et serbe (à la place de 3 *Esdras* on trouve 4 *M*), cf. *Библия, по благословению Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия II, Российское Библиейское общество, Москба, 2005* ; *Библия*, Изд. на Св. Синод на Българската църква, София, 2005 ; *Библија или Свето писмо старогa и новогa заветa*, Свети архијерејски синод Српске православне цркве, Београд, 2010 ; *Свето Писмо На Стариот и На Новиот Завет*, Со благослов на Архиепископски Синод на македонската Светиот архиепископски синод на Македонската православна црква, Скопје, 2012.

d'autres pays balkaniques, la Bulgarie et la Serbie, les nouvelles traductions de la Bible en langues nationales dépendaient de la Bible russe de 1876. A présent, les éditions synodales de la Bible contiennent 11 livres « deutérocanoniques » appelés « non-canoniques » (неканонические), indiqués par un astérisque et disposés selon l'ordre de la *Bible d'Elisabeth*⁵³.

Pour l'Église grecque, c'est seulement après la guerre d'indépendance (*i.e.* 1821-1829) et la reconnaissance de la Grèce comme nation indépendante (1832) que nous pouvons parler d'un retour à la normalité de la vie de l'Église orthodoxe, y compris sa liberté de publication. La première édition de l'Ancien Testament fut publiée à Athènes entre 1843-1850 avec l'approbation du Saint Synode et l'aide financière de la « Society for Promoting Christian Knowledge » (Delicostopoulosp 1998: 310). Comme mentionné dans le titre, celle-ci devait être « distribuée gratuitement aux clercs de Grèce ». Il s'agit en fait d'une réédition en quatre volumes du texte de la LXX contenu dans la Bible publiée à Moscou en 1821 avec la bénédiction du Saint Synode de l'Église russe et la contribution financière des frères Zosimas⁵⁴. A l'intérieur de chaque volume, les livres sont rangés selon l'ordre des Bibles protestantes, tandis que les « deutérocanoniques » sont publiés séparément⁵⁵. Cette première édition de l'Ancien Testament fut réimprimée par l'Église grecque en un seul volume en 1892 à Athènes. Le texte des livres canoniques y est accompagné des références à des passages parallèles, les psaumes sont précédés d'une introduction, plusieurs gravures bibliques sont dispatchées tout au long du texte⁵⁶.

⁵³ Comme pour les éditions précédentes, aux 11 livres « non-canoniques » (3 *Esd*, *Tb*, *Jdt*, *Sg*, *Si*, *Lt-Jr*, *Ba*, 1-3 *M*, 4 *Esd*) s'ajoutent directement au texte les suppléments grecs aux livres d'Est et Dn, ainsi que la *PM* à la fin de 2 Chr et le *Ps 151* après le Ps 150 (*Библия, по благословению Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия II, Российское Библейское общество, Москва, 2005*).

⁵⁴ Pour l'AT, la *Bible de Moscou* reprend le texte de la LXX de l'édition de J.-E. Grabe qui s'appuie sur le *Codex Alexandrinus*. Elle fut imprimée à Oxford en quatre volumes (division conservée également à l'intérieur de la Bible de Moscou), sous le titre de *Ἡ Παλαιὰ Διαθήκη κατὰ τοὺς Ἑβδομήκοντα* (1707, 1709, 1719, 1720). Bien que le texte du *Codex Alexandrinus* ait été changé dans beaucoup de passages (notamment pour le livre de Dn), d'après d'autres manuscrits ou d'après les conjectures de Grabe, les variantes sont le plus souvent imprimées en bas de page. L'édition de Grabe fut réimprimée par Breitinger (Zurich, 1730-1732) et Reineccius (Leipzig, 1750). La *Bible de Moscou* a été très appréciée par les moines du Mont Athos ce qui explique d'ailleurs qu'elle y soit toujours lue pendant les offices liturgiques.

⁵⁵ Le IV^e volume contient 11 livres « deutérocanoniques » : *Tb*, *Jdt*, *Esd A*, 1-4 *M*, *Ba*, *Lt-Jr*, *Sg*, *Si* (*Ἡ Παλαιὰ Διαθήκη κατὰ τοὺς Ἑβδομήκοντα, Τόμος τέταρτος*, Ἐν τῷ τυπογραφείῳ Ἡ Μνημοσύνη, Ἀθήναι, 1850).

⁵⁶ L'ordre des livres reste celui de l'édition de 1843-1850 : *Gn*, *Ex*, *Lv*, *Nb*, *Dt*, *Jos*, *Jg*, *Rt*, 1-4 *R*, 1-2 *Chr*, *Esd*, *Ne*, *Est* (avec les ajouts grecs), *Jb*, *Ps* (avec *Ps 151* et les 14 *Odes*),

Une nouvelle édition de l'« Ancien Testament selon la LXX » publiée avec la bénédiction du Saint Synode vit le jour à Athènes en 1928. Pour le choix des variantes textuelles, la ponctuation, l'ordre et la numérotation des chapitres et des versets, les éditeurs se sont appuyés cette fois sur l'édition critique de la LXX de Constantin Tischendorf⁵⁷. Dans la préface de l'édition synodale, il est mentionné qu'à côté des livres « protocanoniques » (προτοκανονικά) de l'AT on trouve les livres « deutérocanoniques ou *anaginoskόμενα* » (gr. δευτεροκανονικά ἢ ἀναγινωσκόμενα) de la LXX⁵⁸.

En 1937, est publiée une nouvelle édition synodale revue par Panagiotis Bratsiotis, spécialiste de la LXX et professeur à la Faculté de Théologie d'Athènes. Dans cette deuxième édition, Bratsiotis élimine les indications des diverses variantes textuelles (sauf les plus importantes) rapportées dans les notes ; regroupe et range les livres selon l'ordre des *Codex Vaticanus* et *Alexandrinus* ; ajoute en appendice le livre de 4 *Maccabées* (à cause de sa présence dans les éditions d'Athènes de 1843 et 1892) et introduit la double numérotation des Psaumes. Pour la révision du texte, Bratsiotis consulte des manuscrits des offices liturgiques orthodoxes ainsi que les deux éditions critiques de la LXX publiées par Alfred Ralfs en 1935⁵⁹. Aujourd'hui encore cette édition de la LXX de Rahlfs modifiée est le texte officiel de l'Église de Grèce pour l'usage liturgique⁶⁰.

Pr, Ecl, Ct, Is, Jr, Lm, Ez, Dn (avec les ajouts grecs), *Os, Am, Mi, Jl, Ab, Jon, Na, Ha, So, Ag, Za, Ml, Tb, Jdt, Esd A, 1-4 M, Ba, Lt-Jr, Sg, Si* (Ἡ Παλαιὰ Διαθήκη κατὰ τοὺς Ἑβδομήκοντα, Τύποις Παρασκευά Λεώνη, Ἀθῆναι, 1892).

⁵⁷ Les deux volumes de l'édition de la LXX imprimés par C. Tischendorf (Leipzig, 1850), dont les VI^e et VII^e éditions ont été édités par E. Nestlé (1880 et 1887) et comportent à la fin un supplément où sont comparés les textes transmis par les trois grands codex : *Vaticanus*, *Sinaiticus* et *Alexandrinus*. L'initiative visait à constituer un appareil critique définitif, qui aurait fourni les variantes de tous les manuscrits onciaux grecs, des principaux cursifs, des versions grecques du II^e siècle, des autres versions plus importantes, des citations de la LXX chez Philon, les Pères de l'Église et les écrivains ecclésiastiques plus anciens (cf. Constantin von Tischendorf, *Vetus Testamentum Graecae Iuxta LXX Interpretes*, 2 vols, Leipzig : Brockhaus, 1887).

⁵⁸ Dans la Bible de 1928, on trouve 10 livres « deutérocanoniques » mélangés aux livres canoniques : 3 *Esd, Tb, Jdt, Sg, Si, Lt-Jr, Ba* et 1-3 *M* (cf. Ἡ Παλαιὰ Διαθήκη κατὰ τοὺς Ἑβδομήκοντα, Ἐκδοτικός Οἶκος ἡ « ΖΩΗ », Ἀθῆναι, 1928).

⁵⁹ Le texte de la *Septuaginta* de Rahlfs a été corrigé afin de se conformer autant que possible aux interprétations orthodoxes traditionnelles de la LXX, telles qu'on les trouve dans les écrits des Pères ; au texte dit « lucianique », c'est-à-dire la révision de la LXX faite par Lucien d'Antioche et qui a été très favorisée par beaucoup de Pères de l'Église, notamment par Jean Chrysostome ; ainsi qu'aux lectures liturgiques de l'AT (cf. Π. Ι. Μπρασιώτης (ed.), Ἡ Ἁγία Γραφή, Ἐκδοτικός Οἶκος ἡ « ΖΩΗ », Ἀθῆναι, 1937, 2004¹⁶).

⁶⁰ L'ordre des livres de l'AT dans les Bibles orthodoxes grecques est le suivant : *Gn, Ex, Lt, Nb, Dt, Jos, Jg, Rt, 1-4 R, 1-2 Ch, 1 Esd, Ne, 2 Esd, Tb, Jdt, Est* (avec les ajouts

En dehors de l'édition synodale de la LXX, il faut également mentionner la publication en 1997 d'une traduction de la Bible en grec moderne (*δημοτική*) faite également avec la bénédiction du synode de l'Église grecque. Pour l'Ancien Testament, le texte est traduit à partir de l'hébreu en y ajoutant les « deutérocanoniques » de la LXX conformes à l'usage normatif dans l'Église orthodoxe grecque (il y manque *4 Maccabées*)⁶¹.

Pour l'Église roumaine, la première traduction intégrale de la Bible est la *Bible de Bucarest* ou *Bible de Șerban Cantacuzino* faite à Bucarest en 1688⁶². La traduction de l'Ancien Testament est faite à partir de plusieurs sources : avant tout, la traduction faite auparavant à Constantinople par Nicolae Milescu sur le texte grec de l'édition protestante de la LXX publiée à Frankfurt en 1597⁶³. A part cette version, les traducteurs (frères Radu et Serban Greceanu) ont eu à leur disposition le texte slave de la *Bible d'Ostrog* et le texte latin de la Vulgate. La Bible de 1688 contient les livres « deutérocanoniques » de *Tobit*, *Judith*, *Baruch*, *Lettre de Jérémie*, *Cantique des trois enfants*, *3 Esdras*, *Sagesse*, *Siracide*, *Histoire de Susanne*, *Bel et le Dragon*, *1, 2, 3 et 4 Maccabées*. Ces livres sont regroupés à la fin de l'Ancien Testament sous le titre de « livres apocryphes » exactement comme dans les Bibles protestantes⁶⁴.

Entre 1780 et 1785, le prêtre gréco-catholique Samuil Micu Clain réalisa une nouvelle traduction de la Bible pour remplacer la *Bible de Bucarest* complètement épuisée. La Bible fut publiée à Blaj en 1795 et elle servit à tous les Roumains de Transylvanie, orthodoxes et gréco-catholiques. La traduction est faite d'après le texte grec de la LXX⁶⁵. Dans le texte, on trouve pour certains versets des notes avec des observations de critique textuelle et d'explications exégétiques. La Bible contient tous les livres « deutérocanoniques » de la *Bible de Bucarest* regroupés pareillement à la fin de l'Ancien Testament sous le titre de « livres

grecs), *1-3 M*, *Ps* (avec *Ps 151*), *Jb*, *Pr*, *Ecl*, *Ct*, *Sg*, *Si*, *Os*, *Am*, *Mi*, *Jl*, *Ab*, *Jon*, *Na*, *Ha*, *So*, *Ag*, *Za*, *Ml*, *Is*, *Jr*, *Ba*, *Lm*, *Lt-Jr*, *Ez*, *Dn* (avec les ajouts grecs) et en « annexe » *4 M*. Les mêmes ordre et contenu sont repris dans *The Orthodox Study Bible* (USA 2008), avec deux différences : il y manque *4 M* et à la fin de 2 Chr se trouve *Mn* (?).

⁶¹ Cf. *Ἡ Ἁγία Γραφή*, Ἑλληνική Βιβλική Ἐταιρία, Ἀθήνα, 1997.

⁶² L'ouvrage est commandé par Serban I^{er} Cantacuzino (1634-1688), le prince de Valachie de 1678 à 1688. Après la mort de ce dernier (29 oct. 1688), Constantin Brâncoveanu (1688-1714), son successeur, finalisa la publication (Munteanu 2012: 15-31).

⁶³ La *Septuaginta* de Frankfurt reproduit le texte de l'AT imprimée dans l'édition aldine (Vénice, 1518).

⁶⁴ Cela ne peut que nous surprendre, surtout que la II^e préface de la *Bible de Bucarest* a été signée par le Patriarche Dosithée de Jérusalem (cf. *Biblia de la București*, 1688, 1988²).

⁶⁵ En plus de la *Bible de Bucarest*, Samuil Micu Clain utilisa la version grecque de la LXX de Franeker (1709), la *Bible polyglotte d'Alcala* (1514 et 1517) et la Vulgate (Chirilă 2010: 11).

apocryphes ». A ce groupe de livres, Samuil Micu Clain ajoute la *Prière de Manassé* traduite d'après la Vulgate. La *Bible de Blaj* devient pour longtemps la version officielle utilisée par l'Église orthodoxe roumaine. Son texte servira de base aux Bibles de Petersbourg (1819), de Buzău (1854-1856) et de Sibiu (1856-1858), ainsi qu'à la première édition synodale de la Bible roumaine faite à Bucarest en 1914. Dans cette dernière, les livres « deutérocanoniques » (sans 4 *Maccabées*) sont encore placés à la fin de l'Ancien Testament mais sans aucun titre. En 1936 est publiée une nouvelle édition de la Bible dans laquelle le texte de l'Ancien Testament est révisé à partir de l'original hébreu⁶⁶. Toutes les Bibles synodales ultérieures (1938, 1944, 1968, 1975, 1982, 1988, 1993, 2006, 2008) seront des révisions de cette édition⁶⁷. A partir de 1968, les livres « deutérocanoniques » présents dans les Bibles synodales roumaines sont présentés avec ou sans le titre : « Livres et fragments non canoniques » [Cărți și fragmente necanonice].

La brève présentation de l'histoire des Bibles slavonnes, grecques et roumaines montre que le statut des « deutérocanoniques » est différent dans ces trois Églises orthodoxes. Le contexte récent et l'évolution des débats sur le canon dans la théologie biblique du siècle dernier ont amené les théologiens orthodoxes contemporains à deux positions.

La première conserve la distinction entre les livres canoniques et les « deutérocanoniques » orthodoxes, en considérant ces derniers comme « non canoniques » (les Églises russe, bulgare, serbe et roumaine). Selon les enseignements des Pères, l'Église reconnaît à ces livres une valeur instructive et morale et les recommande aux fidèles pour la lecture en tant que livres « riches en sagesse spirituelle ». Bien qu'ils puissent être librement utilisés pour la lecture liturgique et pour l'étude privée en qualité de livres de l'Écriture, ils sont catalogués de « non canoniques » et ne peuvent constituer à eux seuls la base d'une quelconque décision dogmatique⁶⁸.

La seconde position considère que les « deutérocanoniques » orthodoxes ont le même degré d'autorité que les livres canoniques (l'Église grecque). Les partisans

⁶⁶ Dans cette édition, la *PM* est placée à la fin de 2 *Chr* (Tofană 2004: 38).

⁶⁷ L'édition synodale de 2001 revient au texte de la LXX pour l'AT, mais la division entre les livres « canoniques » et « non canonique » demeure toujours (cf. Bartolomeu Anania, *Biblia sau Sfânta Scriptură*, ediție jubiliară a Sfântului Sinod, București : Institutul Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 2001).

⁶⁸ Cependant, en considérant ces livres « autorisés à la lecture » pour l'édification, l'enseignement et l'orientation spirituelle des fidèles, on reconnaît une autorité implicite. Et même dans la pratique, les théologiens citent parfois les deutérocanoniques, tout en gardant une distinction avec les canoniques ; ainsi, l'expression latine *Ex nihilo* (« à partir de rien ») qu'on trouve en grec en 2 *M* 7:28 (οὐκ ἐξ ὄντων ἐποίησεν αὐτὰ ὁ θεός) est souvent mentionnée à côté des interprétations de Pères pour argumenter que Dieu créa l'univers de rien de préexistant.

de cette position rappellent que la LXX a toujours été la version liturgique traditionnelle dans l'Église orthodoxe et que le texte grec a la même valeur que celui hébreu. L'estime accordée aux livres « deutérocanoniques » est de fait amplement exprimée dans les célébrations liturgiques par les lectures, les hymnes, les icônes et même par des célébrations spéciales⁶⁹.

Ces diverses positions ont conduit les théologiens, lors de la première Conférence panorthodoxe (Rhodes 1961), à placer la question du canon et des livres « deutérocanoniques » dans l'agenda du futur « Grand Synode » de l'Église orthodoxe. Dans les conclusions (publiées seulement en 1972), la Commission préparatoire a fait la proposition suivante au sujet de « L'autorité des livres connus comme *anaginoskόμενα* » : « L'Église orthodoxe déclare et définit que ces textes doivent être distingués des livres canoniques et inspirés quant à l'autorité de leur inspiration divine, mais qu'ils doivent néanmoins être considérés comme faisant partie de l'Écriture Sainte, utiles et bénéfiques pour le fidèle » (Lash 2007: 232). Ce texte n'a pour l'instant ni autorité, ni caractère officiel. Il s'agit seulement d'une proposition qui devra être étudiée. De là le souhait que le « Grand Synode panorthodoxe » à venir clarifie pour tous les orthodoxes la question de l'autorité des « deutérocanoniques » par rapport aux livres canoniques.

5. Conclusions : Retour à la Tradition !

Au terme de la présentation de ces trois aspects relatifs au canon de l'Ancien Testament dans l'Église orthodoxe, nous pouvons conclure que les livres « deutérocanoniques » ont connu une histoire complexe et mouvementée. Même si le statut de ces livres n'est pas encore fixé de façon unanime, cela ne signifie pas que l'Église orthodoxe vive actuellement dans une situation de crise.

Malgré l'absence d'une liste canonique officielle, les livres « deutérocanoniques » de la LXX continuent à être présents dans les Bibles orthodoxes. Mélangés avec les livres canoniques (Bibles grecque, russe, géorgienne, bulgare, serbe, macédonienne) ou rangés séparément (Bible roumaine), ils y sont inclus parce que l'Église les a toujours considérés comme partie intégrante des Saintes Écritures. Situés à la « limite » du canon par les Pères de l'Église (ni canoniques, ni apocryphes), ces livres forment un tout avec les écrits canoniques de l'Ancien et

⁶⁹ Malgré leur statut variable et leur place différente dans la Bible, la vénération accordée à ces livres est amplement exprimée dans les célébrations liturgiques par des lectures, des hymnes, des icônes, et même par des célébrations spéciales, telle la fête du Prophète Daniel et de ses trois amis Ananias, Azarias et Misaël le 17 Décembre (*cf. Dn 3:24-90*) ou des 7 Frères Maccabées, leur Mère Solomie et Eléazar, leur Maître le 1^{er} Août (*cf. 2 et 4 M*).

du Nouveau Testament, en contribuant aussi à la compréhension des vérités révélées⁷⁰.

Quant au statut des « deutérocanoniques », il semble difficile de trancher entre les partisans des « canoniques » et des « non-canoniques ». Les deux partis trouvent chacun la justification de leurs positions en se référant à la même Tradition. La solution serait de n'opter ni pour l'une ni pour l'autre, mais d'admettre que les deux positions sont valables. Il s'agirait alors d'accepter la LXX comme divinement inspirée et dont le texte est approprié pour l'usage liturgique, l'étude, la lecture et la prière personnelle, ainsi que le texte hébraïque qui est par excellence le texte canonique des Saintes Écritures commun à tous les chrétiens⁷¹. En effet, selon les décisions du VI^e concile œcuménique, il est possible d'avoir deux listes canoniques différentes en même temps !

Enfin, vu le large usage des « deutérocanoniques » dans les œuvres des Pères, les lectures liturgiques, les prières, les hymnes et les icônes, il reste assez difficile de nier leur autorité. C'est l'usage de ces livres dans la vie de l'Église (liturgie, prédication, commentaire) qui détermine aussi leur valeur dogmatique, morale et spirituelle. Il est bon cependant qu'on maintienne la distinction du I^{er} millénaire entre les livres canoniques et *anaginoskómena* notamment à cause de sa signification historique. Une telle position reste à la fois conforme aux anciennes listes canoniques des Pères de l'Église et laisse aussi une certaine liberté d'appréciation quant à leur usage dans les décisions dogmatiques, les controverses doctrinales et la collaboration interconfessionnelle.

BIBLIOGRAPHIE

Alexeev, Anatoly, 2004, « Masoretic Text in Russia », dans Simon Crisp, Manuel Jimbachian (éds.), *Text, Theologie & Translation. Essays in honour of Jan de Waard*, London : United Bible Societies, 13-29.

⁷⁰ Les livres « deutérocanoniques » s'avèrent en effet une source essentielle pour mieux connaître la situation politique et religieuse du judaïsme entre le II^e siècle av. J.C. et le II^e siècle après. Pour les personnes qui désirent comprendre le milieu dans lequel ont vécu Jésus Christ et ses disciples, ils éclairent bien des affirmations néotestamentaires sur l'origine du mal et du péché, le règne messianique, la fin des temps, le jugement dernier, l'angéologie, la soumission au pouvoir établi, etc.

⁷¹ L'acceptation d'un double texte canonique est bien visible dans le NT : lorsque les auteurs s'emparent du texte biblique pour parler de l'accomplissement des prophéties messianiques ou de l'enseignement du Christ, ils se servent davantage du texte grec (cf. *Is* 7:14 en *Mt* 1:23 ; *Ps* 16:8-11 en *Ac* 2:25-31 et 13:35-37, *Gn* 12:3 ; 22:18 en *Ac* 3:25 et *Ga* 3:8-9 ; *Am* 9:11-12 en *Ac* 15:16-17), sans pourtant écarter l'original hébreu (cf. *Os* 11:1 en *Mt* 2:15 ; *Is* 42:1 en *Mt* 12:18).

- Aragione, Gabriella, 2005, « La *Lettre Festale 39* d'Athanase », dans Gabriella Aragione, Eric Junod, Enrico Norelli (éds.), *Le canon du Nouveau Testament : regards nouveaux sur l'histoire de sa formation*, Genève : Labor et Fides, 197-219.
- Chirilă, Ioan, 2010, « Septuaginta – Sursă a edițiilor Bibliiei românești, repere despre munca de traducere a Bibliiei în limba română », dans *Studia Universitatis Babeș-Bolyai. Seria Teologie Ortodoxă* 1, Cluj-Napoca, 5-14.
- Delicostopoulosp, Athan, 1998, « Major Greek Translations of the Bible », dans Jože Krašovec (éd.), *Interpretation of the Bible*, Ljubljana – Sheffield : Sheffield Academic Press, 297-316.
- Denter, Thomas, 1962, *Die Stellung der Bücher Esdras im Kanon des Alten Testamentes* (thesis), Freiburg.
- De Proyard, J., 1990, « La Bible slave », dans Jean Robert Armogathe (éd.), *Le Grand siècle et la Bible* (Bible de tous les temps, 6), Paris : Beauchesne, 383-422.
- Dmitriev, Mihail V., 2003, « Culture “latine” et culture “orthodoxe” à l'est de l'Europe au XVII^e siècle », dans *Presses Universitaires de France* 220 (3), 391-414.
- Dorival, Gilles, 2003, « L'apport des Pères de l'Église à la question de la clôture du canon de l'Ancien Testament », dans J.-M. Auwers, H. J. de Jonge (éds.), *The Biblical Canons* (Bibliotheca Ephemeridum theologicarum Lovaniensium, 163), Leuven : Leuven University Press, 81-110.
- Dragomir, Nicolae, 1981, « Studiu istorico-liturgic privind textele biblice din cărțile de cult ale Bisericii Ortodoxe », dans *Studii Teologice* 3-4, 207-268.
- Engberg, Sysse G., 2005, « Les lectionnaires grecs », dans Olivier Legendre, Jean-Baptiste Lebigue (éds.), *Les manuscrits liturgiques, cycle thématique 2003-2004 de l'IRHT* (Ædilis, Actes, 9), Paris : IRHT [En ligne : <http://aedilis.irht.cnrs.fr/liturgie>].
- Floca, Ioan N., 1991, *Canoanele Bisericii Ortodoxe*, București : Editura Institutului Biblic și de Misiune a Bisericii Ortodoxe Române.
- Florovsky, Georges, 2001, *Les voies de la théologie russe*, Lausanne : L'Âge d'Homme.
- Gaudemet, Jean, 1985, « La Bible dans les conciles », dans Jacques Fontaine, Charles Pietri, (éds.), *Le monde latin antique et la Bible* (Bible de tous les temps, 2), Paris : Beauchesne, 289-310.
- Howorth, Henry H., 1906, « The Modern Roman Canon and the Book of Esdras A », dans *The Journal of Theological Studies* VII (27), 343-354.
- Joannou, Pericles-Pierre, 1962, « Les canons des conciles œcuméniques », dans P.-P. Joannou (éd.), *Fonti*, fasc. IX, *Discipline générale antique*, tome I, 1, Pontificia Grottaferrata (Roma) : Commissione per la redazione del Codice di diritto canonico orientale.
- Jugie, Martin, 1907, *Histoire du Canon de l'Ancien Testament dans l'Église Grecque et l'Église Russe* (Études de Théologie Orientale, 1), Paris : G. Beauchesne.
- Junod, Éric, 1984, « La formation et la composition de l'Ancien Testament dans l'Église grecque des quatre premiers siècles », dans Jean Daniel Kaestli, Otto Wermelinger (éds.), *Le Canon de l'Ancien Testament*, Genève : Le Monde de la Bible, 105-151.
- Kimmel, Ernst Julius & Hermann Weissenborn, 1850, *Monumenta fidei ecclesie orientalis*, vol. I et II, éd. bilingue (texte grec et latin), Jenæ : Mauke.
- Konstantinou, Miltiadis, 2004, « The Original Old Testament Text in the Greek Speaking Orthodox Church », dans Simon Crisp, Manuel M. Jinbachian, Jan de Waard (éds.),

- Text, Theology and Translation: Essays in Honour of Jan de Waard*, London : United Bible Societies, 89-107.
- Kraft, Robert A., 2002, « The Codex and Canon Consciousness », dans Lee Martin McDonald, James A. Sanders, *The Canon Debate*, Peabody (MA) : Hendrickson, 229-233.
- Lash, Ephrem, 2007, « The Canon of Scripture in the Orthodox Church », dans Philip Alexander, Jean-Daniel Kaestli (éds.), *The Canon of Scripture in Jewish and Christian Tradition – Le canon des Écritures dans les traditions juive et chrétienne* (Publications de l'Institut romand des sciences bibliques, 4), Lausanne : Éditions du Zèbre, 217-232.
- Luther, Martin, 1545, *Biblia: Das Ist, Die Gantze Heilige Schrift: Deusch Auff's New Zugericht*, Wittenberg : Hans Lufft (rééditée par Wilhelm Hoffmann, Stuttgart : Württembergische Bibelanst, 1967).
- Malvy, Antoine & Marcel Viller, 1927, *La Confession Orthodoxe de Pierre Moghila* (Orientalia Christiana, 39), Rome : Pont. Institutum Orientalium Studiorum.
- Migne, Abbé (éd.), 1841, *Perpétuité de la Foi. De l'Église Catholique sur l'eucharistie et sur la confession*, Paris : J.-P. Migne Éditeur.
- Munteanu, Eugen, 2012, « A Brief History of the Romanian Biblical Tradition », dans *Biblicum Jasyense. Romanian Journal for Biblical Philology and Hermeneutics* 3, 15-50.
- Munteanu, Ștefan, 2013, « Livres propres à la tradition orthodoxe. Les six textes intégrés dans la TOB 2010 », dans *Spiritus* 211, 174-186.
- Prelipcean, Vladimir (éd.), 2003³, *Studiul Vechiului Testament. Manual pentru facultățile teologice*, Cluj-Napoca : Renașterea.
- Schaff, Philip, 1877, *Creeds of Christendom, with a History and Critical Notes*, vol. II: *The History of Creeds*, New York : Harper & Brothers.
- Schenker, Adrian, 1991, « La relation d'Esdras A' au texte massorétique d'Esdras Néhémie », dans Dominique Barthélemy, Gerard J. Norton, Stephen Pisano, *Tradition of the Text. Studies offered to Dominique Barthélemy in Celebration of his 70th Birthday* (Orbis biblicus et orientalis, 109), Fribourg – Göttingen : Niversitätsverlag – Vandenhoeck & Ruprecht, 218-248.
- Thomson, Francis J., 1998, « The Slavonic Translation of the Old Testament », dans Jože Krašovec (éd.), *Interpretation of the Bible*, Ljubljana – Sheffield : Sheffield Academic Press, 605-920.
- Todt, Klaus-Peter, 2002, « Kyrillos Lukaris », dans Carmelo Giuseppe Conticello, Vassa Conticello (éds.), *La théologie byzantine et sa tradition*, vol. II (Corpus christianorum), Turnhout : Brepols, 618-651.
- Tofană, Stelian, 2004, « Tipărituri și ediții critice ale textului sfânt în limba română », dans Ioan Chirilă (éd.), *Biblie și multiculturalitate*, Cluj-Napoca : Presa Universitară Clujeană, 15-44.
- Vassiliadis, Petros, 2002, « The Canon of the Bible or the Authority of Scripture from an Orthodox Perspective », dans Jean-Michel Poffet (éd.), *L'autorité de l'Écriture*, Cerf : Paris, 113-135.
- Vigouroux, F., 1912, « Slaves (Versions) de la Bible », *Dictionnaire de la Bible*, vol. V, Paris : Letouzey et Ané, 1800-1808.
- *** *Enchiridion Biblicum*, 1927, Documenta Ecclesiastica, Sacram Scripturam Spectantia, Apud Librariam Vaticanam, Romae.

*** *Enchiridion delle Encicliche (1740-1994)*, 1994-1998, ed. bilingue (texte latin avec trad. italienne), Strumenti, I, trad. italienne Erminio Lora et Rita Simionati, Bologna.

ANTOINE ARNAULD, MEDIUL JANSENIST FRANCEZ ȘI PROMOVAREA LECTURII VERNACULARE A BIBLIEI*

Dr. Els AGTEN

KU Leuven

els.agten@theo.kuleuven.be

Résumé Cette contribution a un objectif double. D'une part, elle vise à souligner l'influence du janséniste français Antoine Arnauld sur l'édition et la réalisation du *Nouveau Testament*, dit de Mons (1667) et la *Bible de Port-Royal* (1667-1693). D'autre part, elle propose de décrire les efforts d'Arnauld pour défendre le principe de la traduction en langue vernaculaire. En effet, Arnauld composa plusieurs livres et traité en défense de la traduction de Mons. La plupart du temps, ces écrits furent écrites en exil à cause des difficultés que les jansénistes éprouvaient en France.

Mots-clés : Port-Royal, traduction de la Bible en langue vernaculaire, Antoine Arnauld.

În secolul al XVII-lea, janseniștii¹, cu puternicul accent pe care-l puneau pe nevoia de revigorare creștină, au dobândit o reputație de promotori ai lecturii vernaculare a Bibliei. Bazându-se pe tradiție ca sursă a teologiei, pe scrierile Părinților Bisericii, ale autorilor scolastici medievali și ale scriitorilor contemporani, precum și pe practica liturgică a Bisericii timpurii, cărturarilor janseniști au redescoperit rolul laicității în viața Bisericii. Această cunoaștere a avut ca rezultat un efort înverșunat de a le oferi laicilor acces la traducerile Bibliei și ale textelor liturgice. Mediul jansenist asociat cu Port-Royal în Franța a furnizat cele mai

* Antoine Arnauld, le milieu janséniste français et la promotion de la lecture de la Bible en langue vernaculaire.

¹ *The Encyclopædia Britannica* definește *jansenismul* ca “a religious movement in Roman Catholicism that appeared chiefly in France, the Low Countries, and Italy in the seventeenth and eighteenth centuries. It arose out of the theological problem of reconciling divine grace and human freedom”. Mișcarea este numită după Cornelius Otto Jansen (Jansenius), “a theologian at the University of Leuven (Louvain) and later bishop of Ypres. Jansen’s views were published posthumously in 1640 in his *Augustinus*, a vast treatise defending the theology of St. Augustine of Hippo (354–430) and attacking certain teachings and practices associated especially with the Jesuit order”. Vezi *Encyclopædia Britannica Online*, “Jansenism” [On-line: <http://www.britannica.com/EBchecked/topic/300421/Jansenism>, accesat la 23.07.2013].

bune traduceri în perioada 1653-1708. De exemplu, de la sfârșitul secolului al XVII-lea până în secolul al XIX-lea, așa-numita *Bible de Port-Royal* a fost cea mai răspândită traducere franceză a Bibliei.

Această contribuție urmărește să-l studieze pe Antoine Arnauld, unul dintre cei mai importanți intelectuali din grupul de la Port-Royal, și în special implicarea lui în traducerea textelor biblice și promovarea lecturii vernaculare a Bibliei. Articolul de față este împărțit în trei secțiuni principale. Prima secțiune oferă o scurtă trecere în revistă a vieții lui Arnauld. Următoarea secțiune se ocupă de influența lui Arnauld asupra editării și apariției *Noului Testament de la Mons* (1667). A treia și ultima secțiune enumeră strădanile lui Arnauld de a apăra traducerea de la Mons și principiul traducerii vernaculare a Bibliei. Obiectivul acestei prezentări este de a servi ca punct de pornire pentru cercetări ulterioare.

1. Un exil francez la Bruxelles

Această contribuție nu urmărește să trateze exhaustiv viața lui Antoine Arnauld. Prin urmare, vom oferi doar o scurtă prezentare de ansamblu². Arnauld, al douăzecilea și ultimul copil al lui Antoine Arnauld senior și al soției acestuia, s-a născut în Paris, pe 6 februarie 1612. Stimulată de tatăl său și datorită influenței lui Jean Duvergier de Hauranne, cunoscut și ca *Abbé de Saint-Cyran*, familia a ajuns să fie strâns asociată cu jansenismul. Mai mult, nouă dintre cei zece copii ai familiei Arnauld care au supraviețuit până la maturitate aveau diverse legături cu Port-Royal. De exemplu, surorile lui Arnauld, Angélique și Agnès, au fost amândouă starețe ale abației de la Port-Royal.

Arnauld nu l-a întâlnit niciodată pe Jansenius în realitate. Totuși, datorită – printre alții – abatelui de Saint-Cyran, care l-a sfătuit să-i citească pe Părinții Bisericii, Arnauld s-a familiarizat cu persoana și ideile lui Jansenius. Înzestrat cu un zel neabătut, Arnauld era un polemist cu o minte versatilă, un spirit enciclopedic, și avea o înclinație deosebită spre munca de echipă. A studiat dreptul, era specializat în filosofie și teologie, competent în matematică și științe naturale și priceput în domeniul literar (Jacques 1987: 66-76, 66-68).

Urmându-i tatălui său, Arnauld era destinat baroului, dar el a hotărât să studieze teologia la Paris. În 1635, a primit diploma de absolvire. Șase ani mai târziu, în 1641, a obținut un doctorat în teologie și a fost hirotonit. În același an, 1641, a apărut la Paris prima ediție franceză din *Augustinus* de Jansenius, iar Arnauld a început o nouă carieră. S-a arătat interesat de ideile augustinieni încă din timpul studiilor. Cu o energie inepuizabilă, s-a alăturat grupului de *Solitaires* de la Port-Royal în jurul anului 1640 și s-a implicat direct în controversele cu

² Pentru informații bibliografice despre Arnauld, vezi Lesaulnier & McKenna (2004: 77-85), Jacques (1975: 705-730, 705-708).

privire la *Augustinus*. Acești *Solitaires* erau francezi care alegeau să trăiască o viață umilă și ascetică, retrăgându-se la Port-Royal, fiind, totodată, strâns legați de jansenism. Arnauld a purtat o corespondență extinsă cu cei mai importanți matematicieni, oameni de știință și cărturari ai vremii. De-a lungul întregii sale vieți, a alternat perioadele de ședere în mănăstirea de la Port-Royal cu perioade în care se ascundea pentru a scăpa de adversari. În 1679, a plecat într-un exil voluntar în sudul Țărilor de Jos și a călătorit prin toată această regiune³. S-a stabilit la Bruxelles, unde a murit pe 8 august 1694, la vârsta de 82 de ani. Operele complete ale lui Arnauld (treizeci și opt de volume în patruzeci și trei de părți) au fost publicate la Paris în perioada 1775-1783⁴.

2. Arnauld și Noul Testament de la Mons

A doua parte a acestei contribuții examinează influența lui Antoine Arnauld asupra editării și apariției *Noului Testament de la Mons* (1667). Înainte de a intra în problema principală, reglementările ecleziastice cu privire la lectura Bibliei în limba vernaculară în Franța după Conciliul de la Trent (1545-1563), vom discuta despre cel de-al nouăsprezecelea conciliu ecumenic al Bisericii Romano-Catolice.

Pe 8 aprilie 1546, Conciliul de la Trent a declarat că doar Vulgata urma să fie considerată drept versiunea standard și „autentică” a Bibliei pentru Biserica Latină. Conciliul a păstrat însă tăcerea cu privire la legitimitatea traducerilor vernaculare ale Bibliei. Într-un sens, *Index Tridentinus*, cu ale sale *regulae* pentru citirea Scripturii, care a apărut ca o consecință a Conciliului la data de 24 martie 1564, a rupt tăcerea. Pe lângă revizuirea din 1559 a catalogului papal de cărți interzise și scurta *Dominici Gregis* a papei Pius al IV-lea, Indexul conținea zece reguli generale compuse de o comisie, cunoscute și ca *Regulae Indicis* sau regulile tridentine. Aceste zece reguli defineau într-o legislație precisă poziția catolică față de cărțile tipărite. Mai mult, ele specificau contururile cenzurii romane de carte, al cărei scop principal era să prevină răspândirea așa-numitelor doctrine inacceptabile și eretice. Faimoasa regulă a patra sau *Regula Quarta*⁵ îi autoriza

³ Pentru mai multe informații despre exilul său, vezi Jacques (1976).

⁴ Pentru o împărțire mai detaliată a activității lui Arnauld în șase clase, vezi Arnauld (1781: 1-26). Pentru alte informații despre opera completă, vezi Jacques (1975: 708-730).

⁵ Regula IV: “Cum experimento manifestum sit, si sacra biblia vulgari lingua passim sine discrimine permittantur, plus inde ob hominum temeritatem detrimenti qua mutilitas oriri, hac in parte iudicio episcopia ut inquisitoris stetur, ut cum consilio parochi vel confessarii bibliorum a catholicis auctoribus versorum lectionem in vulgari lingua eis concedere possint, quos intellexerint ex hujus modilectione non damnum, sed fide í atque pietatis augmentum capere posse; quam facultatem in scriptis habeant. Qui autem absque tali facultate ea legere seu habere praesumpserit, nisi prius bibliis ordinario redditus peccatorum absolutionem percipere non possit. Biblio polae vero,

să citească textele biblice vernaculare numai pe cei considerați capabili (*capax*) conform Tradiției Catolice și care obținuseră permisiunea (*permissio*) explicită, individuală și scrisă de la episcop sau inchiizitor, la recomandarea preotului paroh sau a confesorului (Bujanda *et al.* 1991: 150-153)⁶. Raționamentul era următorul: citirea Bibliei în limba vernaculară face mai mult rău decât bine din cauza îndrăznelii oamenilor. Totuși, cei care își luau libertatea să citească sau dețineau Biblii vernaculare fără o asemenea permisiune nu primeau iertarea păcatelor până nu predau aceste Biblii autorității clericale locale.

Evident, discrepanțe cu privire la interpretarea corectă a celei de-a patra reguli de la Trento au apărut în toată Europa. În Franța, de pildă, se pot distinge trei mari poziții, pe lângă numeroasele poziții intermediare.

În direcția Inchiiziției spaniole, ultramontaniștii⁷ francezi, punând un accent puternic pe prerogativele și puterile Papei, au adoptat o poziție ultrarestrictivă și au interzis orice traducere a textelor biblice și liturgice (Chédozeau 1990: 73-161).

Biserica Galicană Franceză, preocupată să-și mențină autonomia față de Roma, reprezintă un al doilea grup, mai moderat. Ea a susținut principiul lecturii vernaculare a Bibliei și a proclamat dreptul laicilor de a citi textele sacre în cadrul strict al regulilor tridentine, în special după *Regula Quarta*. Această poziție era larg răspândită la mijlocul secolului al XVII-lea și a dus la un număr de noi traduceri franceze ale Noului Testament, cum ar fi traducerea lui Denys Amelote (1666-1670), care a fost considerată, curând, drept o alternativă adecvată la traducerea de la Mons. În plus, Ludovic al XIV-lea, capul și protectorul Bisericii Galicane, a ordonat distribuirea a peste 150000 de exemplare ale traducerii lui Amelote către proaspeții convertiți, după revocarea Edictului de la Nantes, în 1685-1687 (Chédozeau 1990: 185-260).

qui praedictam facultatem non habent i biblia idiomate vulgari conscripta vendiderint vel alioquovis modo concesserint, liborum pretium in usus pios ab episcopo convertendum amittant, aliis que poenis pro delicti qualitate ejusdem episcopi arbitrio subjaceant. Regulares vero non nisi facultate a praelatis suis habita ea legere autem e repossint". Vezi Bujanda *et al.* (1991: 813-822, aici p. 816-817). Pentru discuție, vezi Fernandez Lopez (2003: 161-178); Fragnito (1998: 95-109, aici p. 98); Chédozeau (1990: 31-32).

⁶ Vezi, de asemenea, Chédozeau (1988: 427-435).

⁷ *Encyclopaedia Britannica* definește termenul *ultramontanism* (derivat de la forma latină medievală *ultramontanus* 'dincolo de munți') ca "a strong emphasis on papal authority and on centralization of the church. The word identified those northern European members of the church who regularly looked southward beyond the Alps (that is, to the popes of Rome) for guidance." Vezi *Encyclopaedia Britannica Online*, "Ultramontanism" [On-line: <http://www.britannica.com/EBchecked/topic/613447/Ultramontanism>., accesat la 23.07.2013].

Odată cu apariția comunității de la Port-Royal, un al treilea grup apare în prim-plan în anii 1650 (Sellier 1998: 103-116). În acest context se vor manifesta eforturile lui Antoine Arnauld în favoarea citirii Bibliei în limba vernaculară. Port-Royal considera citirea traducerilor vernaculare ale Bible nu un drept, ci o obligație (morală) pentru fiecare persoană laică, chiar și pentru femei. Ca urmare, *Les Messieurs de Port-Royal* au întreprins un important proiect de traducere în a doua jumătate a secolului al XVII-lea. Acest proiect a constat în traducerea cărților devoționale catolice și a textelor biblice și a avut ca rezultat, printre alte publicații, *Le Nouveau Testament de Mons* (1667) și *Bible de Port-Royal* (1667-1693). În prima jumătate a secolului al XVII-lea, *Bible des théologiens de Louvain*, publicată în 1578, la Anvers, de Plantin și bazată pe traducerea francezului René Benoist, fusese retipărită și relucrată. Această traducere, însă, era considerată depășită și arhaică. În privința Vechiului Testament, această traducere era singura versiune franceză acceptabilă. Cât despre Noul Testament, existaseră deja încercări meritorii de a produce o traducere mai lizibilă, realizate, printre alții, de François Véron (1646-1647), Michel de Marolles (1649) și Antoine Godeau (1668); vezi, pentru aceasta, Chédozeau (1991: 134-168); Delforge (1991: 107-109, 123-143).

Antoine Arnauld a fost implicat încă de la început în proiectul de traducere de la Port-Royal și a colaborat mai ales la traducerea Noului Testament⁸. Pregătirile pentru traducerea de la Mons au fost inițiate de nepotul său, Antoine Lemaistre, în jurul anului 1653. El a tradus Evangheliile și Apocalipsa, dar numai pe baza Vulgatei, ceea ce nu i-a mulțumit pe ceilalți *Messieurs*, care preferau textul original grecesc (Arnauld 1776a: iii). Apoi, proiectul a intrat în impas pentru câțiva ani. La sfârșitul lui 1656 sau începutul lui 1657, Lemaistre a relansat proiectul alături de fratele său Louis-Isaac, zis și De Sacy⁹, și în cooperare cu *Messieurs de Port-Royal*, inclusiv, printre alții, cu Antoine Arnauld, dar și cu Pierre Nicole și Blaise Pascal. Însă Antoine Lemaistre a murit la 4 noiembrie 1658, iar fratele său, Louis-Isaac (Sacy), i-a continuat munca (Pétavel 1970: 139-145). Antoine Arnauld a fost însărcinat să traducă cărțile rămase netraduse din Noul Testament, și anume Faptele Apostolilor și Epistolele. În plus, împreună cu Pierre Nicole, a coordonat revizuirea cărților care fuseseră traduse deja pe baza textului grecesc, a traducerilor latine și franceze existente și a scrierilor Părinților Bisericii (Arnauld 1776a: iii).

⁸ Pentru informații privind realizarea *Noului Testament de la Mons*, vezi Chédozeau (2007: 333-388, 333-346); Mairé & Dupuigrenet Desroussilles (1988: 171-201); Pétavel (1970: 139-145; 148-150).

⁹ Louis-Isaac Le Maistre de Sacy (1613-1654), fratele lui Antoine Le Maistre, a fost preot, teolog, autor, poet și traducător, postură din care a contribuit decisiv la traducerea în limba franceză a Bibliei, numită *Bible de Port-Royal* sau *Bible de Sacy*.

După o altă stagnare în perioada 1660-1665¹⁰ și încă o revizuire de către Arnauld și Nicole, în 1665, *Messieurs* au supus traducerea spre aprobare cancelarului Séguier. Acesta din urmă a refuzat însă privilegiul, având, probabil, o preferință puternică pentru sus-pomenita traducere a lui Denys Amelote. Traducerea grupului de la Port-Royal a fost aproape imediat condamnată de arhiepiscopul Parisului, Hardouin de Péréfixe, iar această condamnare va fi discutată în secțiunea a treia a acestui articol. Ca urmare, Port-Royal s-a îndreptat spre Țările de Jos, unde exista o atitudine mai favorabilă față de traducere. Teologul Jacobus Pontanus din Louvain a aprobat traducerea pe 14 iunie 1666. Ulterior, în octombrie 1666, traducerea a primit aprobarea episcopului de Namur, Joannes Wachtendonck. Mai devreme, pe 12 octombrie 1665, episcopul de Cambrai, Gaspard Nemius, îi dăduse deja aprobarea de tipărire lui Gaspard Migeot, presupunând că traducerea avea să fie sau fusese deja aprobată de un cenzor regal (Arnauld 1776a: iv-v; Chédozeau 1988: 344-346). Carol al II-lea, regele Spaniei, a oferit privilegiul regal de a tipări cartea timp de șase ani. Atât în privința privilegiului lui Carol al II-lea, cât și în cea a aprobării lui Gaspard Nemius, lucru remarcabil, Arnauld este singurul desemnat, cu mențiunea că traducerea era opera unui „doctor de la Sorbona”. Această indicație a fost probabil adăugată pentru a scoate în evidență autoritatea și calitatea traducerii¹¹.

Potrivit informațiilor de pe pagina de titlu, *Le Nouveau Testament de Mons* a fost publicat în 1667 la Mons (Bergen) de tipograful Gaspard Migeot. Însă această precizare de tipărire era falsă, deoarece traducerea a fost tipărită de fapt la Amsterdam de către Elzevier. Peste 5000 de exemplare ale traducerii au fost vândute în primele șase luni, iar traducerea a fost retipărită de mai multe ori de-a lungul secolului al XVII-lea¹², fără îndoială cu ajutorul „Păcii Bisericii” (1669-1679), dar și mult timp după aceea. Așa-numita „Pace a Bisericii” sau „Pace Clementină” a fost instaurată în 1669, când papa Clement al IX-lea, după negocieri cu janseniștii, a readus într-o măsură pacea în Biserica Franceză, și a

¹⁰ Această întârziere s-a produs din cauza reînnoirii în Franța, în 1660, a ceea ce s-a numit „Formulary Controversy” (Arnauld 1776a: iii).

¹¹ Arnauld a obținut doctoratul în teologie în anul 1641. În privilegiul lui Carol al II-lea se menționează următoarele: „Charles [...] a donné Privilege à Gaspard Migeot, libraire juré en la ville de Mons, de pouvoir lui seul, imprimer ou faire imprimer, vendre & distribuer, par tous les pays & Seigneuries de Sa Majesté, le Nouveau Testament traduit du latin en français, par un *Docteur de Sorbonne* [s.n.], & ce pour le terme de six ans [...]”. Aprobarea lui Gaspard Nemius afirmă: „Gaspard Nemius, Dei & Apostolica e Sedis gratiâ, Archiepiscopus & Dux Cameracensis [...] hinc est quod Novum Testamentum e Vulgatâ Latinâ editione per unum *Doctorem Sorbonicum* [s.n.], in idioma Gallicum fideliter translatum [...]”. Vezi Arnauld (1776a: xxxi-xxxii).

¹² Cinci ediții au fost publicate în același an, 1667, iar încă patru în anul 1688. Vezi Arnauld (1776a: v); vezi, de asemenea, Chalon (1844).

durat până în 1679. Ca parte din *Biblia de la Port-Royal*, traducerea de la Mons a fost revăzută de ultimii *Messieurs* în perioada 1696-1708. Această traducere integrală a Bibliei consta în 32 de volume *in-octavo*¹³. În prolog, obligația (morală) de a citi Noul Testament era justificată astfel: citirea Bibliei este primirea Cuvântului lui Dumnezeu, așa cum Euharistia este primirea trupului lui Hristos (Chédozeau 1991: 145-147).

3. Arnauld și apărarea lecturii vernaculare a Bibliei

Nu este surprinzător faptul că traducerea de la Mons a fost aspru contestată în Franța și în Țările de Jos, nu numai imediat după publicarea ei, în 1668, ci și în deceniile următoare ale secolului al XVII-lea. Arnauld a scris mai multe lucrări în apărarea ideilor janseniste, majoritatea sub anonim. A treia și ultima secțiune a acestei contribuții trece în revistă eforturile lui Arnauld de a apăra traducerea de la Mons și principiul traducerii vernaculare a Bibliei. Scopul acestei examinări este să servească drept punct de pornire pentru cercetări ulterioare. Însă contribuția de față nu urmărește să ofere un inventar exhaustiv al tuturor lucrărilor scrise de Arnauld pe acest subiect.

Traducerea de la Mons a fost criticată la trei niveluri și este important să nu subestimăm rolul iezuiților în redactarea acestor critici. Atât în Franța, cât și în Țările de Jos, majoritatea reacțiilor au venit din partea Societății lui Isus sau a clericilor influențați de aceasta; în al doilea rând, și într-o mai mică măsură, în discuții au intervenit autoritățile seculare și regale; în al treilea rând, traducerea a fost supusă judecății dogmatice a Sfântului Scaun. Arnauld a dat un răspuns potrivit fiecărui atac, uneori asistat de ceilalți *Messieurs*. Desigur, nu a fost singurul care a reacționat la aceste scrieri. O selecție a acuzațiilor exprimate va fi discutată în ordine cronologică.

Iezuitul și istoricul francez Louis Maimbourg a fost primul care a reacționat la traducerea de la Mons în predicile sale, ținute între august și octombrie 1667¹⁴. Arnauld și Pierre Nicole i-au replicat în șapte scrisori publicate în 1668 sub titlul *Deffense de la tradvction du Nouveau Testament imprimé à Mons* (Arnauld & Nicole 1668a¹⁵). În același an, Maimbourg și-a apărat predicile în *Deffense des sermons faits par le R. P. Maimbourg jesuite* (L.D.S.F. 1688).

Arhiepiscopul de atunci al Parisului, Hardouin de Beaumont de Péréfixe, a emis două ordonanțe împotriva traducerii de la Mons, în care ataca lectura, vîn-

¹³ Pentru mai multe informații despre *Biblia de la Port-Royal*, vezi Sellier (2012: 147-159, 161-173).

¹⁴ Pentru informații amănunțite privind controversa dintre Maimbourg și Arnauld, vezi Arnauld (1776a: vi-ix).

¹⁵ Lucrarea a fost ușor modificată și retipărită în anul următor la Cologne. Această a doua ediție a fost inserată în Arnauld (1776a: 551-784).

zarea și recitarea traducerii fără permisiunea episcopilor, făcând apel la decretele tridentine. Prima ordonanță, datată 18 noiembrie 1667, critica traducerea pentru lipsă de formalitate din cauza folosirii textului grecesc. Arnauld și Pierre Nicole au reacționat, probabil în 1668, prin scrierea *Abus et nullité de l'ordonnance subreptice de Monseigneur l'archevêque de Paris* (Arnauld & Nicole 1668b). În această scriere, ei s-au ocupat de nouă așa-numite nulități pe care pretindeau că le găsiseră în ordonanța lui Péréfixe și de nouă probleme morale privitoare la traducerea de la Mons (Arnauld 1776a: ix-x). Indignatul arhiepiscop, cel mai probabil la instigarea iezuiților, a reacționat scriind o a doua ordonanță, mai extinsă, care a apărut pe 20 aprilie 1668. De această dată el condamna traducerea de la Mons pe baza cenzurilor teologilor parizieni din secolul anterior, împotriva traducerii lui Benoist și a Bibliilor vernaculare în general. Arhiepiscopul enumera șase argumente și afirma, de exemplu, că traducerea de la Mons nu era în concordanță cu Vulgata, versiunea autentică a Bisericii Latine, așa cum fusese declarată de Conciliul de la Trento. În continuare, el propunea extinderea pedepsei cu excomunicarea la toți cei care îndrăzneau să tipărească, să vândă, să distribuie sau să recite traducerea, și nu doar la tipografi și librari. Mai mulți (arhi)episcopi au condamnat *Noul Testament de la Mons*, afirmând, de exemplu, că traducerile precum cea de la Mons erau la originea ereziilor din prezent (Arnauld 1776b: vi-vii; Pin 1714: 212-216, 234-243). Asemenea lui De Péréfixe, și deci încurajați de iezuiți, mai mulți (arhi)episcopi francezi au condamnat *Noul Testament de la Mons*. Arhiepiscopul de Embrun, George d'Aubusson de la Feuillade, i-a ordonat vicarului său, generalul Antoine Lambert, care a fost asistat de câțiva iezuiți, să scrie o ordonanță, publicată la începutul lui decembrie 1667. În acest decret, d'Aubusson scotea în evidență că traducerile precum cea de la Mons erau la originea ereziilor din prezent, afirmând: „Étant certain que toutes les hérésies qui sont nées dans son sein (l'Église [sic]), ont toujours cherché leur fondement & leur défense dans les paroles de la sainte Ecriture mal entendue” (Pin 1714: 229-232). Arhiepiscopul de Reims, Antoine Barberin (1659-1671), și episcopul de Evreux, Henri Cauchon de Maupas, au scris, de asemenea, ordonanțe împotriva *Noului Testament de la Mons*, datate 4 ianuarie 1668 (Arnauld 1776b: ii-vi). Ca o reacție la aceste decrete, Arnauld și Noël La Lane i-au adresat un apel lui Ludovic al XIV-lea pe 10 mai 1668, în care îi cereau regelui să-i asculte înainte de a-i condamne. De asemenea, au respins acuzațiile aduse lor de arhiepiscopul de Embrun (Pin 1714: 248-252).

Cât despre autoritățile seculare și regale, acestea au intervenit în discuții prin publicarea unei interdicții, datată 22 noiembrie 1667, emisă de Consiliul de Stat, căreia regele Ludovic al XIV-lea i-a adăugat o scurtă prevedere. Aceasta interzicea atât vânzarea, cât și recitarea traducerilor anonime de la Mons fără permisiunea și aprobarea episcopilor francezi. În plus, se cerea ca toate exemplarele traduce-

rii să fie predate secretarului magistratului din Paris sau judecătorilor regali locali. În practică, totuși, interdicția nu era respectată. Este de notat că acest document este unul dintre puținele la care Arnauld nu a reacționat. Poate din instinct de autoconservare, fiindcă voia să evite problemele cu autoritățile regale?

Traducerea de la Mons a fost supusă, de asemenea, judecății dogmatice a Sfântului Scaun de la Roma. Pe 20 aprilie 1668, în aceeași zi în care era publicată a doua ordonanță a lui De Péréfixe, iezuiții au trimis la Roma o versiune a traducerii de la Mons. Papa Clement al IX-lea a condamnat traducerea, nu printr-o bulă, ci printr-o simplă brevă (Mairé & Dupuigrenet Desroussilles 1988: 171-201). Totuși, nunțiul papal la Paris a trimis acest document episcopilor francezi fără să consulte Parlamentul și deci fără aprobările necesare. Procurorul regal a considerat acest fapt un act împotriva drepturilor episcopilor și a libertății Bisericii Galicane. Prin urmare, breva nu putea fi primită în Franța. Ludovic al XIV-lea i-a ordonat nunțiului să retragă toate brevele pe care le trimisese episcopilor, lucru pe care acesta l-a făcut imediat. Aceași brevă fusese trimisă și nunțiului papal de la Bruxelles și episcopilor din Țările de Jos, cu toate că nu fusese supusă spre aprobare Consiliului Regal al Țărilor de Jos. Ca urmare, Consiliul de la Malines a publicat, pe 10 iulie 1668 (Pin 1714: 243-248; Arnauld 1776b: xi-xii), o interdicție de publicare a brevei. Pe scurt, breva lui Clement al IX-lea nu a fost pusă în practică în Franța sau în Țările de Jos, fără îndoială în urma „Păcii Clementine”, care a fost de scurtă durată. Totuși, Papa Inocențiu al XI-lea a condamnat din nou traducerea pe 9 septembrie 1679.

Pe lângă reacțiile menționate, obiecții împotriva traducerii de la Mons au venit, printre alții, din partea iezuitului François Annat, unul dintre cei mai mari adversari ai jansenismului, în scrierea sa *Remarques sur la conduite qu'ont tenu les Jansenistes en l'impression et publication du Nouveau Testament imprimé à Mons* (1668). Două răspunsuri sub formă de scrisoare au fost date acestei lucrări și au fost și ele dezmințite în două așa-numite *Réponses*. Iezuitul Michel le Tellier a luat parte, de asemenea, la controversele din jurul traducerii de la Mons și a publicat trei scrieri în 1672, 1675 și 1684. Arnauld nu a reacționat la cea din urmă scriere¹⁶.

Tot sub impulsul iezuiților, Charles Mallet (1608-1680), canonic de Rouen și vicar-general în 1674, a încălcat „Pacea Clementină” în 1676 prin al său *Examen de quelques passages de la traduction française du Nouveau Testament imprimée à Mons*¹⁷,

¹⁶ Aceste lucrări sunt intitulate *Réponse aux principales raisons de la nouvelle défense du Nouveau Testament de Mons*, 1672; *Avis importants et nécessaires aux personnes qui lisent les Traductions Françaises des Saintes Écritures, et particulièrement celle du Nouveau Testament, imprimée à Mons*, 1675; *Observations sur la nouvelle défense de la version française du Nouveau Testament imprimée à Mons, pour justifier la conduite des papes, des évesques & du roy à l'égard de cette version*, 1684. Vezi Pin (1714: 233); Arnauld (1776b: xii-xiv; xxvi-xxvii).

¹⁷ A doua ediție (revăzută și corectată) a acestei lucrări a apărut în 1677. A treia versiune a fost publicată postum, în 1682.

care consta, în principal, într-o reluare a argumentației lui Maimbourg¹⁸. Trei ani mai târziu, în 1679, el a publicat *De la lecture de l'Écriture Sainte en langue vulgaire*. Arnauld a reacționat vehement la acuzațiile exprimate în aceste două lucrări. În 1680, a publicat *Nouvelle défense de la traduction du Nouveau Testament imprimée à Mons* (Arnauld 1680c)¹⁹, în două volume. În același an, lucrarea a fost urmată de *Continuation de la nouvelle défense de la traduction du Nouveau Testament imprimée à Mons*. Ca reacție la scrierea mai generală a lui Mallet din 1679 despre citirea Sfinței Scripturi, Arnauld a scris *De la Lecture de l'Écriture sainte contre les paradoxes extravagants et impies de M. Mallet, docteur de Sorbonne* (Arnauld 1680b), publicată tot în 1680. Ultima scriere a lui Mallet, *Réponse aux principales raisons qui servent de fondement à la nouvelle défense du Nouveau Testament imprimée à Mons*, a fost publicată postum, în 1682 (Arnauld 1776b: xv-xxii).

Reacții au venit și din Țările de Jos, îndeosebi de la Facultatea de Teologie a Universității din Louvain. Intrigantul anti-jansenist Nicolas Du Bois (1620-1696), profesor regal de teologie biblică la facultate din 1654 până la moartea sa, în 1696, a intrat într-o controversă cu Arnauld. Du Bois era, totodată, emisar al iezuiților la Universitatea din Louvain. El a criticat traducerea de la Mons în *Notae in gallicam versionem Novi Testamenti a Clement IX condemnata*, publicată în 1678. Arnauld, în ceea ce-l privește, nu l-a considerat un adversar de temut (Arnauld 1776b: xxiii). Martinus Steyaert, un alt teolog din Louvain, inițial prieten al lui Arnauld, dar apoi adversar, a intrat și el în discuție cu Arnauld. Acesta din urmă a recapitulat extensiv dezbaterile despre traducerea de la Mons în secțiunile VI, VII, VIII și IX ale scrierii *Difficultés proposées à M. Steyaert* (Arnauld 1777: xiii-xxvi).

4. Concluzii

Antoine Arnauld a exercitat o influență importantă în elaborarea și publicarea traducerii de la Mons din 1667 și în apărarea ei ulterioară. Într-adevăr, Arnauld a contracarat până la sfârșitul vieții sale atacurile adversarilor traducerii de la Mons și, în general, ai lecturii Bibliei în limba vernaculară. Majoritatea acestor atacuri veneau din partea iezuiților sau a adepților acestora.

Traducerea de la Mons a avut influență nu doar în Franța, ci și în Țările de Jos. La sfârșitul secolului al XVII-lea și sub influența janseniștilor francezi mediile de orientare jansenistă din Țările de Jos au produs traduceri vernaculare ale Bibliei. Noul Testament cuprins în acestea se baza, în principal, pe *Le Nouveau Testament de Mons*. Producerea acestor Biblii vernaculare a avut loc îndeosebi în partea nordică a Țărilor de Jos, deși datele de tipărire continuă să trimită la orașe

¹⁸ Pentru polemica dintre Mallet și Arnauld, vezi Leduc-Fayette (1995: 97-112); Arnauld (1777: i-iii).

¹⁹ Această lucrare a fost retipărită de câteva ori, una dintre aceste retipăriri fiind cea din Holland, unde a apărut cu un titlu fals.

sudice, ca Anvers. Totuși, povestea acestor traduceri olandeze ale Bibliei este un alt subiect. Studii ulterioare sunt, de asemenea, necesare pentru a stabili dacă lucrările lui Antoine Arnauld au avut influență și în România, în special în traducerea lui Nicolae Milescu.

BIBLIOGRAFIE

A. Sigle

L.D.S.F. 1688 = Louis de Sainte Foi (Louis Maimbourg), *Déffense des sermons faits par le R. P. Maimbourg je suite, contre la traduction du Nouveau Testament imprimée à Mons*, Paris: François Muguet, 1668.

B. Lucrări de referință

Arnauld, Antoine, 1680a, *Continuation de la nouvelle défense de la traduction du Nouveau Testament imprimée à Mons contre le livre de M. Mallet [...] où les passages qu'il attaque sont justifiés, ses calomnies confondues & ses erreurs contre la foy réfutées*, Cologne: Symon Schouten.

Arnauld, Antoine, 1680b, *De la Lecture de l'Écriture sainte contre les paradoxes extravagants et impies de M. Mallet, docteur de Sorbonne, chanoine et archidiacre de Rouen, dans son livre intitulé: De la Lecture de l'Écriture sainte en langue vulgaire*, Anvers: Simon Matthieu.

Arnauld, Antoine, 1680c, *Nouvelle défense de la traduction du Nouveau Testament imprimée à Mons; contre le livre de M. Mallet, docteur de Sorbonne, chanoine et archidiacre de Rouen, où les passages qu'il attaque sont justifiés, ses calomnies confondues, et ses erreurs contre la foy réfutées*, Cologne: Symon Schouten, 2 vol.

Arnauld, Antoine, 1776a, *Oeuvres de messire Antoine Arnauld, docteur de la Maison et société de Sorbonne*, vol. VI, Paris: Sigismond d'Arnay & Compagnie.

Arnauld, Antoine, 1776b, *Oeuvres de messire Antoine Arnauld, docteur de la Maison et société de Sorbonne*, vol. VII, Paris: Sigismond d'Arnay & Compagnie.

Arnauld, Antoine, 1777, *Oeuvres de messire Antoine Arnauld, docteur de la Maison et société de Sorbonne*, vol. VIII, Paris: Sigismond d'Arnay & Compagnie.

Arnauld, Antoine, 1781, *Oeuvres de messire Antoine Arnauld, docteur de la Maison et société de Sorbonne*, vol. XLII, Paris: Sigismond d'Arnay & Compagnie.

Arnauld, Antoine, P. Nicole, 1668a: *Déffense de la traduction du Nouveau Testament imprimé à Mons. Contre les sermons du P. Meinbourg je suite. Avec la réponse aux remarques du P. Annat*, Cologne: Jean du Buisson.

Arnauld, Antoine, P. Nicole, 1668b, *Abus et nullité de l'ordonnance subreptive de Mgr l'archevesque de Paris, par laquelle il a défendu de lire et de débiter la traduction du Nouveau Testament imprimé à Mons*, s.l., s.n.

Bujanda, Jesús Martínez de et al., 1991, *Index de Rome 1557, 1559, 1564: les premiers index romains et l'index du Concile de Trente* (Index des livres interdits, 8), Sherbrooke: Université de Sherbrooke.

Chalon, Renier H. G., 1844, *Recherches sur les éditions du Nouveau Testament de Mons*, Bruxelles: Vandale.

Chédozeau, Bernard, 1988, "Port-Royal et la Bible. Le refus de la regula IV de l'Index Romain chez Jean de Néercassel et Guillaume le Roy", în *Revue des sciences philosophiques*

- et théologiques* 72 (3), 427-435.
- Chédozeau, Bernard, 1990, *La Bible et la liturgie en français: l'Église tridentine et les traductions bibliques et liturgiques (1600-1789)*, Paris: Cerf.
- Chédozeau, Bernard, 1991, "La Bible française chez les Catholiques", in Pierre-Maurice Bogaert (ed.), *Les Bibles en français. Histoire illustrée du Moyen Âge à nos jours*, Turnhout: Brepols, 134-168.
- Chédozeau, Bernard, 2007, *Port-Royal et la Bible: un siècle d'or de la Bible en France, 1650 – 1708* (Univers Port-Royal, 7), Paris: Nolin.
- Delforge, Frédéric, 1991, *La Bible en France et dans la francophonie: histoire, traduction, diffusion, La France au fil des siècles*, Paris: Société biblique française.
- Fernandez Lopez, Sergio, 2003, *Lectura y prohibición de la Biblia en lengua vulgar: defensores y detractores*, León: Universidad de León, Secretariado de publicaciones.
- Fragnito, Gigliola, 1998, *La Bibbia al rogo: La censura ecclesiastica e i volgarizzamenti della Scrittura (1471-1605)*, Bologna: Il Mulino.
- Jacques, Émile, 1975, "Un anniversaire: l'édition des Oeuvres complètes d'Antoine Arnauld (1775-1783)", in *Revue d'histoire ecclésiastique* 70, 705-730.
- Jacques, Émile, 1976, *Les années d'exil d'Antoine Arnauld (1679-1694)* (Bibliotheca Ephemeridum Theologiarum Lovaniensium, 63), Leuven: Nauwelaerts, 317-319.
- Jacques, Émile, 1987, *Antoine Arnauld défenseur de Jansénius*, in E. J. M. Van Eijl (ed.), *L'image de Jansenius* (Bibliotheca Ephemeridum Theologiarum Lovaniensium, 79), Leuven: University Press, 66-76.
- Leduc-Fayette, Denise, 1995, "Lire l'Écriture Sainte: un «droit»?", in "Antoine Arnauld (1612-1694): philosophe, écrivain, théologien", in *Chroniques de Port-Royal* 44, 97-112.
- Lesaulnier, Jean, Antony McKenna, 2004, *Dictionnaire de Port-Royal* (Dictionnaires et références, 11), Paris: Champion.
- Mairé, Béatrice, François Dupuigrenet Desroussilles, 1988, "Contrefaçons des éditions bibliques de Port-Royal: le Nouveau Testament de Mons (1667-1710) et la Bible «avec les grandes explications» (1678-1698)", in François Moureau (ed.), *Les presses grises: la contrefaçon du livre (XVIe-XIXe siècles)*, Paris: Aux amateurs de livres.
- Pétavel, Emmanuel, 1970², *La Bible en France ou les traductions françaises des Saintes Écritures: étude historique et littéraire*, Genève: Slatkine Reprints.
- Pin, Louis Ellies du, 1714, *Histoire ecclésiastique du dix-septième siècle*, vol. 3, Paris: André Pralard.
- Sellier, Philippe, 1998, "Traduire la Bible", in Jean Robert Armogathe, *Teorie e pratica della traduzione nell'ambito del movimento port-royaliste* (Quaderni del seminario di filologia francese, 5), Genève: Slatkine, 103-116.
- Sellier, Philippe, 2012², *Port-Royal et la littérature. 2: Le siècle de Saint Augustin*, La Rochefoucauld, Mme de Lafayette, Mme de Sévigné, Sacy, Racine (Champion classiques. Essais, 14), Paris: Champion.
- Weaver, Ellen, 1985, "Scripture and Liturgy for the Laity: The Jansenist Case for Translation", in *Worship* 59, 510-521.

LA METAPHORE DANS LE TEXTE MODERNE DES *PSAUMES*: UNE APPROCHE SEMIOTIQUE*

Dr. Dana-Luminița TELEOACĂ
Institutul de Lingvistică “Iorgu Iordan – Al. Rosetti”
danielateleoaca@gmail.com

Abstract Our study – that starts up from an on-line modern biblical version – intends to focus on the analysis of the metaphorical structures seen as reduction figures (according to Bardin’s terminology, 1991). Our research has as a starting point the main conceptual fields, identifiable in this discursive frame: “Divinity”, “human being”, “national values”, “spiritual values”, so on and so forth. These structures – relevant, as far as the semiotic thesaurus of a community and its authority are concerned – need to be analyzed from the perspective of a double non-determination: a suggestive non-determination (specific to poetic texts), and, respectively, a special non-determination/ inaccuracy, resulted from the so-called “the Holy Spirit’ hermeneutics”, and, consequently, imposed by the quality of a sacred text, held by the psalm.

Keywords: aesthetic religious text, reduction figure, conceptual figure, gnoseological function, cultural paradigm, semiotic thesaurus.

1. *Les Psaumes*, un exemple de littérature religieuse circonscrite au style des belles-lettres¹

Dans la classification des textes sacrés, telle qu’elle figure chez les anciens Hébreux, les *Psaumes* représentent l’un des trois types d’écriture poétique, ce livre appartenant à la même catégorie que les *Proverbes* et le livre de *Job* (Anania 2011: 1 sqq.). Une délimitation stylistique similaire apparaît également chez d’autres auteurs. Chivu (2000: 33), par exemple, considère *Le Livre des Psaumes* et le texte de l’*Évangile* comme étant représentatifs de la littérature biblique qui appartient au genre des belles-lettres, tandis que Moulton (*apud* Anania 2011) définit les *Psaumes* comme l’expression absolue de la poésie lyrique. À leur tour,

* The Metaphor in the Modern Versions of the *Book of Psalms*: A Semiotic Approach.

¹ Nous précisons que les exemples qui constituent le support de notre recherche ont été fournis par une version biblique moderne *en ligne*, à savoir *La Bible en français courant* (voir la Bibliographie). Dans ce contexte, pour des raisons comparatives, nous avons inclus dans notre discussion également d’autres versions bibliques, à savoir des textes français et non pas seulement (voir la Bibliographie).

Aletti et Trublet (1983) proposaient une double approche de ce livre vétérotestamentaire, à savoir théologique et poétique, tout comme Da Silva (2003: 10) théorisait sur une « oración en forma de poesía ». On pourrait ajouter bien d'autres auteurs encore...

Faisant appel à la terminologie de Chandler (2002: 149), nous pouvons affirmer que la littérature des psaumes illustre *le code textuel esthétique*, un code délimité, chez l'auteur cité, par son opposition au *code textuel scientifique*. En outre, le fait que le psaume soit défini comme faisant partie de la *poésie rhétorique* implique que le genre du psaume obéisse à un *code textuel stylistique* ou *rhétorique* – selon la terminologie du même auteur².

2. Les figures de style dans une perspective sémiotique

Conformément au point de vue assumé dans la bibliographie de spécialité (voir, par exemple, Borțun, Săvulescu 2005), les aspects *figuratif* et *thématique* sont susceptibles d'être valorisés comme les repères d'une analyse *discursive*, qui est en dernière instance une étude *sémiotique*³. La remarque formulée équivaut à reconnaître une subordination spécifique de la stylistique à la sémiotique ; dans ce contexte, l'analyse des diverses structures stylistiques démontrera sa pertinence à un niveau plus profond, à savoir celui des *valeurs élémentaires de signification*⁴ (élémentaires étant à interpréter ici avec son acception « essentielles »), ce qui correspond en fait au champ de recherche de la sémiotique. À travers une pareille démarche, les phénomènes stylistiques deviennent des indices d'une réalité spatio-temporelle et culturelle spécifique : ils constituent, au cours du temps, les témoins d'un certain univers mental, dans la mesure où ces phénomènes synthétisent « le trésor sémiotique d'une communauté » (Bardin 1991: 38 sq.). Autrement dit, la création et l'interprétation des structures figuratives apparaissent comme des processus qui renvoient à une codification préalable des analogies opérées en conformité avec un système culturel particulier ; en

² Pour une discussion détaillée des aspects concernant l'interaction spécifique des diverses fonctions de la langue, dans le cadre discursif esthétique des *Psaumes*, voir Teleoacă (2012b: 242 sq.).

³ Autrement dit, la figuralité participe à la mise en discours d'un certain message/ contenu.

⁴ Le syntagme appartient au père fondateur de la sémiotique, Algirdas-Julien Greimas (voir Greimas 1993 [1979]: 331). Voir, dans le même ordre d'idées, Molinié (1989: 67), qui théorisait sur les *structures fondamentales de la représentativité*, ou Ghiglione (2011: 47 sq.) qui insiste sur le rôle des images langagières de faciliter l'accès à la *vérité ultime*, ce qui suppose une démarche herméneutique, de type anagogique, menant à la gnose. D'ailleurs, il ne fait aucun doute que, parmi les tropes, la métaphore représente par excellence la structure figurative qui relève d'une heuristique de la pensée (Ricoeur 1975: 32).

fait, il s'agit du soi-disant *univers de discours* (Eco 1997: 79 sqq.). La nature *sui generis* de la substance qui fait l'objet de la connaissance spécifique au texte religieux, à savoir l'élément transcendantal, réclame des lois et des stratégies particulières, y compris au niveau esthétique. Dans cet ordre d'idées, on a théorisé à propos de la soi-disant *alternative stylistique de l'approche du divin*, contexte dans lequel l'*analogie* constitue la méthode théologique conformément à laquelle la connaissance de Dieu devient possible grâce aux comparaisons et aux métaphores⁵. En fait, dans les limites d'un pareil cadre discursif, la démarche circonscrite à la problématique figurative correspond parfaitement à la nature sémantique *indéfinie* du texte sacré – un texte considéré par certains auteurs (voir, par exemple, Gordon 2008), comme étant représentatif de l'espace littéraire de la philosophie ; il en résulte que ce type d'approche représente une manière adéquate pour l'institution du dialogue avec le Sacré. L'affirmation de l'*analogie* comme une prémisses et comme une méthode gnoséologique correspond en réalité à la fonction que possède la croyance dans le processus de la réception cognitive de l'élément transcendantal. La foi se définit, par conséquent, comme un *état affectif par excellence religieux*, mais également *esthétique* et *cognitif* ; le 'poétique' naît d'une émotion à part, que nous pouvons désigner comme l'*émotion de la foi* ou l'*émotion religieuse*.

Pour renvoyer à la force significative des mots, certains auteurs (voir, par exemple, Augustin, éd. 1991: 81) ont utilisé le syntagme *nūs uerbi*. Le concept se justifie parfaitement surtout pour ce qui de la métaphore (dans son hypostase de *figure conceptuelle*⁶) ; dans ce contexte, il est significatif que, dans la bibliographie de spécialité (voir, par exemple, Mărghitoiu, *Forța metaforei*), on a théorisé à propos de *la force de la métaphore*, une force qui résiderait dans la capacité extraordinaire de ce trope de générer des mots et du sens. *La non-univocité* constitue un argument en faveur de la complexité de cette structure de signification, cet aspect et l'idée du soi-disant côté « illimité symbolique » concordant d'ailleurs. La valorisation de telles figures *conceptuelles* est responsable de l'actualisation d'un univers sémantique inépuisable, tant au niveau hautement idéologique qu'au niveau abyssal de signification : c'est justement en cela que

⁵ Dans ce contexte, on ne pourra pas ignorer « el sentido teológico de la metáfora » (Darder 2012) dans le cadre discursif des *Psaumes*.

⁶ Ce type d'approche est spécifique surtout aux études élaborées sous les auspices de la sémantique/sémiotique cognitive (voir, par exemple, Lakoff, Johnson 1985, Kleiber 1993 ou Klinkenberg 1999). Dans cette perspective, le processus métaphorique est placé à un niveau conceptuel ; il s'agit, plus exactement, de la prise en considération des manifestations « hors langue » des conceptualisations actualisées par les métaphores, ce qui équivaut, cognitivement parlant, à fonder les structures sémantiques sur celles du « réel » (dans notre cas, le « réel » de l'univers sacré). Les deux termes de l'équation cognitive seront désignés par les syntagmes *concept-source* et *concept-cible*.

consiste la soi-disant *uis uerbi*. Dans une perspective sémiotico-pragmatique, les aspects mentionnés pourront être définis comme étant l'expression des fameuses *implicatures conversationnelles* (Grice 1979: 57 sqq.), à savoir des *actes de langage indirects* (Searle 1979: 48 sqq.). D'ailleurs, l'étude sémiotique du texte biblique équivaudra – par un écart vis-à-vis de la théorie greimassienne – à accorder à l'instance de l'énonciation une importance primordiale. Autrement dit, la signification ne s'inscrira plus uniquement dans les structures significatives immanentes au texte : elle intégrera aussi le lien de ces structures avec l'instance d'énonciation dont elles sont la forme. Dans ce contexte, le texte ne sera plus défini comme un « objet » de sens achevé⁷, dont il serait possible de « saisir » la signification dans sa quintessence articulée et de la développer jusque dans ses moindres ramifications verbales (Pénicaud 2001: 389 sq.)⁸.

Bon nombre des structures figuratives bibliques doivent être interprétées comme des éléments circonscrits à des *paradigmes culturels* spécifiques. On admet généralement que *les paradigmes culturels* sont influencés tant par le passé culturel que par le contexte historique à un moment donné et – nous pourrions ajouter – par les valeurs appartenant à une étape ultérieure (voir nos remarques *infra*)⁹. Dans le contexte de la présente discussion, 'le culturel' s'actualise en tant qu'élément religieux et, plus précisément, comme un cadre discursif qui a pu assimiler, dans des circonstances spécifiques, des éléments circonscrits au 'mythologique', à l'ésotérique', ainsi que des aspects subordonnés à un univers religieux « primaire », mais dont on n'exclut pas qu'il soit contemporain de l'univers religieux « secondaire ». Il s'ensuit que les valeurs culturelles (religieuses) véhiculées par ce type de paradigmes peuvent être définies comme des valeurs complexes : un décodage adéquat de ces valeurs implique la prise en compte du texte sacré hébraïque (où elles apparaissent), de même que d'un substrat culturel (mythologique, ésotérique) antérieur/ contemporain du premier et également d'un substrat (religieux) ultérieur, tel qu'il est illustré par les écrits bibliques néotestamentaires (dans cette perspective, un nombre important des structures figuratives identifiables dans le texte des *Psaumes* pourraient être

⁷ Autrement dit, « el texto va más allá, de aquello que su autor quiso expresar. En otra persona que lo lea, el salmo puede despertar sentimientos diferentes y más amplios de lo que las palabras en sí, quieren decir. Por esto, se afirma que la palabra es mucho más amplia que el texto » (Da Silva 2003: 11). Voir aussi Gunkel (1983).

⁸ Voir aussi Tâbet (2003 : 98 sq.), Parmentier (2004: 178 sqq.) ou Giroud, Panier (2008: 43 sqq.).

⁹ Dans cette perspective, une condition *sine qua non* pour accepter un *paradigme culturel* consiste en ce que les valeurs en question aient dépassé les limites strictes de l'œuvre qui les a véhiculées pour la première fois, autrement dit, qu'elles soient devenues des *faits culturels*.

désignées comme révélatrices et messianiques). Dans de tels cas, il ne serait pas surprenant de théoriser à propos d'une *esthétique conditionnée culturellement*, à savoir une esthétique née grâce à l'interférence de plusieurs unités culturelles interactionnelles. Par conséquent, nous considérons qu'un pareil discours (assumé par les psaumes messianiques, de même que par d'autres types d'écrits vétérotestamentaires) ne peut pas être un « discours pur », mais un discours articulé en vertu de la correspondance entre plusieurs séquences discursives, réalisée dans le cadre d'un type particulier d'*intertextualité*¹⁰.

À la lumière des remarques formulées ci-dessus, l'inclusion de la métaphore dans la catégorie des figures sémantiques dites « de réduction » (Bardin 1991: 23 sq.) se justifie pleinement : le degré figuratif élevé et la force exceptionnelle de suggestion en représentent des arguments puissants. Toutefois, au niveau de ce cadre discursif, la dimension esthétique ne représente pas exclusivement le résultat de la valorisation de la métaphore, mais de la mise en valeur d'autres types de figures aussi, comme, par exemple, des figures « de conjonction » (D'Unrug 1977: 48), à savoir celles qui peuvent établir l'harmonie entre deux entités, deux plans, etc., apparemment irréconciliables (dans notre cas, entre l'humain et le sacré). Il arrive donc que des entités appartenant à des paradigmes (très) différents soient associées en vertu de certaines lois auxquelles obéit un cadre esthétique particulier ; il en résulte « la conjonction » et, implicitement, « l'effet esthétique ». Par exemple, « la conjonction » devient possible grâce à certains procédés *magiques*, destinés à contrôler la contradiction au niveau du discours. Ce « contrôle » peut s'exercer, entre autres, par la valorisation du *paradoxe* ou de l'*hyperbole*. Dans le cadre discursif du poème psalmique, *le magique* peut équivaloir au *mystère*. L'aspect est susceptible d'être approfondi en relation avec *la fonction magique* ou *incantatoire*, reconnue par quelques auteurs (voir, par exemple, Jakobson 1956: 217) pour ce qui est de l'univers culturel religieux et celui des croyances et des superstitions¹¹. La connaissance poétique, telle qu'elle est assumée à l'intérieur du livre des *Psaumes*, représente *une connaissance révélatrice*, qui proclame l'existence circonscrite autour de la zone du mystère comme étant une modalité gnoséologique authentique et efficace. Paradoxalement, la connaissance ne signifie pas détruire le mystère (par la dénomination exacte des réalités ultimes), mais coexister de manière pacifique avec celui-ci. C'est une perspective qui laisse entrevoir une *ars poetica* spécifique au texte biblique. Dans le même ordre d'idées, la force « conjonctive » de l'hyperbole se soutient, dans le texte sacré, grâce à la mise en valeur de deux aspects. D'une

¹⁰ La Bible a été définie en ce sens comme « un tissu de figures étroitement tissées entre l'Ancien et le Nouveau Testament » (Pénicaud 2001: 387).

¹¹ En réalité, pour ce qui est du texte religieux, il s'agit d'une fonction (*liturgico-*)*théologique* (voir à ce propos Teleoacă 2013c).

part, il y a l'aspect de la déification de l'humain, dans son hypostase d'être esthétique, coparticipant au mystère de la Création, par un acte d'*imitatio Dei* (une hyperbole par augmentation). D'autre part – en second lieu – nous constatons l'anthropomorphisme du divin (soit une hyperbole par diminution), réalisé à l'aide de la représentation par les images construites de Yahvé dans les *Psaumes*¹² et également par le consentement de la Divinité au dialogue avec le mortel qui se confesse à elle.

3. La métaphore

En tant que structure stylistique essentielle, la métaphore – une figure microtextuelle¹³ – se trouve à la base d'autres figures sémantiques¹⁴, telles que la personnification, l'allégorie, la métonymie, la synecdoque ou l'épithète. Le caractère « essentiel », de figure fondatrice, fut remarqué dès l'Antiquité (voir Aristote, *La poétique*), cette particularité étant reconnue et approfondie par les auteurs modernes (voir, par exemple, Jakobson 1956). Dans la perspective de cette valorisation, l'opinion conformément à laquelle l'état de la réception et de l'achèvement poétique connaîtrait le niveau maximum lorsque le rapport syntaxique contient des structures métaphoriques, est parfaitement légitimée. C'est justement parce que les structures métaphoriques sont l'expression la plus aiguë de la tension qui naît entre l'univers réel et l'univers imaginaire (Irimia 1999: 219). Ou, autrement dit, dans la terminologie coserienne (Coșeriu 1994:

¹² Les exemples que nous citons par la suite peuvent justifier la remarque formulée ci-dessus : « Il a tendu vers moi *une oreille attentive* » (BFC 116:2) ; « Prends ma cause *en main* et charge-toi de moi » (BFC 119:154) ; « Tu as *un cœur* plein d'amour, Seigneur » (BFC 119:156) ; « Que *ta main* soit là pour me venir en aide » (BFC 119:173), etc. Ce sont des métaphores traitées dans la bibliographie de spécialité comme des *figures révélatrices anthropomorphiques* (voir, par exemple, Grigore 2001: 95), ayant une double fin : d'une part, faciliter la compréhension de Dieu et aider l'homme à savoir ce que Dieu attend de lui, d'autre part, concilier l'anthropomorphisme avec la transcendance de Dieu (Hochner 2008: 10 sq.). Dans ce contexte, il faut préciser que les images anatomiques ne sont jamais les uniques indices de l'humanité de Yahvé : l'Écriture parle de Dieu comme d'une personne humaine et lui prête un grand nombre d'attributs sur le plan physique, mais aussi dans le domaine des émotions, comme la colère, la vengeance, le ressentiment, l'amour, l'orgueil, la jalousie (voir aussi Teleoacă 2013a: 199). Mais tous ces traits anthropomorphiques renvoient souvent à des significations théologiques et philosophiques, ce qui équivaut à reconnaître que le langage de la Bible se référant à Dieu est éminemment de nature métaphorique (Hochner, *ibid* ; voir aussi Journault 2002: 9 sq.).

¹³ Voir la dichotomie (microtextuelle versus macrotextuelle) de Molinié (1986: 149 sq.).

¹⁴ Dans une perspective sémiotique, le trope fut rebaptisé *métasémème* (voir, par exemple, *Rhétorique générale du G μ*, Paris, Seuil, 1982, p. 34).

36), la métaphore constitue un exemple éloquent de suspension de *la norme de la congruence*¹⁵ en faveur des normes *de l'adéquation connotative*. Dans beaucoup d'études, les métaphores poétiques sont considérées comme *des synonymes sui-generis*, étant donné qu'elles « créent de l'image » (Tohăneanu 1976: 57), ou comme *des synonymes impropres*, mais dont l'impropriété est parfaitement transparente pour les récepteurs (Id., *ibid.*, 66). Cette « impropriété » implique une coexistence à part du sens connotatif et du sens primaire, ce dernier ayant généré dans une certaine mesure le premier. En fait, c'est justement cet aspect-ci de la coexistence mentionnée qui distingue une figure de style (telle que la métaphore) d'un simple changement sémantique. L'aspect a été également remarqué dans d'autres études de spécialité. Dans ce contexte, Ortega y Gasset, par exemple, faisait les remarques suivantes: « Para que haya metáfora es preciso que *nos demos cuenta de esta duplicidad*. Usamos un nombre impropriamente a sabiendas de que es impropio » (Ortega y Gasset 1924: 391).

En ce qui concerne leur relation avec le système, nous pourrions admettre, selon le point de vue coserien, que les sens figurés, les soi-disant *synonymes métaphoriques*, représentent *des faits de système*, étant donné qu'ils sont le résultat de nouvelles associations visant la signification ; par conséquent, ce type de synonymes sont possibles à l'intérieur du système, mais ils sont inédits par rapport à la norme (Coşeriu 2004 : 90). Pour ce qui est des métaphores véhiculées dans le texte sacré, nous pourrions affirmer que ce type de structure s'intègre à *un univers sémiotique particulier*, susceptible d'être défini comme un *système* ou plus exactement comme une *noosphère*¹⁶ incorporant les réseaux et les nœuds de réseaux signifiants spécifiques à cette aire conceptuelle et culturelle. Ainsi, un éventuel « dictionnaire » de la langue du texte des *Psaumes* (en tant que texte religieux esthétique) ou la noosphère spécifique à ce type de texte pourraient être définis comme la totalité des *unités esthétiques*¹⁷ qui sont véhiculées à l'intérieur de ce cadre discursif ou comme l'ensemble des *champs sémantiques* valorisés au même niveau¹⁸. Dans ce contexte, les structures métaphoriques deviennent

¹⁵ C'est un concept qui, dans le système théorique coserien, englobe les règles générales de la pensée, mais également les règles concernant l'acte de parole.

¹⁶ Dans les recherches modernes de spécialité, le concept de 'noosphère' (cf. gr. *noos* « esprit » et *sphaira* « sphère ») est préféré à celui d'« univers poétique », par rapport auquel le premier présenterait l'avantage d'une plus grande complexité, mais aussi celui d'une clarté supérieure (Indrieş 1975: 11 sqq. *et passim*; voir aussi Indrieş, 1981: 16 sq. *et passim*).

¹⁷ Il s'agit des *mots poétiques* : un lexème peut devenir dans une œuvre artistique une unité esthétique (Gană 1976 ; Parpală 2006).

¹⁸ Dans la bibliographie de spécialité, le champ sémantique est défini comme la totalité dynamique des connotations d'un terme, tel qu'il est utilisé dans l'économie d'une œuvre (Parpală 2006: 49 *et passim*).

une substance de l'art, dans le sens où elles parviennent à représenter la partie essentielle, constitutive d'une certaine réalité et de la création en général, une voie d'accès à l'*herméneutique* de ce type de littérature. Autrement dit, la métaphore parvient à représenter l'un des symptômes spécifiques au phénomène humain vu dans toute sa complexité, y compris (ou même en premier lieu) en ce qui concerne sa relation avec le plan transcendantal¹⁹. L'aspect relève de la « prédisposition » humaine à la recherche des *analogies* et, implicitement, des *sens* ; c'est la vocation humaine à exister sémiotiquement ou, comme le disait Blaga (1937), métaphoriquement. Ce sont justement ces structures figuratives *révélatrices* qui de façon primordiale sont chargées de cette fonction sémiotique : ce type de métaphore génère, par sa propre *indétermination suggestive*, l'état poétique par excellence (Vianu 1975: 208). À cette *indétermination suggestive* s'ajoute, dans le cadre discursif sacré, une *imprécision sémantique spécifique*, imposée justement par la qualité de texte sacré du poème psalmique. Dans cette perspective, les spécialistes ont théorisé ce genre à part d'ambiguïté en étroite relation avec la soi-disant *herméneutique du Saint Esprit* (Gordon 2008) : le texte religieux se justifie essentiellement grâce à l'inspiration divine, donc il contient des vérités qui ne se révèlent qu'en partie à l'être humain.

Il faut préciser que les structures métaphoriques identifiables au niveau discursif sacré ne sont pas dans leur intégralité des structures figuratives révélatrices/ gnoséologiques. Le désaccord entre le concret et l'abstrait a souvent imposé la nécessité de restaurer la congruence entre les deux plans. Ceci a été possible, entre autres, par la valorisation des ressources fortement expressives de la langue. Ce langage – qui fait irruption dans la vie quotidienne – se base, selon Anderegg (1985: 123), sur la transformation des habitudes. En fait, il s'agit de certaines combinaisons *inhabituelles* de mots et d'images qui n'obéissent pas à des conventions. Cependant, la transformation de ce qui est habituel s'effectue sans la négation de l'aspect concret, d'où il en résulte que le caractère ouvert (« imprécision productive ») et vivant (« plasticité »), propre au langage poétique, reste conservé. Par conséquent, la tentative de restaurer l'ordre linguistique et sémiotique, originaire – qui représente, en dernière instance, une tentative *culturelle* de restaurer le caractère *motivé* du signe linguistique – peut être admise dans ce cas de façon similaire.

La position privilégiée qu'occupe la métaphore dans l'économie du texte des *Psaumes* se fonde en outre sur le fait qu'au même concept correspond souvent

¹⁹ Bien qu'il y ait des théories qui soutiennent l'idée de la contemporanéité de la métaphore et du langage humain, il paraît cependant que la métaphore représente un procédé figuratif-sémiotique plus tardif (Blaga 1937 ; Vianu 1957: 89).

une multitude d'images métaphoriques²⁰ ; par conséquent, la relation de « synonymie poétique » s'actualise entre tous les synonymes métaphoriques d'un même terme dénotatif²¹. Ainsi, nous pouvons affirmer que la totalité des champs synonymiques métaphoriques²², retrouvables à ce niveau discursif, sont susceptibles d'offrir une image complexe et éloquente d'un univers poético-sémiotique tout à fait particulier. L'aspect mentionné n'exclut toutefois pas la possibilité d'identifier certaines « constantes », valorisées dans le processus de désignation poétique d'un concept ou autre et qui, sans doute, doivent être interprétées comme des arguments de l'organicité, de la cohésion et, implicitement, de l'unité stylistique des poèmes bibliques en question²³. Les structures figuratives récurrentes d'un poème à l'autre et voire au niveau de plusieurs types de textes bibliques ou généralement religieux plaident en faveur des affirmations formulées, prouvant à la fois leur pertinence vis-à-vis du caractère *profondément intertextuel* du texte sacré.

Dans cette contribution, nous nous proposons de discuter les principales isotopies métaphoriques²⁴ identifiables dans le cadre discursif des *Psaumes*.

²⁰ Il y a un certain nombre de situations dans lesquelles nous avons aussi pris en considération quelques structures comparatives ou à épithète, notre option s'expliquant par la remarquable charge métaphorique des constructions en question. D'ailleurs les opinions des spécialistes convergent pour reconnaître, au moins pour ce qui est de la métaphore et de la comparaison, l'appartenance à un mode de perception et de pensée similaire (voir Suhamy 2006: 29).

²¹ Dans de pareils cas, Munteanu (2007: 69) admet une soi-disant *synonymie d'inventaire*, tout en prenant en considération que les synonymes apparaissent dans des textes différents. À notre avis, le syntagme *synonymie systémique* semble mieux couvrir le concept en question (voir aussi *supra*, sous 3., le point de vue coserien vis-à-vis des phénomènes figuratifs considérés comme des *faits de système*).

²² Et – pourrions-nous ajouter – également des champs métaphoriques d'*antonymes*. La structuration dichotomique des contenus est d'autant plus significative que notre recherche porte sur un texte sacré, un niveau discursif pour lequel de pareilles distributions semblent avoir une relevance à part (voir aussi *infra*, sous 3.1.).

²³ Voir, par exemple, *infra*, les termes circonscrits autour de l'aire de 'l'aquatique' (termes sélectionnés pour définir la condition humaine dérisoire) ou toute une série de métaphores zoologiques, valorisées constamment afin d'évoquer la sphère ontologique du mal.

²⁴ Dans une approche sémiotique, l'*isotopie* renvoie à un ensemble redondant de catégories sémantiques qui rend possible « la lecture uniforme du récit, telle qu'elle résulte des lectures partielles des énoncés et de la résolution de leurs ambiguïté qui est guidée par la recherche de la lecture unique » (Hénault 1993: 91). Autrement dit, il s'agit de regrouper les énoncés métaphoriques en fonction des *sèmes communs*, ce qui nous permettra de former une isotopie donnée (voir, par exemple, l'isotopie/ le champ conceptuel de la 'Divinité').

Les champs conceptuels inclus dans notre discussion peuvent être considérés comme présentant de l'intérêt pour ce qu'on a appelé *métaphore ontologique* (Davidson 1993: 71 sq.), à savoir la structure figurative constituée autour des grands thèmes existentiels : la vie, la mort, le temps, le cosmos, la Divinité, le mal, etc. Ce sont des structures qui construisent un soi-disant *monde métaphorique*, ayant une existence parallèle par rapport au *monde référentiel* (Id., *ibid.*).

3.1. La Divinité

Dans le poème psalmique, le poète-prophète David performe son acte discursif, se définissant constamment par rapport à la réalité transcendante (le concept-cible), une entité évoquée par toute une série d'images métaphoriques (des concepts-source), dont les plus fréquentes sont les suivantes : *la profondeur, la hauteur, l'eau, le feu, le ciel et la lumière*. Ces images – quelques-unes d'entre elles susceptibles d'être mises en relation avec ce qu'on nomme « phénoménologie du lieu » (Bertrand 2009: 17 sqq.)²⁵ – relèvent d'une assimilation spontanée, instinctive de la Divinité aux éléments primordiaux indispensables à la vie ; c'est dans cette perspective que nous pouvons admettre un type à part de *métaphores révélatrices cosmogoniques*²⁶. En même temps, ce type de structures peuvent être désignées comme étant l'expression des *universaux métaphoriques*, vu qu'elles relèvent d'une compréhension généralement humaine de la réalité²⁷. Au niveau formel, les

²⁵ Dans l'énumération ci-dessus, *le ciel et la hauteur* semblent être les structures les plus significatives concernant un soi-disant *modèle cognitif/ conceptuel spatial*, défini en opposition avec un modèle cognitif spécifique à l'humain (voir, par exemple, *infra*, 3.3., les métaphores de la *boue* ou du *gouffre*). Comme l'on peut comprendre, il s'agit des rapports spatiaux ayant pertinence sur le plan conceptuel ; dans ce contexte, en conformité avec la théorie localiste de Lakoff, Johnson (1985), le sémantisme spatial façonne et modèle l'univers signifiant. Il s'agit, en dernière instance, d'un *topos langagier* (Bertrand 2009), qui est le discours en tant qu'espace adéquat (de la naissance) de la signification.

²⁶ La signification *cosmogonique* n'est cependant pas l'unique qu'on puisse admettre pour ce type métaphorique ; il en résulte une certaine complexité du plan figuratif dans le cadre discursif sacré : d'une part, un même concept bénéficie de plusieurs termes (métaphores) qui le définissent ; d'autre part, un terme unique constitue le véhicule mis au service de plusieurs concepts. Par exemple, *la lumière* renvoie également à d'autres concepts, tels que la raison (en tant qu'aptitude divine) ou la vie dans la croyance, par opposition à la vie dans le péché, évoquée par *les ténèbres*.

²⁷ Ce sont des structures occurrentes non seulement dans les limites du cadre discursif chrétien, mais également dans des textes appartenant à une toute autre religion que le christianisme. Pour ce qui est de ce dernier aspect, Grigore (2001: 92, 102 sq.) souligne, à juste titre, que ce genre de métaphores révélatrices a généré les grands thèmes du *Coran*.

structures valorisées représentent des métaphores *in praesentia* aussi bien que des métaphores implicites (*in absentia*)²⁸ : « Ta loyauté va aussi haut que les plus hautes montagnes ; tes décisions sont profondes comme le grand océan » (BFC 36:7) ; « Quand tout est obscur, une lumière se lève pour l'homme droit » (BFC 112:4). Il y a des contextes pour lesquels il faut admettre la nécessité d'un décodage simultané de la métaphore nominale et du noyau verbal : « Tu t'enveloppes d'un manteau de lumière » (BFC 104:2) ; « Tu as déployé le ciel comme une tente » (*ibid.*), etc. Ce sont des images qui supposent une relation de nature *homologique* plutôt (De Chanay, Rémi-Giraud 2008: 80 sqq.) qu'*analogique*, bien que ni cette dernière ne soit pas absolument exclue²⁹. Dans ce contexte, l'effet stylistique réside essentiellement, par un renversement de la perspective classique, dans la valorisation des sèmes différenciateurs de X et Y (les soi-disant traits prétendument *non pertinents*, dans une approche traditionnelle) et dans une moindre mesure, de leurs éléments communs [d'une part, 'Dieu', d'autre part, les concepts-source : *la lumière, le ciel, l'océan*, etc.]³⁰.

Yahvé est L'Auteur Suprême de l'acte cosmogonique, évoqué magistralement dans un verset construit en conformité avec les principes du *parallélisme syntaxique (synonymique)* : « Il rassemble l'eau des mers derrière une digue, il retient prisonnier le grand océan » (BFC 33:7). C'est une véritable force de la nature, qui est décrite dans les termes des métaphores hyperboliques : « Car il a fracassé les portes de bronze, il a brisé les verrous de fer » (BFC 107:16). Dans le même registre hyperbolique le psalmiste évoque aussi l'attitude contraire de Yahvé à l'égard de la désobéissance de l'être humain ; quelques-unes de ces images relèvent de la *métaphore filée* ou *continue* (Rifaterre 1979: 218) : « Une fumée montait de ses narines, / un feu dévorant sortait de sa bouche, / accompagné d'étincelles brûlantes » (BFC 18:9) ; « Car de jour et de nuit, Seigneur, / tes coups pleuvaient sur moi, et j'étais épuisé » (BFC 32:4), etc. La métaphore est souvent valorisée pour illustrer

²⁸ Pour une discussion théorique sur cette dichotomie, voir, par exemple, Cadiot (2002: 40 sqq.).

²⁹ La ressemblance (X, Y) peut être en effet « substantielle » ou « structurelle » ; on parle d'*analogie* dans le premier cas, d'*homologie* dans le second (De Chanay, Rémi-Giraud 2008). D'un point de vue sémiotique plus général, les homologies (les métaphores proportionnelles) correspondent à la classe dite, dans la terminologie de Peirce (1978: 149), *des diagrammes*, à savoir une subdivision des signes iconiques, qu'il définit comme représentant *les relations* des parties d'une chose par des relations analogues dans leurs propres parties.

³⁰ Dans cet ordre d'idées, une théorie de la métaphore à travers son caractère de ressemblance n'est pas suffisamment forte sans la notion de *tension*. C'est d'ailleurs la perspective moderne assumée dans les études consacrées aux théories de *l'interaction sémantique* (voir, par exemple, Kerbrat-Orecchioni 1986: 78 sqq. ou Davidson 1993: 24 sqq.).

la même attitude de la Divinité. Par exemple, la colère divine est assimilée (à travers une métaphore explicite, actualisée dans un cadre discursif appositif) au *vin épicé* ; dans ce contexte, l'épithète soutient le transfert métaphorique (vin – colère divine) : « Le Seigneur tient en main une coupe/ où pétille un vin épicé, le vin de sa colère./ Il en verse aux méchants de la terre » (BFC 75:9). Toutefois, bien que l'homme tombe souvent dans le péché, il affirme constamment son besoin ontologique de Dieu, qu'il conçoit comme une garantie absolue de son harmonie existentielle. En ce sens, *l'aile*, *la tour fortifiée*, *la lampe* ou *la lumière* s'actualisent comme des métaphores de la providence divine ; le plus souvent, dans de pareils contextes, on recourt aux constructions attributives qui sont, en fait, des définitions assertives, un genre à part de métaphores explicites (Cadiot 2002: 46) : « Il te protégera, tu trouveras chez lui un refuge,/ comme un poussin sous les *ailes* de sa mère./ Sa fidélité est un bouclier protecteur » (91:4) ; « Tu as été pour moi un sûr protecteur,/ une *tour fortifiée* face à l'ennemi » (61:4). La distribution des images métaphoriques entre les limites d'une structure au parallélisme syntaxique (synonymique) soutient le poème esthétiquement : « Ta parole est une *lampe* devant mes pas,/ une *lumière* qui éclaire ma route » (BFC 119:105).

3.2. Le mal (absolu)

La pensée humaine a élaboré, au cours du temps, un modèle *dualiste* qui incorpore un grand nombre de principes opposés et complémentaires se trouvant à l'origine de la création du monde : le ciel/ la terre ; la vie/ la mort ; la lumière/ l'obscurité, etc. Dans les systèmes religieux, le monde prend naissance non seulement à partir des éléments ou des phénomènes antagoniques (tels le froid/ la chaleur, la lumière/ l'obscurité, etc.), mais encore à partir de leurs principes correspondants *sur le plan moral à travers une translation métaphorique*, tels le bien/ le mal, la croyance/ l'incroyance, etc. Par exemple, le terme *lumière* se trouve en opposition avec le terme *obscurité* tant dans son sens propre, que dans son sens métaphorique : si la lumière signifie l'enseignement, la culture, l'éducation, la croyance, le bien (la Divinité), son antonyme renvoie à l'ignorance, à l'inculture, au péché, à l'incrédulité, au mal (au diable). Comme le relève à juste titre Lévi-Strauss (1978: 164), ce modèle dualiste, illustré par les métaphores révélatrices (cosmogoniques), est spécifique à toutes les cultures du monde. Il peut être rencontré chez tous les peuples, quel que soit leur degré de développement social ou culturel, ce qui rend plus facile le transcodage de ces métaphores d'une langue à une autre³¹.

³¹ Voir aussi Grigore (2001) qui insiste sur le fait que ces métaphores révélatrices sont communes à la langue du *Coran* et à celle de la *Bible*, à tel point « qu'en lisant l'arabe coranique on découvre par transparence les textes hébraïques nés d'une même inspiration » (Grigore 2001: 103).

Dans l'économie du texte psalmique, le mal (y compris le mal absolu, le diable) est représenté esthétiquement par la valorisation de plusieurs métaphores zoologiques : *le dragon/ les têtes du grand dragon marin* ; *le lion/ la gueule/ la bouche du lion/ les crocs du lion* ; *le chien/ la dent des chiens* ; *le veau* ; *le taureau* ; *le buffle/ la corne du buffle* ou *la bête des roseaux*. Tout en traitant le problème de la métaphorisation du 'mal' dans le texte des *Psaumes*, par le biais des termes zoologiques, certains auteurs ont repoussé de manière catégorique l'idée que ce type de structures renverraient au concept religieux de 'diable'. Dans cet ordre d'idées, Janowski (2008: 137 sq.), par exemple, estime que *le lion, le taureau, le chien sauvage, le serpent* ou bien *l'abeille* représentent l'ennemi du genre humain. Mais il faut préciser que l'auteur en question admet dans le même contexte une double hypostase du mal, à savoir *le mal historique* et *le mal mythique*³² ; à notre avis, cette formule dichotomique n'exclut pas la possibilité que – au moins dans certains contextes – ces structures animalières fassent référence au 'diable' en tant que *mal mythique/ métaphysique*³³. D'ailleurs, les exemples que nous allons présenter ci-après renvoient d'une manière plus ou moins explicite à l'une des deux hypostases du 'mal'. Et, même s'il n'est pas toujours possible d'opérer une dissociation tranchante entre les deux hypostases du mal, on pourra toutefois admettre que les diverses formes du mal historique sont susceptibles d'être circonscrites, en dernière instance, dans le paradigme du mal métaphysique.

Dans le texte des *Psaumes*, *dragon* est utilisé alternativement avec *serpent*, *vipère* ou *aspic* : « Ils ont un venin pareil au venin du *serpent* ; ils sont comme *la vipère* sourde, qui se bouche l'oreille » (BFC 58:5) ; « Tu as eu la force de fendre la mer,/ de briser *les têtes du grand dragon marin*,/ de fracasser le crâne de ce monstre... » (BFC 74:13 sq.) ; « Tu fouleras le lionceau et *le dragon* » (BFC 91:13) ; « Ils ont dardé leur langue comme *le serpent*,/ ils ont du venin d'*aspic* entre les lèvres » (BFC 140:4), etc. L'image du *dragon*, perçue comme le symbole du *diable*, de Satan, du persécuteur du peuple de Dieu, sera également cultivée par l'espace

³² La même dichotomie apparaît aussi chez Kraus (1985: 180 sq.), auteur qui n'exclut pas la métaphore du 'diable', lorsqu'il parle d'un soi-disant « *enemigo primigenio* », en tant que « *poder del šeol* ».

³³ Une perspective interculturelle/ interreligieuse est susceptible de soutenir, au moins dans une certaine mesure, l'affirmation formulée ci-dessus. Ainsi, dans les religions polythéistes, l'esprit du mal est représenté sous un aspect qui varie entre l'homme et l'animal réel ou imaginaire (le plus fréquemment, comme *ours*, *bouc*, *dragon*, *rapace*). En outre, un genre similaire de métaphorisation apparaît dans les livres bibliques néotestamentaires, par exemple, dans *L'Apocalypse*, chapitre 12 (voir *infra*, l'exemple cité). Pour plus d'informations à cet égard, voir Peter Stanford, *The Devil, a Biography*, William Heineman Ltd, 1996; Massimo Centini, *Le diable et ses mystères*, Paris : De Vecchi, coll. « *Mystères* », 2012 et autres.

littéraire chrétien : « Quand *le dragon* se vit précipité sur la terre, il se lança à la poursuite de la femme qui avait mis au monde l'enfant mâle » (BFC, Apocalypse 12:13). Cette métaphore zoologique³⁴, sélectionnée afin de faire référence au diable, présente une signification tout à fait particulière dans les langues romanes qui ont conservé le lat. *draco* « monstre, dragon » avec une acception chrétienne. Bien que le roumain soit l'unique idiome néo-latin qui utilise le descendant du lat. *draco* comme le terme fondamental qui désigne le concept (chrétien) de « diable » (roum. *drac* « diable »)³⁵, cette acception chrétienne n'est pas inconnue des autres langues romanes. Par exemple, c'est le cas du français, un idiome de la romanité occidentale qui, à une époque archaïque, désignait le concept en question (de même que le roumain actuel) par l'emploi du terme français descendant du lat. *draco*, à savoir le fr. *drac* « diable, lutin » (FEW III, 1949). Ainsi, la valorisation du terme *dragon* comme un « substitut » de la force du mal a été possible non seulement en vertu des principes de la fidélité linguistique et conceptuelle envers le texte hébreu, mais cette « substitution » apparaît en quelque sorte comme naturelle dans un idiome qui, à une certaine étape de l'évolution de la langue, a choisi de lexicaliser le concept religieux (chrétien) de « diable » par l'utilisation d'un terme païen à son origine (le vieux français *drac* comme successeur du lat. *draco* « dragon »). Autrement dit, la métaphore zoologique trouve sa justification effective dans la version biblique française (et encore plus dans la version roumaine), y compris si l'on prend en considération le sémantisme originaire païen du lat. *draco*.

Comme on le sait, le lion est interprété surtout comme un symbole positif ; il est l'expression de la puissance et de la souveraineté, étant associé au soleil, à l'or, à la force pénétrante de la lumière et à la force du Verbe. Symbole du pouvoir, le lion l'est aussi de la justice. C'est pourquoi on le retrouve sur le trône de

³⁴ Dans ce contexte, nous pouvons affirmer que le texte biblique vétérotestamentaire constitue la preuve incontestable de ce que la notion « dragon » fournit, entre autres, la base de « dérivation » d'un concept religieux (chrétien), plus précisément celui de « divinité maléfique », de « diable ». L'option en faveur de cette solution lexicale doit s'être produite en vertu de l'attribut fondamental de cet animal, qui, dans la mythologie populaire, se définit comme l'expression absolue de l'hypocrisie. Le premier livre biblique en fournit même un argument : « Or, *le serpent était la plus astucieuse de toutes les bêtes des champs* que le Seigneur Dieu avait faites. Il dit à la femme : 'Vraiment ! Dieu vous a dit : "Vous ne mangerez pas de tout arbre du jardin !" » (Genèse 3:1). On comprendra le détail de la fourberie si l'on pense que l'une des nombreuses dénominations du diable, dans le futur univers sémiotique chrétien, sera *le malin*.

³⁵ Teleoacă (2013b) traite cet aspect au sujet du soi-disant « christianisme païen » ou du « christianisme populaire » (spécifique à l'espace carpatodanubien), ainsi qu'à propos des réalités autochtones du territoire roumain, à savoir du serpent d'Asclépios et du dragon thrace.

Salomon, sur celui des rois de France et sur celui des évêques du Moyen Âge en France. C'est également le symbole du Christ vu comme le Juge et c'est l'emblème du saint Marc, l'évangéliste³⁶. Mais le lion n'est pas exclusivement positif ; Saint Jean de la Croix fait état de l'impétuosité de son appétit irascible qui représente la force instinctive et non contrôlée. Dans cet ordre d'idées, dans le contexte religieux, le lion est associé au démon. Les exemples que nous citons par la suite sont significatifs en ce sens ; la férocité des humains évoque la férocité des lions, qui constitue, en dernière instance, une métaphore des forces démoniaques intérieures : « Je me trouve parmi des gens *aussi féroces/ que des lions mangeurs d'hommes./* Leurs dents sont pointues comme la lance ou la flèche,/ et leur langue affilée comme un poignard » (BFC 57:5) ; « Ô Dieu, casse-leur les dents,/ brise leurs *crocs de lions*, Seigneur » (BFC 58:7), etc. Dans le psaume 21, c'est grâce à l'association de cette métaphore non seulement à l'image du *chien*³⁷, mais également à celle du *buffle*, que la symbolique négative du lion s'accroît ; de cette façon, la *métaphore filée* est valorisée au bénéfice de l'idéation du poème (voir aussi *infra*, les autres exemples cités) : « Sauve-moi d'une mort violente,/ protège ma vie contre *la dent de ces chiens./* Délivre-moi de leur *gueule de lion/* et de leur *corne de buffle !* » (BFC 22:22). À tout ceci s'ajoutent les métaphores de la *bête*, des *veaux* et des *taureaux*, qui peuvent être considérées comme des symboles de l'idolâtrie³⁸ : « Mes adversaires sont autour de moi comme *de nombreux taureaux* ; ils m'encerclent *comme de puissantes bêtes du Bachan* » (BFC 22:13) ; « lance tes menaces à la *bête des roseaux,/* au *troupeau de taureaux* et au *peuple de veaux,/* qui se soumettent en t'offrant des pièces d'argent » (BFC 68:31), etc. Le diable est aussi représenté comme un *ennemi*, un concept qui sera développé intensément à l'époque chrétienne³⁹. Dans le Psaume 88 la notion en question est renforcée

³⁶ Pour plus d'informations à cet égard, voir <exchange-spirituel.kazeo.com > Les symboles > Animaux>.

³⁷ Tout comme le lion, le chien représente une image ambivalente : il ne symbolise pas exclusivement l'amitié, mais aussi les forces (morales) situées à l'antipode, à savoir les ennemis cachés (pour plus de détails, voir <www.cartim. Ro /animalele-ca-simbol-ii>). Dans l'économie du poème psalmique, la métaphore des chiens est décodée parfois à l'aide de la périphrase *une bande de malfaiteurs*, qui est une structure symptomatique de la sémantique profonde de l'image figurative des chiens : « *Une bande de malfaiteurs* m'encerclent,/ ces chiens ne me laissent aucune issue ; ils m'ont lié pieds et mains » (22:17).

³⁸ Il s'agit particulièrement de la symbolique du *veau d'or* : en l'absence de Moïse (qui recevait Les Tables de la Loi [la Torah] au Mont Sinaï), les Juifs ont commencé à vénérer le veau d'or, un symbole de l'idolâtrie et de l'attachement obsessif aux valeurs matérielles (voir le livre de l'Exode).

³⁹ Voir, par exemple, 1 Pierre 5:8 sq. : « Soyez sobres, veillez ! *Votre adversaire, le diable,* comme un lion rugissant, rôde, cherchant qui dévorer./ Résistez-lui, fermes dans la foi, sachant que les mêmes souffrances sont réservées à vos frères dans le monde ».

par l'utilisation simultanée des noms *ennemi*⁴⁰ et *rebelle*⁴¹, dont tous les deux sont rendus dans le texte néotestamentaire par des équivalents⁴² : « *L'ennemi* ne pourra pas le surprendre, *le rebelle* ne pourra pas l'humilier » (89:23).

3.3. La condition humaine

Entre ces deux pôles (le bien versus le mal), l'être humain se définit, par rapport à son berger (qui est la Divinité), comme une *brebis* (terme exprimé d'une manière explicite ou implicite dans le poème psalmique, où il est parfois « évoqué » par son correspondant dans l'ordre divin⁴³) : « Le Seigneur est mon *berger*,/ je ne manquerai de rien [...] / Il ranime mes forces, il me guide sur la bonne voie,/ parce qu'il est *le berger d'Israël* » (23:1-4) ; « Je suis errant, *comme une brebis égarée* ; viens me chercher, moi ton serviteur, car je n'oublie pas tes commandements » (119:176), etc. Le croyant n'existe pas indépendamment, mais à l'intérieur d'un groupe uni par la cohésion interne et constitué en vertu de la foi commune éprouvée envers Yahvé ; autrement dit, l'individu est un membre appartenant à une classe, qui est représentée, dans ce cadre discursif, par les termes *peuple* et *troupeau*⁴⁴ : « Mais nous qui sommes *ton peuple*,/ *le troupeau* dont tu es le berger » (79:13) ; « Car notre Dieu, c'est lui,/ nous sommes *le peuple* dont il est le berger,/ le troupeau que sa main conduit » (95:7), etc. Il paraît que la brebis représente l'animal qui est le plus fréquemment mentionné dans la *Bible*. En outre, l'image

⁴⁰ En fait, le terme hébreu *satan* représentait un appellatif pour désigner un « ennemi, adversaire ».

⁴¹ Certains livres vétérotestamentaires insistent sur le thème de la chute dans le royaume des morts d'un « astre brillant » (BFC, Isaïe 14:12), un motif probablement inspiré des cycles de la planète Vénus ou des cycles de la Lune. La *Vulgate* latine traduit ce mot par *Lucifer*, le « porte-lumière » : « Quomodo cecidisti de caelo, *Lucifer*, qui mane oriebaris? Corruisti in terram, qui vulnerabas gentes? » (LV, Isaïas 14:12). En fait, comme le reconnaissent les spécialistes, ces passages relèvent de l'origine du concept de « mal absolu » ; en ce sens, des traits tels que l'orgueil suprême, la passion narcissique, doublés d'un sens esthétique hors du commun, sont extrêmement significatifs. Lucifer ou le chérubin de l'Éden ont été naturellement rapprochés du serpent de la *Genèse*, le chérubin et le serpent anticipant en fait le diable.

⁴² Par exemple, dans les *Épîtres aux Thessaloniens*, le diable est nommé par deux syntagmes très suggestifs : « Que personne ne vous séduise d'aucune manière. Il faut que vienne d'abord l'apostasie et que se révèle *l'Homme de l'impiété, le Fils de la perdition* » (BFC, II Thessaloniens 2:3).

⁴³ D'ailleurs, dans le cadre discursif sacré, « el hombre depende total y absolutamente del encuentro con la realidad de Dios » (Kraus 1985: 199).

⁴⁴ C'est un aspect qui implique forcément une attitude missionnaire, un témoignage, pour appeler les autres à prendre ce chemin de l'attente et du désir tendus vers le Seigneur (Journault 2002: 18).

du berger enregistre une centaine de références. C'est une réalité qui s'explique bien si l'on tient compte de deux aspects : a) l'aspect *économique* – voir notamment l'importance de l'élevage des moutons pour la survie des Juifs dans le contexte d'une vie nomade et agricole et b) l'aspect *religieux* – à savoir que les moutons et les bergers sont devenus des sources idéales pour véhiculer la métaphore spirituelle, grâce aux qualités qui leur sont propres.

Pour ce qui est du deuxième aspect, il faut dire que les acceptions spirituelles du nom *berger*, de même que les acceptions des autres termes appartenant au champ pastoral, doivent être déchiffrées par la prise en compte des conditions particulières liées à l'élevage ovin dans la Palestine antique, une région où cette profession se distinguait radicalement de la plupart des pratiques modernes dans le domaine. Ainsi, les moutons n'étaient ni fermés dans un enclos, ni abandonnés tout seuls, car les troupeaux étaient totalement dépendants de leurs bergers. En fait, c'est cet aspect qui peut fournir une explication valable relative aux actions et aux qualités d'un bon berger, qui était en même temps une *figure de l'autorité*⁴⁵. Par exemple, le psaume 23 (voir *supra*, les versets cités) – en réalité un psaume messianique⁴⁶ – a été écrit par David, le roi d'Israël. Avant qu'il soit devenu roi, il était berger et il connaissait bien des choses sur les moutons : au fond il savait ce qu'était un mouton, il savait ce dont les moutons avaient besoin pour vivre. Dans ce poème David appelle le Seigneur, l'Éternel, son berger, en s'attribuant à soi-même les qualités qui sont propres au mouton. Les métaphores en question ne représentent pas des apparitions singulières dans le texte des *Psaumes* ; beaucoup d'autres livres vétérotestamentaires les valorisent intensément : « Nous errions tous ça et là *comme un troupeau éparpillé*, c'était chacun pour soi » (Isaïe 53:6)⁴⁷ ; « C'est pourquoi ainsi parle l'Éternel, le Dieu d'Israël, Sur les *pasteurs* qui paissent mon peuple: Vous avez dispersé *mes brebis*, vous les avez chassées [...] » (Jérémie 23:2), etc. En outre, les mêmes images seront reprises, dans la perspective du sacrifice expiatoire et de la Résurrection, dans le nouveau cadre discursif du christianisme : « Je suis *le bon berger*. Le bon berger donne sa vie pour *ses brebis*. Mes brebis entendent ma voix ; je les connais, et elles me suivent. Je leur donne la vie éternelle [...] » (Jean 10:11) ; « Car vous étiez *comme*

⁴⁵ Pour plus d'informations à ce sujet, voir <statu.wordpress.com/.../oaia-realitate-si-simbol-biblic>.

⁴⁶ Dans ce contexte, par exemple, le verset « L'Éternel est mon berger ;/ *je ne manquerai de rien* » (BFC, Psaume 23:1) a été mis en relation avec les pages néotestamentaires de Jean : « Quiconque boit de cette eau aura de nouveau soif ;/ *mais celui qui boira de l'eau que je lui donnerai n'aura plus jamais soif...* » (BFC, Jean 4:10).

⁴⁷ Dans d'autres versions bibliques, à *troupeau* correspond *brebis(s)* : « Nous étions tous errants *comme des brebis*, nous suivions chacun son propre chemin, et l'Éternel a fait venir sur lui l'iniquité de nous tous » (OF, Isaïe 53:6-12).

des brebis errantes. Mais maintenant vous êtes retournés vers le pasteur [...] » (1 Pierre 2:25), etc.

La condition de *serviteur* que l'humain assume se définit toujours par rapport à la Divinité, cette dernière étant hypostasiée comme le Seigneur ; dans un pareil contexte, l'*humilité* joue le rôle d'une véritable stratégie discursive dans l'établissement du dialogue avec la dimension transcendantale⁴⁸, mais l'*humilité* est définie aussi comme une « prémisses herméneutique »⁴⁹ : « Même si des princes complotent contre moi,/ je suis ton *serviteur*, je médite ta volonté./ Ce que tu as ordonné me ravit,/ c'est là que je trouve les bons conseils [...] » (119:23-25) ; « Alors, comme un homme qui a dormi,/ comme un vaillant guerrier dégrisé, le *Seigneur* s'éveilla./ [...] / Il choisit aussi David *comme serviteur*, [...] » (78:65, 70), etc. L'être humain exprime souvent les soucis et les troubles de sa propre existence, dans un registre essentiellement hyperbolique, où l'aquatique' semble détenir la suprématie⁵⁰. Dans ce contexte, toute une série de passages nous permettent d'avancer l'idée que le poème psalmique se construit souvent selon la structure d'une plainte à la cadence d'une mélodie⁵¹. Les flots, les grandes vagues terrifiantes, l'eau profonde, les eaux bouillonnantes, l'orage, le courant, la tempête, les torrents, le fond de la boue ou les vents puissants – des images présentant une fréquence élevée remarquable dans le texte psalmique – décrivent une réalité concrète ou virtuelle à laquelle le psalmiste essaie de se soustraire par la grâce et par la miséricorde divine. Ces images relèvent de façon constante du champ de l'implicite et elles se construisent parfois en structures filées : « Tu fais gronder *les torrents*, un *flot* en appelle un autre,/ tu les fais tous déferler sur moi, [...] » (42:8) ; « Je me dépêcherais de trouver un abri/ contre *le vent* qui souffle *en tempête* » (55:9) ; « J'enfonce tout *au fond de la boue*, [...] / Me voilà dans *l'eau profonde*, emporté par *le courant* » (69 : 3) ; « Ne me laisse pas emporter par *le*

⁴⁸ Ce problème a été traité en détail par Teleoacă (2013a).

⁴⁹ Plus précisément, cette attitude représente un repère essentiel dans le processus *gnoséologique* : l'éthique ne vaut pas par soi-même, mais il faut plutôt le définir par rapport au côté cognitif.

⁵⁰ En conformité avec les remarques formulées ci-dessus, il s'ensuit que, dans le contexte biblique, l'eau représente un symbole ambivalent. Plus précisément, cet élément primordial ne présente pas seulement des connotations positives (l'eau comme l'élément de la genèse et de la vitalité, de la régénération et de la résurrection ou comme une métaphore du divin), mais aussi des connotations négatives, puisque l'eau possède aussi les propriétés d'un *principe destructeur*. Le mythe d'un *déluge dévastateur* – phénomène conçu comme une punition venue de la part de la Divinité pour la désobéissance des mortels (voir, par exemple, le déluge de Noé) – constitue la preuve éloquente de cette interprétation.

⁵¹ Dans la terminologie de Florin Faifer, *Postfața Didabiilor*, 223 (*apud* Dincă 2008: 278).

courant,/ ni engloutir dans *le gouffre* [...] » (69:16) ; « Alors *le courant* nous aurait emportés,/ *le torrent* nous aurait submergés./ Alors *les eaux bouillonnantes* seraient passées sur nous » (124:4 sq.), etc. L'image du *ventre se collant contre la terre* évoque magistralement la condition dramatique de l'être humain : « quand nous sommes effondrés dans la poussière,/ à *plat ventre sur le sol* » (44:26) ; « *Me voilà par terre*, dans la poussière [...] » (119:25) ; « Ma force s'en va comme l'eau qui s'écoule,/ *je ne tiens plus debout* [...] » (22:15)⁵², etc. Le poète vit de façon dramatique parmi les morts ; la souffrance paroxystique jaillit du sentiment aigu de la perte de la Divinité : « J'ai ma place *parmi les morts*,/ comme les cadavres couchés dans la tombe » (88:6). Dans ces circonstances, le sujet humain n'a d'autre alternative que la confession, un acte réalisé dans la perspective de la condition humaine précaire et qui se traduit par le fait de pleurer : « Jour et nuit, j'ai ma ration de larmes, car on me dit sans cesse : 'Ton Dieu, que fait-il donc ?' » (42:4) ; « Je pleure toutes les larmes de mon corps/ en voyant qu'on n'observe pas ta loi » (119:136). La confession se convertit souvent en prière, cette dernière étant valorisée en tant qu'offrande du soir, dédiée à la Divinité : « Que ma prière monte tout droit vers toi,/ comme la fumée de l'encens,/ et ma demande *comme l'offrande du soir* » (141:2).

3.4. Les confrontations guerrières

L'arme, l'épée, l'arc ou la flèche représentent des instruments emblématiques, mis au service du mal (y compris du péché), de même que des symboles d'une époque à part. Les images subordonnées à cette aire sémantique sont extrêmement fréquentes, étant susceptibles d'être caractérisées comme symptomatiques de l'époque présentée: le Vieux Testament, qui inclut également une histoire des vieux Hébreux (un peuple qui désignait la Divinité par le terme *Tsebaoth* « le Dieu des armées »), abonde en guerres – des préoccupations véritables pour les communautés de l'époque en question –, menées par les Israélites contre les peuples voisins : « Les méchants tirent *l'épée*, ils tendent *leur arc* [...] / Mais *leur propre épée* leur percera le cœur/ et *leur arc* se cassera » (BFC 37:14 sq.) ; « Ses propos sont plus onctueux que l'huile,/ mais ce sont *des poignards prêts à frapper* » (BFC 55:22) ; « Leurs dents sont *pointues comme la lance ou la flèche*,/ et leur langue *affilée comme un poignard* » (57:5), etc.

3.5. Symboles de la patrie

Les structures figuratives renvoyant aux symboles de la patrie du peuple israélite sont relativement bien représentées dans les psaumes. Nous pouvons menti-

⁵² Par opposition à ces images, le psaume 40 met en scène – à travers une métaphore antonymique – l'hypostase heureuse de l'être humain : « Il m'a retiré du puits infernal, de la boue sans fond./ Il m'a remis debout, les deux pieds sur le roc » (BFC 40:3).

onner, à cet égard, la métaphore de *la vigne*, une métaphore de l'identité religieuse et nationale de l'Israël antique⁵³ : « Tu as déplanté d'Égypte *une vigne*,/ tu as chassé des peuples pour la replanter » (80:9). La métaphore antonymique du *sanglier*⁵⁴ évoque l'existence dégradée par le péché ; cet animal sauvage et profanateur de la vigne renvoie en dernière instance aux adversaires du peuple israélite : « *le sanglier des forêts* la ravage,/ les animaux sauvages viennent y brouter » (80:14). *Le saule* représente une autre métaphore fréquemment invoquée lorsque l'on parle des symboles patriotiques des Israélites. Par exemple, dans le psaume 136, le nom de cet arbre est rapporté à la captivité babylonienne ; le saule évoque l'atmosphère sombre, la perte de l'espérance, l'impuissance et la résignation des Juifs à l'époque de leur esclavage. Bien que, dans la version moderne qui constitue le support de notre recherche, apparaisse le terme générique *arbre*, il est hors de doute que ce terme fait référence au *saule*⁵⁵ : « Assis au bord des fleuves à Babylone,/ nous pleurons en évoquant Sion./ Nous laissons nos guitares/ suspendues *aux arbres de la rive* » (BFC 137:1 sq.). Pour ce qui est de la symbolique du saule, dans l'économie du texte sacré, nous pouvons admettre un phénomène de polarité sémantique ; par exemple, dans l'épisode de la fête des Tabernacles (fête consacrée à la commémoration de la libération de l'esclavage égyptien), le saule est valorisé comme le support d'une métaphore profondément positive : « Dès le premier jour, vous vous munirez de beaux

⁵³ Cette métaphore apparaît également dans d'autres livres vétérotestamentaires (voir, par exemple, Isaïe 5:7 ou Jérémie 2:21). L'importance de ce symbole est relevée chez les vieux Hébreux y compris par le fait que les Macchabées avaient battu monnaie et fabriqué une pièce de monnaie sur laquelle était imprimée une vigne représentant Israël.

⁵⁴ Comme le montre Saint Clément d'Alexandrie, le porc symbolise la cupidité. Les Juifs le considèrent comme un animal impur, vu qu'il ne rumine pas ; ce tabou lié à la consommation de la viande de porc s'explique pour des raisons d'hygiène (voir <revista-epoca.com/.../elisabeta-iosif-„povesti-ale-porcului”-animalul-stramos-cu-semnificatii-universale/>). En faveur de la symbolique négative de cet animal plaide aussi *la parabole des perles jetées aux porcs* : « Ne donnez pas ce qui est saint aux chiens, de peur qu'ils ne se retournent contre vous et ne vous déchirent ; ne jetez pas vos perles devant les porcs, de peur qu'ils ne les piétinent » (BFC, Matthieu 7:6).

⁵⁵ Dans la version biblique latine (LV, Leviticus 23:40) apparaît le nom *salices* : « Sumentisque vobis die primo fructus arboris pulcherrimae, spatulasque palmarum, et ramos ligni densarum frondium, et *salices de torrente*, et laetabimini coram Domino Deo vestro ». Le terme latin (*salice*) est utilisé également dans des versions bibliques modernes, éditées dans des milieux confessionnels distincts, par exemple, dans l'aire confessionnelle orthodoxe roumaine : « La râul Babilonului, acolo am șezut și am plâns, când ne-am adus aminte de Sion./ În *sălcii*, în mijlocul lor am atârnat harpele noastre » (BO 136:1 sq.).

fruits, de feuilles de palmiers, de rameaux d'arbres touffus ou *de saules des torrents*, et vous manifesterez votre joie devant moi pendant toute la semaine » (BFC, Lévitique 23:40). Cette métaphore sera reprise dans la littérature chrétienne, un contexte dans lequel, grâce à sa force régénératrice, le saule a pu être assimilé au Christ⁵⁶. Parfois, la condition du peuple hébreu est définie dans le contexte des reproches adressés à Yahvé : « Tu laisses les nations faire de nous le sujet de leurs chansons, / et les peuples hocher la tête en se moquant » (44:15), etc. À propos de cet aspect, les spécialistes ont théorisé le concept *d'un péché d'orgueil du peuple élu face aux autres peuples*. L'histoire a son origine dans « l'engagement davidique », par lequel Dieu avait promis à David de maintenir sur son trône un successeur de sa race. Cette réalité a engendré l'illusion que Jérusalem ne serait jamais détruite et, par conséquent, une confiance aveugle et fanatique dans la victoire éternelle du peuple d'Israël. L'aspect mentionné constituerait l'idée fondamentale de la *théologie nationale judaïque*⁵⁷.

3.6. Symboles spirituels

Par la suite, nous nous proposons de discuter deux métaphores dont la fréquence dans les livres bibliques vétérotestamentaires et néotestamentaires est remarquable : *le grain (de blé) / la semence et les gerbes (de blé)*. L'exemple que nous citons met en scène un tableau allégorique, qui préfigure dans une certaine mesure les images allégoriques des paraboles christiques néotestamentaires, puisque ce tableau évoque des « vérités prononcées comme des histoires »⁵⁸: « Celui qui pleure quand il sème / criera de joie quand il moissonnera. / Il part en pleurant pour jeter *la semence* ; il reviendra criant de joie, chargé de *ses gerbes de blé* » (126:5 sq.)⁵⁹. L'un des éléments essentiels des mystères liés, dans la Grèce antique, au culte de la déesse Déméter (célébrée dans la ville d'Éleusis) et à celui de Dionysos, dont le but était de révéler aux initiés le mystère de la vie, le blé, représente à la fois une plante messianique. Dans le contexte cité ci-dessus, *la semence* symbolise *la parole de Dieu* vue comme un trésor inestimable de vérités spirituelles absolues, tandis que le terrain où elle est jetée est le cœur de l'homme. Ce grain cache en lui le germe de la vie, la richesse spirituelle étant concentrée dans la récolte des

⁵⁶ Voir <www.ziarullumina.ro/articole;1546;0;21976;...simbolul...9>.

⁵⁷ Pour plus de détails, voir Aldea (2006: 167) et Teleoacă (2013a).

⁵⁸ Voir, à cet égard, Andrei Pleșu, *Parabolele lui Iisus. Adevărul ca poveste*, București : Editura Humanitas, 2012.

⁵⁹ Comme le montre Teleoacă (2012a), d'autres versions bibliques modernes ont conservé, dans ce contexte, les soi-disant structures *intensives* de l'original hébreu ; nous citons en ce sens la version biblique roumaine « *Mergând mergeau și plângeau, aruncând semințele lor, dar venind vor veni cu bucurie, ridicând snopii lor* » (BO 125:6).

gerbes de blé. Mais le grain de blé symbolise aussi très probablement l'homme lui-même, car le cycle de la vie du blé est tout à fait représentatif de ce que devrait être l'itinéraire *spirituel* des êtres humains. Travailler la terre oblige l'homme à plier le genou, à courber l'échine, à abaisser son cou raide devant la création et devant le Créateur. En fait, *c'est une attitude éthique similaire (d'humilité), qui assure les prémisses de la connaissance* ou, autrement dit, les conditions *sine qua non* du *devenir spirituel* de l'homme: en travaillant l'humus, l'homme devient humble, et c'est bien ce que lui enseigne le grain de blé, qui, étant enfoui dans le sol, va jusqu'à disparaître dans la matière noire de la terre pour s'y décomposer et se transformer, afin de donner naissance au germe nouveau, à la petite pousse qui portera l'épi. C'est justement pourquoi *le meilleur blé* devient l'emblème d'une vie organisée en conformité avec les principes ontologiques les plus élevés, qui sont les principes spirituels: « Dans ton territoire, il assure ton bien-être, / il te donne en suffisance *le meilleur blé* » (147:14)⁶⁰. Aux antipodes de la représentation par les métaphores du cycle de la vie qui conduit à la moisson, la mort est suggérée par le recours aux métaphores antonymiques fondées sur les images de *l'aspic*⁶¹ et de *du basilic*⁶², en fait, des structures livresques qui relèvent des soi-disant *paradigmes culturels*. Bien que la version moderne constituant le support de notre investigation utilise les termes *vipère* et *serpent*, les noms cités représentent cependant les correspondants de *vasiliscus* et *aspida*, plus précisément les correspondants des termes valorisés dans la version biblique latine: « Tu

⁶⁰ Dans d'autres versions bibliques, l'idée en question est exprimée avec encore plus de clarté (à remarquer en ce sens le syntagme roumain *fruntea grâului* « le front du blé »): « Cel ce pune la hotarele tale [ale Ierusalimului, *n.n.*] pace și cu *fruntea grâului* te-a săturat » (BO 147:3).

⁶¹ *L'aspide* ou *l'aspic* désignait à l'époque antique un serpent venimeux, très probablement le cobra égyptien, qui était le symbole de la maison royale d'Égypte. Selon la légende, l'aspic aurait été perçu comme un reptile fabuleux ayant la force de tuer (par son regard ou par le poison de son haleine) la personne qui s'approchait de lui sans l'avoir vu et sans l'avoir dévisagé le premier (Chevalier, Gheerbrant 1982).

⁶² Une créature fabuleuse et chimérique ailée, le basilic (*cf.* le lat. *basiliscus* et le gr. *Basiliskos* signifiant littéralement « petit roi ») possède une tête de coq et un corps de serpent. Dès l'Antiquité, on lui attribue le pouvoir de tuer quiconque croise son regard. *Le basilic* apparaît fréquemment dans le cadre du discours sacré; outre le texte des *Psaumes* (voir, par exemple, *supra*, le Psaume 91), cette métaphore apparaît par exemple dans Isaïe 11:8 (« Porter sa main dans le trou du *basilic* sans en être blessé ») ou dans Jérémie 8:17 (« Car j'envoie parmi vous des serpents, *des basilics* contre lesquels il n'y a point d'enchantement; il vous mordront, dit l'Éternel »). À l'époque chrétienne, dans les croyances populaires et chez les fanatiques religieux, le basilic devient l'antithèse du Christ: ainsi, le basilic en arrive à symboliser l'antéchrist, le Satan, l'adversaire suprême (Chevalier, Gheerbrant 1982).

marcheras sans risque sur le lion ou *la vipère*,/ tu pourras piétiner le fauve ou *le serpent* » (BFC 91:31)⁶³. Le verset cité présente des connotations messianiques profondes, préfigurant l'image de la victoire christique sur la mort : « Le Christ est ressuscité des morts ;/ *par Sa mort Il a écrasé la mort* ;/ et à tous ceux qui gisaient aux tombeaux/ Il a fait le don de la vie »⁶⁴.

4. Remarques finales

Bien que, au fil des siècles, le texte sacré ait constitué l'objet d'étude d'innombrables ouvrages valorisant de multiples méthodes de recherche, l'approche sémiotique appliquée à ce champ prouve toutefois d'une façon tout à fait particulière ses bénéfices. Dans ce contexte, on pourrait parler d'une heureuse adéquation de la méthode à l'objet de la connaissance, à savoir le texte sacré en tant qu'univers sémiotique particulier, « imprécis », « ambigu » au niveau de ses significations. Or, à ce propos, on ne saurait ignorer les vertus heuristiques de la métaphore et, implicitement, la perspective herméneutique ainsi instaurée. L'accès aux *valeurs élémentaires de signification* devient possible à travers *l'énonciation* (la *mise en discours* des faits), une opération facilitée (aussi) par la *figuralité* et qui constitue une prémisse essentielle de l'acte gnoséologique. Dans les limites d'une analyse sémiotique, le trope comme *métasémème* ne vaut pas par lui-même ; autrement dit, il ne représente jamais un ornement purement stylistique, mais il est valorisé en vertu de sa force conceptuelle-gnoséologique. L'assertion formulée est d'autant plus valable que l'objet de la recherche est constitué par le texte sacré, un cadre discursif auquel obéit *un système de valeurs bien défini*. À cet égard, nous pourrions dire que la lecture sémiotique de la *Bible* alimente bien évi-

⁶³ Dans la version latine : « Super *aspidem* et *basiliscum* ambulabis, et conculcabis leonem et draconem » (LV 90:13). Les versions orthodoxes – très fidèles à la lettre et à l'esprit de la Loi – conservent constamment les noms latins mentionnés : (en roumain) « Peste *aspidă* și *vasilisc* vei păși și vei călca peste leu și peste balaur » (BO 90:13). Il faut préciser qu'il existe aussi des versions françaises qui conservent soit les deux termes de la version latine, cf. « Si vous demeurez sous l'assistance du Très-Haut, vous marcherez sur *l'aspic* et *le basilic* » (Sacy 1821 ; voir aussi Pânzaru 2006: 303), soit l'un des deux termes de la version latine : « Tu marcheras sur le lion et sur *l'aspic*, Tu fouleras le lionceau et le dragon » (Darby ; Sacy 1665).

⁶⁴ C'est la traduction du Patriarcat Orthodoxe Roumaine, s'agissant plus précisément d'une version qui s'adresse à l'Europe Occidentale et Méridionale (<http://ro.wikipedia.org/wiki/Tropar_pascal#.C3.8En_limba_francez.C4.83>). La séquence citée ici (dans la version roumaine, une traduction effectuée d'après un original grec : « Hristos a înviat din morți,/ *Cu moartea pre moarte călcând*,/ Și celor din morminte/ *Viață dăruindu-le!* ») fait partie du *Tropaire pascal*, un texte qui représente l'hymne chanté au cours de la messe où l'on célèbre la Résurrection de Jésus, dans l'Église Orthodoxe et aussi dans l'Église Catholique Orientale de rite byzantin.

demment une théologie : la sémiotique biblique appréhende *les Écritures* comme un appel adressé actuellement aux lecteurs d'aujourd'hui pour les inciter à entrer dans une écoute active, renouvelée et rigoureuse de la Parole. Le discours religieux (biblique) n'est pas une structure « pure », mais une structure qui relève de l'intertextualité, en fait, une dimension fondamentale de la démarche sémiotique, d'où il résulte que la définition complexe des phénomènes stylistiques, plus exactement en relation avec les soi-disant *paradigmes culturels*, représente quelque chose de très naturel dans ce cadre théorique. À tous ces bénéfices s'adjoint aussi le riche appareil terminologique proposé par les études sémiotiques et qui offre des repères solides, mis justement au service d'une herméneutique du texte.

BIBLIOGRAPHIE

A. Sources et ouvrages de référence

- BFC = *Bible en français courant*, Alliance et Société biblique française. En ligne : <www.lexilogos.com/bible.htm>, site visité durant les mois septembre – décembre 2013.
- BO = *Biblia sau Sfânta Scriptură*, tipărită sub îndrumarea și cu purtarea de grijă a Prea Fericitului Părinte Teoctist, Patriarhul B.O.R., cu aprobarea Sfântului Sinod), București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al B.O.R., 1988.
- Darby = *Bible de Jérusalem* & Louis Segond ; Lire la Bible en texte intégral, Version J.-N. Darby. En ligne : <www.lexilogos.com/bible.htm>, site visité durant les mois septembre – décembre 2013.
- FEW = Walther von Wartburg, *Französisches Etymologisches Wörterbuch*, Band III (D-F), Tübingen, Mohr, 1949.
- LV = *Latine Vulgate* (Clementine). En ligne : <www.drbo.org/lvb/>, site visité en décembre 2013.
- OF = Ostervald (French). En ligne : <www.biblestudytools.com › OST › Isaïe › Isaïe 53>, site visité en décembre 2013.
- Sacy 1665 = *Pseaumes de David*, Traduction Nouvelle selon l'Hébreu, par Isaac Lemaistre de Sacy, 1665. En ligne : <www.lexilogos.com/bible.htm>, site visité en décembre 2013.
- Sacy 1821 = *La sainte Bible contenant l'Ancien et le Nouveau Testament*, traduite sur la Vulgate, par le Maistre de Sacy, Paris, 1821. En ligne : <www.lexilogos.com/bible.htm>, site visité durant les mois septembre – décembre 2013.

B. Littérature secondaire

- Aldea, Traian, 2006, *Povestea Smochinului. Cauzele conflictului în societatea iudaică din secolul I d. Hr.*, București : Editura Academiei Române.
- Aletti, Jean-Noël, Jacques Trublet, 1983, *Approche poétique et théologique des Psaumes*, Paris : Cerf, Collection « Initiations bibliques ».
- Anania, Bartolomeu, 2011, *Despre Cartea Psalmilor sau Psalmii lui David – Sfânta Scriptură*, octombrie 2011. En ligne : <www.catehetica.ro › ... › Bartolomeu Anania>, site visité en avril 2013.

- Anderegg, Johannes, 1985, *Sprache und Verwandlung. Zur literarischen Ästhetik*, Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht.
- Augustin, 1991, *De dialectica/ Despre dialectică*, ediție bilingvă, introducere, note, comentarii și bibliografie de Eugen Munteanu, București : Editura Humanitas.
- Bardin, Laurence, 1991, *L'analyse de contenu*, Paris : PUF.
- Bertrand, Denis, 2009, *Sémiotique, philologie et rhétorique : pour une mise en perspective des disciplines du sens* (Intervention au Congrès ABRALIN, João Pessoa, 5-6 mars 2009). En ligne : <denisbertrand.unblog.fr/files/.../srsmiophilolrht2.pdf>, site visité en février – mars 2014.
- Blaga, Lucian, 1937, *Geneza metaforei și sensul culturii*, București : Fundația pentru Literatură și Artă « Regele Carol al II-lea ».
- Borșun, Dumitru, Silvia Săvulescu, 2005, *Analiza discursului public*, Școala Națională de Studii Politice și Administrative, Facultatea de Comunicare și Relații Publice « David Ogilvy ». En ligne : <http://www.ro.scribd.com/doc/12412595/analiza-discursului-public>, site visité durant les mois janvier – avril 2012.
- Cadiot, P., 2002, « Métaphores prédicatives nominales et motifs lexicaux », dans *Langue française* 134 (1), 38-57.
- Chandler, Daniel, 2002, *Semiotics : The Basics*, London : Routledge.
- Chevalier, Jean, Alain Gheerbrant, 1982, *Dictionnaire des symboles. Mythes, rêves, coutumes, gestes, formes, figures, couleurs, nombres*, Robert Laffont – Jupiter. En ligne : <www.scribd.com/.../Le-Dictionnaire-Des-Symboles-de-Jean-Chevalier-Et>, site visité en décembre 2013.
- Chivu, Gh., 2000, *Limba română, de la primele texte până la sfârșitul secolului al XVIII-lea. Variantele stilistice*, București : Univers Enciclopedic.
- Coșeriu, Eugeniu, 1994, *Lingvistica din perspectivă spațială și antropologică. Trei studii*, cu o prefață de Silviu Berejan și un punct de vedere editorial de Stelian Dumistrăcel, Chișinău : Editura „Știința”.
- Coșeriu, Eugeniu, 2004, « Sistem, normă și vorbire », dans Eugeniu Coșeriu, *Teoria limbajului și lingvistica generală. Cinci studii*, București : Editura Enciclopedică, 11-114.
- Darder, Francesc Ramis, 2012, *El sentido teológico de la metáfora en Is. 43, 16–21*. En ligne : <bibliayorientate.blogspot.com/.../el-sentido-teologico-de>, site visité en février – mars 2014.
- Da Silva, Valmor, 2003, « Los salmos como literatura », dans *Revista de interpretación bíblica latinoamericana* 45 (2), 9-22.
- Davidson, Donald, 1993, *Enquêtes sur la vérité et l'interprétation*, traduit de l'anglais par Pascal Engel, Nîmes : Éditions Jacqueline Chambon.
- De Chanay, Hugues Constantin, Sylvianne Rémi-Giraud, 2008, *Espèces d'espaces : approche linguistique et sémiotique de la métaphore*. En ligne : <http://mots.revues.org/7013>, site visité en février – mars 2014.
- Dincă, Garofița, 2008, « Aspecte de retorică în predicile lui Antim Ivireanul », dans *Limba română, Dinamica limbii, dinamica interpretării. Actele celui de al 7-lea Colocviu al Catedrei de Limba Română, 7–8 decembrie 2007*, București : Editura Universității din București, 275-284.

- D'Unrug, Marie-Christine, 1977, *Analyse de contenu et acte de parole*, Paris : Jean Pierre Delarge.
- Eco, Umberto, 1997, *Kant and the Platypus: Essays on Language and Cognition*, Milan : Bompiani.
- Gană, George, 1976, *Opera poetică a lui Lucian Blaga*, București : Editura Minerva.
- Ghiglione, Anna, 2011, « Approche sémiotique exploratoire des paraboles et des images langagières du Sūtra du Lotus », dans *Protée*, 39 (2), Département des Arts et Lettres, Université du Québec à Chicoutimi, 45–53.
- Giroud, Jean-Claude, Louis Panier, 2008, *Sémiotique. Une pratique de lecture et d'analyse de textes bibliques*, Lyon : CADIR, Collection « Cahiers Évangile », 59.
- Gordon, Octavian, 2008, *Traducere sau parafrază? Probleme de transpunere a înțelesurilor din limba sursă (e.g. latină) în limba țintă (e.g. română)*, conférence présentée au Colloque Scientifique International « Filologia modernă. Realizări și perspective în context european », Academia de Științe a Moldovei, Chișinău, 7-9 mai 2008.
- Greimas, A.-J., J. Courtès, 1993, *Sémiotique, Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, Paris : Hachette Supérieur [1^{ère} édition : 1979].
- Grice, Herbert Paul, 1979, « Logique et conversation », dans *Communications* 30, Paris : Seuil, 57-72.
- Grigore, George, 2001, « La traductibilité de la métaphore coranique », dans *Caietele Institutului Catolic* 2 (1), 88-106.
- Gunkel, Hermann, 1983, *Introducción a los salmos*, traducción del alemán de Juan Miguel Díaz Rodelas, Valencia : Edicep.
- Hénault, A., 1993, *Les enjeux de la sémiotique*, Paris : PUF.
- Hochner, Henri, 2008, *Les métaphores de la relation Dieu–Israël dans la littérature prophétique (Aperçus historiques et littéraires des métaphores de la vigne (agriculture))*. En ligne : http://www.scd-theses.u-strasbg.fr/665/01/Hochner_henri.pdf, site visité en février – mars 2014.
- Indrieș, Alexandra, 1975, *Corola de minuni a lumii: interpretare stilistică a sistemului poetic al lui Lucian Blaga*, București : Editura Facla.
- Indrieș, Alexandra, 1981, *Sporind a lumii taină*, București : Editura Minerva.
- Irimia, Dumitru, 1999, *Introducere în stilistică*, Iași : Polirom.
- Jakobson, R., 1956, « Two Aspects of Language and two Types of Aphasic Disturbances », dans Roman Jakobson, Morris Halle, *Fundamentals of Language*, Paris, Mouton.
- Janowski, Bernd, 2008, *Dialogues conflictuels avec Dieu. Une anthropologie des Psaumes*, Genève : Labor et fides, Le monde de la Bible.
- Journault, David, 2002, *Le 'De profundis', de la supplique à la confiance*. En ligne : david.journault.free.fr/.../79_devoir_n_4_le_de_profu..., site visité en février – mars 2014.
- Kerbrat-Orecchioni, Catherine, 1986, *L'implicite*, Paris : A. Colin.
- Kleiber 1993 : Georges Kleiber, « Iconicité d'isomorphisme et grammaire cognitive », dans *Faits de langues*, 1, Paris : Éditions Peter Lang, 105-122.
- Klinkenberg, Jean-Marie, 1999, « Métaphore et cognition », dans Charbonnel Nanine, Kleiber Georges, *La métaphore entre philosophie et rhétorique*, Paris : PUF, 135-170.
- Kraus, Hans-Joachim, 1985, *Teologia de Los Salmos*, traducción del alemán de Víctor A. Martínez de Lopera, Salamanca : Ediciones Sigueme.

- Lakoff, George, Mark Johnson, 1985, *Les métaphores dans la vie quotidienne*, traduit de l'anglais par Michel de Fornel en collaboration avec Jean-Jacques Lecercle, Paris : Éditions de Minuit.
- Lévi-Strauss, Claude, 1978, *Antropologie structurală*, traducere de I. Pecher, introducere de Ion Aluș, București : Editura Politică.
- Mărghitoiu, Constantin, 2010, *Forța metaforei*. En ligne : <metapoeme.com/2010/05/forta-metaforei>, site visité en janvier 2013.
- Molinié, G., 1986, *Éléments de stylistique française*, Paris : PUF.
- Molinié, G., 1989, *La stylistique*, Paris : PUF (coll. *Que sais-je?*).
- Munteanu, Cristinel, 2007, *Sinonimia frazeologică în limba română din perspectiva lingvisticii integrale*, Pitești : Editura Independența Economică.
- Ortega y Gasset, José, 1924, « Las dos grandes metáforas », dans José Ortega y Gasset, *Obras Completas*, Madrid : Revista de Occidente, 2, 387-400.
- Parmentier, Elisabeth, 2004, *L'Écriture vive. Interprétations chrétiennes de la Bible*, Genève : Labor et Fides.
- Parpală, Emilia, 2006, *Introducere în stilistică*, Craiova : Editura Universitaria.
- Pânzaru, Ioan, 2006, « Saint Bernard et les monstres », dans Elisabeth Caballero del Sastre, Beatriz Rabaza, Carlos Valentini comps., *Monstruos y maravillas en las literaturas latina y medieval y sus lecturas*, Homo Sapiens Ediciones : Rosario, 299-312.
- Peirce, Charles Sanders, 1978, *Écrits sur le signe*, Paris : Le Seuil.
- Pénicaud, Anne, 2001, « Vers une lecture figurative de la Bible : les mutations de la sémiotique biblique », *Recherches de Science Religieuse* 89 (3), Paris : Éditions Facultés Jésuites de Paris, 377-401.
- Ricoeur, Paul, 1975, *La métaphore vive*, Paris : Éditions du Seuil.
- Rifaterre, M., 1979, *La production du texte*, Paris : Le Seuil.
- Searle, John, 1979, *Studies in the Theory of Speech Act*, Cambridge : Cambridge University Press.
- Suhamy, H., 2006, *Les figures de style*, Paris : PUF (coll. *Que sais-je?*), [I^{ère} éd.: 1980].
- Tábet, P. Miguel, 2003, « Los métodos y acercamientos bíblicos más recientes », dans *Introducción General a la Biblia*, Madrid : Palabra, 54-71.
- Teleoacă, Dana-Luminița, 2012a, « Conservatisme et expressivité dans la littérature religieuse. Quelques repères dans la définition d'un style scientifique (didactique) au niveau religieux », dans *Biblicum Jassyense. Romanian Journal for Biblical Philology and hermeneutics* 3, 55-80.
- Teleoacă, Dana-Luminița, 2012b, « Ars poetica : texte et métatexte dans la littérature vétérotestamentaire des Psaumes », dans *Text și discurs religios* 4, 241-252.
- Teleoacă, Dana-Luminița, 2013a, « Stratégies discursives dans le texte des Psaumes », dans *Revue roumaine de linguistique* 58 (2), 189-203.
- Teleoacă, Dana-Luminița, 2013b, *Termes religieux à diffusion restreinte dans la Roumanie*, communication au XXVII^e Congrès International de Linguistique et Philologie Romanes, Nancy, 15-20 juillet 2013.
- Teleoacă, Dana-Luminița, 2013c, *Repere ale definiției discursului religios ca discurs specializat*, communication au 13^{ème} Colloque International du Département de Linguistique, București, 13-14 décembre 2013.
- Tohăneanu, G. I., 1976, *Dincolo de cuvânt*, București : Editura Științifică și Enciclopedică.

Vianu, Tudor, 1957, *Problemele metaforei și alte studii de stilistică*, București : Editura de Stat pentru Literatură și Artă.

Vianu, Tudor, 1975, *Opere*, vol. 4 : *Studii de stilistică*, București : Editura Minerva.

THE FIRST IRISH TRANSLATION OF THE OLD TESTAMENT*

Prof. dr. Fearghus Ó FEARGHAIL
Mater Dei Institute, Dublin
fearghus.ofearghail@dcu.ie

Summary Die erste Übersetzung des Alten Testaments in die irische Sprache war, wie das Neue Testament von 1602, eine Protestantische Initiative und hatte ein missionarisches Ziel. William Bedell, Propst vom Trinity College, Dublin (1627-29), und Bischof in Irland (1629-41), war ihre Inspiration und treibende Kraft. Die Übersetzung der King James Bible in der Ausgabe von 1628, die möglichst wörtlich und verstehbar sein sollte, wurde 1635/1636 abgeschlossen. Übersetzer war William King, der Korrektor James Nangle, aber Bedell selbst hat auch daran gearbeitet. Erst im Jahre 1685 ist die Übersetzung (ohne Apokryphen) veröffentlicht worden – vor allem dank den Bemühungen von Andrew Saul, Narcissus Marsh, Hugh Reily (Herausgeber) und dem berühmten Wissenschaftler Robert Boyle der das Projekt finanziert hat.

Keywords: Alten Testaments, Übersetzung, die irische Sprache, Bedell, King James Bible.

0. Introduction

By comparison with translations into the vernacular of the Old Testament in the rest of Europe, the first Irish translation of the Old Testament was quite late in arrival. Begun over a quarter of a century after the publication in 1602/3 of the first Irish translation of the New Testament, the translation of the Old Testament into Irish was probably completed by 1635 or 1636. Fifty years would pass, however, before the translation would be published. While a number of people contributed to the making, editing and eventual publication of the translation, it was an English puritan clergyman, William Bedell, who was the inspiration and driving force behind the original project.

1. William Bedell

William Bedell was born in Essex in England, in the village of Black Nutley, in 1571. He was sent to Emmanuel College, Cambridge, which opened its doors in

* Die erste Übersetzung des Alten Testaments in die irische Sprache (1685).

1584, and there he spent seventeen years under the mastership of Laurence Chaderton (c. 1546-1640), one of the revisers of the King James Bible of 1611. Emmanuel College was a moderate puritan college where great emphasis was placed on the study and interpretation of the bible and on its languages. Here Bedell gained his BA and MA and was elected a fellow in 1593. He was ordained in 1597 and in 1601 he left the college, becoming rector of the parish of St. Mary in Bury St. Edmonds, in Suffolk, in 1602 (Bendall 1999: 83-87).

In 1607 Bedell went to Venice as chaplain to the British ambassador Sir Henry Wotton (1568-1639). Venice had been in conflict with Pope Paul V in Rome and had been placed under interdict in 1606 but relations between them had improved shortly before Bedell's arrival in the city on 21 April 1607 and the interdict had been lifted. Bedell, then in his mid-thirties, spent three and a half years immersed in the cultural and religious life of Venice, years that were to have an important formative influence on him. According to his son William, he was

much improv'd in point of prudence and moderation; meeting there with men, tho' of another persuasion from himself in many points of religion, yet very conscientious and unblameable in life and conversation.¹

Later on, in Ireland, he was accused by some of being too well-disposed towards Catholics (*cf.* Shuckburg 1902: 26, 324; McNeill 1943: 99-100). In Venice Bedell befriended the radical Servite priest Paolo Sarpi (1552-1622/23), who helped him with his Italian, and a Talmudic scholar, Leone da Modena (1571-1647/48), who is said to have taught him how to pronounce Hebrew. He preached in Latin and Italian, and translated the "Booke of Common Prayer" and other works "into the Italian tounge".² While in Venice Bedell secured a copy of Diodati's translation of the bible into Italian. The Geneva-born Diodati (1576-1649) had brought out a second edition of his translation in 1607. Bedell also procured a 13th century manuscript of the Hebrew bible from Leone da Modena. Both of these he brought back with him to England. The Hebrew Bible of 1284 is in the library of Emmanuel College, Cambridge.

¹ His biography of his father in Shuckburg (1902: 1-75); this quote, p. 13. See Ford (1995: 73-98, 89); McCafferty (2009: 173-187); Cabal (2012: 43-57, 44, 48-53).

² In a letter from Venice to Samuel Ward, 30 November 1613, Bedell mentions the "slender services" he endeavoured to perform "in Translating the Booke of Common Prayer, his Majesty's Booke; Sir Edwin Sands his booke, The Third Homily of Chrysostome touching Lazarus, and some other thinges into the Italian tounge" (Shuckburg 1902: 254, 82). It is doubtful if the Italian version of the *Book of Common Prayer*, produced in 1685 by Edward Brown, owed anything to the translation of Bedell who is not mentioned in the preface.

Bedell returned to England with Wotton in 1610 and took up his post again in the parish of St. Mary. He married Leah Maw, a widow with five children, and together they had three sons and a daughter. In 1616 he moved to the more prosperous parish of Horningsheath, near Bury. His association with Sarpi continued in England and he translated several of his works (Sarpi 1625, 1626).³ In 1624 he published an exchange of correspondence between himself and James Wadsworth (c. 1572-1623), a close friend from his time in Emmanuel College, who had converted to Catholicism (Bedell 1624). On a visit to London in 1627 Diodati met Bedell and was surprised to find that he had so humble a position in the church. Things were to change quickly, however. With the support of James Ussher (1581-1656), Archbishop of Armagh, and George Abbot (1562-1633), Archbishop of Canterbury, and Wotton's recommendation to the king, Bedell was, later that year, appointed provost of Trinity College, Dublin (Shuckburg 1902: 24, 265-266; Parr 1668: 376; Anon 1833: 602). After much soul searching and a visit to Ireland Bedell accepted the position and moved with his family to Dublin in 1628.

In Dublin Bedell began to institute reforms in Trinity College, drawing up new statutes and rules and reorganising the college finances. His interest in the Irish language is evident from the beginning. In his first letter from Dublin to his friend Dr Samuel Ward (1572-1643), Master of Sidney Sussex College in Cambridge, written on 16 July 1628, he intimated his intention of endeavouring "to understand the tongue of this country which I see (although it be accounted otherwise) is a learned and exact language and full of difficulty" (McNeill 1843: 86; Ó Cuinn 1971: 4-5). To his knowledge of Latin, Greek, Hebrew, Syriac and Italian Bedell now added Irish and engaged the young son of a Protestant minister to help him with the language.

Ireland was then an Irish-speaking country for the most part⁴ but the Protestant Church in Ireland (the church established by law), whose higher clergy were mostly English, was ambiguous about the Irish language (McCafferty 2007: 103). An Act of 1537, which sought to enforce "English Order, Habit & Language" in Ireland, was still in force and justified the official policy of anglicisation. For Bedell, however, if the ministers of the established church were to have any hope of converting the Irish to Protestantism, it was essential for them to be able to communicate with them in their own language. His answer to his critics was that "those people had souls which ought not to be

³ His son William states that he also translated two volumes of Sarpi's history of the Council of Trent (Shuckburg 1902: 88-89; McNeill 1943: 82-83, 86, 102).

⁴ The Irish language belongs to a sub-group of the Celtic linguistic group, together with Scotch Gaelic and Manx (Q-Celtic); the other sub-group contains Welsh, Breton and Cornish (P-Celtic).

neglected till they would learn English” (Shuckburg 1902: 41). In Trinity College he introduced a rule that all Irish students of divinity should study the Irish language, and he provided a yearly grant of £3 to assist them. He introduced prayers in Irish in the chapel on holy days and had a chapter of the New Testament in Irish read at dinner by one of the Irish members of the College (Mahaffy 1903: 203; Jones 1872: 145). He employed Muirheartach Ó Cionga (Murtagh King), a member of a Co. Offaly family traditionally associated with learning and literature in Irish, to read “an hour every day” from the Irish translation of the *Book of Common Prayer* to those Irish students of the college “already chosen” for ministry in the established church (Shuckburg 1902: 296). This exercise was designed to improve their use and pronunciation of the language. There is evidence that King, as he will be referred to hereafter, was a poet in the classical Irish style (McCaughy 2001: 38, n. 1; de Brún 1986: 118, n.1).

With the introduction of Irish prayers in Trinity College came the need for the Psalter in Irish. While the *Book of Common Prayer* had been translated into Irish by Uilliam Ó Domhnaill, the Psalter as a book had not, probably due to time constraints. Bedell had King translate the first psalm which was then shown to two former students of Trinity College who approved it (de Brún 1986: 118). By 5 March 1628/29 Bedell reported in a letter to the Archbishop of Armagh, James Ussher, “Our Translation goeth on in the *Psalms*, and we are now in the 88th” (Parr 1686: 403).

In September 1629 Bedell became bishop of the united dioceses of Kilmore and Ardagh (Kilmore alone from 1633). He encountered many difficulties in his new field of labour and became embroiled in a number of controversies. He continued his pro-Irish language policy, appointing Irish-speaking ministers to benefices (Jones 1872: 44; Ford 1995: 40), and publishing a short catechism in Irish and English in 1631, using material from Ó Domhnaill’s Irish translations of the New Testament of 1602/3 and the *Book of Common Prayer* of 1608/9.

2. The Old Testament

Bedell’s appointment as bishop did not interrupt the work that was being done in Trinity College on the Psalter, and on 15 February 1629/30, a few months after his arrival in his diocese, he was able to report to Archbishop Ussher that Mr Nangle, whom he had employed as a reviser and corrector of King’s translation, was writing out fair the Irish translation of the Psalter for the “Press”; King, he hoped, was making progress on the historical books (Parr 1686: 423). By this time Bedell had evidently set his mind on the translation of the whole of the Old Testament. Apart from some psalms and Old Testament readings that were translated by Uilliam Ó Domhnaill (d. 1628) for his Irish version of the *Book of Common Prayer*, very little of the Old Testament had been

translated into Irish before this – the ten commandments, the blessing of Num 6:24-26 and Eccl 36:1-3 (Ó Cuív 1994: 76-81, 122-125).

According to his son William, Bedell “judg’d the scriptures as essential to the church as the building of stone walls” (Shuckburg 1902: 55). Mindful of the opposition to the Irish language among his own co-religionists, Bedell consulted widely among ecclesiastical and state officials before embarking on his biblical project. Having obtained broad support he pressed ahead with his project with King as translator, and Nangle as reviser and corrector. According to Bedell’s son, an Irish servant in the household who could write Irish well (unnamed) acted as scribe, writing out “fair, sheet by sheet”, as King and Nangle “translated and corrected” (Shuckburg 1902: 56). The evidence is not quite as simple as that. The translation in manuscript, which survives in two volumes in Marsh’s library in Dublin (*Genesis to Ruth, 1 Samuel to Canticle of Canticles*) and in one volume in Cambridge (Prophets and the Apocrypha),⁵ was written mainly by one scribe but a second hand is evident in the psalms (51, 52, 53 and 60) and in the apocrypha (de Brún 1986: 120, n. 21; Williams 1986: 52), and there are interlinear corrections or variants throughout, written for the most part in a different ink. Moreover, in the letter to Archbishop Ussher of 15 February 1629/30, cited above, Bedell states that James Nangle was then writing out fair the Irish translation of the psalms for the press. If this was the case, then the main hand in the manuscript may be that of Nangle.⁶

While King and Nangle were working on the translation they stayed with Bedell in his house in Kilmore (Shuckburg 1902: 56). The two men were Protestants at this point, but when they converted from Catholicism is not clear. Bedell ordained King on 22 September 1633 and a week later appointed him to the vicarage of Templeport in Co. Cavan, thus providing him with a living; Nangle was given a benefice in Mostrim, Co. Cavan, in April 1636 (Leslie 2008: 588, 710).

By February 1633/34 the translation had evidently made great strides, as Bedell was able to report to his close friend Samuel Ward that the translation was now being “written out fair” (de Brún 1986: 120, n. 21; Williams 1986: 52). In November 1634 the translation of the Old Testament was discussed at the Convocation of the established church held at Dublin, and conflicting opinions were expressed about it. Bedell was strongly in its favour but John Bramhall (1594-1663), Bishop of Derry, opposed it. Bedell’s arguments, aided by the support of Archbishop Ussher of Armagh, won the day. It seemed that the way was now clear to publish the translation. It was also decided at the Convocation

⁵ Marsh’s Library MS Z4.2.3a-b; University Library Cambridge Dd.9.7.

⁶ But see de Brún (1986: 120).

that in parishes where all or most of the people were Irish, the bible and two copies of the *Book of Common Prayer* in “the Irish tongue” should be provided for them as soon as possible, the charge to be borne wholly by the parish (Monck-Mason 1843: 226). In Bedell’s own diocese the vast majority of the people were Catholic and Irish-speaking; in several parishes, his son William wrote, “there was not one British or protestant, save the minister’s family, and sometimes not all his family so either” (Shuckburg 1902: 40).

3. The text translated

The text that was used for the translation is described by Alexander Clogie in his biography of Bedell as “the last translation of the English Bible (read in all churches)”. This is how he and many others referred to the King James Bible, first published in 1611 (Shuckburg 1902: 132). While it is commonly referred to as the ‘Authorized Version’, the King James Bible was never formally authorized. Bedell, however, would have seen it as the ‘official’ bible and he even used its psalms in church instead of those of the *Book of Common Prayer* (Shuckburg 1902: 152-153). Bedell knew some of those who were involved in the translation, in particular Laurence Chaderton, his old master from Emmanuel College, Cambridge. The fact that this new translation was “Appointed to be read in Churches”, as its title described it, did not mean that older versions such as the Bishops’ Bible or the more popular Geneva Bible were immediately replaced in church or in the home by the new translation. A new bible was probably bought only when it could be afforded.

On which edition of the King James Bible was the Irish version of the Old Testament based? The fact that the translation was in progress in 1629, if not earlier, points towards an edition from 1629 at the latest. In his study of the textual history of the King James Bible David Norton suggests that its entire text seems to have been set thirteen times in the first three years with the probability that two editions were produced in 1611 alone (Norton 2005: 62-63). Among the subsequent editions, that of 1616 was the first in which a serious attempt was made to correct printers’ mistakes and revise the text where it was felt necessary to do so (Dore 1888: 337; Norton 2005: 78-79). Further changes are to be found in the edition of 1628, a copy of which is in Marsh’s library in Dublin, and in the first Cambridge edition of 1629. Norton, in his study, details many of the changes that were introduced in the 1629 edition (Norton 2005: 41-42, 59-60, 82-89).

There are indications in the Irish version that point towards the use by the translators of an edition of the King James Bible later than that of 1611. Two examples point towards the editions of 1616 or 1628. In the King James Bible of 1611 the printed text of Lev 26:40a runs: “If they shall confesse the iniquitie

of their fathers”, the phrase “their iniquitie” being omitted, probably by the printer. This was corrected in the 1616 edition to “If they admitted their iniquity and the iniquity of their fathers” and is the reading of the 1628 edition. It is this version that is reflected in the Irish translation “Ma admhuid siad a néagceart agus éiceart a naithreadh” (“If they admit their iniquity and the iniquity of their fathers”).⁷ In the 1611 edition of the King James version of 2 Chron 32:5, when Hezekiah was preparing Jerusalem to face Sennacherib, he is said to have “prepared Millo in the city of David”. This was altered in the 1616 edition to he “repaired Millo”, which is also the reading of the 1628 edition. It is this reading that underlies the Irish “leasuigh” (“repaired”).

There is evidence that the translators used the 1628 rather than the 1611 edition of the King James Bible. The Irish translation of Ps 77:10a points in this direction. While the 1616 edition of Ps 77:10a has “This is my death”, the 1628 edition has “This is mine infirmity”, a reading that is reflected in the Irish version “Así so mheasláinte” (“This is my infirmity”).⁸ Another pointer is to be found in Hos 6:5a which the King James edition of 1611 translates with “Therefore have I shewed them by the Prophets”. The verb “shewed” is altered in the 1616 edition to “cut downe” and in the 1628 edition to “hewed”. The Irish translation – “do gheárr mé iad leis na fáighibh” (lit. “I cut/hewed them by the prophets”) – reflects the 1628 rather than the 1616 edition.⁹

Further support for the use of the 1628 edition is the fact that a number of changes that were introduced in the 1629 edition of the King James version are not reflected in the Irish translation. The reading “Lord” of Deut 26:1 of the 1611 edition, for example, was changed to “The Lord thy God” in the 1629 edition (Norton 2005: 41) but the Irish version reflects the former which is also that of the 1628 edition. The plural “servants” was introduced into the 1629 edition of 1 Sam 28:7b (Norton 2005: 41) but the Irish version has the singular, as has the 1628 edition. While the phrase “to the rock of David” of the 1611 edition of 1 Chron 11:15 was changed to “to the rock to David” in the 1629 edition, the Irish version “carraig Dhabhí” (“rock of David”) reflects the original version which is also that of the 1628 edition. In Song of Songs 4:6 the plural “mountains” of the 1611 and 1628 editions of the King James Bible is reflected in the Irish plural “sléitibh” (“mountains”) rather than the singular introduced in the 1629 edition. In Esth 1:8a, the 1611 edition has “For the king had appointed”. This was changed in the 1629 edition to “For so the king had appointed” (Norton 2005: 41). The Irish version with “óir d’órduigh an Rí” (“For

⁷ The underlined words in Irish and English correspond to one another.

⁸ Diodati’s version, “Cio ch’io sono infermo è ...”, is in the same vein.

⁹ Diodati: “gli ho uccisi”.

the king ordered”) reflects the 1611 version which is also that of the 1628 edition. The printed version of 1685 reflects the change introduced in 1629.

Finally, it may be noted that the Irish translation was made from a so-called “she-bible” rather than a “he-bible”. These appellations are based on the reading at Ruth 3:15 which appeared in the two editions of the King James Bible that were printed in 1611 (Norton 2005: 65). According to the biblical story, Ruth had spent the night in the threshing floor at the feet of Boaz and next morning Boaz told her to bring the mantle that she was wearing and to hold it out. When she did so he measured “six measures of barley, and laid it on her”. The King James Bible continues either with “And he went into the city” or “And she went into the city”. The edition with the former is known as the “he-bible”, the edition with the latter, the “she” bible. The Irish translation of Ruth 3:15 – “agus dimthigh sí don chathruigh” (“and she went to the city”) – reflects the use of the latter. It is likely that Bedell purchased this 1628 edition of the King James Bible after his appointment to Trinity College in Dublin.

4. The translation

The task that Bedell gave King and Nangle was to translate the English text “into the plainest Irish, most understood of the vulgar”, that is, into an Irish that would be understood by the ordinary people (Shuckburg 1902: 132). And this is what they did. The Irish of the Old Testament differs somewhat from that of the the Irish translation of the New Testament published in 1602/3 by Uilliam Ó Domhnuill. One well-known Irish writer of the early 17th century, Flaithrí Ó Maolchonaire, mentions the use of two registers for writing Irish – the *eochair órdha* or “golden key” and the *eochair mhaide* or “wooden key” (Ó Maolchonaire 1975: 2) – the one literary, the other demotic. The Irish writers of the period were capable of using a more literary or a more demotic style as the occasion demanded. The Irish of the Old Testament could be said to belong to the “eochair mhaide” or lower register or more demotic style. The translation is natural and clear and relatively easy to understand, as Bedell wished it to be. It is for the most part a literal translation.

Alexander Clogie (1614-98), Bedell’s son-in-law, who refers to himself in his biography of his father-in-law as A.C., gives a description of the process of checking the translation for the press in which he himself was involved (Shuckburg 1902: 56):

And for the fitting of the copy of the translation for the press, he [Bedell] never rose from the table after dinner and supper till he had examined a sheet and compared it with the original Hebrew and the 72 interpreters, together with Diodati his Italian translation (which he prized very much). His manner was this: his son Ambrose did usually read a chapter in English, my Lord having one copy of the

Irish translation and A.C. another; and after this he [Bedell] read the first verse out of Irish into Latin, and A.C. the next, and so to the end; and where was found any mistake of the English phrase or emphasis by the Irish translator, my Lord did immediately correct it.

This passage suggests that the Irish was retranslated into Latin and then the Latin into English and the comparison then made with the English of the King James Bible. This particular method of ‘checking’ the translation probably contributed to the literalness of the translation.

Neither King nor Nangle knew Hebrew but Bedell did,¹⁰ and there is evidence of reference being made to the Hebrew text both in the translation itself and in the interlinear corrections and variations in the original manuscript. In Ps 68:4, for example, the original Irish version did not reproduce the English phrase of the King James version, “him that rideth upon the heavens”, which appears to have been influenced by the Vulgate, but has *do ni marcúigbeachd thríd an díothbram* (“he rode through the wilderness”). The Hebrew term עֲרָבָה in v. 4 means “desert”, “steppe” or “wilderness”, and this is how the Irish version interprets it. This is not the interpretation of the Septuagint or Diodati or the Vulgate. It is likely that Bedell consulted his Hebrew bible in this case. Clearer still perhaps is the example of Ps 51:10a where “create in me” of the King James version is rendered in Irish with *cruthaigh dhamb* (“create for me”) which is the literal translation of the Hebrew בְּרָאֵלִי. The Septuagint, Vulgate, Diodati and others have “create in me”.¹¹

The translation of Ps 68:30a represents another case in which the Irish translators may have checked the Hebrew text. The version of the King James reads “Rebuke the company of spearmen”, which is that of the Bishops’ and Geneva Bibles, but a marginal note has the alternative “Or, the beasts of the reedes”. The Irish translators preferred the version found in the margin of the King James but rendered the Hebrew literally with *Imdhearg beathadbach an ghiolcuídh* (“Rebuke the beast of the reed”), the terms for “beast” and “reed” being in the singular. The King James translators preferred to convey the sense of the text. The Septuagint has “beast/ animal” in the plural and “reed” in the singular (ἐπιτίμησον τοῖς θηρίοις τοῦ καλάμου), while Diodati has “beast” and “reed” in the plural. It is likely that Bedell checked the Hebrew text to enable him to decide between the two versions put forward in the King James Bible,

¹⁰ The Hebrew text would have been available to Bedell in the Hebrew manuscript that he brought from Venice and in a number of polyglots: Complutensis (1514-17), Antwerp (1568-72), Heidleberg (1586-1616), the Septuagint in the polyglots and in the Sixtine edition issued in Rome in 1586 (Swete 1914: 172-174).

¹¹ For the printed edition of 1685 Reily returned to the King James Bible or the Vulgate with “Cruthaigh ionnam croidhe glan” (“Create in me a clean heart”).

for while the Irish translation could be interpreted in a generic sense as equivalent to a plural, it seems more likely that it represents a literal rendering of the Hebrew.

Prov 19:18 may provide another example of the use of the Hebrew text. The King James version runs: “Chasten thy son while there is hope, and let not thy soul spare for his crying”. For the final phrase “for his crying” the margin of the King James Bible has two alternative readings, namely, “to his destruction” and “to cause him to die”. The Irish version *chum amharbhtha* (“for his killing”) represents a literal rendering of the Hebrew phrase **אֶל־הַמָּוֹת** and is closest to the second alternative reading provided in the margin of the King James Bible. This is also the reading of the Vulgate (“ad interfectionem... eius”). It seems likely that Bedell, faced with three alternatives, would have checked the Hebrew text to decide which of them should be translated into Irish.

Clogie also stated that Bedell made use of the version of Diodati to correct the translation but evidence for this is difficult to establish. Abbot pointed to the interlinear correction in the manuscript at 2 Kgs 6:25 as providing one example, for here *sbrogaille*, which means a bird’s “craw” or “crop”, probably renders the term “gozzo” (“crop”) which is in the margin of Diodati’s Italian bible (Abbot 1904-5: 350; Williams 1986: 54).¹² There are other possible examples. The King James version of Ps 68:11 reads: “The Lord gave the word: great *was* the company of those that published *it*”. This is translated into Irish with *Tug an Tighearna focal don tslíagh mhór ban ag foilsíúgh nuaidbeacht ngairdeach* (“The Lord gave a word to the great crowd of women announcing joyful news”). While the reference to females in the Irish translation may reflect the feminine Hebrew participle הַמְבַשְּׂרִים (“bringing news”), the reference to announcing the “joyful news” may reflect to some extent Diodati’s version, “quelle che hanno annuntiate le boune novelle” (“those who announced the good news”). Another possible example of Diodati’s influence is to be found in the Irish version of Ps 101:8a, which in the King James Bible reads “I will early destroy all the wicked of the land”. The Irish translation runs: *Ann sna maidnibh gearrfa mé go moch uile chionntuigh na talmban* (“In the mornings I will cut early all the guilty of the land”). The initial phrase *Ann sna maidnibh* (“In the mornings”) may reflect the influence of Diodati’s initial phrase “Ogni mattina” (“Every morning”).¹³

According to Clogie, Bedell also consulted the Septuagint. Here again examples are difficult to find. A possible example may be found in Gen 33:19 where

¹² The King James Bible at 2 Kgs 6:25b reads: “And the fourth part of a cab of dove’s dung”; the Irish translation, “agus an ceathramhadh cuid do cléibhín do chac coluim” (“and the fourth part of a small basket of the dung of a dove”).

¹³ Diodati: “Ogni mattina distruggero tutti gli empi del paese”; the Vulgate’s introductory phrase is in the singular: “in matutino interficiebam omnes peccatores”.

Jacob is said to have bought a field for “for an hundred pieces of money”. A marginal note in the King James Bible offers the alternative translation “for a hundred sheep”. The Irish translation of this has Jacob buying the field for *céud uan* (“a hundred lambs”). This is also the translation of the Septuagint and the Vulgate. It seems likely that Bedell would have checked the Hebrew here, and in light of the vague nature of the Hebrew term קִשְׁטָה in v. 19b (“a measure of weight”/ “an unknown amount”), preferred the alternative offered in the margin of the King James Bible, influenced perhaps by the rendering of the Septuagint.¹⁴ In Ps 109:2, the King James version renders the Hebrew term אָשָׁם, which signifies “guilty” or “impious”, with “wicked”. The term is rendered with “peacaidh” in the Irish version which reads: *Oír atá béul an pheacaidh... oscuilte am aghaidh* (“For the mouth of the sinner... is opened against me”). This agrees with the version of the Septuagint (στόμα ἁμαρτωλοῦ).¹⁵ The final example is Ps 19:4a which the King James Bible translates with: “Their line is gone out through all the earth”. The Hebrew מִקָּוָה means “cord” or “measuring line”, hence the translation. The Septuagint, however, has φθόγγος which means “sound”, “tone” or “voice”. The Irish translation has the term *fuaim* (“sound”) suggesting that the Irish translators followed the Septuagint here. An interlinear correction on the original manuscript reads *líne* (“line”), in keeping with the King James version and the Hebrew text.¹⁶

5. The fate of King’s translation

The translation of the Old Testament was probably already written out fair by 1635 or 1636. In a letter of 2 September 1637 to Archbishop Laud of Canterbury Bedell described King as the person “who hath translated the psalms into Irish first and after all the old testament” (Shuckburg 1902: 342). By then opposition to the project which was always there had become more pronounced, especially among those who did not approve of Bedell’s promotion of the Irish language in the first place, seeing it as contrary to the act of Henry VIII against the use of the Irish language. The opposition to Bedell’s project took the form of attacks on King and on the work itself.

Accusations of various kinds were made against King – principally by a Scottish cleric, William Bayley, a son-in-law of Bedell’s chancellor Cook; Bayley had been admitted to a parish in the diocese of Kilmore by Bedell but later on he petitioned the Lord Deputy for King’s parish. King was accused among

¹⁴ The Irish manuscript offers “céud píosa airgid” (“a hundred pieces of money”) as an alternative and it is this reading that was chosen for the printed edition of 1685.

¹⁵ See also Vulgate: “os peccatoris”.

¹⁶ See also the Vulgate reading “sonus” (“sound”). The translation in Diodati is quite different.

other things of neglecting his cure, of being “unlearned in Holy Scripture and Divinity”, of being an indistinct and unintelligible reader, of administering the sacraments improperly, of having a Catholic wife and of allowing his children to be “popishly educated”. In the eyes of Bayley and others, King was a none too convinced Protestant. The translator of the Old Testament into Irish was prosecuted, deprived, fined and placed under arrest (Shuckburg 1902: 342, 344-347).

More serious for Bedell’s biblical project was the fact that the accusations against King led to doubts being cast on his translation of the Old Testament. It was suggested that since he was a person “so inconsiderable in the world”, nothing of his “could be worthy of publick use in the church of God” (Shuckburg 1902: 134). Bedell was mindful of the problems that the accusations against King could cause for the project that was dear to his heart (Shuckburg 1902: 342). Although Clogie suggests Bedell was prepared to print the translation of the Old Testament at his own expense (Shuckburg 1902: 135), it seems likely that his father-in-law was depending for financial support on Sir George Rathcliffe (1593-1657), a member of the Irish Privy Council and a friend of the Lord Deputy. In a letter to Archbishop Laud (1573-1645) of 2 September 1637 Bedell, in relation to the translation, wrote (Shuckburg 1902: 342):

whatever become of Mr King, I hope it shall not miscarry. God hath stirred up the spirit of Sir George Rathcliffe to undertake the charge, which hath been the only lett of printing it. I *humbly desire your grace to take notice of Sir George* his noble offer, and to encourage him therein.

A year later Bedell again wrote to Laud, recounting how despite all his efforts, Bayley had held on to King’s benefice, and reporting that King, himself, was in dire straits. In his letter of 12 November Bedell described King as “so weake in body, and dejected in minde and impoverished in estate” due to “the want of the fruites of his living” and his wife’s “continuall prolling” (plundering) from him; it was a marvel, he wrote, that he was still alive; indeed, he added, his adversary Mr Bayley had “confidently affirmed to my Lord Primate (as before to me) that he was dead”. A few weeks later, while defending King in a letter to the Lord Deputy Strafford (Thomas Wentworth, 1593-1641), Bedell was critical of King’s wife and her Catholic ways (Jones 1872: 179-180). He was increasingly worried about the effects the King case would have on his biblical undertaking. If the wrongs done to King affected only his person, Bedell argued, they were of less consideration, but when they affected his “greate worke”, the “Translation of God’s booke”, so necessary for both his Majesty’s kingdoms, mortally wounding it, that was another matter (Jones 1872: 179-180). In the face of further attacks on King and on the translation Bedell reminded his opponents that the Lord Primate, the Bishop of Meath, Lord Dillon, Sir James Ware and others had recommended and vouched for King in the first place. He and Clogie strongly

defended King. According to Alexander Clogie, King was considered “fully master” of the Irish language, “both in prose and meter by the testimony and approbation of all that knew him” (Shuckburg 1902: 132). Bedell himself described him as “a man of ye knowne sufficiency for the Irish especially, either in prose or verse, as few are his matches in the Kingdome”, and he laid down a challenge to his enemies (Jones 1872: 178):

let the worke itselfe speake, yea, let it be examined *rigoroso examine*, if it be fownd approveable, let it not suffer disgrace from ye small boast of the workeman; but let him rather (as old Sophocles, accused of dotage) be absolved for the sufficiency of the worke.

King was old and in poor health, however, and was unable to extricate himself from the situation that his opponents had created for him. In a letter to Archbishop Laud of 20 December 1638 Bedell refers to King and states rather ruefully: “it fell out as I feared, that his worke would suffer with him” (Shuckburg 1902: 351). At this point Bedell’s hopes of printing the Irish translation of the Old Testament seemed to have been dashed. King and his work had been very effectively discredited. Worse was to follow.

In 1641 the uprising that was threatening broke out in Ulster on 23 October. Most of the English settlers fled their lands but Bedell stayed in his house. He was treated well by his Catholic neighbours and initially allowed to live there but later, when the Catholic bishop took over the episcopal palace, Bedell and his family were moved to the island castle of Lough Oughter; here they were well accommodated, given food and money and allowed to practise their faith (Jones 1872: 73). After Christmas they were moved from the castle on the lake to the house of one of Bedell’s clerical friends Denis Sheridan (c. 1610-83), vicar of Killesher (Leslie 2008: 435). Sheridan retrieved Bedell’s desk and some of his books and papers from the episcopal palace, including the Hebrew manuscript that he had got in Italy and presumably also the Irish translation of the Old Testament (Jones 1872: 75-76). Clogie reported that many of Bedell’s books and notes went astray at this time. Bedell died on 9 February 1641/2 from fever caught in Sheridan’s house. He was very well respected in the area and the “rebels” accompanied his corpse to the place of burial where they “gave him a volley of shot and said: *Requiescat in pace ultimus Anglorum*” (Shuckburg 1902: 205). The insurgency spread throughout the country and continued up to 1649, when Oliver Cromwell, victorious in the civil war England, came to Ireland with his new model army and effectively ended the uprising. King’s translation of the Old Testament survived, initially in Sheridan’s house, where Bedell died, and later in the possession of Henry Jones (1605-81/2), dean of the diocese of Kilmore.

6. Editing and Publishing the Irish Old Testament

In August 1675, Robin Bacon, amanuensis to the Irish-born, English-educated philosopher Robert Boyle, Earl of Cork (1627-91), often called the “father of chemistry”, included among the things “fit to be done in the Kingdom of Ireland” the translation and printing “in the vulgar character” of the Bible (Maddison 1958: 81-82). The following year, Henry Jones, now Bishop of Meath (1661-81/82), wrote in a letter of dedication to the Earl of Essex, prefixed to the text of a sermon delivered in Christ Church Cathedral, Dublin, that he had Bedell’s translation into Irish of the Old Testament in his possession and wished that it were “printed and published” (Jones 1676; Clarke 2009: 1026). The opportunity soon arrived. In 1678 Robert Boyle was actively engaged in having the Irish New Testament of 1602/3 reprinted. A convinced Anglican with Calvinistic leanings, Boyle had generously supported the translation of the bible into various languages including Welsh and Turkish. When Jones became aware that Boyle was involved with the new edition of the New Testament, he saw the possibility of having the Irish translation of the Old Testament published. In a letter to Boyle of 4 August 1680 he offered him the manuscript for publication. For him the completion of the bible in Irish was a “worke greatly to Gods glory, in bringing, by his grace, many from darknes to light, & of deserved praise to the happy undertaker”; he had thought of seeking help for its publication from members of the Dublin parliament but found that many were against it. It was, he wrote, “almost a principle in their Politiques to suppress that Language utterly, rather than in so publique a way to countenance it” (Hunter 2008: V, 208).

Jones was also in touch with Andrew (fitz)John Sall (1624-82), an Irish-speaking ex-Jesuit who had become a Protestant in very public circumstances and was working with Boyle on the reprint of the Irish New Testament of 1602/3 (Ó Fearghail 2012: 372-373). Sall had intimated to Jones that the manuscript of the Irish translation of the Old Testament would have to be revised before being printed, and Jones, in a letter of 5 November 1681, declared to Boyle his intention of immediately putting the manuscript into Sall’s hands (Hunter 2008: V, 264, 272). In London, meanwhile, Hugh Reily (Aodh Ó Raghallaigh), who was also, it seems, a former Catholic priest (de Brún 1986: 122; Ó Fiaich 1976: 49, n. 20), and who was preparing a reprint of the Irish New Testament for Boyle, was aware of the existence of the Bedell manuscript and was anxious to begin working on it (Hunter 2008: V, 274, 275).

When Sall was eventually given Bedell’s manuscript in early December 1681 he found it to be “a confused heap, pittiefully defaced and broken”; it was, he wrote to Boyle, a “work of verie great labour to bring it into some order”. He

told Boyle that he had sent for a bookbinder to bind what he could gather, hoping to make up a “compleat old testament, by the help of God and of Mr Higgin the Irish lecturer” in Trinity College Dublin. It would be a work of great labour, he added, and no little time “to draw up a cleere copie of the whole purged from errors and foolish additions or alterations interfaced by som unluckie corrector pretending to criticisme in Irish” (Hunter 2008: V, 279). The latter comment refers to the numerous corrections and revisions in the manuscript, mostly interlinear, which date from the time of the original translation (*cf.* de Brún 1986: 120). The task now was to prepare a transcript of the manuscript for the printer.

In addition to Andrew Sall, the group of people involved in the project included the English provost of Trinity College, Dublin, Narcissus Marsh (1638-1713). Like Bedell, he was very interested in the Irish language. He employed Paul Higgins (Pól Ó hUiginn, 1628-1724), a former Catholic priest and Vicar General of the diocese of Killala, to teach the Irish students in Trinity College to read and write their native language, and he involved him in the Old Testament project. Higgins may well have been of the same learned bardic family as the poet Tadhg Dall Ó hUiginn (1550-91) of Co. Sligo (Ó Fiaich 1976: 42-51; Ó Moghráin 1945: 87-101). Another Irish scholar of that name, Domhnall Óg Ó hUiginn, of Kilclony, Co. Galway, was involved in the translation into Irish of the New Testament of 1602/3. Higgins probably translated into Irish the first seventeen psalms which were missing from the manuscript, and for this would have received £3. However, whether it was his version that was eventually used or a version made by Hugh Reily in London is not entirely clear.¹⁷ Sall himself had employed a scribe Uilliam Ua Duinnín (William Denine) who could speak and write Irish very well and who was given a room in Trinity College (de Brún 1986; Williams 1986: 82). They were joined later by another Irish scholar, John Mullan (Seán Ó Maoláin), a former Catholic priest (see below). The final member of the team was the editor, London based Hugh Reily, who prepared the final copy for the printer.

In a letter to his friend Thomas Smith, Marsh described the method by which the transcript was checked against the original manuscript (T[odd] 1833: 767-768). When a quantity of the sheets was transcribed Marsh got Sall (when he was able), Higgins, Mullan and Denine, and occasionally “some other Gentlemen well skill’d in Irish”, to compare the transcript with Bedell’s original copy, and to translate the Irish back into English so that Marsh, with his copy of Walton’s Polyglot to hand, could “observe whether it came up to the originall”. When

¹⁷ See letter of Boyle to Marsh, 14 February 1683/4, Marsh’s Library Z4.4.8, letter n. 19 (Maddison 1958: 95; Mac Murchadha Caomhánach 1912: xiii).

doubts arose, which was seldom, it seems, they debated “the true import of the words” and agreed on “a more proper expression”. They left a marginal note for Boyle to confer with Reily in London about it, but this, in Marsh’s view, led to “very few alterations” in the printing. Nevertheless, it is evident from a comparison between the original manuscript and the published version of 1685 that Reily did make quite a few alterations to the manuscript for publication.

According to the agreements Boyle made (“not without difficulty”) with the printer and with Hugh Reily, work was to begin on the printing of the Irish Old Testament on 14 August 1682; penalties were built into the contract for failure to meet specified deadlines.¹⁸ Although Reily was employed to correct the proofs, he ended up doing a great deal more. The decision to exclude from the printed version the brief summary introductions to the chapters that had been translated from the 1628 edition of the King James Bible was probably his – presumably in consultation with Boyle. In a letter of 2 September 1682 to Marsh Boyle expressed his agreement with Reily’s decision to exclude the marginal readings of the King James Bible, which gave alternative translations of a particular word or phrase, doubting that “in an Irish version, intended chiefly for Papists, it would be safe and prudent to put various Renderings, at least in ye first Edition that may breed some scruples & suspitions in ye Readers”.¹⁹

As in the case of the 1681 reprint of the New Testament of 1602/3, biblical cross references were included. In the letter to Marsh just mentioned Boyle remarked: “as for ye Parallell Places yt you and I desire should be put in the margins; Mr Reily says that he has been & will be carefull to have them noted there”. For this Reily probably used the same edition of the King James Bible that he had used for the reprint of the New Testament – *The Holy Bible Containing the Old Testament and the New* published in Edinburgh in 1675, or *The Holy Bible* published in Oxford in 1680 (Ó Fearghail 2012: 375). Some marginal notes that were taken from the King James Bible at the time of the original translation into Irish were preserved in the printed version.

Reily also had a great deal of editing to do to prepare the manuscript for the printer, much of which, he felt, should have been done in Dublin. He continually criticised the work of the scribe, William Denine, and his lack of professionalism, citing his “too many omissions, sometimes of whole sentences, sometimes of words, very often of letters and syllables”; he complained that he never compared his copy with the “originall manuscript”, that he seldom or ever took note of “periods and distinctions”, that he commonly forgot “accents of words” and when he remembered them was sure to put them in the “wrong

¹⁸ Boyle to Marsh, 12 August 1682, Marsh’s Library Z4.4.8, letter n. 6 and enclosure.

¹⁹ Marsh’s Library Z4.4.8, letter n. 7.

place”, creating more work for him since he had “first to blot out his and then to write new ones”.²⁰ Reily’s complaints led to the employment of John Mullan and his involvement satisfied Reily who described Mullan as the “ablest” yet employed and even expressed the wish that he had “taken a little more liberty” and saved him “ye labor I am forced to take in altering divers passages”.²¹

Boyle was so concerned with Reily’s criticisms and corrections that he sent a proof of some of the pages edited by Reily to Robert Huntington (c. 1636-1701), Marsh’s successor as provost of Trinity. Provost Huntington reassured him in January 1684/5 that certain people in Dublin found no fault with Reily’s corrections. Huntington also mentioned that the bishop of Meath (Anthony Dopping, 1643-1697) “had particularly recommended it to the perusal of one of his clergy, who generally allows it” (Birch 1744: V, 618-619). This seems to have satisfied Boyle.

Reily also voiced criticisms of the original translation. He complained about the variety of expressions used for “ye same words in ye originall” (an issue that frequently arises in translations); he complained of the slavish following of the English version – “it follows too much ye English translation even in such phrases as are peculiar to ye English tongue, and translates them verbatim into Irish”, keeping sometimes the same order of words as in English & thereby obscuring the sense “extremely”; he claimed that he took more pains in mending these faults tho not obliged, than in correcting ye print”, and he expressed the hope that his extra exertions would be rewarded (Birch 1745: 616-617). Marsh defended the translation in a letter to Boyle, accepting the criticism that it followed the English verbatim to the detriment of the Irish idiom but maintaining on the authority of those who understood the language that the Irish, though less elegant, was “proper enough, and never the less intelligible by the vulgar people”. In their view, it was “a good, plain, familiar translation”, and, he added, “if it were more elegant, it would not be so fit, as now it is, for common use” (Birch 1744: V, 612).

Sall’s death in April 1682, was undoubtedly a blow to the project, but Marsh stepped into the breach, so to speak, and took upon himself “the care to see the Irish Bible transcribed and fitted for the press” (Birch 1744: V, 610). In May 1683 he was consecrated bishop of Ferns and Leighlin and was replaced as provost of Trinity College, Dublin, by another Englishman – Robert Huntington – but he did not leave the college for almost another year. Huntington’s arrival was of great assistance to Marsh and helped the project along so much that when Marsh eventually left the college for his diocese around Easter 1684 “all the Canonically

²⁰ Reily to Boyle, 18 September 1682, Marsh’s Library Z4.4.8, letter n. 8 (enclosure).

²¹ See Reily to Boyle, January 1682/3, Marsh’s Library Z4.4.8, letter n. 13 (enclosure).

books had been prepared and fitted for the Press”; as for the apocrypha, he wrote to his friend Thomas Smith, most, if not all of them were transcribed “but never compar’d & examin’d” (T[odd] 1833: 771).

For the printing of the New and Old Testaments Boyle had a new set of Irish characters cut in England by Joseph Moxon (1627-1691) which were modelled on the Louvain A. type used by the Irish Franciscans (Lynam 1969: 8-10, 14-16; McGunne 1992: 52-53; Reed 1952: 168-179). An attempt had been made to raise funds for the project but in the end it was Boyle himself who bore the costs. The printing went on almost hand in hand with the transcription but progress was slow.²² The psalms were printed in March 1684/5, and before the end of 1685 the rest of the Old Testament except the apocrypha was probably in print. That is the date on the title page which runs as follows:

*Leabhuir na Seintioma ar na ttarruing go gaidhlig tre chúram & dbúthracht an Doctúir
UILLIAM BEDEL, roimbe so Easbug Chille móire a Néirinn, Agus ar na ccur a ccló chum
maithios puiblidhe na Tíre sin*

*The Books of the Old Testament translated into Irish by the Care and Diligence of Doctor
William Bedel, Late Bishop of Kilmore in Ireland, And, For the Publick Good of that Nation.
Printed at London, Anno Dom. MDCLXXXV.*

Fifty advance copies of the Old Testament – unbound, to save customs charges, and without title page or preface – were sent to Huntington in Trinity College, Dublin, in March 1685/6, to be distributed as gifts (Maddison: 1958, 96). The preface, if it was ever written, was not included.

The cost of transcribing Bedell’s manuscript came to £44-7s-6d which included the cost of paper, pens and ink, £3 for translating the seventeen psalms that were missing, and £4.10s to John Mullan for revising the transcript; the printer’s costs came to £333.²³ The printer’s name is not given but it was clearly Robert Everingham, the man who had printed the New Testament in 1681 and who was to print other copies of the Irish Old Testament for Gaelic speakers in Scotland.

The Irish translation of the Old Testament did not contain the apocrypha – Tobit, Judith, Wisdom, Ecclesiasticus or Sirach, Baruch, the additions to Daniel, and the books of the Maccabees. King had translated the books and Mullan had transcribed them for Reily and eventually handed over the transcript to Marsh when he was paid an additional £2 1s 6d for his labours. Marsh passed the copy on to Huntington.

Neither Boyle, a puritan, nor Marsh, it seems, wanted the apocrypha printed with the rest of the bible. In a letter to Marsh of February 1683/4 Boyle wrote

²² See Boyle to Marsh, 2 September 1682, Marsh’s Library Z4.4.8, letters nn. 18 and 19.

²³ See Boyle to Marsh, 8 July 1682, Marsh’s Library Z4.4.8, letter 3 (enclosure).

that his Lordship “had cause enough to hesitate, whether they should be published together with the truly canonical ones”. One reason he gave was that they would “much increase the bulke of the volume”. The real reason was rather different. Protestants, he wrote, “have not been wont to thinke them necessary” for its “compleateness”. And he added: “as for my part, I confess I do not”.²⁴ Nevertheless, he wrote, “as to the Expediency of their being or not being annexed to the Bookes whose authority is on all hands agreed on, I shall be content to submit to better Judgement”.²⁵ Marsh was evidently of the same view but he was anxious that the manuscript be not “lost”.²⁶ It was indeed preserved and is in Cambridge University library but only a part of it was every published (Ó Cuinn 1971).

Despite the fact that the the Lord Deputy in Ireland was favourably disposed towards the translation, many, according to Marsh, were against it (Birch 1744: 614). Huntington did not hold out much hope for its success in Ireland. He felt that the Irish would not be very fond of the translation. But he reminded Boyle that he had done more for the Irish people “than all their priests ever did”, and the reason – “because your design and theirs is mighty different, you intending nothing else but to make them knowing and wise unto salvation” (Birch 1744: 619). As Huntington foresaw, the venture met with no great success. Boyle himself admitted as much in a letter to James Kirkwood, a Church of Scotland minister, in March 1687/8 (Hunter 2008: VI, 252):

And my maine designe... to acquaint the Native Irish with the Divine Oracles; as soon as I had with the same Characters caus'd an Edition to be made of an Irish Version of the Old Testament, which the Excellent Bishop Bedle had long agoe procur'd, and which, after the lately mention'd Publication of the New Testament, divers of the Reverend Protestant Clergy in Ireland, besides some worthy Prelates, intended to promote, but by various occurrences were hinder'd from accomplishing their good desires.

7. Gaelic Speakers in Scotland

In the 17th century the Gaelic language was spoken throughout the Highlands and Isles of Scotland. In 1687 Boyle was made aware of the extent to which Gaelic was spoken in Scotland by the Church of Scotland minister James Kirkwood (c. 1650-1708) who was then working in England (rector of Astwick, Bedfordshire). Kirkwood discussed with Boyle “the sad state of religion in the Highlands of Scotland where they had neither bibles nor catechisms in their

²⁴ Boyle to Marsh, 14 February 1683/4, Marsh's Library Z4.4.8, letter n. 19; see also Boyle to Marsh, 28 November 1685, Z4.4.8, letter n. 20.

²⁵ Boyle to Marsh, 14 February 1683/4, Marsh's Library Z4.4.8, letter n. 19.

²⁶ Boyle to Marsh, 28 November 1685, Marsh's Library Z4.4.8, letter n. 20.

own language” (Maddison 1958: 97). Since the distribution of the Irish Old Testament in Ireland had not gone very well Boyle had copies on hand to send to Scotland and he immediately offered to send thirty-one bound copies for the use of the clergy and parishes of the diocese of Ross – and one “with a gilt back” for the bishop of the diocese. He also promised to send a hundred copies unbound. According to Kirkwood, Boyle, at his own expense, sent 200 copies of the Old Testament as a gift to Scotland. By 15 May 1690 sixty-six Old Testaments had been distributed in Scotland – ninety-nine, by August 1599.

In 1689, Robert Kirk (1644-92), minister of Aberfoyle, in the highlands of Scotland, and a Gaelic scholar, transcribed the Irish New Testament of 1681 and the Irish Old Testament of 1685 into Roman characters which could be more easily read by the Gaelic speakers of Scotland who were not familiar with the Irish script (Williams 1986: 97-100). The combined volume was printed in 1690 by Robert Everingham in a smaller format. The printer gave an estimate for 3,000 copies at 1s 10d each for paper and printing, and 8d per copy for binding, bringing the total to £375. Boyle was to contribute £8 6s 8d for the printing of one hundred copies (Maddison 1958: 100). It is estimated that 3000 copies of the bible were printed for Scotland (Hunter 2008: VI, 315, 343-355). There were criticisms of the distribution of the Irish bible in Scotland by those who wished to see the Gaelic language extirpated from Scotland, criticisms that called forth a lengthy refutation at the time (Hunter 2008: VI, 346-349). It is probably fair to say that the translation of the Old Testament into Irish benefitted the Gaelic speakers of Scotland more than the Gaelic speakers of Ireland – in the short term at least.

If the Irish finally had an Old Testament in Irish before the end of the 17th century, it was thanks in no small part to William Bedell and Murtagh King, to those who saved and preserved the original manuscript, and to Robert Boyle, Andrew Sall, Narcissus Marsh, Hugh Reily and others who worked to see the Irish Old Testament in print. Through their efforts and the efforts of those who had translated the New Testament into Irish decades earlier, the Irish had a bible in their vernacular for the first time in their history. This was no small achievement in itself, and represents a triumph of perseverance considering the tenor of the times.

REFERENCES

- Anon., 1833, “Notes on the life of Antonio de Dominis”, in *The Christian Examiner and Church of Ireland Magazine*, vol. II, 601-617.
- Abbot, Thomas Kingsmill, 1904-1905, “Further Notes on Coney’s Irish-English Dictionary”, in *Hermathena* 13, p. 332-353.

- Bedell, William, 1624, *The copies of certaine letters which haue passed betweene Spaine and England in matter of religion. Concerning the generall motiues to the Romane obedience*, London: William Barret and Robert Milbourne.
- Bendall, Sarah, Christopher Brooke, Patrick Collinson, 1999, *A History of Emmanuel College*, Cambridge: Boydell Press.
- Birch, Thomas, 1744, *The Works of the Honourable Robert Boyle*, vol. V, London: Printed for A. Miller.
- Cabal, Marc, 2012, “‘Solid divine and worthy scholar’: William Bedell, Venice and Gaelic Culture”, in James Kelly, Ciarán Mac Murchaidh (eds.), *Irish and English: Essays on the Irish linguistic and cultural frontier, 1600-1900*, Dublin: Four Courts Press, 43-57.
- Clarke, Aidan, 2009, “Jones, Henry”, in *Dictionary of Irish Biography*, vol. 4, Cambridge: CUP, 1025-1027.
- De Brún, Pádraig, Máire Herbert, 1986, *Catalogue of Irish Manuscripts in Cambridge Libraries*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Dore, John Read, 1888, *Old Bibles: An Account of the Early Versions of the English Bible*, 2nd edition, London: Eyre and Spottiswode.
- Ford, Alan, 1995, “The Reformation in Kilmore before 1641”, in Raymond Gillespie (ed.), *Cavan: Essays on the History of an Irish County*, Blackrock, Co. Dublin: Irish Academic Press, 73-98.
- Hunter, Michael, 2008, “Supplement to the *Correspondence of Robert Boyle*”, vols. V-VI [<http://www.bbkc.ac.uk/boyle/researchers/workscorrespondence/Corresp.%20Suppl.%20rev.pdf>, accessed at 15 August 2013].
- Jones, Henry, 1676, *A Sermon of Antichrist, preached at Christ-Church Dublin, Novemb. 12. 1676 by the Right Reverend Father in God, Henry Lord Bishop of Meath*, Dublin: Printed at His Majesties Printing-House.
- Jones, Thomas Wharton, 1872, *A True Relation of the Life and Death of the Right Reverend Father in God William Bedell*, Westminster: Camden Society.
- Leslie, J. B., 2008, *Clergy of Kilmore, Elphin and Ardagh*, D. W. T. Crooks (ed.), Kilmore: Ulster Historical Foundation.
- Lynam, Edward W., 1969, *The Irish Character in Print 1571-1923*, Shannon: Irish University Press [reprint of London: Oxford University Press, 1924].
- Mac Murchadha Caomhánach, Seán Óg, 1912, *Sailm Dháibhidh, dréir láimhscribhinne bunaidhe liam Bheidil, Easbog*, Dublin: Hanna.
- Maddison, Robert E. W., 1958, “Robert Boyle and the Irish Bible”, in *John Rylands Library Bulletin* 41, 80-101.
- Mahaffy, John P., 1903, *An Epoch in Irish History. Trinity College, Dublin Its Foundation and Early Fortunes, 1591-1660*, London: Fisher Unwin.
- Mason, Henry Joseph Monck, 1843, *The Life of William Bedell, D. D. Lord Bishop of Kilmore*, London: Seeley and Burnside.
- McCafferty, John, 2007, *The Reconstruction of the Church of Ireland. Bishop Bramhall and the Laudian Reforms, 1633-1641*, Cambridge: Cambridge University Press.
- McCafferty, John, 2009, “Venice in Cavan: the career of William Bedell, 1572-1641”, in Brendan Scott (ed.), *Culture and Society in early modern Breifne/ Cavan*, Dublin: Four Courts Press, 173-187.

- McCaughey, Terence, 2001, *Dr. Bedell and Mr. King: The Making of the Irish Bible*, Dublin: School of Celtic Studies.
- McGuinne, Dermot, 1992, *Irish Type Design. A History of Printing Types in the Irish Character*, Blackrock, Co. Dublin: Irish Academic Press.
- McNeill, Charles (ed.), 1943, *Tanner Letters*, Dublin: Stationery Office.
- Norton, David, 2005, *A Textual History of the King James Bible*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Ó Cuinn, Cosslett, Roibeard D'Uídeas Mac Siacais, 1971, *Seéalta as an Apocrypha*, Dublin: Oifig an tSoláthair.
- Ó Cuív, Brian, 1992, *Aibidil Gaoidheige and Caiticíosma: Seaán Ó Cearnaigh's Irish Primer of Religion published in 1571*, Dublin: Dublin Institute for Advanced Studies.
- Ó Fearghail, Fearghus, 2012, "A Word which generations had hoped for: The first Translation into Irish of the New Testament", in Wim François and August den Hollander (ed.), *Wading Lambs and Swimming Elephants. The Bible for the Laity and Theologians in Late Medieval and Early Modern Era* (Bibliotheca Ephemeridum theologicarum Lovaniensium, 257), Leuven: Peeters, 347-386.
- Ó Fiaich, Tomás, 1976, "Pól Ó hUiginn", in *The Maynooth Review* 2 (1), p. 42-51.
- Ó Maolchonaire, Flaithrí, 1975, *Desiderius*, Thomas F. O'Rahilly (ed.), Dublin: Institute for Advanced Studies.
- Ó Moghráin, Pdraig, 1945, "Pól Ó Huiginn", in *Béaloideas* 15 (1/2), 87-101.
- Parr, Richard, 1686, *The Life of the Most Reverend father in God, James Usher, Archbishop of Armagh, Primate and Metropolitan*, London: Nathaniel Ranew.
- Shuckburg, E. S., 1902, *Two Biographies of William Bedell Bishop of Kilmore*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Sarpi, Paolo, 1625, *The free schoole of warre, or, A Treatise, whether it be lawfull to beare armes for the seruice of a prince that is of a diuers religion*, translated by William Bedell, London: Bill.
- Sarpi, Paolo, William Bedell, 1626, *Interdicti Veneti historia de motu Italia sub initia pontificatus Pauli V commentarius*, translated by William Bedell, Cambridge: Bucke, Bucke and Greene.
- Swete, Henry Barclay, 1914, *An Introduction to the Old Testament in Greek*, revised by Richard Rusden Ottley, Cambridge: Cambridge University Press.
- T[odd], J. H., 1833, "Original Letter of Archbishop Marsh", in *The Christian Examiner and Church of Ireland Magazine*, vol. II, 761-772.
- Williams, Nicholas, 1986, *I bPrionta I Leabhar. Na Protastún agus Prós na Gaeilge 1567-1724*, Dublin: An Clóchomhar.

MISCELLANEA

NUMELE LUI IISUS HRISTOS ÎN TRADUCERILE ROMÂNEȘTI ALE *PARADISULUI* LUI DANTE ALIGHIERI*

Dr. Cristian UNGUREANU
„Alexandru Ioan Cuza” University, Iași
cristiungureanu@libero.it

Sommario La *Divina Commedia* che Dante Alighieri scrisse nel 1300 è un testo ricco di riflessioni politiche, sociali, filosofiche e religiose, attraverso un viaggio allegorico alla ricerca della conoscenza dell'uomo nella sua totalità. Questo lavoro si propone di analizzare le modalità attraverso le quali è stato tradotto in rumeno il nome con cui viene indicato Gesù Cristo nella terza cantica dantesca, cioè il *Paradiso*. Le difficoltà diventano significative quando si tratta di un testo poetico, là dove al di là del valore simbolico dei concetti, il discorso si deve sottoporre al rigore della metrica.

Parole chiave: *Divina Commedia*, Gesù Cristo, traduzione, concetti religiosi.

1. Introducere

Echivalarea numelor proprii în procesul traducerii reprezintă un subiect puțin abordat în studiile românești de traductologie, probabil fiindcă traducerea în sine a numelor proprii implică probleme specifice. Această observație este valabilă mai ales atunci când desemnarea referentului nu se face direct, ci indirect, prin metaforă sau parafrază. Dificultățile sunt și mai mari atunci când este tradus un text literar și, mai mult, când este tradus un text poetic, acolo unde, pe de o parte, termenii devin simboluri și, pe de altă parte, discursul este supus rigorii metrice. De aceea, am inventariat aici soluțiile de echivalare la care recurg traducătorii în limba română ai *Divinei Comedii* a lui Dante Alighieri (oprinde-mă, dată fiind vastitatea textului, la ultima sa parte, *Paradisul*), identificând situațiile în care forma primează asupra sensului, pe care traducătorul este nevoit să-l trădeze. Versiunile românești analizate aici sunt cea a lui George Coșbuc (traducere finalizată în 1912 și publicată postum în 1925 – *Infernul*, 1927 – *Purgatoriul*, 1931 – *Paradisul*, sub îngrijirea lui Ramiro Ortiz) și cea a Etei Boeriu (1951-1965).

2. Desemnarea lui Iisus Hristos în traducerile românești ale *Paradisului*

Ne ocupăm, în cele ce urmează, de situațiile din *Paradisul* în care este desemnat Iisus Hristos, cea de-a doua persoană a Treimii. În textul lui Dante, această

* Il nome di Gesù Cristo nelle traduzioni rumene del Paradiso di Dante Alighieri.

referențialitate se manifestă fie direct (prin nominalizarea directă: *Iesù*, mai rar, sau *Cristo*, cel mai adesea), fie prin intermediul unor sintagme și perifraze. După cum vom vedea mai jos, textul dantesc oferă și modalitatea coexistenței poetice a celor două maniere de desemnare.

2.1. Desemnare directă

În *Paradisul*, Dante îl desemnează pe Mântuitor în mod direct, folosindu-se de unul dintre teonimele consacrate; în general, echivalarea în limba română se face direct. *Cristo* se regăsește în multe contexte, dar nu ridică probleme evidente de traducere (Par. IX, v. 120; Par. XI, v. 72, 102, 106; Par. XII, v. 71, 75; Par. XIV, v. 104, 106; Par. XVII, v. 51; Par. XIX, v. 104, 106, 108; Par. XX, v. 47; Par. XXIII, v. 20, 72; Par. XXV, v. 15; Par. XXVI, v. 53; Par. XXIX, v. 98, 109; Par. XXXI, v. 3; Par. XXXII, v. 20, 24, 27, 83, 85, 87). În general, termenul este echivalat direct, prin *Hristos*, conform tradiției ortodoxe (deși nu există o normă unică referitoare la ortografierea acestui teonim, cf. Munteanu 2008: 485), sau prin împrumut, *Crist*, preluat din tradiția catolică. Trebuie precizat faptul că G. Coșbuc, cu mici excepții, preferă echivalarea prin *Crist* (în concordanță cu intenția sa vizibilă de a fi aproape și de litera originalului, nu doar de sensul său), iar Eta Boeriu traduce de cele mai multe ori *Hristos*.

În Par. XXV, v. 33 întâlnim numele propriu al Fiului lui Dumnezeu prezentat într-un context în care acesta își manifestă predilecția față de trei dintre apostolii săi: Petru, Iacob și Ioan, pe care îi lua cu el în momentele cheie ale existenței sale terestre: *tu sai, che tante fiate la figuri, / quante Iesù ai tre fé più carezza*. În traducere, G. Coșbuc rămâne fidel originalului, echivalând prin *Iesus*, pe când Eta Boeriu alege să traducă prin supranumele *Hristos* (= ‘Cel Uns’, ‘Mesia’, cf. Broșteanu 2005: 205).

2.2. Desemnare perifrastică

În cele ce urmează, vom examina sintagmele și perifrazele derivate din Biblie și din tradiția creștină prin care Dante desemnează a doua persoană a Sfintei Treimi.

2.2.1. Metafora „mirelui”

Desemnarea lui Iisus Hristos prin substantivul *mirele* (it. *sposo*, cf. Par. III, v. 101) este proprie limbajului mistic și se folosește în tradiția creștină, în special de persoanele care își consacră viața lui Dumnezeu prin voturile religioase: *con quello sposo ch’ogne voto accetta*. Termenul *sposo* (fem. *sposa*) desemnează bărbatul și, respectiv, femeia în ziua nunții (cf. DELI). Traducerea lui G. Coșbuc adaugă anumite nuanțe inexistente în original, cum ar fi cele exprimate prin substantivul *milă*: *să stea cu Mirele, ce ia cu milă / oricare vot conform cu-a lui dorință*. Eta Boeriu echivalează cu mai multă fidelitate: *mirele ce orice juruință / primește când urmează a lui chemare*.

Metafora mirelui apare și în Par. X, v. 141: *ne l'ora che la sposa di Dio surge/ a mattinar lo sposo perche l'ami*. Dante face aluzie, în contextul de față, la rugăciunea liturgică de la primele ore ale dimineții (*a mattinar*, de la *officium matutinum* ‘nella liturgia, parte dell’ufficio canonico recitata la prima ora del giorno’, cf. DELI), făcută în cadrul Bisericii, pentru a-i oferi și a-i cere mirelui (adică lui Hristos) iubirea. G. Coșbuc echivalează direct termenul *sposo* prin corespondentul său din limba română, *mire* (termen, de altfel, impus și în stilul bisericesc românesc), însă este neclară ideea de rugăciune spusă dimineața în biserică: *mireasa lui Hristos de se gătește/ pe mire-a-l saluta, spre-a fi inbită*. Eta Boeriu face referire doar la statutul de mireasă a Bisericii, termenul *sposo* din original fiind indicat doar printr-un pronume personal în dativ: *mireasa lui Hristos – și spre-a-i fi dragă*.

În Par. XI, v. 31-32, perifriza *colui ch'ad alte grida* se referă la Hristos, văzut ca mirele Bisericii (metafora nunții este indicată aici prin substantivul *la sposa*), iar prețul unei asemenea cununii a fost sângele vărsat pe cruce: *la sposa di colui ch'ad alte grida/ dispoșò lei col sangue benedetto* (= mireasa celui care, în strigăte puternice, s-a cununat cu ea prin sângele-i binecuvântat). Expresia *ad alte grida* face trimitere la relatarea morții lui Hristos din Evanghelia după Matei: *Iesus autem iterum clamans voce magna emisit spiritum* (Vulgata, Mat. 27:50). În traducerea lui G. Coșbuc, perceperea mesajului este dificilă, din cauză că traducătorul introduce mai multe pronume ai căror referenți nu sunt ușor de identificat: *spre sfântu-i mire-acei ce-o logodi/ prin strigăt nalt cu sânge-al său pe cruce*. Traducerea Etei Boeriu este mai aproape de expresia folosită de autorul originalului și totodată mai limpede, cu toate că lamentația lui Iisus este exprimată prin cauza ei, suferința pățimită pe cruce: *miresei celui sfânt ce-o logodi/ cu sângele vărsat în chin pe cruce*.

Din același câmp semantic al nunții/ familiei este preluată sintagma *primo marito*¹, o metaforă pentru desemnarea lui la Iisus Hristos, primul care a ales sărăcia drept „soție”: *Questa, privata del primo marito/ millecent'anni e più dispetta e scura/ fino a costui si stette sanza invito* (Par. XI, v. 64-66, p. 315). În contextul de față, Dante pregătește, prin această aluzie la nuntă, metafora nunții mistice care are loc între Sfântul Francisc din Assisi și sărăcie, rămasă văduvă din vremea lui Hristos. G. Coșbuc realizează o echivalare directă a expresie: *văduvă de-ntâiul soț rămase*. Eta Boeriu nu respectă distincția semantică dintre substantivele *soț* și *mire*: *Căci pân'la el rămase văduvită/ de mire*.

2.2.2. Fiul lui Dumnezeu

Sintagma *Figliuol di Dio* (VII, v. 119; substantivul *figliuol* este sinonimul lui *figlio*, dar implicând o nuanță afectivă) îl desemnează pe Fiul lui Dumnezeu, care s-a

¹ *Marito* desemnează o persoană căsătorită de sex masculin (‘coniuge di sesso maschile’, cf. DELI).

înjosit, făcându-se om, și a împăcat natura umană cu demnitatea divină pe care o deținea înainte de păcatul originar: *se'l Figliuol di Dio/ non fosse umiliato ad incarnarsi*. Ambii traducători interpretează aceste versuri și includ astfel, în traducerea lor, explicații și conotații inexistente în textul original. Astfel, G. Coșbuc face referire la moartea pe cruce a Fiului lui Dumnezeu, pe care o caracterizează drept rușinoasă (în încercarea, nereușită, de a reda ideea de umilință conținută de original – *umiliato*): *de nu s-ar fi smerit/ divinu-i fiu să moară-ntru rușine*. Și Eta Boeriu interpretează ideea de întrupare din textul dantesc prin imaginea morții rușinoase, însă referirea la Hristos se face prin menționarea numai a laturii sale umane, de muritor: *de muritorul/ nu se-ntruța spre-a pătimi rușine*, nu prin relația cu Dumnezeu, ca în original.

Tot calitatea de fiu este menționată în Par. XXIII, v. 136-137: *l'alto Filio/ di Dio e di Maria*. Expresia îl desemnează pe Iisus Hristos în calitatea sa de Dumnezeu (*figlio di Dio*) și în calitatea sa de om (*figlio di Maria*): *Quivi triunfa, sotto l'alto Filio/ di Dio e di Maria, di sua vittoria*. G. Coșbuc interpretează greșit relațiile sintactice de la nivelul acestei propoziții: *Aici, cu sfântul Fiu și cu Maria,/ triumf își are-al veșnicei victorii*, transformând atributul genitival, construit în limba italiană cu prepoziția *di* (*di Maria*), în complement sociativ (*cu Maria*). La Eta Boeriu, în schimb, într-un context care îmbină abuziv sobrietatea amvonului cu hedonismul degustării, Hristos este numit direct, fără a mai fi amintită, ca în original, calitatea sa de Fiu al lui Dumnezeu și al Mariei: *Aici își gustă din cerescu-amvon,/ pe sub Hristos, izbânda mântuirii*.

În Par. X, v. 1, Fiul lui Dumnezeu, a doua persoană a Sfintei Treimi, este prezentat de către Dante printr-o reușită îmbinare de expresivitate poetică și precizie teologică: *Guardando nel suo Figlio con Amore/ che l'uno e l'altro eternamente spira*. Dante amintește aici principiul teologic catolic conform căruia Dumnezeu Tatăl, împreună cu Dumnezeu Fiul, îl generează pe Duhul Sfânt (*Amore*). În traducerea lui, G. Coșbuc transpune corect acest principiu: *În Fiul său privind cu-acea iubire/ ce și-unul și-altu-a pururi o stârnește*. Din traducerea Etei Boeriu lipsește ideea de eternitate a concepției despre Treime (*eternamente spira*) sau, mai bine spus, aceasta nu este evidentă din cauza utilizării unui verb la timpul viitor: *Privind în Fiu cu-acea Iubire-adâncă/ ce-n veci dintr-unu-într-altul va țâșni*. De asemenea, înlocuirea conjuncției *și* prin prepoziția *întru* trădează ideea exprimată în original, aceea de dublă origine a Duhului Sfânt, sau arată că traducătoarea nu a perceput corect semnificația metaforei iubirii de aici (*Amore* = Duhul Sfânt).

Dante îl prezintă pe Hristos (*nostro Diletto*, Par. XIII, v. 111) drept „cel iubit de Biserică” (*diletto* este participiul de la *diligere*, ‘avere particularmente caro, prediligere’, cf. DELI). Echivalarea lui G. Coșbuc, așa cum se întâmplă adesea, nu ține cont decât de elementele prozodice atunci când traduce prin *al nostru dulce mire*, sintagmă care nu are legătură cu textul dantesc; Coșbuc alege, pur și

simplic, o modalitate de desemnare a lui Hristos sancționată de tradiție și utilizată de Dante însuși în alte contexte. Eta Boeriu echivalează prin numele propriu (*Iisus*) al referentului din contextul original.

2.2.3. Metafora „mielului”

O altă modalitate tradițională de desemnare a lui Hristos este metafora mielului, pe care o folosește și Dante, în Par. XVII, v. 33. Metafora îl indică pe Hristos: *l'Agnel di Dio che le peccata tolle*, desemnat astfel de către Ioan Botezătorul în Evanghelia lui Ioan: *Ecce agnus Dei, ecce qui tollit peccatum mundi* (Ioan 1:29); în traducerea românească, ea sună în felul următor: *Iată Mielul lui Dumnezeu, Cel ce ridică păcatul lumii*. Verbul *tolle* este un latinism împrumutat de Dante din formularea evanghelică, de la *tollō -ere* ('to pick up', cf. OLD). Din rațiuni prozodice, G. Coșbuc echivalează metafora *Agnel di Dio* prin *al lumii miel*, ceea ce duce la o confuzie de concepte: *al lumii miel ce spal-a' lumii rele*. De fapt, Iisus poate să „spele” sau să „ridice” păcatele lumii tocmai pentru că este mielul lui Dumnezeu, eliberându-i astfel pe oameni prin moartea sa. Eta Boeriu echivalează conceptul explicând implicit metaforei de la Dante: *când încă de păcate/ nu ne spălase-a Mielului junghiere*; verbul folosit de traducătoare, *a junghia*, se referă la modul specific veterotestamentar de a aduce jertfe lui Dumnezeu (cf. Ex. 12).

Un alt context în care Dante se folosește de metafora mielului pentru a face referire la Iisus Hristos este cel din Par. XXIV, v. 2: *O sodalizio eletto a la gran cena/ del benedetto Agnello, il qual vi ciba*. În cazul de față, prin această metaforă este prezentată consecința faptului că Iisus Hristos a fost jertfit pentru păcatele lumii, și anume pentru ca „mielul” să devină hrană pentru suflete, aluzie la Euharistie, dar și la faptul că, în Paradis, Iisus potolește orice foame umană sau dorință de adevăr. Ambii traducători păstrează metafora, dar modifică adjectivul *benedetto* 'binecuvântat' de care este însoțit substantivul *Agnello* în textul original: G. Coșbuc prin *cel sfânt*, Eta Boeriu prin *divin*.

2.2.4. Cuvântul lui Dumnezeu

O altă metaforă prin care este desemnat Iisus Hristos în *Divina Comedie*, metaforă preluată din tradiția creștină, este cea a cuvântului divin. În Par. XIX, v. 44, de exemplu, referindu-se la Hristos, Dante folosește sintagma *suo verbo: non poté suo valor sì fare impresso/ in tutto l'universo, che 'l suo verbo/ non rimanesse in infinito eccesso*. Dumnezeu (*colui che volse il sesto* = cel care a rotit compasul), atunci când a creat universul, l-a înzestrat cu calitățile sale (*suo valor*), astfel încât el însuși, prin reprezentantul său, Fiul (*suo verbo*), continuă să transcende orice limită spațio-temporală (*infinito eccesso*). Termenul *verbo* provine din lat. *verbum* 'cuvânt', înlocuit adesea cu grecescul *logos* în context teologic: „nella teologia cristiana, la seconda persona della Trinità, Gesù Cristo” (cf. DELI). Așadar, în acest context poetic, termenul

verbo îl are ca referent direct pe Fiul care, la rândul lui, constituie expresia metonimică a divinității în general, în manifestare. G. Coșbuc echivalează conceptul în mod direct, păstrând conotația teologică din original: *El nu putu să-mprime-atâta-n jos/ virtute-ntregii lumi, ca să nu-și vadă/ rămas cuvântu-n nesfârșit prinos*. La Eta Boeriu lipsesc atât termenul, cât și ideea din original, expresia poetică a transcendeței fiind înlocuită prin imaginea unei pepetue cugetări: *n-a-ntipărit tutindeni al său gând/ și-a sa virtute-astfel ca mai presus/ să nu rămână pururi cugetând*.

În Par. VII, v. 30 se vorbește despre Fiul lui Dumnezeu, care, din proprie inițiativă, a decis să coboare pe pământ, în sânul Fecioarei Maria, pentru a mântui neamul omenesc, conform planului divin: *onde l'umana specie inferma giacque/ giù per secoli molti in grande errore,/ fin ch'al Verbo di Dio discender piacque*. Desemnarea lui Iisus Hristos prin termenul *Verbo* (*di Dio*) își are originea în prologul Evangheliei după Ioan: *Et Verbum caro factum est et habitavit in nobis* (Ioan 1:14); de altfel, doar textele lui Ioan conțin acest mod de desemnare a Fiului. În tradiția biblică românească, echivalentul substantivului *Verbum* este *Cuvântul* (vezi, pentru acestea, Broșteanu 2005: 219). În traducerea acestei terține, G. Coșbuc ignoră acest fapt și folosește termenul *Verbul* (mai puțin utilizat în limba română cu referire la Dumnezeu²) în loc de *Cuvânt*: *De-aici, bolnav mulți secolii a zăcut/ umanul gen, în mare rătăcire;/ și-n trup când Verbul să scoboare-a vrut*. Eta Boeriu alege să decodifice metafora, echivalând prin numele divinității reprezentate (*Hristos*): *de-aceea veacuri îndelungi zăcu/ umana ginte jos în rătăciri, / pân'n ce Hristos să se pogoare vru*.

În Par. XXIII, v. 73, prin aceeași metaforă a cuvântului (*verbo divino*), Dante vorbește despre Hristos, întrupat în sânul Mariei, folosindu-se de traducerea literală a secvenței din Evanghelia lui Ioan (*Verbum caro factum est*, în Vulgata, Ioan 1:14): *Quivi è la rosa in che'l verbo divino/ carne si fece*. G. Coșbuc echivalează cu fidelitate: *Aici e roză-n care-acolo jos/ fu om divinul Verb³*. Eta Boeriu adaugă conceptului un adjectiv care nu se găsește în original, *iertător*, dar care motivează evenimentul religios al întrupării divinității: *Aici e roză-n care, iertător,/ divinul verb s-a întrupat*.

² Totuși, numele *Verb* este menționat în DLR cu semnificația 'Cuvânt al lui Dumnezeu (logos)', exemplul dat fiind preluat din dicționarul lui Scriban: „Verbul care însuflețește întreaga creațiune, *logos spermatikos*, este Cristos însuși”.

³ Dincolo de necesitățile prozodice, opțiunea pentru substantivul *verb*, într-un context în care tradiția textelor religioase românești preferă *cuvânt*, poate fi pusă și pe seama încercării lui Coșbuc, evidente în tot textul, de a îmbrăca mesajul într-o formă cât mai apropiată de cea a originalului. În DLR, utilizarea substantivului *verb* cu semnificație teologică este menționată pentru prima dată la Scriban, în timp ce existența substantivului *cuvânt* cu aceeași semnificație este menționată încă de la Coresi.

2.2.5. Alte modalități de desemnare perifrastică

În Par. II, v. 11, pentru a-l desemna pe Hristos, Dante folosește metafora *pan de li angeli*. Expresia este preluată din Vechiul Testament și interpretată de tradiția creștină ca făcând referire la Hristos care, întrupat fiind, pe pământ este pâinea oamenilor, iar în cer – pâinea îngerilor. În contextul de față, Dante vrea să spună că sunt puțini cei care au fost atrași de înțelepciunea cerească pe care o reprezintă cuvântul lui Dumnezeu: *Voialtri pochi che drizzaste il collo/ per tempo al pan de li angeli*. G. Coșbuc realizează o echivalare fidelă a acestor versuri, chiar dacă introduce o expresie idiomatice (*a da ocol* – în loc de *drizzare il collo*): *Dar voi, puținii-acei ce-ați dat ocol/ la vreme pâinii îngerești*. Eta Boeriu omite ideea de îndreptare a privirii către ceva (*drizzaste il collo* – a îndrepta gâtul, capul către ceva), adăugând însă, din motive prozodice, un adverb (*dibaci*) aplicat privitorilor preschimbați în convivi: *Dar voi puținii, ce din timp, dibaci,/ hrănit-v-ați cu pâinea îngerească*.

O altă modalitate de desemnare a lui Hristos, în *Divina Comedie*, este prin identificarea cu una dintre calitățile sale. De exemplu, în Par. XXIII, v. 85, prin sintagma *benigna virtù*, Dante exprimă bunătatea, blândețea cu care el, un simplu muritor, este privit de către Iisus: *O benigna virtù che sì l'imprenti/ sù t'essaltasti per largirmi loco/ a li occhi li che non t'eran possenti*. Chiar dacă modifică imaginea poetică din originalul dantesc, înlocuind „întipărirea” cu „aprindearea” și caracterul „benign” prin ideea de sfințenie, G. Coșbuc reușește să surprindă esențialul conceptual al acestei terține: *Tu cel ce-astfel le-aprinzi, Virtute sfântă,/ te nalți atâta, ca să aibă loc/ și ochii mei ce-atât de slab se-avântă*. Eta Boeriu alege să traducă conceptul cristic prin substantivizarea atributului *benigno*, păstrând ideea de incapacitate a muritorului Dante de a percepe de unul singur cele ce se află în Paradis: *O, tu, ce-ți pui pecetea-n ei, blajine,/ ca să-i zăresc te-ai înălțat din loc,/ căci nu sunt vrednici ochii mei de tine*.

În Par. XXIV, v. 35 este prezentat Hristos în calitatea sa de Dumnezeu al tuturor (*Nostro Segnor*), care lasă cheile împărăției lui Petru: *O luce eterna del gran viro/ a cui Nostro Segnor lasciò le chiavi*. Concepția teologică exprimată aici este aceea a identității lui Hristos cu Dumnezeu, a Fiului cu Tatăl. Lipsește din ambele traduceri analizate adjectivul posesiv care, la Dante, semnifică apropierea de umanitate a divinității prin întruparea lui Hristos. G. Coșbuc: *Eternă facl-a marelui bărbat,/ cui cheile de-aici aduse, care/ deschid ăst regn, de Domnul și s-au dat*. Eta Boeriu: *O, veșnic dub al marelui bărbat/ cui Domnu-i dete-acele chei ce-n lume/ el însuși dus-a din acest regat*.

Mai neașteptată este desemnarea lui Hristos prin metafora pelicanului (*nostro pellicano*, Par. XXV, v. 113). În contextul acesta, poetul face aluzie la apostolul Ioan, care, în timpul ultimei cine, a stat la pieptul lui Iisus și care a fost ales să se îngrijească de Maria la picioarele crucii: *Questi è colui che giacque sopra'l petto/ del*

nostro pellicano, e quest'i fue/ di su la croce al grande officio eletto. Pentru a-l desemna pe Hristos, Dante se folosește aici de un simbol; în timpul său, pelicanul era considerat o pasăre care făcea trimitere la figura lui Hristos. Conform unei legende cu circulație în perioada medievală, pelicanul își readuce la viață puii omorâți de veninul unui șarpe cu carnea și sângele său, după care, în unele versiuni, moare; de aici și asocierea sa cu jertfa lui Iisus pe cruce⁴. Această interpretare simbolică se baza și pe un vers din Psalmi: *Similis factus sum pellicano solitudinis* (Vulgata, Ps. 101:7). G. Coșbuc, fidel și în acest context originalului, echivalează expresia direct, prin majuscula aplicată acestei metafore animaliere mai puțin uzuale în spațiul ortodox, încercând, probabil, să o accentueze ca antonomază. Eta Boeriu alege să traducă printr-un nume (*Mântuitorul*) care îi este atribuit, prin tradiție, referentului din textul original.

În sfârșit, coexistența celor două maniere de desemnare (directă sau perifrastică) a Mântuitorului funcționează poetic, într-un moment de uimire absolută și de exaltare paradisiacă a pelerinului Dante (momentul întâlnirii, incredibilă pentru el, cu Sfântul Bernard de Clairvaux), prin asumarea redundantă, într-o unică secvență sintactică, a unei acumulări intensive a apelativelor cristice, într-o retorică a superlativului tinzând spre retorică dramatică a exprimării inexprimabilului: *Signor mio Iesù Cristo, Dio verace* (Par. XXXI, v. 107). Perifraza dantescă face aluzie la definiția clasică pe care credința creștină o dă lui Hristos: om adevărat și Dumnezeu adevărat. Deși, în contextul de față, Dante folosește o formă interogativă, aceasta nu exprimă dubii sau incertitudini referitoare la cele două naturi însumate în Iisus Hristos, ci uimirea poetului, căruia nu-i vine să creadă că poate să vadă chipul lui Dumnezeu: *Signor mio Iesù Cristo, Dio verace, / or fu sì fatta la sembianza vostra?*. Traducerea lui G. Coșbuc păstrează toate coordonatele mesajului dantesc, atât pe cele referitoare la Hristos, cât și pe cele legate de exprimarea unei ipostaze atât de speciale (viziunea cristică): *Iisuse, Doamne-al meu și Domn verace, / așa erai tu deci, cum ești aici?*. Eta Boeriu alege doar numele mesianic pentru desemnarea celei de-a doua persoane a divinității, *Hristos*; ea optează pentru adjectivul *adeverit* în loc de *adevărat* într-o alegere dictată de rimă, dar în acord cu vechile texte religioase românești: *Hristoase, Dumnezeu adevărit, / acesta-i, Doamne, chipul tău adică?*

3. Concluzii

În textul lui Dante, desemnarea lui Iisus Hristos se realizează în mod direct (prin numele consacrat în tradiția creștină: *Cristo*, redat de G. Coșbuc prin *Crist*, iar de Eta Boeriu prin *Hristos*) sau indirect, prin metafore mai mult sau mai puțin consacrate (*Sposo, Figlio, Verbo, Agnello, Pellicano*), preluate din imaginarul

⁴ Pentru simbolistica acestei păsări în *Divina Comedie*, vezi Cojocaru (2005: 175).

creștin al epocii, sau prin metonimie. În situațiile în care desemnarea din original se face în manieră indirectă, traducătorii întâmpină dificultăți în redarea metaforelor sau a metonimiilor din textul în limba italiană. Îndepărtarea traducerii de original, în astfel de situații, înseamnă adăugarea unor semnificații inexistente în textul lui Dante sau omiterea altora, prin decodificarea metaforelor (de exemplu, sintagma *alto Filio di Dio e di Maria* este echivalată de Eta Boeriu prin... *Hristos*). În unele cazuri, îndepărtarea traducerii de original se datorează incapacității traducătorului de a percepe corect mesajul, cu nuanțele sale, dar, de cele mai multe ori, ea trebuie pusă pe seama constrângerilor prozodice.

BIBLIOGRAFIE

A. Izvoare

- Dante, *Divina Commedia. Inferno. Purgatorio. Paradiso*, con il commento di Anna Maria Chiavacci Leonardi, Arnoldo Mondadori editore, Milano, 1994.
- Dante Alighieri, *Commedia. Paradiso*, a cura di Emilio Pasquini e Antonio Qualio, Garzanti editore, Milano, 1999.
- Dante, *Divina Comedie. Paradisul*, În românește de George Coșbuc, Comentariu de Alexandru Balaci, Editura pentru literatură și artă, București, 1957.
- Dante, *Divina Comedie. Paradisul*, În românește de Eta Boeriu, Note și comentarii de Alexandru Balaci, Editura Minerva, București, 1965.
- DELI = *Dizionario etimologico della lingua italiana*, Manlio Cortelazzo, Paolo Zoli, Zanichelli Editore, Bologna, 1980.
- DLR = *Diționarul limbii române*, serie nouă, Academia Română, București, 1965 și urm.
- Enc.D. = G. A. Scartazzini, *Enciclopedia dantesca. Dizionario critico e ragionato di quanto concerne la vita e le opere di Dante Alighieri*, vol. I, A-L, Milano, 1896, vol. II (parte prima), M-R, Milano, 1898, vol. II (parte seconda), S-Z, Milano, 1899.
- Vulgata = *Bibliorum Sacrorum*, Iuxta Vulgata Clementinam, Nova Editio, curavit Aloisius Gramatica, Vatican, 1929.

B. Literatură secundară

- Broșeanu 2005: Monica Broșeanu, *Numele lui Dumnezeu în Coran și în Biblie*, Editura Polirom, Iași.
- Cojocaru 2005: Dragoș Cojocaru, *Natura în «Divina Comedie». Studiu istoric și comparativ*, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, Iași.
- Munteanu 2008: Eugen Munteanu, *Lexicologie biblică românească*, Humanitas, București, 2008.

VOCATIVUL NUMELOR PROPRII ÎN TRADUCERILE ROMÂNEȘTI ALE VECHIULUI TESTAMENT DIN SECOLUL AL XVII-LEA*

Dr. Ana-Maria GÎNSAC
Universitatea „Alexandru Ioan Cuza”, Iași
anamaria_gansac@yahoo.com

Abstract Les premières traductions intégrales de l’Ancien Testament en roumain, réalisées dans le XVII^e siècle, coïncident à la première adaptation de la majorité des noms propres bibliques au système graphique et morphologique du roumain. Nous nous proposons d’observer l’adaptation morphologique des noms propres bibliques au vocatif dans les premières trois versions intégrales de l’Ancien Testament en roumain, réalisées dans le XVII^e siècle, à savoir : 1) une copie révisée de la traduction de Nicolae Milescu Spătarul (le manuscrit roumain 45) ; 2) la première édition de l’Ancien Testament, imprimée à Bucarest (Bible de 1688), toutes les deux traductions de la Septante ; 3) une version ayant comme source un texte slavon, la Bible d’Ostrog, 1581 (le manuscrit roumain 4839).

Keywords: l’Ancien Testament, langue roumaine, nom propre, vocatif.

În secolul al XVI-lea, odată cu primele traduceri în limba română a unor fragmente biblice necesare serviciului liturgic (*Evangheliarul, Apostolul*), au fost adaptate în limba română și numele proprii cuprinse în acestea. În 1581, a apărut *Palia de la Orăștie*, cuprinzând primele două cărți ale *Pentateubului*. Cele mai multe nume proprii biblice au fost însă adaptate pentru prima dată la sistemul grafic și morfologic al limbii române în secolul al XVII-lea, odată cu primele traduceri integrale ale Vechiului Testament, pe care le vom descrie în continuare.

a) *Manuscrisul 45* (MS. 45) de la Biblioteca Academiei Române, filiala din Cluj, este „o reproducere, revizuită în Moldova” (Andriescu 1988: 17), probabil după anul 1686 (*Ibid.*, 24-25), a textului Vechiului Testament tradus de Nicolae Milescu după Septuaginta, o ediție tipărită la Frankfurt, în 1597; pentru datarea traducerii s-a propus perioada 1661-1664¹. Această copie revizuită a traducerii lui Milescu,

* Le vocatif des noms propres dans les traductions roumaines du XVII^e siècle de l’Ancien Testament. Această lucrare a fost realizată în cadrul proiectului PD nr. 456/2010, *Onomastică biblică românească. Studiu lingvistic și filologic*, finanțat de CNCIS–UEFISCSU.

¹ Vezi întreaga discuție la Căndea (1979: 106-171).

primul text integral al Vechiului Testament în limba română, a fost supusă unei a doua revizii în Muntenia și apoi tipărită, împreună cu prima traducere integrală în limba română a Noului Testament (Bălgrad, 1648), la București, în 1688 (vezi *infra*).

b) *Manuscrisul 4389* (MS. 4389) de la Biblioteca Academiei Române din București conține, potrivit prefetei, textul Vechiului Testament tradus în limba română după o versiune slavonească a Bibliei, tipărită la Ostrog (1581). Traducătorul a avut, așadar, drept sursă principală o versiune slavonească a Bibliei: „Iar totuși, mai mult ne-am ținut de izvodul cel slovenesc și de care am umblat mai aproape de dînsul” (f. 1^v, *Prefață*). Potrivit lui Ursu (2003: 41), ca surse „de comparație și control”, traducătorul a utilizat o versiune latină (*Biblia ad vetustissima exemplaria castigata*, tipărită la Antwerp, în 1565, sau poate o reeditare ulterioară a acesteia) și una grecească, „pe care a consultat-o, însă, numai în traducerea lui Nicolae Spătarul (Milescu)” (vezi *supra*). Cîndea (1979: 131) propune ca dată a traducerii acestui text perioada 1665-1672.

c) Patronată de domnitorul muntean Șerban Cantacuzino (1640-1688), *Biblia de la București*, tipărită în 1688 (= BB), prima versiune în limba română cuprinzând la un loc Noul și Vechiul Testament,

este reproducerea cu modificări a *Vechiului Testament* tradus de Nicolae Milescu și a textului, de asemenea revizuit substanțial, al Noului Testament tipărit la Bălgrad, în 1648, de Simion Ștefan. Textul *Bibliei de la 1688* este foarte asemănător, în partea lui cea mai întinsă, cu textul din MS. 45. Diferențele sînt rezultatul celor două revizii pe care le-a suportat: una mai veche, în Moldova, și alta, efectuată în preajma tipăririi, în Țara Românească (Andriescu 1988: 26).

În continuare, ne propunem să urmărim adaptarea morfologică a numelor proprii biblice (antroponime, toponime, teonime) în cazul vocativ în cele trei versiuni ale Vechiului Testament descrise mai sus.

1. Numele proprii de persoane (antroponime)

1.1. În general, în textele studiate, formele de vocativ etimologic în *-e* alternează cu formele de vocativ omonime cu cele de nominativ. În MS. 45, se poate vorbi despre predominanța vocativului echivalent cu nominativul, ca în exemplele: Dumnedzău ispitia pre Avraam și-i dzise lui: *Adam*, unde ești? (Gen. 3:9); *Avraam*, *Avraam!* (Gen. 22:1); Și-mi dzise mie îngerul lui Dumnedzău pren somnu: *Iacov!* (Gen. 31:11); Și dzise Dumnedzăul Israil...: *Iacov*, *Iacov!* (Gen. 46:2); *Ruvim*, întîi născut al meu... (Gen. 49:3); *Iosif*, fiul meu cel prea tînăr, cătră mine te întoarcel! (Gen. 49:22); Vai, ție, *Moav!* (Num. 21:29); Scoală-te, *Valac*, și ascultă! (Num. 23:18); Foarte bune ți-s casele, *Iacov*, colibile tale, *Israil!* (Num. 24:5); Ascultă, *Israil!* (Deut. 9:1); Fericit ești, *Israil*, cine-i asemenea țiel! (Deut. 33:29); Și grăi Domnul: *Samuil*, *Samuil!* (1Rg. 3:4); Cu moarte vei muri,

Abiméleb...! (1Rg. 22:16); Sîlpêște, *Israil*, pentru cei morți..! (2 Rg. 1:19); *Ionáthan*, pre înălțimile tale rănirea! (2Rg. 1:25); Acum, paște casa ta, *David*!” (3Rg. 12:16); Ascultă noao, *Vaal*...! (3Rg. 18:26); Pasă, *David*, fiul Iesé! (1Paral. 12:18); „Ascultă-mă, *Ierovoam* și tot *Israil*! (2Paral. 13:4); Ascultați mie, Asá și tot *Iúda* și *Veniamin*! (2Paral. 15:2); Bagă în urechi, *Iov*, și ascultă-mă! (Iov 33:31); *Sidrab*, *Misab*... ieșiți și veniți! (Dan. 3:27); *Valtásar*... audzi vedêrea visului meu...! (Dan. 4:6); *Daniil*... înțelge întru cuvintele carele eu grăiesc cătră tine! (Dan. 10:11); Nu te tême, *Daniil*! (Dan. 10:12 – și alte ocurențe); Ce voi face ție, *Efraim*? (Osea 6:4, 11:9); Scuti-voi ție, *Israil*? (Osea 11:9 – și alte ocurențe); Ce tu vezi, *Ammos*? (Amos 8:2); Și acum, întărêște-te, *Zorovável*! (Agheu 2:5); și te întărêște, *Iisus* al lui *Iosedec*, preutul cel mare! (Agheu 2:5).

Comparativ cu situația din MS. 45, în BB predomină vocativul în *-e*, acesta fiind alternat (uneori chiar în același copitol) cu formele de vocativ omonime cu cele de nominativ: *Adáme* (Gen. 3:9), *Avraáme*, *Avraáme* (Gen. 22:1), *Iacove* (Gen. 31:11) *Iácove*, *Iácove* (Gen. 46:2), *Ruvim* (Gen. 49:3), *Iósif* (Gen. 49:22), *Moáv* (Num. 21:29), *Valác* (Num. 23:18), *Iácove*, *Israil* (Num. 24:5), *Israil* (Deut. 9:1), *Izraile* (Deut. 33:29), *Samoil*, *Samoil* (1Rg. 3:4), *Abiméleb* (1Rg. 22:16), *Israil* (2Rg. 1:19), *Ionathan* (2Rg. 1:25), *Davide* (3Rg. 12:16), *Vaál* (3Rg. 18:26), *Davide* (1Paral. 12:18), *Ierovoám* (2Paral. 13:4), *Veniamin* (2Paral. 15:2), *Iov* (Iov 33:31), *Sedráb*, *Misab* (Dan. 3:27), *Valtásár* (Dan. 4:6), *Daniile* (Dan. 10:11), cf. *Daniil* (Dan. 10:12), *Efraíme* (Osea 6:4), cf. *Efraim* (Osea 11:9), *Israile* (Osea 11:9), *Ammos* (Amos 8:2), *Zorovavéle* (Agheu 2:5), *Iisús* (Agheu 2:5).

În MS. 4389, spre deosebire de MS. 45, formele de vocativ echivalente cu nominativul apar mai rar (a), alternând cu cele marcate prin desinența *-e* (b):

a) *Ruvim* (Gen. 49:3), *Iósif* (Gen. 49:22), *Moav* (Num. 21:29), *Israil* (Deut. 9:1), *Israil* (Deut. 33:29), *Avimeleb* (1Rg. 22:16), *Israil* (2Rg. 1:18);

b) *Adame* (Gen. 3:9), *Avraame*, *Avraáme* (Gen. 22:11), *Iácove* (Gen. 31:11, 46:2), *Valáce* (Num. 23:18), *Iácove*, *Israile* (Num. 24:5), *Samoíle*, *Samoíle* (1Rg. 3:4), *Ioanatháne* (2Rg. 1:26), *Davide* (3Rg. 12:16, 1Paral. 12:18), *Vaále* (3Rg. 19:26), *Ierovoáme* (2Paral. 13:4), *Veniamine* (2Paral. 15:2), *Iove* (Iov 33:1, 31 și încă două ocurențe), *Sedrab*, *Misab* (Dan. 3:14), *Valtásare* (Dan. 4:6), *Daniile* (Dan. 10:11, 12), *Efraime* (Osea 6:4), *Efréme* (Osea 11:8), *Israile* (Osea 11:8), *Amóse* (Amos 8:2); *Zorovavéle*, *Isúse* (Agheu 2:5).

1.2. La unele nume proprii de persoană terminate în consoana *-n*, menționăm următoarele cazuri de vocativ etimologic în *-e*, marcat și prin alternanțe vocalice² (e.g. *o/oa*) în toate cele trei texte:

a) MS. 45: Și dzise cătră el cei striini de fêl: „Asupra ta, *Sampoáne!*” (Jud. 16:9); Cei striini de fêli asupra ta, *Sampoáne!* (Jud. 16:12); Striini de fêl asupra ta, *Sampoáne!* (Jud. 16:14);

² Pentru detalii, vezi Ichim-Tomescu (1992: 43).

b) BB: *Sampsóane* (Jud. 16:9, 12), *Sampsoane* (Jud. 16:15), *Solomóane* (1Paral. 28:9);

c) MS. 4389: *Sampsóne* (Jud. 16:9, Jud. 16:14), *Solomoáne* (1Paral. 28:9), cf. *Solomon* (MS. 45).

1.3. În general, în MS. 45, la numele proprii de persoană terminate în vocală³, forma de vocativ este identică cu cea de nominativ: Și dzise ei Elcaná, bărbatul ei: *Anna!* (1Rg. 1:8), cf. Și să sculă *Anná...* (1Rg. 1:9); Ascultați mie, *Asá...* și Veniamin! (2Paral. 15:2); *Iúda* și Ierusalim, nu vă têmeți! (2Paral. 20:18); Ce vezi, *Ieremía?* (Ier. 24:3); Ce ascultă cuvîntul Domnului, *Sedechía*, împăratul Iúda! (Ier. 34:4); Știu eu, *Tovía*, că va dășchide ochii... (Tob. 11:5), cf. Și *Tovít* ieșia cãtră ușe (Tob. 11:7). Numele proprii masculine terminate în *-a*, cum sunt *Iuda*, *Obozia*, *Ieremia* etc., primesc uneori la vocativ desinența *-o*, caz în care, consideră Arvinte (1989: 71), „modelul slavon este evident”: *Iudo*, pre tine laudă-te frații tăi (Gen. 49:8, cf. MS. 4389); Țîncul leului, *Iudo*, den vlastar, fiiul mieu, te suiși (Gen. 49:9); Vicleșug, *Obozió!* (4Rg. 9:23); Nu-i ție, *Ozió*, a tãmiia Domnului (2Paral. 26:18); Ce tu vezi, *Ieremíó?* (Ier. 1:11); Pentru căci am întins pre tine mie, *Iúdo!* (Zah. 9:13).

În BB, pe lângă tipul de vocativ cu aspect articulat, prezent și în MS. 45 (ex.: *Ánna*, *Asá*, *Iúda*), apare, la numele proprii terminate în *-a*, și vocativul în *-o* (*Iúdo*, *Ózió* *Obózió*, *Ieremíio*, *Sedéchio*, *Tóvio* etc.). Acesta din urmă este predominant, însă, în MS. 4389: *Iuda* (Gen. 49:9), dar *Anno* (1Rg. 1:8), *Asso* (2Paral. 15:2), *Iudo* (2Paral. 20:18, Zah. 9:13 etc.), *Ieremíio*, *Ieremio* (Ier. 1:11; 24:3), *Sedéchio* (Ier. 34:4); aceste forme alternează cu forme cu aspect nearticulat ca *Obózié* (4Rg. 9:23) / *Ὠροζιέ* (OSTR.), *Ózié* (2Paral. 26:18) / *Ὠσιέ* (OSTR.) etc., reconstituite, probabil, după forma de nominativ (*Obozia*, *Oziá*)⁴: „*Óziia* nãscu pre Saréia, iar Saréia nãscu pre Meraióth” (1Paral. 6:6) / „Iar feciorii Thólei: *Ózié* și Rafeas și Naruil...” (1Paral. 7:2).

2. Numele proprii de locuri (toponime)

În general, funcția causală de vocativ este specifică antroponimelor și teonimelor. Desemnând inanimate, numele de locuri apar rar în acest caz, având „semnificația unei personificări” (Tomescu 1998: 213-214).

	Ms. 45	BB	Ms. 4389
Isa. 51:9	Scoală-te, scoală-te, <i>Ierusalim...</i> !	<i>Ierusalíme</i>	<i>Ierusalíme</i>
Ier. 49:3	Vaietă-te, <i>Esevon</i> , căci au pierit Gaíl!	<i>Esevón</i>	<i>Esevónule</i>
Osea 14:2	Întoarce-te, <i>Ierusalim</i> , cãtră Domnul Dumnedzãul tãu!	<i>Ierusalíme</i>	<i>Israile</i>
Mih. 5:3	Și tu, <i>Vitbléem</i> , casa lui Efrathá, împușinat ești a fi întru miile Iúdeil!	<i>Vitbléeme</i>	<i>Vitbléeme</i>
Sofon. 3:17	Îndrãznêște, <i>Sion...</i> !	<i>Síóane</i>	<i>Síónule</i> (v. 16)

³ Care au „aspect articulat” (Tomescu 1999: 182).

⁴ Pentru acest aspect, vezi Tomescu (1992: 42).

Isa. 52:1	îmbracă mărirea ta, <i>Ierusalime</i> ...!	<i>Ierusalîme</i>	<i>Ierusalîme</i>
Ier. 4:14	Spală de rău inima ta, <i>Ierusalime</i> ...!	<i>Ierusalîme</i>	<i>Ierusalîme</i>
Ier. 31:21	Întărește pre sine, <i>Sioáne</i> !	<i>Sioáne</i>	<i>Sioáne</i>
Ier. 50:24	nu vei cunoaște în ce chip te vei și lua, <i>Vaviloáne</i> !	<i>Vaviloáne</i>	<i>Vavilonule</i>
Iez. 28:22	Iată, eu asupra ta, <i>Sidoáne</i> și mă voi mări întru tine!	<i>Sidonule</i>	<i>Sidonule</i>
Isa. 52:1	Rădică-te, rădică-te, <i>Sionule</i> , îmbracă virtutea ta, <i>Sionule</i> !	<i>Sionule, Sionule</i>	<i>Sionule, Sionule</i>
Isa. 51:17	Scoală-te, scoală-te, învie, <i>Ierusalimule</i> !	<i>Ierusalimule</i>	<i>Ierusalîme</i>
Ioil 3:4	Și ce-i voao și noao, <i>Tîrule</i> și <i>Sidon</i> ...?	<i>Tîrule, Sidonule</i>	<i>Tîrule, Sidone</i>
Osea 8:5	Zdrebște vițalul tău, <i>Samáριο</i> !	<i>Samáριο</i> (v. 4)	<i>Samárie</i>
Osea 8:6	înșelînd era vițalul tău, <i>Samáριο</i> !	<i>Samáριο</i> (v. 5)	<i>Samárie</i>

În MS. 45, vocativul exprimat prin forma de nominativ predomină, fiind urmat de vocativul masculin etimologic în *-e*. „Inovație apărută în secolul al XVI-lea sau nu cu mult timp înainte” (Frâncu 2009: 40)⁵, vocativul în *-(u)le* (articolul *-[u]* + desinența *-e*) apare la această clasă de nume proprii din MS. 45 numai în cazurile menționate mai sus (*Sionule, Tîrule, Ierusalimule*). Spre deosebire de MS. 45, în MS. 4389 și în BB, în locul vocativului cu formă de nominativ este utilizat în mod frecvent cel etimologic (*-e*): *Vaviloáne, Sioáne, Ierusalîme* etc.

Pentru marcarea vocativului la numele de locuri feminine terminate în vocala *-a*, în MS. 45 și în BB este utilizată desinența *-o* (ex.: *Samaria – Samáριο*). În MS. 4389, forma de vocativ *Samárie* poate fi explicată fie prin extinderea vocativului masculin etimologic în *-e* la numele proprii feminine (Frâncu 2009: 40), fie prin transpunerea literală în limba română a formei *самаріе* din originalul slavon (OSTR.); o altă explicație ar putea fi preluarea la vocativ a unei forme de nominativ cu aspect nearticulat (*Samarie*), reconstituită după cea cu aspect articulat (*Samaria*).

3. Numele proprii ale divinității (teonime)

În privința categoriei gramaticale a cazului, teonimele se comportă la vocativ ca numele proprii de persoană masculine. Din punct de vedere flexionar, ele primesc mărcile cazuale de masculin singular, *i.e.* desinențele: *-e, -ule*.

	Ms. 45	BB	Ms. 4389
Ps. 34:25	Văzuși, <i>Doamne</i> , să nu taci! <i>Doamne</i> , să nu te dăpărtezi de la mine!	<i>Doamne</i>	<i>Doamne</i>
Ps. 9:2	Veseli-mă-voi și mă voi bucura întru	<i>Înalte</i>	<i>Înaltule</i>

⁵ Vezi discuția și la Coteanu (1958).

	tine, cînta-voi numelui tău, <i>Înalte!</i>		
Pfing. Ier. 1:5	Ție trebuie a să închina, <i>Despuitoare!</i>	<i>Stăpîne</i>	<i>Doamne</i>
Gen. 15:2	Și dzise Avram: „ <i>Despuitoriule</i> Doamne, ce-mi vei da mic?”	<i>Stăpîne</i> Doamne	<i>Stăpîne</i> Doamne
Iez. 9:8	Vai, <i>Adonai</i> Doamne, stingi tu pre cei rămași ai lui Israil...?	<i>Adonai</i> Doamne	<i>Doamne Dumnezeule</i>
1Rg. 1:11	Și să rugă rugă Domnului, dzicîndu: „ <i>Adonai</i> Doamne, <i>Eloi Savaóth...</i> ”	<i>Adonai</i> Doamne, <i>Eloi Savaóth...</i>	<i>Adonai</i> Doamne, <i>Iloi Savaóth...</i>

În general, în cele trei texte studiate, numele divinității au vocativul în *-e*. Teonimele omonime cu numele comune au vocativul în *-(u)le*. La teonimele preluate din sursele utilizate prin adaptare formală (transcriere), așadar netraduse, forma de vocativ este identică cu cea de nominativ (*Adonai, Eloi Savaóth*); în exprimarea vocativului, numele preluate prin transcriere nu sunt flexionate.

BIBLIOGRAFIE

A. Sources and Reference Works

- BB = *Biblia adecă Dumnezeiasca Scriptură a Vechiului și Noului Testament*, tipărită întâia oară la 1688, în timpul lui Șerban Vodă Cantacuzino, Domnul Țării Românești [...], București, 1688.
- FRANKF. = *Της θείας Γραφης, Παλαιας Διαθηκης και Νέας Διαθηκης άπαντα – Divinae Scripturae nempe Veteris ac Novi Testamenti omnia, Graece, a viro doctissimo recogniata et emendata* [...], Frankfurt am Main, 1597.
- MS. 4389 = Biblioteca Academiei Române, *Manuscrisul românesc nr. 4389*. Conține traducerea integrală a *Vechiului Testament*, efectuată după slavonă și latină de un anonim muntean (probabil Daniil Andrean Panoneanu), în a doua jumătate a secolului al XVII-lea.
- MS. 45 = Biblioteca Academiei Române, Filiala Cluj, fondul Blaj, *Manuscrisul românesc nr. 45*. Conține traducerea integrală a *Vechiului Testament*, efectuată de Nicolae Milescu și revizuită de un anonim moldovean (probabil Dosoftei), în a doua jumătate a secolului al XVII-lea.
- OSTR. = *Библия сиречь книги Ветхаго и Новаго Завета по языку словенскоу* [...], Ostrog, 1581.

B. Secondary Sources

- Andriescu, Alexandru, 1988, „Locul Bibliei de la București în istoria culturii, literaturii și limbii române literare”, în seria *Monumenta linguae Dacoromanorum*, Pars I, *Genesis*, Iași: Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, 7-45.
- Arvinte, Vasile, 1998, „Studiu lingvistic asupra primei cărți (Facerea) din Biblia de la București (1688) în comparație cu MS. 45 și MS. 4389”, în *Monumenta linguae Dacoro-*

- manorum. Biblia 1688*, Pars I: *Genesis*, Iași: Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, 47-105.
- Bogza-Irimie, Rodica, 1965, „Despre unele caracteristici flexionare ale numelor proprii de persoană în limba textelor din secolul al XVI-lea”, în *Omagiu lui Alexandru Rosetti*, București: Editura Academiei Române.
- Capidan, Th., 1920, „Originea vocativului în -le”, în *Dacoromania*, I (1920-1921), 185-209.
- Cândea, Virgil, 1979, *Rațiunea dominantă. Contribuții la istoria umanismului românesc*, Cluj Napoca: Editura Dacia.
- Coteanu, I., 1958, „Ce este -ule de la vocativ?”, în *Omagiu lui Iorgu Iordan*, București: Editura Academiei Române, 213-216.
- Coteanu, I., 1969, *Morfologia numelui în protoromână (română comună)*, București: Editura Academiei Române.
- Coteanu, I., 1981, *Structura și evoluția limbii române (de la origini până la 1860)*, București: Editura Academiei Române.
- Diaconescu, Paula, 1965, „Declinarea cu articol proclitic a substantivelor proprii, nume de persoană, în limba română”, în Iorgu Iordan *et al.* (ed.), *Omagiu lui Alexandru Rosetti la 70 de ani*, București: Editura Academiei Române.
- Frâncu, Constantin, 2009, *Gramatica limbii române vechi (1521-1780)*, Iași: Casa Editorială Demiurg.
- Ichim-Tomescu, Domnița, 1992, „Observații asupra cazului vocativ la numele proprii în limba română”, în *Limba română*, XLI (1992), nr. 1-2, 41-46.
- Pamfil, Viorica, 1982, „Toponime în *Palia de la Orăștie*”, în *Studii de onomastică*, nr. 3, 202-222.
- Rosetti, Al., 1956, *Limba română în secolele al XIII-lea – al XVI-lea*, București: Editura Academiei Române.
- Rosetti, Al., 1968, *Istoria limbii române de la origini până în secolul al XVII-lea*, București: Editura pentru Literatură.
- Thackeray, Henry, 1909, *A Grammar of the Old Testament in Greek According to the Septuagint*, vol. I: Introduction, Orthography and Accidence, Cambridge: Cambridge University Press, 160-172.
- Tomescu, Domnița, 1999, *Gramatica numelor proprii în limba română*, București: Editura ALL.
- Tomescu, Domnița, 1978, „Observații asupra adaptării morfologice a toponimelor străine în limba română”, în *Limba română*, XXVII (1978), nr. 3, 237-242.
- Ursu, N. A., 1988, „Noi informații privitoare la manuscrisul autograf și la textul revizuit al *Vechiului Testament* tradus de Nicolae Milescu (II)”, *Limba română*, XXXVII (1988), nr. 6. p. 521-534.
- Ursu, N. A., 2003, „Activitatea literară necunoscută a lui Daniil Andrean Panoneanul, traducătorul *Îndreptării legii* (Târgoviște, 1652)”, în N. A. Ursu, *Contribuții la istoria culturii românești în secolul al XVII-lea. Studii filologice*, Iași: Editura Cronica.

NOTE FILOLOGICE LA *CARTEA A III-A A REGILOR**

Dr. Ana CATANĂ-SPENCHIU
“Alexandru Ioan Cuza” University, Iași
anaspenchiu@gmail.com

Abstract With a short introduction, this paper deals mostly with some of the translation issues encountered in *The third Book of Kings* and outlines the relationship between some of the most important Romanian biblical versions. The present work is the result of the comparison between the first bible translations (MS.45, MS.4389, BIBL.1688, BIBL.1795) and their sources.

Keywords: David, Adonias, Gion, Sion, *Book of Kings*, *Bucharest Bible* (1688).

Dedicată istoriei poporului israelit și, în special, domniei lui Solomon și profetului Ilie, *Cartea a III-a regilor* (3Reg.) figurează în primele traduceri biblice românești drept *A împăraților a treia* (MS.45, BIBL.1688), formulă traducând în mod fidel titlul corespondent al sursei grecești: *Βασιλείων Τρίτη* (SEPT. FRANKF.). Sub influența textului latinesc al Vulgatei, *Liber Regum Tertius, Secundum Hebraeos „Primus Malachim”*, traducătorul MS.4389 va opta în titlu pentru precizarea referitoare la divizarea textului ebraic, numind penultima carte din această serie *Cartea 3 a împăraților, iară de la ovrei cea dentii a Malabiei*. Deși titlurile cărților din BIBL.1688 sunt păstrate în mare măsură de Samuil Mîcu în *Biblia* de la Blaj (1795), titlul acestei cărți (*Cartea împăraților a treia, carea la iudovi să zice întâia a împăraților*) se revendică în acest caz de la Vulgata, nu de la Septuaginta, în ediția Franeker, din 1709 (SEPT.BOS), sursa utilizată de cărturarul ardelean, unde această carte biblică poartă titlul *Βασιλείων Γ*. În edițiile românești ulterioare se observă o preluare a titlului din BIBL.1688 și adaptarea acestuia la contextul lingvistic românesc, după cum urmează: *A treia carte a împăraților* (ȘAGUNA), *Cartea împăraților a treia* (BIBL.1819), *Cartea a treia a împăraților* (BIBL.1914). Alte opțiuni de redare a titlului cărții: *Cartea întâia a regiloru său in de comunu, a treia a regilorii* (BIBL.1874), *Cartea a întâia a împăraților sau a treia a împăraților* (CORN.1921) și *Cartea întâia a regilor* (BIBL.1921).

Cartea a III-a regilor din Septuaginta și din edițiile românești ale Bibliei co-

* Short Commentaries on the *Third Book of Kings*.

respunde cărții *1 Regi* din Biblia ebraică. Astfel, din punct de vedere formal, se pot constata unele diferențe. În textul masoretic, primele două cărți din acest ciclu poartă numele de *1 Samuel* și *2 Samuel*, iar ultimele două cărți sunt numite *1 Regi* și *2 Regi*, fapt semnificativ, pe care Samuil Micu îl sublinia în BIBL.1795, în scurta introducere care precede cărțile Regilor: „Din patru Cărți ale Împăraților, doao, ceale mai dinainte, jidovii supt numele lui Samuil le scriu și socotesc că sânt culease și din scrisorile lui Samuil, și dintr-a prorocilor Gad și Natan. Însă ceale ce să cetesc în cartea 1, cap 7, stih 2: «Și au trecut 20 de ani» nu au putut de Samuil să se scrie, fiindcă în al șaptelea an după moartea lui Samuil au mutat David sicriiul din locul acela” (BIBL.1795/2000, *Cuvânt înainte*, p. 293). Începînd cu secolul al XV-lea, sub influența Vulgatei și a Septuagintei, edițiile moderne ale Biblii ebraice au împărțit cărțile lui Samuel (sau 1-2 Reg.) din Biblia ebraică, iar adoptarea acestei segmentări de către Felix de Prato pentru ediția biblică publicată de Daniel Bomberg, la Veneția, în 1517, va însemna impunerea ei până în modernitate (SEPT.NEC, p. 245-246). Critica textuală biblică împarte *Cartea a treia a regilor*, după conținut, în mai multe subdiviziuni, după cum urmează: o primă parte (3Reg. 1-2), care relatează bătrânețea, ultimele dorințe ale lui David și desemnarea fiului său, Solomon, drept rege al poporului lui Israel; o a doua parte (3Reg. 3-11), în care este înfățișată domnia lui Solomon, și ultima parte (3Reg. 11-22), în care se succed mai multe evenimente: moartea lui Solomon, dezbinarea regatului lui David, figura profetului Ilie (3Reg. 17-19), domnia și sfârșitul lui Ahab (3Reg. 20-22).

1. Numele conducătorului regatului unit al lui Israel, *David* (cu accentul marcat în BIBL.1688), păstrat fără alternanțe în tradiția textuală biblică românească din textul-sursă grecesc, *δαβίδ* (SEPT.FRANKF.), reflectă termenul ebraic *Dāvidh*, însemnând ‘cel preaiubit’ (SLUȘANSCHI, *s.v.*). După cum reiese din 1Reg. 16:1-3, David este fiul lui Iesei Vithleemiteânul, sfințit de Samuel, cunoscut pentru cucerirea Ierusalimului și izbînda asupra filistenilor și a altor popoare biblice: moabiți, aramei, edomiți, ammoniți (2Reg. 5-12). Portretizat în cărțile 1-2Reg. ca fiind *înțelept și războinic, și învățat în cuvînt... bun la chip* (BIBL.1688), împăratul David apare în 3Reg. ca fiind *bătrîn îndelungat de zile* (1:1); se pare că nu împlinise 70 de ani. Mai degrabă slăbiciunea lui David decît bătrînețea sa îi va determina pe Adonia și pe acoliții săi să încerce să obțină domnia încă din timpul vieții lui David.

2. Verbul *a prîstăvi* (MS.45, BIBL.1688), echivalent în context al formei grecești de aorist pasiv *κοιμηθῆ* (SEPT.FRANKF., SEPT.BOS, SEPT.RAHLFS) a verbului *κοιμάω*, încorporează în sfera sa semantică atât sensul de ‘a adormi’, cât și pe acela de ‘a muri’. Ultimul dintre aceste sensuri este vizat cu precădere în acest context de Nicolae Milescu și preluat de revizorii bucureșteni. Atestat în secolul

al XVI-lea (DLR, *s.v.*), verbul *a pristăvi*, cu sensul menționat, provine din sl. **прѣстави** **сѧ**. În BIBL.1795 acest termen a fost substituit, probabil sub influența VULG. (*dormierii*), cu verbul *a adormi* și preluat succesiv în BIBL.1819, în ȘAGUNA și în BIBL.1914. În acest caz, în MS.4389 se optează pentru verbul *a răposa*, cu sensul de ‘a muri’ (DLR, *s.v.*), atestat în *Psaltirea Șcheiană* (ΓΙΚΤΙΝ, *s.v.*). Chiar și în edițiile moderne termenul prezintă unele diferențieri: *va dormi laolaltă cu părinții săi* (ANANIA), *se va culca alături de părinții săi* (SEPT.NEC).

3. Construcție caracteristică limbii române literare vechi, frecventă în secolul al XVII-lea, *a fi* + gerunziul este înlocuită în secolul al XVIII-lea aproape în totalitate (ARVINTE, STUD., p. III). Secvențele *sîntu bînd și mîncînd* (MS.45) și *sînt bînd și mîncînd* (BIBL.1688) sunt calchiate după gr. *εἶσιν ἐσθίουντες καὶ πίνοντες* (SEPT.FRANKF., SEPT.BOS, SEPT.RAHLFS), reflectând structura cu verbul *εἶμί* ‘a fi’ la indicativ prezent, persoana a III-a, singular + participiul prezent al verbelor *ἐσθίω* ‘to eat’ și *πίνω* ‘to drink’ (TAYLOR, *s.v.*). Păstrând construcția perifrastică, în MS.4389 traducătorul optează pentru un transfer gramatical asemănător: *sînt de mîncîncă și beau*. Începând cu secolul al XVIII-lea, acest tip de calcuri gramaticale se reduc semnificativ (ARVINTE, STUD., p. III), după cum se poate observa în BIBL.1795: *beau și mîncîncă*. Simțindu-le, probabil, ca nefiind specifice limbii române, cărturarul ardelean va înlocui în mod repetat acest tip de construcții atât de bine reprezentate în BIBL.1688.

4. Considerându-se îndreptățit să moștenească tronul lui Israel, ca primul născut între fiii lui David, Adonias aduce jertfe din *viței și miei și oi cît de multe* (MS.45, cf. MS.4389, BIBL.1688) și ospătează pe fiii regelui, pe căpeteniile oștirii și pe preotul Abiathar, delimitându-și astfel rivalii. Numele de animale enumerate echivalează în mod fidel numele din textul grecesc: *μόσχους καὶ ἄρνας καὶ πρόβατα εἰς πλῆθος* (SEPT.FRANKF., SEPT.BOS). Potrivit textului ebraic, jertfa constă în *tauri și viței îngrășați și oi* (vezi SEPT.NEC, p. 455). Această diferență de traducere de la nivelul Septuagintei este conservată și în edițiile biblice românești succesive (BIBL.1795, BIBL.1819, BIBL.1914), care au echivalat corect forma de acuzativ plural *ἄρνας* a substantivului gr. *ἄρνῆν*, -ός ‘sheep’, ‘lamb’ (TAYLOR, *s.v.*). Acest termen este echivalat prin *pinguia* în VULG., transpus literal prin *ceale grase* (VULG.1760-1761). Pentru soluții de traducere similare au optat și traducătorii unor versiuni biblice românești ulterioare: *boi și viței grași și oi în mulțime* (BIBL.1874), *boi și viței grași și oi în mulțime* (BIBL.1911), *boi și viței grași și oi* (CORN.1921), *boi și viței grași și oi în mulțime* (BIBL.1921), *boi, viței grași și oi* (BIBL.1936), *o mulțime de boi, viței grași și oi* (BIBL.1944) și *o mulțime de boi, viței grași și oi* (BIBL.1968). Preluând opțiunea din primele traduceri biblice românești, Bartolomeu Anania echivalează acest context prin *viței și miei și oi din belșug*.

5. Aflat la poalele muntelui Sion, *Ghion* (BIBL.1688) era unul dintre cele două

izvoare care alimentau Ierusalimul pe coasta de apus a văii Kedron, unde are loc ungerea lui Solomon drept rege (3Reg. 32-40). Traducătorul MS.4389 notează pe marginea textului, în dreptul numelui *Ghion*, termenul *altariu*, care provine din OSTROG, unde nu apare menționat toponimul *Ghibon*, ci doar termenul *олтарь*. *Ghion* a fost înlocuit în tradiția scripturală românească cu o formă diferită, fapt datorat, în mare măsură, influenței traducerii lui Samuil Micu (1795). Acesta, indus în eroare de asemănarea dintre cele două forme, echivalează gr. *γῶν* (SEPT.BOS) prin *Sion*. Confuzia arată, încă o dată, dependența următoarelor traduceri românești (BIBL.1819, ȘAGUNA, BIBL.1914) de textul cărturarului iluminist. Spre deosebire de acestea, autorii versiunilor ulterioare vor opta pentru forma *Ghibon* (BIBL.1865-1867, BIBL.1874, BIBL.1914, BIBL.1921, BIBL.1936, BIBL.1944, BIBL.1968), *Gion* (SEPT.NEC) și *Ghibon* (ANANIA).

6. Forma grecească de imperativ aorist activ *ἐπιβιάσατε* [τὸν οἶόν μου] a verbului gr. *ἐπιβιάζω* ‘cause to mount on’ (TAYLOR, *s.v.*) este echivalată în MS.45 prin *încălărați*, formă preluată de revizorii bucureșteni în BIBL.1688. O echivalare diferită, *puneți* [pre *fiu-mieu*, *Solomon*,] *călare*, propune traducătorul MS.4389, probabil sub influența VULG.: *imponite Salomonem filium meum super mulam meam*. Atestat în secolul al XVI-lea (vezi DLR, *s.v.*), verbul *a încălăra* este înlocuit în BIBL.1795 prin *puneți călare*, traducere literală, preluată și în edițiile ulterioare ale Bibliei (BIBL.1819, ȘAGUNA, BIBL.1914 etc.).

BIBLIOGRAFIE

- ANANIA = *Biblia sau Sfînta Scriptură*. Versiune întocmită de I. P. S. Bartolomeu Valeriu Anania. Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2001.
- ARVINTE, STUD. = Vasile Arvinte, *Normele limbii literare în Biblia de la București (1688), Biblia 1688*. Text stabilit și îngrijire editorială de Vasile Arvinte și Ioan Caproșu. Volum întocmit de Vasile Arvinte, Ioan Caproșu, Alexandru Gafton, Laura Manea. Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, Iași, 2001.
- BIBL.1688 = *Biblia adevă Dumnezeiasca Scriptură a Vechiului și Noului Testament*. Tipărită întâia oară la 1688 în timpul lui Șerban Vodă Cantacuzino, Domnul Țării Românești. Retipărită după 300 de ani, în facsimil și transcriere, cu aprobarea Sfîntului Sinod și cu binecuvîntarea Prea fericitului Părinte Teoctist, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române. Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1988.
- BIBL.1795 = *Biblia, adevă Dumnezeiasca Scriptură a legii vechi și a ceii noao*, toate care s-au tălmăcit de pre limba elinească pre înțelesul limbii românești, acum întîiu s-au tipărit româniște supt stăpinirea preainălțatului împărat a Romanilor Francisc al doilea [...], cu blagoslovenia mării sale prealuminatului și preasfințitului domnului domn Ioan

- Bob, vlădica Făgărașului [...], Blaj, 1795 [BIBL.1795/2000 = ediție modernă: Roma, 2000].
- BIBL.1819 = *Bibliia, ádecă Dumnezeiasca Scriptură a Legii vechi și a ceii noao*, cu chieltuiala Rosieneștii Soșietăți a Bibliei, în Sanktpeterburg, în tipografia lui Nic. Grecea, în anul 1819, avgust, 15 zile.
- BIBL.1865-1867 = *Sânta Scriptura a Vechiului Testament*, tradusă și publicată de Societatea Biblică Britană și străină, Imprimeria Adolf Bermann, Iașii, 1865.
- BIBL.1874 = *Sânta Scriptura a Vechiului și a Noului Testament*. Edițiune nouă, revedută după tecsturile originale și publicată de Societatea Biblică pentru Britania și străinătate. Vechiul Testament. Tipolitografia H. Goldner, Iașii, 1874.
- BIBL.1911 = *Sfânta Scriptură a Vechiului și Noului Testament*, tipărită cu spesele Societății de Biblii Britanică și Străină, Strada Salcimilor 2, București, 1911.
- BIBL.1914 = *Bibliá, adică Dumnezeiasca Scriptură a Legii Vechi și a celei Nouă*, tipărită în zilele majestății sale Carol I [...]. Ediția Sfântului Sinod, București, 1914.
- BIBL.1921 = *Sfânta Scriptură a Vechiului și Noului Testament*, edițiune nouă, revizuită după testurile originale și publicată de Societatea Biblică pentru Britania și Străinătate, București, 1921.
- BIBL.1936 = *Sfânta Scriptură*, tradusă după textul grecesc al Septuagintei, confruntat cu cel ebraic, în vremea domniei Majestății sale Carol II, regele românilor, din îndemnul și cu purtarea de grijă a înalt prea sfințitului dr. Miron Cristea, Patriarhul României, cu aprobarea Sfântului Sinod, Tipografia cărților bisericești, București, 1936.
- BIBL.1944 = *Bibliá sau Sfânta Scriptură*, după textul grecesc al Septuagintei, tipărită în zilele majestății sale Mihai I, regele României [...]. Ediția a doua. Institutul Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1944.
- BIBL.1968 = *Bibliá sau Sfânta Scriptură*, tipărită [...] cu aprobarea Sfântului Sinod, București, 1968.
- CORN.1921 = *Bibliá sau Sfânta Scriptură a Vechiului și Noului Testament*, tradusă de D. Cornilescu, cu locuri paralele. Societatea Evanghelică Română, București, 1921.
- DLR = Academia Română, *Dicționarul limbii române*. Serie veche (literele A-B, C, D-De, F-I, J-lacustru, Ladă-lepăda, Lepăda-lojniță), București, 1913-1949. Serie nouă (literele M, N, O, P, R, S, Ș, T, Ț, U, V, X, Z), București, 1965 și urm.
- MS.4389 = Biblioteca Academiei Române, manuscrisul românesc nr. 4389; conține traducerea integrală a Vechiului Testament, efectuată după slavonă și latină, de un anonim muntean (probabil Daniil Andrean Panoneanu) în a doua jumătate a secolul al XVII-lea.
- MS.45 = Biblioteca Filialei Cluj a Academiei Române, fondul Blaj, manuscrisul românesc nr. 45; conține traducerea integrală a Vechiului Testament, efectuată de Nicolae Milescu și revizuită de un anonim moldovean (probabil Dosoftei) în a doua jumătate a secolul al XVIII-lea.
- OSTROG = *Библія сиречь книги Ветхого и Нового Завета по языкоу словенскоу* [...], Ostrog, 1581.
- SEPT.BOS = *Ἡ ΠΑΛΑΙΑ ΔΙΑΘΗΚΗ ΚΑΤΑ ΤΟΥΣ ἘΒΔΟΜΗΚΟΝΤΑ. VETUS TESTAMENTUM EX VERSIONE SEPTUAGINTA INTERPRETUM*. Secundum exemplar Vaticanum Romae

- editum, accuratissime denuo recognitum, una cum scholiis ejusdem editionis, variis manuseriptorum codicum veterumque exemplarium lectionibus, nec non fragmentis versionum Aquilae, Symachi Theodothionis. Summa cura edidit Lambertus Bos, L. Gr. in Acad. Franeq. Professor. Franequerae [...], MDCCIX.
- SEPT.FRANKF. = *Τῆς θείας Γραφῆς, Παλαιάς Δηλαδῆ καὶ Νέας Διαθήκης ἀπάντα. Divinae Scripturae nempe Veteris ac Novi Testamenti omnia, Graece, a viro doctissimo recogniata et emendata* [...], Frankfurt am Main, 1597 [principalul izvor al versiunilor biblice românești din secolul al XVII-lea].
- SEPT.NEC = *Septuaginta*. Vol. 1-8. Proiect realizat în cadrul Colegiului Noua Europă, sub patronajul lui Andrei Pleșu, cu sprijinul Fundației Anonimul. Coordonatori: Cristian Bădiliță, Francisca Băltăceanu, Monica Broșteanu, Dan Slușanschi, în colaborare cu Ioan-Florin Florescu, București, Iași, 2004-2011.
- SEPT.RAHLFS = *Septuaginta, id est Vetus Testamentum Graece iuxta LXX interpretes*, edidit Alfred Rahlfs. Editio altera quam recognovit et emendavit Robert Handhart, duo volumina in uno. Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1979.
- SLUȘANSCHI = Dan Slușanschi, *Dicționar enciclopedic al Bibliei*. Transpunere românească de Dan Slușanschi, Editura Humanitas, București, 1999.
- ȘAGUNA = *Biblia, adecă Dumnezeiasca Scriptură* [...], tipărită cu binecuvîntarea excelenței sale, prea sfințitului Domn Andreiu, Baron de Șaguna, Sibiiu, 1856-1858.
- TAYLOR = Bernard A. Taylor, *Analytical lexicon to the Septuagint*. Expanded Edition, with Word Definitions by J. Lust, E. Eynikel, and K. Hauspie, Hendrickson Publishers. Deutsche Bibelgesellschaft United Bible Societies, Stuttgart, 2003.
- TIKTIN = H. Tiktin, *Rumänisch Deutsches Wörterbuch*, 3. Überarbeitete und ergänzte Auflage von Paul Miron und Elsa Lüder. Band I: A-C, Clusium, Cluj-Napoca, 2000. Band II: D-O, Clusium, Cluj-Napoca, 2003. Band III: P-Z, Clusium, Cluj-Napoca, 2005.
- VULG. = *Biblia ad vetustissima exemplaria castigata...*, Antwerpiae, ex officina Christophori Plantini, 1565 [Vulgata Clementina, ediție indicată ca sursă în prefața MS.4389].
- VULG.1760-1761 = *Biblia Vulgata, Blaj, 1760-1761* [versiune manuscrisă elaborată de un colectiv de cărturari greco-catolici, sub conducerea episcopului Petru Pavel Aaron]. Cuvînt înainte de acad. Eugen Simion. Vol. I-V. Editura Academiei Române, București, 2005.

BOOK REVIEWS / RECENZII

Dosoftei – Parimiile preste an. Iași, 1683. Ediție critică, studiu introductiv, notă asupra ediției, note și glosar de Mădălina Ungureanu. Editura „Universității Alexandru Ioan Cuza”, Iași, 2012.

Prezentată în 2011 ca teză de doctorat, lucrarea Mădălinei Ungureanu, *Dosoftei. Parimiile preste an. Iași, 1683*, publicată în 2012, la Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza” din Iași, în colecția „Fontes Traditionis”, este o ediție filologică a uneia dintre tipăriturile puțin cercetate ale mitropolitului Dosoftei al Moldovei. Este vorba despre *Parimiile preste an* (1683), text transpus din alfabetul chirilic în alfabet latin, însoțit de facsimile și studii filologice.

Autoarea argumentează încă de la început importanța acestui demers. Deși menționat cu prilejul studierii altor texte cultice aparținând mitropolitului moldovean (*Psaltirea în versuri, Psaltirea de-nțăles, Viața și petrecerea sfinților, Liturghierul*), *Parimiarul* nu a beneficiat până în prezent de o ediție filologică. Acest lucru va fi fost și la originea faptului că în DLR (*Dicționarul limbii române*) și în ТИКТІН₃ (H. Tiktin, *Rumänisch-deutsches Wörterbuch*, vol. I-III, Wiesbaden – Cluj-Napoca, 2000-2005) vocabularul *Parimiarului* lui Dosoftei este implicat doar indirect, prin intermediul studiilor și crestomațiilor. De asemenea, este vorba despre singura lucrare tipărită în limba română aparținând acestui gen liturgic, i.e. *parimiar* (cf. slv. *parimejnik*, gr. *prophetologion*), o culegere de pericope sau paremii (ngr. *paroimia* ‘proverb, sentință, învățătură’) preluate din cărțile profetice ale Vechiului Testament, din *Pentateuh* (*Geneză, Exod*) și din epistole, destinate lecturii în biserică în timpul Vecerniei.

În primul capitol al lucrării, „*Parimiile preste an*”, o carte singulară în cultura română (p. 9-32), autoarea prezintă particularitățile *parimiarului* ca scriere liturgică în spațiul culturii grecești și slavonești, anticipând o parte dintre problemele specifice transunerii lui în cultura și limba română. Textul editat este singurul tipărit în limba română care aparține acestui gen liturgic și provine de la Biblioteca Academiei Române (cota CRV 79). Structurat pe două părți, acesta cuprinde: a) lecturile dedicate sărbătorilor cu dată schimbătoare din calendarul ortodox, cum ar fi: parimiile Postului Mare și Canonul Învierii, Canonul la Peatdeseatniță (Coborârea Sfântului Duh), parimiile de la sărbătoarea Înălțării și de la Cinzecime etc.; b) lecturile citite la Vecernia sărbătorilor cu dată fixă; c) un imn închinat Fecioarei Maria și alte câteva imnuri liturgice nespecifice *parimiarului*, preluate din alte surse, fapt care reflectă, după părerea autoarei, libertatea pe care și-a luat-o mitropolitul față de textul tradus (p. 18); d) câteva texte laice (e.g. două fragmente dintr-o enciclopedie bizantină, *Lexiconul lui Suida*, care vorbesc despre vestirea nașterii lui Iisus de către oracolul din Delfi și prorocirea sibilei Eritreea, prelucrată după Lactantius Firmianus). Mitropolitul le-a inserat în anumite contexte, unde au rolul de a completa ideile transmise de pericopele biblice. Potrivit autoarei, aceste inserții ar sublinia faptul că este vorba despre o lucrare de cult inedită, care „conturează

imaginea aparține a unui mitropolit cu o largă viziune culturală, cu lecturi diverse și cu cunoștințe lingvistice bogate” (p. 9).

Pentru identificarea sursei traducerii lui Dosoftei, nemenționată de acesta, există două ipoteze: a) o sursă slavonă sau bizantină (Eugen Munteanu, *Lexicologie biblică românească*, Humanitas, București, 2008, p. 177-178); b) *Manuscrisul 45* (Biblioteca Academiei Române, Filiala Cluj), care conține o copie revizuită a primei traduceri a *Septuagintei* în limba română, efectuată de Nicolae Milescu, în secolul al XVII-lea (N. A. Ursu, *Note și variante, în Dosoftei. Opere. 1. Versuri*, Ediție critică de N. A. Ursu, Editura Minerva, București, 1978). Fiind vorba, în general, despre texte preluate din Vechiul Testament, autoarea compară câteva fragmente din *Parimile preste an* cu fragmentele corespunzătoare din Vechiul Testament tradus de Nicolae Milescu după *Septuaginta* (Frankfurt, 1597) și revizuit, probabil, de mitropolitul Dosoftei al Moldovei. Se remarcă faptul că mitropolitul „nu a valorificat în parimiarul său fragmentele biblice din Vechiul Testament, revizuit de el însuși” (p. 26), în sprijinul acestei afirmații fiind invocată, pe baza unor exemple, și asemănarea dintre structurile textului editat și ale parimiarilor slavon și bizantin. Așadar, cea mai plauzibilă ipoteză rămâne cea potrivit căreia am avea de-a face cu o traducere a unei cărți similare, care nu a putut fi încă identificată. De altfel, autoarea își exprimă intenția de a reveni asupra acestui subiect, în volumul al doilea al ediției, care va fi consacrat studiului lingvistic al textului.

Pornind de la faptul că scopul principal al unei ediții filologice este textul însuși, autoarea alocă (p. 35-62) un spațiu amplu polemicii iscate de-a lungul timpului în filologia românească cu privire la cele două modalități posibile de transpunere a

unui text chirilic în alfabet latin: *transliterație* (redarea formei scrise) și *transcriere fonetică interpretativă* (redarea pronunției scriitorului textului). Autoarea optează pentru cel de-al doilea principiu, cu precizarea că acest tip de transcriere nu reproduce pronunția scriitorului, ci „limba” textului transcris (a se vedea și Ion Gheție, *Introducere în filologia românească*, Editura Enciclopedică, București, 1974, p. 174). Astfel, s-a urmărit „redarea particularităților textului, nu restabilirea pronunției autorului (D. Russo) sau a graiului vorbit în Moldova la sfârșitul secolului al XVII-lea. Textul scris, mai ales dacă aparține unui autor cult, cunoscător de slavonă și greacă, cum este Dosoftei, reprezintă un complex care reflectă nu doar limba vorbită a autorului, ci și influențele altor variante literare din sincronie sau diacronie, urme ale tradiției grafice, la care se adaugă reguli ortografice specifice limbii slavone, precum și ezitățile provocate de discordanțele dintre alfabetul chirilic și specificul limbii române sau încercarea conștientă de a reglementa sistemul ortografic existent” (p. 39).

Toate problemele transunerii textului chirilic în alfabet latin (inventar grafematic, slove care ridică probleme speciale de interpretare, semne diacritice, prescurtări, probleme legate de punctuație, greșeli de tipar) sunt bogat exemplificate. Remarcăm redarea ca atare în transcriere a literelor duble în cazul numelor proprii (*Elisseé, ellini, Vosórra* etc.), potrivit principiului ortografic etimologizant, în condițiile în care în multe ediții de text se renunță la acest argument. Pe de altă parte, remarcăm o oarecare inconsecvență ortografică în transcrierea cu inițială majusculă a numelor de locuri, de pildă: *muntele Sion* (II 23^r), *muntele Sionului* (II 25^v), *Muntele Sionului* (III 120^v).

Textul propriu-zis al *Parimilor preste an* (p. 95-356) este însoțit de un aparat critic

extins, conținând note și comentarii filologice, care semnalează erori de tipar, lecțiuni greșite, dar și traducerea unor fragmente consistente din limbile greacă sau slavonă, importante pentru înțelegerea textului în ansamblul său.

Glosarul de cuvinte și forme (p. 65-87) al ediției lămurește termenii învechiți, puțin înțebuițați sau cu sensuri necunoscute vorbitorului de astăzi, unii neincluși în *Dicționarul limbii române* sau în alte surse lexicografice; de asemenea, aceștia nu au fost discutați nici în principalele lucrări care analizează lexicul specific scrierilor lui Dosoftei (vezi Eugen Munteanu, *Lexicologie biblică românească*, Humanitas, București, 2008 și Felicia Șerban, *Lexicul scrierilor lui Dosoftei*, în „Dacoromania”, serie nouă, nr. 1-2, 1994-1995, p. 333-351), după cum menționează autoarea în teza de doctorat, pe care am avut curiozitatea să o consultăm în această privință. Dintre aceștia, sunt consemnați în capitolul dedicat lexicului termenii precum:

OLOCÁVSTĂ, adj., ‘jertfă prin ardere totală’: *Și cădzu foc... și mîncă olocavsta jărtvă* (IV 51^v), din gr. ὁλοκάωτος ‘sacrifice ouă Pon brule la victime entière, holocauste’ (BAILLY, s.v.) sau din sl. **о́локавѣтъсь** ‘victima quae integra comburitur’ (vezi MIKLOSICH, s.v.);

ORÁCI, s. m., ‘om care are darul vorbirii’: *Mai bunu-i bărbatul ce rabdă lung decît cel virtucios și om înțelept de oraci mare* (III 12^v), cu o singură ocurență, provenind, probabil, din sl. **орачь** ‘orator’ (MIKLOSICH, s.v.);

NETRUPĂRÉȚ, adj., ‘lipsit de trup’: *dubul cel svînt iaste lumină și viață și izvor viu și cugetat netrupăreț* (IV 127^v), cu o singură ocurență, provenit din adj. **trupăreț* ‘care are trup’, după modelul lui *cugetăreț*, *învieret* sau *sufărăreț*, specifice textelor lui Dosoftei;

MINUNÁTEC, adj., ‘minunat, miraculos’: *Veniț, bêre noavă de vom bea, nu din piatră*

stearpă minunatecă (III 66^v), cu o atestare în text, provenit din verbul *a minuna* + sufixul *-tec*.

Unele cuvinte din *Parimiarul lui Dosoftei*, atestate pentru prima dată în DLR după anul 1683, primesc atestări mai timpurii, de pildă:

CĂPEȚÉL, s. n., ‘început’, atestat în DLR în Biblia de la București (1688);

HOROÍ, vb. IV, ‘a sforăi’, atestat în 1703 (ΓΙΚΤΙΝ₃);

SCHITÁCI, adj., ‘isteț’, atestat în DLR la începutul secolului al XIX-lea.

Termenii din glosar sunt însoțiți de sensul pe care îl au context și de o analiză gramaticală completă a tuturor ocurențelor din text, fapt realizat printr-un program de adnotare și prelucrare informatizată, utilizat pentru prelucrarea indicelui de cuvinte și forme în cadrul proiectului „Monumenta linguae Dacoromanorum. Biblia 1688”. Am selectat, pentru exemplificare, exemplul lemei *brudiv*, -ă:

BRÚDIV, -Ă [adj./subst.] ‘nebun, lipsit de înțelepciune’

brudivii subst. comun masc. pl. nom.-ac. art. [2] 5^v;

ceale brudive subst. comun fem. pl. nom.-ac. art. [3] 48^v;

celor brudivi subst. comun masc. pl. nom.-ac. art. [2] 3^v.

În final, apreciem meritul autoarei de a fi pus în circulație, într-o ediție model, unul dintre cele mai importante texte ale culturii române. În contextul actual al dezvoltării lingvisticii corpusului, edițiile de text prezintă un interes sporit, editarea tuturor textelor românești vechi permițând o mai bună cunoaștere și interpretare a limbii române.

Ana-Maria GÎNSAC

Universitatea „Alexandru Ioan Cuza”, Iași
anamaria_gansac@yahoo.com

Marguerite Harl, *La langue de Japhet. Quinze études sur la Septante et le grec des chrétiens*, Les Éditions du Cerf, Paris, 2007.

Elenist și patrolog, coordonator al prestigiosului proiect de editare a unei versiuni comentate a Septuagintei în limba franceză (*La Bible d'Alexandrie*), Marguerite Harl reunește în acest volum o serie de studii despre greaca *Septuagintei*, publicate pe parcursul a 30 de ani de cercetare biblică desfășurată la Sorbona. Trimițând la personajul biblic Iafet, strămoșul grecilor și fiu al lui Noe, titlul volumului sugerează accentul pus pe rolul jucat de limba greacă în cultura umanității, ca limbă autorizată de tradiție, alături de ebraică, de a transmite cuvântul lui Dumnezeu în scris. După cum se arată și într-un alt volum, realizat de autoare alături de Gilles Dorival și Olivier Munnich, (*Septuaginta. De la iudaismul elenistic la creștinismul vechi*, traducere în limba română de Mihai Valentin Vladimirescu, Editura Herald, București, 2007), textul sacru nu se putea traduce în orice limbă. Dacă parafrizarea orală a versetelor se putea face și în aramaică, cuvântul scris al Torei trebuia să circule numai în ebraica originală sau în limba greacă. Această idee își are fundamentul scripturistic într-un pasaj din cartea *Facerii*, capitolul 9. Acolo, Noe prefigurează destinul celor trei fiii ai săi și al neamurilor lor, în funcție de atitudinea pe care aceștia au avut-o în fața nudității sale, într-un moment de pierdere a lucidității prin beție. La acest fragment din *Facere* face în dese rânduri aluzie Marguerite Harl atunci când îi evocă pe evreii elenizați din Alexandria, care au tradus textul sacru din ebraică în greacă în secolul al III-lea î. Hr., sau pe scriitorii greci ulterioari care, cu ajutorul *Septuagintei*, s-au situat în descendența lui Sem (p. 14), asumându-și religia și istoria poporului evreu. Identificarea lui

Iafet cu strămoșii grecilor vine din povestirea biblică însăși, de vreme ce, în enumerarea triburilor care urmează să populeze pământul după potop, printre fiii lui Iafet se numără și Iavan (numele ebraic al grecilor). Cu toate acestea, în profeția proferată de Noe asupra fiilor săi este utilizat, pentru a-i desemna pe greci, numele Iafet și nu cel tradițional, Iavan. Motivația constă în jocul de sunete cu forma verbală ebraică *yaphte*, care are sensul 'a (se) răspândi', *yapheb* 'frumusețe', 'frumos' sau *yaphab* 'a fi frumos'. Septuaginta a optat aici pentru ideea de 'înmulțire, răspândire', utilizând verbul *παιτύω* (p. 12), folosit și pentru indicarea amplei posterități a patriarhilor din *Facerea* 26:22. Într-un *Avant-propos*, autoarea privește profeția lui Noe și dintr-o altă perspectivă: traducerea Bibliei s-a realizat pentru o comunitate de evrei elenizați, în care limba greacă era cunoscută și utilizată, fiind ea însăși semnul acestei aculturații. Descoperirile arheologice au atestat patronime evreiești elenizate sau chiar nume grecești, precum și texte private ale evreilor scrise în greacă. În acest context, traducerea *Septuagintei* era o realizare culturală așteptată: „elle correspond à cet ample phénomène linguistique, le partage d'une même langue pour ceux qui constituaient alors le monde civilisé, laissant les «barbares» à leurs dialectes nationaux” (p. 18). Profeția lui Noe poate fi, așadar, înțeleasă și în acest sens: într-adevăr, grecii și-au extins teritoriul, iar limba lor apare ca instrument de comunicare în corturile evreilor, inclusiv pentru textul sacru.

Studiile din volumul recenzat sunt grupate, după tematică, în trei părți. Cea dintâi reunește cercetări asupra lexicului

Septuagintei. Făcând referire și la *Marele Cod* al lui Northrop Frye (p. 27), autoarea remarcă importanța exegezei analogice în interpretarea lexicului biblic. Receptorul înțelege cuvintele din perspectiva intertextualității, judecând sensul dintr-un context prin raportare la sensul aceluiași cuvânt dintr-un alt context al traducerii biblice, creându-se astfel o rețea tematică de corespondențe semantice. În articolul *Traduire la Septante en français: pourquoi et comment?*, autoarea explică intențiile și dificultățile proiectului *Biblie d'Alexandrie* întreprins de eleniștii de la Sorbona. Cum proiectul avea drept obiectiv traducerea în franceză a unui text care era deja o traducere, Septuaginta, cercetătorii au fost puși în fața necesității unei alegeri: trebuie ea abordată din amonte, adică din perspectiva relației sale cu textul ebraic, sau din aval, adică înțelegă numai în sine, ca text biblic complet, fără referire la eventualele distanțări de original. Deși primul tip de lectură poate releva omisiunile sau interpolările traducătorilor și greșelile de înțelegere sau chiar poate identifica fragmente biblice ebraice anterioare textului masoretic, perspectiva echipei proiectului *Biblie d'Alexandrie* a fost una diferită: „Nous ne voulons traduire un texte épuré et reconstruit même si la science moderne nous dit qu'il est «plus près de l'hébreu», parce que ce texte n'a peut-être jamais circulé ainsi. Nous voulons traduire un texte réel, celui qui a le plus largement vécu, qui a été lu et commenté” (p. 35). Ceea ce interesează echipa de cercetători de la Sorbona este stabilirea, în vederea traducerii în limba franceză, a unei „vulgate a Septuagintei”, adică a textului grecesc care a avut cea mai largă răspândire și cunoaștere în lumea evreiască și creștină de-a lungul timpului, conservându-se toate deplasările de sens sau sintacti-

ce, ameliorările sau chiar greșelile vechilor traducători. Operațiunea este nu lipsită de importanță, deoarece, intrând în circulație, asemenea erori au dat naștere unor comentarii cu substrat doctrinal. Intenția editorilor a fost, așadar, aceea de a stabili un text septuagintar complet, inteligibil în sine, așa cum apărea el lectorului monolingv din epoca elenistică și de mai târziu. În această secțiune a volumului, autoarea pune, însă, deseori în relație textul septuagintar cu cel ebraic pentru a scoate în evidență valențe inedite ale traducerii. Marguerite Harl compară, astfel, verbele din ebraică și din greacă prin care se exprimă legarea lui Isaac, în vederea sacrificiului ce trebuia dus la îndeplinire de către Avraam. Cuvântul din ebraică sugerează ideea unui acord între tată și fiul care acceptă sacrificiul ca pe un act de mântuire. Verbul grecesc *συμποδίζειν* indică în mod clar legarea, acțiune similară cu cea aplicată prizonierilor, sugerându-se neîncrederea, capacitatea de a se supune și de a accepta a voința paternă de către Isaac. Acest episod este, în interpretarea creștină, o prefigurare a sacrificiului lui Iisus (legat și el de dușmani), pe când la evrei Isaac, precum o arată și numele, este „legat” mereu de bucuria salvării.

Lexicul *Septuagintei* este judecat și din perspectiva relației cu termenii din limbile moderne în care Biblia a fost tradusă. Astfel, pentru desemnarea navei lui Noe este utilizat în limba greacă termenul *κιβωτός* (*chivot*, în limba română, cum de altfel și apare în versiunea manuscrisă a lui Nicolae Milescu din secolul al XVII-lea), cu semnificația de ‘cufăr, ladă’. În limbile moderne cuvântul este tradus prin *arcă*, termen provenit din latinescul *arca*, de asemenea cu semnificația de ‘ladă, scrin’, dar care are și sensul, ușor confundabil, de ‘ambarcațiune’. În acest caz, termenul gr.

κιβωτός traduce în greacă ebraicul *tebah*, dar cuvântul grecesc echivalează uneori și ebraicul *aron*, prin care este numită frecvent cutia adăpostind Tablele Legii (și în versiunea milesciană, pomenită mai sus, apare termenul *chivot*). Deși nu este exclus ca manuscrisele vechi evreiești să fi avut chiar termenul *tebah* și pentru a desemna cufărul Legii, ceea ce ar justifica alegerea unitară a traducătorilor *Septuagintei*, în ciuda opțiunii ulterioare a masoreților pentru termenul *aron*, Marguerite Harl crede că și valoarea simbolică a celor două cufere putea conta în alegerea aceluiași cuvânt, *i.e.* *κιβωτός*, în ambele situații. Amândouă sunt simboluri ale alianței lui Dumnezeu cu supușii săi, fiind legate de ideea biblică a salvării: construcția lui Noe conservă sămânța umanității, iar cufărul Legii asigură viața lui Israel.

Partea a doua a volumului, *La Septante et la grec des chrétiens*, cuprinde studii privind influența vocabularului Septuagintei asupra literaturii religioase ulterioare și a lexicului grecesc, în general. Autoarea realizează o analiză a lucrării *Patristic Greek Lexicon* (G. W. H. Lampe, Henry George Liddell, Clarendon Press, New York, 1961), care cuprinde, pe de o parte, toate cuvintele noi, neatestate în Liddell-Scott-Jones, iar, pe de altă parte, cuvinte cunoscute, dar importante pentru istoria ideilor și a instituțiilor religioase creștine. Lexiconul funcționează, așadar, mai mult ca un instrument complementar la dicționarele limbii grecești, deoarece lipsesc din el cuvintele obișnuite, comune atât limbajului filosofic, cât și celui religios grecesc. Obiecția autoarei se referă la lipsa de unitate a abordării autorilor lexiconului menționat, care unesc în aceeași lucrare perspectiva lexicografică, atestând cuvinte rare, cu perspectiva ideologică, prin reținerea unor cuvinte reprezentative ale vocabularului

creștin. Lipsa ordinii cronologice în discutarea terminologiei ar fi o altă carență, care împiedică cititorul să observe modul cum respectiva noțiune s-a coagulat în decursul timpului. Într-un alt studiu, autoarea se întreabă dacă impresia stranie produsă de unele expresii din Septuaginta, care au fost traduse *mot-à-mot* din ebraică, a avut vreo influență asupra limbii și interpretărilor autorilor greci creștini. Se ajunge, astfel, la concluzia că frecvența recurgere la înțelegerea pasajelor biblice prin alegorie se datorează tocmai dificultăților de înțelegere cu bază lexicală și necunoașterii textului ebraic. Marguerite Harl analizează cum s-au modificat sensurile cuvintelor în *Septuaginta*, de vreme ce ele nu au conservat nici semnificația lor primă din textul ebraic, nici sensul lor clasic din greacă, ci se situează undeva la mijloc. Studiul cuvântului *μοναχός*, de exemplu, arată cum s-a petrecut evoluția de la sensul ‘solitar’ din greaca clasică la sensul ‘călugăr’ din limbajul religios creștin. Prima utilizare a termenului la Aquila sugerează mai mult sensul unicității, dar autoarea crede că la baza evoluției speciale a termenului grecesc stă ebraicul *yehidim* care înseamnă ‘izolare’, dar și ‘lipsa de dualitate/ duplicitate a sufletului’. Deci, termenul *μοναχός* derivă semantic și „de cette vie *indivisibilis et singularis* par laquelle les moines se ressemblent en la monade déiforme” (p. 212). Autoarea urmărește, de asemenea, și înțelesul cuvântului *σκοπός* în limba creștinilor, care reunește sensuri înrudite precum: ‘pândar’, ‘țintă’, dar și ‘canon, regulă religioasă’. În greaca clasică, sensul cuvântului este cel de ‘țintă’, dar la autorii creștini limitele semantice nu sunt atât de bine precizate: *σκοπός* poate exprima și ideea de ‘ideal religios’, în opoziție cu grecescul *τέλος* care indică realizarea acestui ideal: „Les lettres de noblesse de

σκοπός sont acquises dans le stoïcisme par un Marc Aurèle, qui insiste pour que la vie morale soit tendue vers un σκοπός unique, et cela dans toute la vie, dans les moindres actes, afin que l'homme reste toujours «de même» (p. 219). Termenul grecesc desemnează și o trăsătură a profeților, dar, cu timpul, sensul acesta devine de neînțeles în greaca postclasică. Cele două sensuri, 'țintă' și 'persoană care ghidează spre țintă', se întretaie, de aici derivând sensul 'model' sau 'canon, lege religioasă'.

Ultima secțiune a volumului recenzat, *La Septante reçue comme texte biblique?*, privește receptarea *Septuagintei* de către scriitorii ulteriori, printre care și Origene, și rolul acesteia ca versiune curentă a textului biblic, răspândită atât în comunitățile de evrei (textul masoretic a fost stabilit mai târziu), cât și în cele ale primilor creștini, care urmau să redacteze Noul Testament. La scriitorii greci care au comentat Biblia, primatul este cel al sensului. Conformitatea cu litera *Septuagintei* este de multe ori mai puțin importantă, ei alăturând mai multe versiuni, unele diferite de opțiunea textului grecesc septuagintar, din nevoia argumentării unei poziții doctrinare. Din perspectiva receptării, *Septuaginta* a funcționat ca text biblic de referință și în interiorul comunităților de evrei, de dinaintea stabilirii unui text ebraic unic, impunând prin

aceasta limba greacă ca limbă religioasă, fără a denatura, însă, sensul și sintaxa textului sacru. De asemenea, *Septuaginta* a fost și baza veterotestamentară la care s-au raportat primii apologeți creștini.

În studiile sale, Marguerite Harl caută răspunsuri și la întrebări privind interesul pe care îl mai poate trezi *Septuaginta* astăzi, când Biserica Apuseană a adoptat de mult timp Biblia latină ca text de bază, iar traducerea moderne în limbile vernaculare se realizează direct după textul masoretic. Pentru bibliști, *Septuaginta* oferă, însă, variante care pot atesta un text ebraic mai vechi decât textul masoretic (vezi comparația cu descoperirile de la Qumran); pentru lingviști, literați și traductologi, Biblia grecească reprezintă un fenomen de traducere complex, înțeles în contextul cultural al epocii și în adaptările sale ulterioare, oscilând între traducerea *ad verbum* și cea *ad sensum*, între caracterul abstract al termenilor din greacă și cel concret al celor din ebraică. Pentru istoria ideilor religioase, *Septuaginta* poate lămuri idei creștine coagulate, care s-au conservat până în prezent.

Sabina ROTENȘTEIN

Universitatea „Alexandru Ioan Cuza”, Iași
sabinasavu@yahoo.com

Șerban Cantacuzino, Antim Ivireanul și Neofit Cretanul – Promotori ai limbii române de cult. Editura „Cuvântul Vieții” a Mitropoliei Munteniei și Dobrogei, București, 2013.

La împlinirea a 325 de ani de la apariția *Bibliei lui Șerban Cantacuzino* (București, 1688), a 300 de ani de la apariția *Liturghierului românesc* și a *Molitfelnicului* lui Antim Ivireanul (Fărgoviște, 1713) și a 275 de ani de la alegerea în scaunul mitropolitan al Țării Românești a lui Neofit Cretanul, la

Editura Mitropoliei Munteniei și Dobrogei a fost tipărit, în 2013, un volum aniversar, intitulat *Șerban Cantacuzino, Antim Ivireanul și Neofit Cretanul – Promotori ai limbii române de cult.*

În cel dintâi studiu, intitulat sugestiv *Rolul Bisericii și al textelor cu conținut bisericesc*

în procesul de formare a vechii române literare. Un punct de vedere filologic (p. 7-81), Eugen Munteanu examinează, în linii generale, începuturile acestui complex proces istoric. În secolul al XVIII-lea, așa cum precizează cercetătorul ieșean, „cărțile bisericești, prin prestigiul lor, au contribuit în mod decisiv la fixarea unui ansamblu de norme, forme și paradigme cu caracter exemplar, unitar și unic pentru toți românii, care a constituit, la începutul secolului al XIX-lea, reperul și fundamentul creării limbii române literare moderne” (p. 7). O parte consistentă din acest studiu este dedicată clasificării primelor texte literare românești și descrierii caracterului și conținutului acestora. Astfel, prin sintagma „texte literare” autorul înțelege textele scrise, de dimensiuni mari, care, prin specificul conținutului lor, reclamă o formă elaborată a structurării mesajului lingvistic. Cuvântul *literar* este întrebuițat cu sensul de ‘scris, îngrijit, elaborat, complex’. În această accepție, un text literar este definit și prin domeniul de utilizare, care trebuie să fie unul intelectual-cultural: viață publică, religie, literatură, știință (p. 8). Vechile texte literare sunt clasificate de autor, după criteriul conținutului, în: 1. texte cu caracter bisericesc și 2. texte laice. La rândul lor, primele dintre acestea sunt subclasificate în: a) texte de sorginte biblică (*Psaltirea, Apostolul, Palia, Tetraevanghelul*), b) texte de catehizare (*Catehismul, Simbolul credinței și Tatăl nostru*), c) texte liturgice (*Liturghiul, Molitvenicul, Octoiubul*), d) texte cu caracter omiletic (*Tâlcul evangheliilor și Evanghelia cu învățătură*), texte cu caracter canonic sau juridic. În secolul al XVI-lea, textele de literatură populară cu un caracter moralizator-sapientțial sau religios au o frecvență mult mai redusă. Din această categorie face parte *Floarea darurilor* (it. *Fiore de virtù*), conținând legende despre animale și maxi-

me din scriitori clasici greco-latini și scriitori creștini. Cea mai veche versiune românească a fost copiată într-un manuscris bilingv, slavono-român (BAR, ms. rom. 4620), scris la Putna (p. 27-28). După o scurtă descriere a primelor texte literare românești, autorul examinează contextul apariției acestora. Dat fiind faptul că nu există un consens în ceea ce privește spațiul și timpul elaborării unui text sau a unui grup de texte, filologul ieșean sintetizează principalele opinii emise și argumentele invocate cu privire la această problematică. Pentru o mai bună sistematizare, se optează pentru o scurtă prezentare a celor mai importante criterii care au fost întrebuițate de filologi și istorici în scopul localizării textelor. Considerat a fi relativ sigur pentru localizare, primul criteriu ales este cel lingvistic. Un al doilea criteriu, cel grafic sau grafologic, a fost întrebuițat pentru localizarea textelor rotacizante. Utilizat îndeaproape de filologii specializați în paleografie românească, criteriul grafologic necesită un imens efort de cercetare arhivistică, având potențial doar în cazul în care ar exista instrumente de lucru potrivite, cum ar fi cataloagele exhaustive cu mostre ample din vechile manuscrise românești (p. 32). Împrumutat de filologi din repertoriul criminalisticii și aplicat cu rezultate notabile în datarea, dar și în localizarea celor mai vechi texte românești, criteriul filigranologic a contribuit la localizarea, în Moldova, a trei dintre textele rotacizante (*Psaltirea Scheiană, Psaltirea Hurmuzachi, Codicele Voronețean*), întrucât filigranul hârtiei (profilul unui mistreț) a circulat în secolul al XVI-lea exclusiv în Moldova (p. 33). De asemenea, sunt prezentate și alte două criterii utilizate de filologi pentru localizarea primelor texte literare românești, și anume: criteriul cultural-istoric și criteriul regiunii (p. 34). În

urma aplicării acestor criterii, sunt expuse principalele ipoteze privitoare la localizarea textelor rotacizante: a) pentru Maramureș (Nicolae Iorga, I.-A. Candrea, N. Cartoian, Șt. Ciobanu, G. Ivănescu, Gorge Pascu și P. P. Panaitescu); pentru o arie mai largă (Transilvania și Maramureșul) sunt indicate opiniile lui Al. Rosetti și P. Olteanu; pentru partea de nord-vest a Transilvaniei (Crișana), ca patrie prezumtivă a celor mai vechi traduceri în limba română, sunt expuse opiniile lui A. Densusianu și S. Pușcariu; cea mai convingătoare dintre ipotezele pentru zona de sud-vest a Transilvaniei (Banat-Hunedoara) este considerată a fi ipoteza lui Ion Gheție (p. 35-36). În următoarele pagini sunt sintetizate cele mai importante opinii în privința datării textelor rotacizante, întrucât această problemă necesită ample investigații documentare, lectura unui număr cât mai mare de texte și o justă interpretare a faptelor de limbă, în acord cu datele dialectologiei istorice.

În studiul *Tiparul în slujba apărării unității de „lege” și neam. De la Șerban Cantacuzino la Antim Ivireanul*, semnat de Doru Bădară, este adus în discuție, printre alte subiecte interesante, contextul tipării Bibliei de la București (1688). Considerată de autor un act de naștere a limbii literare românești și o realizare remarcabilă a tipografilor români, *Biblia de la București* (1688) a beneficiat și de o *Închinare* semnată de Patriarhul Ierusalimului Dositei, tradusă în limba română. Șerban Cantacuzino a fost cel care a obținut aprobarea pentru apariția, în condițiile de accesibilitate oferite de tipar, a Bibliei în traducere românească, demonstrându-se, astfel, „capacitatea liturgică a limbii române și (...) rezolvându-se problema acceptării ei de către Patriarhia de la Constantinopol, ca limbă în care se putea oficia serviciul religios” (p. 99).

Astfel, cea mai importantă problemă a programului de apărare a unității religioase a românilor, introducerea limbii române în oficierea cultului, a fost rezolvată de Șerban Cantacuzino. Pentru introducerea limbii române în Biserică, domnitorul a investit și într-o tipografie domnească, după ce primele sale cărți au apărut la tipografia Sfintei Mitropolii. Autorul menționează că activitatea de tipărire a Bibliei a început în noiembrie 1687, iar lucrările de edificare a noii tipografii au pornit cel puțin cu 5-6 luni mai devreme. Tipografia domnească se situa în incinta Mitropoliei, iar pentru tipărirea Bibliei era necesar un alt material tipografic decât cel existent la tipografia Mitropoliei, și anume: o altă literă de rând, care să facă posibilă cuprinderea întregului text, confecționarea unei cantități foarte mari din această literă, pentru a putea imprima o lucrare de 944 de pagini *in-folio*, având textul pe două coloane (p. 100-101). Este subliniată, în repetate rânduri, importanța contribuției lui Șerban Cantacuzino, care a comandat și finanțat confecționarea literei, a investit fondurile necesare realizării unei noi garnituri de ponoane și matrițe, precum și în turnarea noii litere de rând. Doru Bădară consideră că Mitrofan a fost cel care a tăiat pentru această literă ponoanele și a realizat matrițele. Noua literă de rând este descrisă de autor ca fiind diferită de cea folosită în tipografia Mitropoliei din București, ea distingându-se printr-o frumusețe sobră a desenului, prin proporții și calitate tehnică deosebită, obținându-se astfel o pagină elegantă, cu rânduri corect alinate și cu linia literei dreaptă. Autorul susține că prin această importanță investiție tipografia din Sfânta Mitropolie își schimbă, de fapt, „proprietarul”, devenind, în acest fel, tipografie domnească. În câteva pasaje, Doru Bădară întreprinde o

analiză critică a ipotezei episcopului Tit Simedrea (din lucrarea *Tiparul bucureștean de carte bisericească în anii 1740-1750*, în „Biserica Ortodoxă Română”, LXXXIII, 1965, nr. 9-10, p. 945-942), conform căreia tipografia domnească din București a fost întemeiată de Constantin Brâncoveanu, în 1690, și arată că, evident, aceasta a luat ființă, de fapt, în anul 1687, prin grija domnitorului Șerban Cantacuzino (p. 101).

În studiul *Șerban Cantacuzino – purtător de tradiție bizantină și aspirații românești*, Tudor Teoteoi descrie și analizează scurta domnie a lui Șerban Cantacuzino (i.e. 1678-1688), oferind cititorului informații prețioase referitoare la contextul istoric, politic, religios și cultural al vremii. Șerban Cantacuzino este descris ca fiind „un prim împlinitor al veleităților domnești cantacuzine” (p. 120). Autorul prezintă principalele izvoare românești și străine referitoare la domnia lui Șerban Cantacuzino, încercând să surprindă unele subiecte interesante, precum: asanarea luptei dintre Cantacuzini și Băleni (Leurdeni), raportul cu Înalta Poartă, participarea voievodului și a lui Gheorghe Duca la campania otomană care a avut drept scop asediul Vienei (13 iulie 1683). Referindu-se la acest din urmă eveniment, autorul surprinde importante mărturii privitoare la jocul dublu al voievodului muntean, situat evident și *de jure* în tabăra otomană, dar sevind mai degrabă intereselor creștine. Astfel, sub protecția gărzii sale personale, Șerban Cantacuzino a stabilit legături cu trimișii din cetatea asediată a Vienei, dar mai ales cu cei din tabăra militară a ducelui Carol de Lorena, cu rezidentul imperial von Kunitz, reținut ca ostatic în tabăra otomană, dorind ca „armata imperială să-l înfrângă pe dușmanul ereditar” (p. 129). Un alt subiect discutat de autor este activitatea culturală și de cititor a domnito-

rului muntean. Șerban Cantacuzino este descendent, după tată, din marea familie bizantină a Cantacuzinilor și după mamă din Craioveștii Basarabi, familie domnitoare atunci în Țara Românească. Autorul punctează, în cadru restrâns, citoriile domnitorului muntean și progresele înregistrate de limba română în privința lexicului „vieții religioase”, în perioada domniei sale. Trecând în revistă toate faptele de cultură ale domnitorului Șerban Cantacuzino, Tudor Teoteoi consideră că două dintre ele se situează deasupra tuturor celorlalte: Biblia de la 1688, prima traducere integrală a cărții de căpătâi a lumii creștine în limba română, realizată în ultimul său an de domnie, și Cotrocenii, ansamblu arhitectural descris de Patriarhul Dositei al Ierusalimului drept „o sfântă și cinstită mănăstire, vrednică de mărinimia lui” (p. 139).

Dedicat celor trei protectori ai bisericii românești din Transilvania (domnitorul Șerban Cantacuzino, mitropolitul Teodosie al Țării Românești, Patriarhul Dositei al Ierusalimului), studiul semnat de Mihai Săsăujan este o descriere a raportului cultural-politic al acestor mari cărturari cu biserica românească din Transilvania. Autorul surprinde, în câteva pagini, activitatea lor politică, bisericească și culturală, dar și sprijinul acordat Bisericii Ortodoxe Române din Transilvania, aceștia fiind preocupați în special de situația ierarhilor transilvăneni care erau supuși unei mari presiuni din partea prozelitismului maghiar calvin din acest timp (p. 168).

Gabriel Ștrempele, în lucrarea *Molitvenicul Sfântului Antim Ivireanul – piatră de botar în cultura bisericească și limba românească*, descrie contextul și importanța apariției acestei cărți de cult în 1706. Tradus de Sfântul Antim Ivireanul în totalitate, *Molitvenicul* din 1706 este unul dintre primele impri-

mate în limba română, fiind păstrat până astăzi cu adaosurile și modificările impuse de trecerea timpului (p. 176). Autorul susține că traducerea a fost făcută după cartea tipografiei lui Nicolae Glykis, din Ianina, apărută la Veneția, în anul 1691. Ierodiaconului Ioan Abramios îi sunt atribuite îngrijirea și corectarea. Deși au fost gândite unitar de Antim, *Liturghierul* și *Molitvenicul* din 1706 au fost separate la tipar, probabil din cauza dimensiunilor prea mari ale volumului și a grosimii coto-rului. A rămas aceeași foaie de titlu, *Eubologhion*, și pentru *Liturghier*, precum și paginile omagiale dedicate lui Antim. Titlul, așa cum precizează autorul, este încadrat între ornamente de compoziție tipografică: „*Eubologhion*, adică *Molitvenic*, acum întâi într-acest chip tipărit și așezat după rânduiala celui grecesc întru al 18-lea an al înălțatei domnii” (p. 177). După titlu și versurile la stema lui Constantin Brâncoveanu, urmează o pagină de justificări pentru editarea *Molitvenicului* și a *Liturghierului* în limba română.

În studiul intitulat *Liturghierul lui Antim Ivireanul și impunerea modelului muntelesc în scrisul liturgic românesc*, Gheorghe Chivu întreprinde o analiză filologică asupra *Liturghierului* tipărit la Râmnic, în 1706. Reputatul filolog consideră că în acțiunea de difuzare a normei muntești și în instituirea limbajului nostru liturgic un rol important l-a avut retipărirea și difuzarea celei de-a treia versiuni românești a *Liturghierului*, a treia după cea imprimată de Coresi, la Brașov, în 1570, și după cea tradusă de Dosoftei, în 1679, reluată cu încuviințarea patriarhului Alexandriei, în 1683. Autorul demonstrează, în urma unei analize minuțioase, că *Dumnezeiasca Liturghie*, imprimată de Antim Ivireanul la Râmnic, în anul 1706, ca parte a unui *Eubologhion*, retipărită ca text de slujbă

independent la Târgoviște, în 1713, este „nu doar cartea prin care a fost oficializată transformarea limbii române în limbă de cult în Țara Românească, ci și prima tipăritură bisericească prin care a fost promovată, în Moldova și dincolo de munți, norma literară muuntenească” (p. 192).

În continuarea acestui studiu, se află o altă lucrare închinată scrierilor Sfântului Antim Ivireanul, semnată de Zamfira Mihail. În această amplă lucrare, intitulată *Scrierile Sfântului Antim în unificarea limbii române literare*, autoarea realizează o analiză critică asupra acestor texte, considerând că scrierile Sfântului Antim „au contribuit din plin la unificarea limbii române literare standard la românii de pretutindeni” (p. 195). În incipitul studiului este descris rolul tuturor actelor de cult din cadrul serviciilor divine (p. 195), deoarece, dacă nu ar fi existat „tradiția folosirii limbii române în slujirea ierurgilor și a Tainelor și nu ar fi existat textele în limba română ale *Tetraevangelului*, *Apostolului*, *Psaltirii*, *Cazaniei*, ale *Ceaslovului* și *Octobului* etc., oficierea uncea dintre Liturghii n-ar fi fost posibilă” (p. 196). De asemenea, sunt prezentate unele texte din secolul al XVII-lea. În continuare, este descrisă amănunțit prima traducere în limba română a Sfintei Liturghii, aparținând lui Antim Ivireanul, episcopului Râmnicului, tipărită la Râmnic, în 1706, cu binecuvântarea mitropolitului Theodosie; sunt aduse și informații privind receptarea acestui text. De asemenea, autoarea cercetează circulația textelor religioase în limba română din Basarabia, oprindu-se asupra *Acatistului* tipărit de Antim Ivireanul în 1698.

În studiul *Mitropolitul Ungrovlahiei Neofit I Cretanul*, Mihai Țipău își propune să prezinte, pe scurt, principalele repere biografice ale activității mitropolitului Neofit I, precizând, în același timp, o serie de

detalii care pot clarifica unele afirmații referitoare la această problematică. O primă chestiune abordată de autor este cea a originii lui Neofit Cretanul și a biografiei sale până în anul 1737, când este ales mitropolit al Mirelor. Originea cretană a lui Neofit este afirmată în mod constant în sursele epocii, însă nu se cunosc detalii referitoare la locul unde și-a făcut acesta studiile. Din lucrările sale, rezultă că avea cunoștințe solide de greacă veche, dar și de latină, dovadă stând faptul că a fost ales ca dascăl al familiei Mavrocordaților, care se afla, pe atunci, în vârful elitei intelectuale grecești din Constantinopol (p. 228). După moartea mitropolitului Ștefan, Neofit al Mirelor a fost mutat pe tronul mitropolitan al Ungrovlahiei, având atribuții multiple în plan spiritual, juridic, administrativ, disciplinar și cultural. Acesta este prezentat ca fiind un bun cunoscător al canoanelor și al legislației bizantine, așa cum rezultă din însemnările sale autografe. O latură importantă a activității mitropolitului Neofit este aceea de susținere tiparului. Autorul remarcă un fapt interesant: cărțile la care mitropolitul a fost deplin implicat poartă pe pagina de titlu, după numele acestuia, indicația originii sale („kyr Neofit de la Crit” sau „Criteanul”), reprezentând, cu siguranță, o opțiune personală a mitropolitului, care nu apare pe tipărișurile din alte centre tipografice, precum cele din Râmnic sau Buzău (p. 248). Principalele sale lucrări sunt cele două „jurnale” ale călătoriilor efectuate în eparhia sa, în 1746 și 1747, și două scrieri teologice redactate ca răspunsuri la întrebările lui Constantin Mavrocordat (p. 251).

Volumul se încheie cu un studiu semnat de Petre Sferlea: *Mitropolitul Neofit Cretanul (1738-1753) – principal fondator al bibliotecii Mitropoliei din București*. Aflăm din această lucrare că, la un deceniu după

instalarea sa ca mitropolit al Ungrovlahiei, Neofit ridică o construcție (integrată ansamblului mitropolitan), care adăpostește biblioteca Mitropoliei. Din testamentul său rezultă că pentru finalizarea lucrărilor s-a folosit o parte din donația Saftei Crețulescu, destinată ctitoririi bisericii Cărmidari. Fondul de carte al bibliotecii mitropolitane este inaugurat de biblioteca personală a mitropolitului Neofit, care conținea 193 de lucrări și manuscrise în greacă, latină, română și slavonă. Alături de lucrările teologice apar și valoroase lucrări geografice, dicționare, dar și operele lui Homer și Telemac. Mitropolitul a adăugat și cărțile pe care le obținuse de la domnitorul Constantin Mavrocordat, bibliotecă apreciată de Nicolae Iorga drept „fără pereche în lumea răsăriteană” (p. 279). Această bibliotecă va fi îmbogățită, treptat, cu alte cărți și manuscrise, unele provenind de la gramaticul grec Dimitrie Panaioti. În 1836, o parte a bibliotecii Mitropoliei Ungrovlahiei (*i.e.* 5000 de volume din 8200) a fost cedată Bibliotecii Naționale de la Sfântul Sava, iar cărțile rămase la Mitropolie au fost predate Seminarului Central, în 1868 (p. 281).

Prin tematica abordată, volumul prezentat mai sus se dovedește a fi o lucrare filologică și teologică de referință, dedicată marilor cărturari români și textelor bisericești. Cele nouă studii, semnate de distinși teologi, istorici și filologi din cele mai importante centre universitare din țară, sunt dedicate primei ediții integrale în limba română a Sfintei Scripturi (*Biblia lui Șerban Cantacuzino*, București, 1688), activității Sfântului Ierarh Antim Ivireanul și mitropolitului Neofit Cretanul.

Ana CATANĂ-SPENCHIU
Universitatea „Alexandru Ioan Cuza”, Iași
anaspenchiu@gmail.com

SUMMARY OF ACTIVITIES /
CRONICA CENTRULUI MLD

CRONICA CENTRULUI
„MONUMENTA LINGVAE DACOROMANORUM”
2012 – 2013

I.1. Publicații

– A apărut numărul 3 (2012) al revistei *Biblicum Jassyense. Romanian Journal for Biblical Philology and Hermeneutics*. Editori: prof. dr. Eugen Munteanu (editor șef), dr. Ioan Florin Florescu, dr. Mădălina Ungureanu, dr. Maria Husarciuc, conf. dr. Felicia Dumas; dr. Ana-Maria Gînsac. Varianta electronică este disponibilă la adresa: http://consilr.info.uaic.ro/~mld/monumenta/images/BJ_2.pdf.

– În cadrul seriei *Monumenta linguae Dacoromanorum. Biblia 1688* au apărut volumele: 1) Pars XXII: *Iosephus ad Machabaeos*, Eugen Munteanu (coord.), Elena Dănilă, Mioara Dragomir, Ana-Maria Gînsac, Elsa Lüder, Maria Moruz, Adrian Muraru, Sabina Rotenștein, Mădălina Ungureanu, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, Iași, 2012; 2) Pars X.2: *Iob*, Eugen Munteanu (coord.), Elena Dănilă, Mioara Dragomir, Ana-Maria Gînsac, Elsa Lüder, Maria Moruz, Dionisie Pârvuloiu, Sabina Rotenștein.

– A apărut volumul *Receptarea Sfintei Scripturi: între filologie, hermeneutică și traductologie. Lucrările Simpozionului Național „Explorări în tradiția biblică românească și europeană”, 4-5 noiembrie 2011*, Eugen Munteanu, Maria Moruz, Ana-Maria Gînsac (ed.), Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, Iași, 2012.

II.2. Articole, studii, recenzii

– Eugen Munteanu, *Monumenta linguae Dacoromanorum, projet philologique de longue haleine*, în „Synergies Roumanie”, 7 (2012), p. 343-349.

– Eugen Munteanu, *A Brief History of the Romanian Biblical Tradition*, în „Biblicum Jassyense. Romanian Journal for Biblical Philology and Hermeneutics”, 3 (2012), p. 15-54.

– Mădălina Ungureanu, *Valoarea fonetică a slovelor chirilice în cartea Parimiile preste an a Mitropolitului Dosoftei*, în Ana Catană-Spenchiu, Ioana Repciuc (ed.), *Flores*

Philologiae. Omagiu profesorului Eugen Munteanu la împlinirea vârstei de 60 de ani, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza” Iași, 2013, p. 564-571.

– Mădălina Ungureanu, *Inovație lexicală în Parimiile preste an*, în *Etudes Romanes: Hommages offerts à Florica Dimitrescu et Alexandru Niculescu*, Sous la direction de Dan Octavian Cepraga, Coman Lupu, Lorenzi Renzi, Editura Universității București, 2013, vol. II, p. 303-309.

– Mădălina Andronic-Ungureanu, *Aspecte ale traducerii la Dosoștei*, în Alexandru Gafton (ed.), *Perspective asupra textului și discursului religios*, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, Iași, 2013, p. 139-148.

– Ana-Maria Gînsac, *Vocativul numelor proprii în traducerile românești ale Vechiului Testament din secolul al XVII-lea*, în „Biblicum Jassyense. Romanian Journal for Biblical Philology and Hermeneutics”, 4 (2013), p. 139-146.

– Iosif Camară, *O posibilă variație dialectală în textele vechi românești: tată/ părinte*, în Ana Catană-Spenchiu, Ioana Repciuc (ed.), *Flores Philologiae. Omagiu profesorului Eugen Munteanu la împlinirea vârstei de 60 de ani*, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, Iași, 2013, 170-181.

– Iosif Camară, *Șapte taine a besearecii, Iași, 1644*. Ediție critică, notă asupra ediției și studiu filologic-lingvistic de Iulia Mazilu, cuvânt înainte de Eugen Munteanu, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, Colecția «Fontes traditionis», Iași, 2012 – recenzie publicată în „Zeitschrift für romanische Philologie”, 129 (2013), nr. 4, 982-985.

III. Granturi în desfășurare

– Prof. dr. Eugen Munteanu coordonează proiectul IDEI cu titlul *Prima traducere românească a Septuagintei, operă a lui Nicolae Milescu (Ms. 45, BAR Cluj)*. Ediție critică, studii lingvistice și filologice, finanțat de la CNCS PN-II-ID-PCE-2011 3-043; perioada de derulare: 2011 – 2014; valoare proiect: 1.030.200 lei.

IV. Conferințe, participări la manifestări științifice

Membrii Centrului „Monumenta linguae Dacoromanorum” au participat cu lucrări la următoarele manifestări științifice:

– Simpozionul „Explorări în tradiția biblică românească și europeană” (Iași, 30 mai – 1 iunie 2013): Eugen Munteanu, *Despre utilitatea studiilor biblico filologice*; Iosif Camară, *Istoria unui pasaj dificil din rugăciunea Tatăl nostru în limba română: „Pâinea noastră cea spre ființă”*; Ana-Maria Gînsac, *Despre adaptarea grafică și morfologică a numelor proprii în prima traducere a Septuagintei în limba română (Ms. 45)*; Mădălina Ungureanu, *Apariții recente în seria „Monumenta linguae Dacoromanorum – Biblia 1688”. Probleme lexicale*; Ana Catană-Spenchiu, *Tipuri de glose în Biblia de*

la Blaj (1795); Sabina Rotenștein, *Probleme de morfo-sintaxă în Cartea biblică a profetului Ieremia* (Ms. 45).

– Congresul Internațional de Filologie Romanică (Nancy, 14 iulie – 20 iulie 2013): Ana-Maria Gînsac, *Les notes marginales sur le texte révisé de l'Ancien Testament traduit par Nicolae Milescu au XVIIe siècle* (ms. 45).

V. Simpozionul anual „Explorări în tradiția biblică românească și europeană”

În contextul zilelor Universității „Alexandru Ioan Cuza” din Iași, Centrul de Studii Biblico-Filologice „Monumenta linguae Dacoromanorum”, împreună cu Asociația de Filologie și Hermeneutică Biblică din România au organizat, la Iași, în perioada 30 mai – 1 iunie 2013, a treia ediție a Simpozionului Internațional „Explorări în tradiția biblică românească și europeană”.

Lucrările simpozionului s-au încadrat în următoarele domenii tematice: problematica filologică, problematica traductologică, hermeneutică biblică și istoria receptării textelor sacre. Timp de trei zile, aproximativ 40 de specialiști în studii biblice din diferite centre universitare din țară (Iași, București, Chișinău, Craiova, Cluj etc.) au dezbătut diferite aspecte ale problematicii complexe a editării, traducerii, circulației și receptării textelor sacre în limba română și în alte limbi vernaculare. O secțiune aparte a fost consacrată dezbaterilor privind prima traducere a Septuagintei în limba română, realizată de Nicolae Milescu Spătarul, în secolul al XVII-lea, versiune folosită, după ce a fost supusă la două revizii succesive, la realizarea Bibliei de la București (1688).

Sesiunile de comunicări au fost deschise joi, 30 mai, în Aula „Mihai Eminescu” a Universității „Alexandru Ioan Cuza” din Iași. La ședința festivă de deschidere a lucrărilor simpozionului au participat: acad. Viorel Barbu, președinte al Filialei din Iași a Academiei Române, prof. dr. Vasile Ișan, rector al Universității „Alexandru Ioan Cuza” din Iași, prof. dr. pr. Gheorghe Popa și prof. dr. Gheorghe Popa, prorectori ai Universității „Alexandru Ioan Cuza” din Iași, prof. dr. Ștefan Avădanei, decan al Facultății de Litere a Universității „Alexandru Ioan Cuza” din Iași și prof. dr. Eugen Munteanu, director al Institutului de Filologie Română „A. Philippide” din Iași și președinte al Asociației de Filologie și Hermeneutică Biblică din România. Prelegerea inaugurală, *The Council of Trent and Vernacular Bible Reading in the Early Modern Catholic Church*, a fost susținută de prof. dr. Wim François de la Universitatea din Leuven, Belgia. De asemenea, prof. dr. Eugen Munteanu a susținut comunicarea *Despre utilitatea studiilor biblico-filologice*.

În cadrul simpozionului, au fost lansate volumele: 1) *Monumenta linguae Dacoromanorum. Biblia 1688. Pars X2: Iob și 2) Monumenta linguae Dacoromanorum. Biblia*

1688. Pars XXII: *Iosephus ad Machabaeos* (autori: Mioara Dragomir, Ana-Maria Gînsac, Elsa Lüder, Maria Moruz, Adrian Muraru, Eugen Munteanu, Lucia Gabriela Munteanu, Dionisie Pîrvuloiu, Sabina Rotenştein, Mădălina Ungureanu, Vlad Sebastian Patraş), apărute în anul 2013 la Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza” din Iaşi. Cu acest prilej au vorbit: prof. dr. Rodica Zafiu (Universitatea din Bucureşti), prof. dr. pr. Gheorghe Popa (Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iaşi), prof. dr. Andrei Hoişie (Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza”, Iaşi).

Prezentăm, în continuare, titlurile comunicărilor şi autorii acestora:

- [1] Els AGTEN (Universitatea din Leuven), *Antoine Arnauld, the French Jansenist milieu and the Promotion of Vernacular Bible Reading*.
- [2] Maria ALDEA, Vasilia Eugenia CRISTEA, Daniel Corneliu LEUCUȚA, Adrian Aurel PODARU, Lilla Marta VREMIR (Universitatea „Babeş-Bolyai” din Cluj-Napoca, Institutul de Lingvistică şi Istorie literară „Sextil Puşcariu” din Cluj-Napoca, Universitatea de Medicină şi Farmacie „Iuliu Haţieganu” din Cluj-Napoca, Biblioteca Academiei Române – Filiala Cluj-Napoca), *Termeni religioşi în „Lexiconul de la Buda” (1825)*.
- [3] Ina ARAPI (Universitatea din Vienna), *Despre istoria traducerilor biblice în limba albaneză*.
- [4] Anuţa-Rodica ARDELEAN (Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iaşi), *Câmpul lexico-semantic al numelor de plante din tradiţia biblică românească. Analiză semică*.
- [5] Lucian Vasile BÂGIU (Universitatea Carolină din Praga), *Poezia Vechiului Testament în diortosirea I.P.S. Bartolomeu Anania*.
- [6] Eusebiu BORCA (Centrul Universitar Nord din Baia Mare), *Personalitatea controversată a lui Balaam reflectată în cartea Numerilor şi în literatura iudaică, patristică şi contemporană*
- [7] Teodor BRAŞOVEANU (Universitatea din Leuven), *1 Cor 1:24 and its Challenge for the Translator*.
- [8] Iosif CAMARĂ (Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iaşi), *Istoria unui pasaj dificil din rugăciunea Tatăl nostru în limba română: „Pâinea noastră cea spre fiinţă”*.
- [9] Lucian CARP (Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iaşi), *Fundamentarea biblică a terminologiei trinitare la Părinţii greci ai Bisericii în veacul al IV-lea*.
- [10] Ana CATANĂ-SPENCIU (Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iaşi), *Tipuri de glose în Biblia de la Blaj (1795)*.
- [11] Cristina-Mariana CĂRĂBUŞ (Institutul de Filologie Română „A. Philippide” din Iaşi), *Zoonimia biblică românească. Microcâmpul denumirilor pentru animale sălbatice*.

- [12] Silvia CHIOSEA (Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași), *Aspecte ale calculului lexical în epistola și panegiricul greco-român adresate lui Constantin Brâncoveanu* (Ms. B.A.R. 766).
- [13] Gheorghe COLȚUN (Universitatea de Stat din Moldova, Chișinău), *Motive biblice în poezia blagiană*.
- [14] Emanuel CONȚAC (Theological Pentecostal Institute, Bucharest), *Unsolved Issues Concerning the 1648 (Bălgrad) New Testament. Is a Scholarly Consensus Possible?*
- [15] Ioana COSTA (Universitatea din București), *In Ezechiel: perspectiva patristică*.
- [16] Claudiu COTAN (Universitatea „Ovidius” din Constanța), *Nicolae Milescu Spătarul – traducător al Bibliei în limba română. Prima versiune românească a Vechiului Testament în context european*.
- [17] Mioara DRAGOMIR (Institutul de Filologie Română „A. Philippide” din Iași), *Nicolae Milescu Spătarul și traducerea Bibliei – câteva aspecte*.
- [18] Mioara DRAGOMIR (Institutul de Filologie Română „A. Philippide” din Iași), *Romanul Agonia, de Ion Gheție: cum dispare o lume fără Dumnezeu*.
- [19] Felicia DUMAS (Université „Alexandru Ioan Cuza” de Iași), *Fonctions argumentatives des références bibliques et patristiques dans les textes de théologie orthodoxe*.
- [20] Daniela DUMBRĂVĂ (Institutul de Istorie a Religiiilor – Academia Română, București), *Traducere literală vs traducere confesională. Notă despre introducerea LXX tradusă în limba română de Nicolae Milescu* (Ms. 45).
- [21] Fearghus ó FEARGHAIL (Mater Dei Institute din Dublin), *The First Irish Translation of the Old Testament (1634-1685)*.
- [22] Michael FIEGER (Theologische Hochschule – Chur), *Heiligkeit und Beauftragung in Jesaja 6. Der Masoretische Text und die Vulgata, Editio quinta (2007) im Vergleich*.
- [23] Vasile Romulus GANEA (Institutul Teologic Pentecostal din București), *Versiunea septuagintală a cărții Estera – o actualizare a mesajului teologic al textului ebraic în contextul diasporei alexandrine*.
- [24] Valeriu GHERGHEL (University „Alexandru Ioan Cuza” of Iași), *The Temptation and the Danger of a Literalist Reading: Origen and Matthew, 19:12*
- [25] Costel GHICA (Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași), *Filosofia și traseismul religios la Saul din Tars*.
- [26] Ana GHILAȘ (Universitatea de Stat din Moldova, Chișinău), *Povestirea pascală ca specie literară*.
- [27] Ana-Maria GÎNSAC (Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași), *Despre adaptarea grafică și morfologică a numelor proprii în prima traducere a Septuagintei în limba română* (Ms. 45).
- [28] Paul Cezar HÂRLĂOANU (Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași), *Provocări în Cartea profetului Iona*.
- [29] Francisca Simona KOBIELSKI (Universitatea din București), *Fundamentele cristologice ale moralei creștine*.

- [30] Silviu LUPAȘCU (Universitatea Dunărea de Jos din Galați), *Un comentariu despre Facerea 17:20 (Partea a II-a). Rescrierea codului cromatic care exprimă istoria politică de la începutul dinastiei Abbaziților în Apocalipsa după Babirā.*
- [31] Mihaela MARIN (Institutul de Lingvistică „Iorgu Iordan – Al. Rosetti”, București), *Termeni românești de substrat utilizați în traduceri textelor biblice.*
- [32] Zamfira MIHAIL (Institutul de Studii Sud-Est Europene din București), *Perioada „textelor religioase” din activitatea lui Nicolae Milescu.*
- [33] Alexandru MIHĂILĂ (University of Bucharest), *Some Exegetical Aspects of the Old Testament Lections in the Orthodox Church.*
- [34] Aura MOCANU (Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași), *Ion Gheție despre Biblia de la București și procesul de unificare a limbii române literare.*
- [35] Lucia-Gabriela MUNTEANU (Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași), *Probleme de sintaxă a frazei în versiunea „Milescu” a Vechiului Testament (Ms. 45).*
- [36] Ștefan MUNTEANU (Institut de Théologie Orthodoxe Saint-Serge, Paris), *Les „écarts” rédactionnels entre le Texte Massorétique et la Septante et leur intérêt pour le canon chrétien de la Bible.*
- [37] Maria-Luiza DUMITRU OANCEA (Universitatea din București), *Cântarea Cântărilor și registrul metaforic.*
- [38] Elena Cristina POPA (Școala „Petru Poni” din Iași), *Un document de consolidare a limbii române literare – Biblia de la București (1688).*
- [39] Cosmin Daniel PRICOP (Universitatea din București), *Actualizarea – însușirea hermeneutică fundamentală a tradiției interpretative scripturistice a Părinților Bisericii. Studiu de caz: Marcu 9:2-9.*
- [40] Sabina ROTENȘTEIN (Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași), *Probleme de morfo-sintaxă în Cartea biblică a profetului Ieremia (Ms. 45).*
- [41] Adriana ȚEPEȘ RUSU (Universitatea „Ștefan cel Mare” din Suceava), *Eugen Negrici și scrisul religios. Câteva aspecte.*
- [42] Dragoș ȘTEFANICĂ (Institutul Teologic Penticostal din București), *Reflectarea Bibliei de la București în Didahiile lui Antim Ivireanul.*
- [43] Iosif TAMAȘ (Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași), *Canonul, liantul unității între Scriptură și teologie.*
- [44] Wilhelm TAUWINKL (Universitatea din București), *Utilitatea opțiunilor de traducere specifice Vulgatei pentru clarificarea semnificației unor pasaje biblice.*
- [45] Ciprian-Flavius TERINTE (Institutul Teologic Penticostal din București), *Probleme de traducere a unor texte din Epistola Sfântului Apostol Pavel către Coloseni, reflectate în tradiția biblică românească.*
- [46] Alina TIMOFTE (Universitatea din Konstanz), *Dezordinea rugăciunii. Despre receptarea productivă a rugăciunii „Tatăl nostru” în literatura și arta europeană (post-)seculară.*

- [47] Mădălina UNGUREANU (Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași), *Apariții recente în seria „Monumenta linguae Dacoromanorum – Biblia 1688”. Probleme lexicale.*
- [48] Sorin ZAHIU (Universitatea Națională și Capodistriană din Atena), *Luca 17:20-1, recurs hermeneutic.*

Simpozionul s-a încheiat cu adunarea generală anuală a Asociației de Filologie și Hermeneutică Biblică din România, creată cu scopul de a promova activitățile științifice din domeniul studiului comparativ al textelor biblice, precum și al istoriei interpretării acestor texte în antichitate, modernitate și în lumea contemporană.

Submitting Manuscripts

Biblicum Jassyense is an annual publication edited by the Center of Biblical-Philological Studies „Monumenta linguae Dacoromanorum” of „Alexandru Ioan Cuza” University of Jassy (Iași), with the support of the Association for Biblical Philology and Hermeneutics of Romania. The editors welcome contributions submitted exclusively to *Biblicum Jassyense* from scholars interested in the historical, hermeneutical and theological aspects of the study of the Bible in general, and of the Romanian Bible in particular. Intended to provide a forum for international debate, *Biblicum Jassyense* is issued in five languages (English, French, Italian, German, and Spanish), and may include occasional brief notes or book-reviews in English, French or Romanian. Submissions should not have been published, nor currently under review by another publication and should be sent to eugenmunteanu@hotmail.com (Editor in chief) or centrulmld@gmail.com. The notes for contributors are available on the website:

<https://consilr.info.uaic.ro/~mld/monumenta>

Manuscripts, books and magazines may be sent to the Center of Biblical Philological Studies “Monumenta linguae Dacoromanorum”: Prof. Eugen Munteanu, Universitatea “Alexandru Ioan Cuza”, Departamentul Inderdisciplinar Socio-Uman, Str. Lascăr Catargi 54, 700107 Iași, Romania.

