

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 7, 2019-2020

BIBLICUM JASSYENSE, VOL. 7, 2019-2020

**General Editor:**

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

**Advisory Board:**

PROF. DR. FRANCISCA BĂLTĂȚEANU, 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; PROF. DR. NICULINA IACOB, “Ștefan cel Mare” University, Suceava; 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. GHEORGHE POPA, “Alexandru Ioan Cuza” University, Iași; PROF. DR. WOLFGANG SCHWEICKARD, Universität des Saarlandes, Saarbrücken; PROF. DR. STELIAN TOFANĂ, “Babeș-Bolyai” University, Cluj-Napoca.

**Editorial Board:**

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

**Adress:**

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

© 2019-2020, Center of Biblical-Philological Studies *Monumenta linguae Dacoromanorum*,  
“Alexandru Ioan Cuza” University, Iași, Romania  
ISSN 2734-8741; ISSN-L 2068-7664  
On-line: <https://consilr.info.uaic.ro/~mld/monumenta>

## C O N T E N T S

### **ARTICLES / STUDII**

- Wolfgang DAHMEN – Eugen MUNTEANU  
Die Bukarester Bibel von 1688 in einer deutschen Publikation  
des 18. Jahrhunderts..... 5
- Vladimir AGRIGOROEI  
Une mise en page générative pour les manuscrits bilingues ? Les similitudes  
entre les temoins latin-français (XII<sup>e</sup> s.) et slavo-roumains (XVI<sup>e</sup> s.)..... 25
- Andrés ENRIQUE-ARIAS  
El estudio de la traducción bíblica al castellano en la edad media y  
el renacimiento: nuevos recursos y oportunidades de investigación..... 49
- Levente NAGY  
Câteva considerații despre geneza Tetraevanghelului bilingv  
slavo-român de la Sibiu (1551-1553) ..... 63
- Giuseppe STABILE  
The Translation of “High Priest” in the Slavo-Romanian  
Tetraevangelion of Sibiu. Does it Reveal a *Western* Influence? ..... 83
- Andrei-Constantin SĂLĂVĂSTRU  
Removing the King: Biblical Imagery and the Defiance of Royal Power  
in Huguenot Political Literature During the French Wars of Religion ..... 103

### **MISCELLANEA**

- Amelia SANDU-ANDRIEȘ  
Fray Luis de León: *Scrisoarea – Prolog la editio princeps a Operelor complete*  
ale Sfintei Teresa de Ávila (1588). Traducere și comentarii ..... 121

<b><u>BOOK REVIEWS /</u></b> <b><u>RECENZII</u></b> .....	137
<b><u>SHORT NOTICES /</u></b> <b><u>NOTITE BIBLIOGRAFICE</u></b> .....	143
<b><u>SUMMARY OF ACTIVITIES</u></b> .....	145

**DIE BUKARESTER BIBEL VON 1688 IN EINER DEUTSCHEN  
PUBLIKATION DES 18. JAHRHUNDERTS\***

Wolfgang DAHMEN<sup>1</sup>, Eugen MUNTEANU<sup>2</sup>  
Friedrich Schiller University Jena, “A. Philippide” Institute of Romanian Philology<sup>2</sup>,  
“Alexandru Ioan Cuza” University of Iași<sup>2</sup>  
*wolfgangjdahmen@hotmail.com<sup>1</sup>, eugenmunteanu@hotmail.com<sup>2</sup>*

**Abstract** This presentation aims to raise awareness of a remarkably idiosyncratic text, published by a protestant vicar in Saxony in the mid-18th century; the author, Georg Körner, presents the German public with the first translation of the Bible in Romanian, which had been published eighty years before in Bucharest (*i.e.*, the 1688 Bucharest Bible). The work also includes a selection of other liturgical texts, such as biblical fragments, and the Lord’s Prayer in Romanian alongside other Romance languages. A forerunner of comparative Slavistics, Georg Körner also attempts to put forward a series of grammatical analyses, producing a mix of both correct and rather fanciful interpretations. His principal mistake here concerns an occasional conflation of the Romanian, Romansch and Welsh languages; we can attribute this to formal similarities between endonyms (*rumân, romansch*) and shared radicals within exonyms (*Wallachisch, Wallisch*).

**Keywords:** Georg Körner, Bucharest Bible (1688), Lord’s Prayer, Romanian – Retoroman confusion, Bucharest Bible reception, Romanian language in the West.

## 1. Vorbemerkungen

In unserem Beitrag möchten wir einen bemerkenswerten Text vorstellen, den ein protestantischer Pfarrer aus Sachsen namens Georg Körner in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts veröffentlicht hat und in dem unter anderem die erste vollständige Bibel in rumänischer Sprache, die Bukarester Bibel von 1688, dem deutschen Publikum nur ungefähr 80 Jahre nach deren Druck vorgestellt wird<sup>1</sup>.

## 2. Der Autor: Georg Körner

Der Autor, um den es im Folgenden geht, ist Georg Körner, sein Porträt, das sich in Bockau befindet, ist im Anhang dieses Textes zu sehen<sup>2</sup>. Er wurde 1717 in Pölbitz

---

\* *The Bucharest Bible in a German Publication from the Eighteenth Century*. Eine rumänische Version dieses Beitrags ist erschienen in Ichim *et al.* (2019: 83-103). In den wörtlichen Zitaten aus den Texten Körners ist die zuweilen ungewohnt wirkende Sprachform des Deutschen im 18. Jahrhundert beibehalten worden.

<sup>1</sup> Wir danken Prof. Dr. Karlheinz Hengst (Chemnitz/Leipzig), der uns nicht nur auf Georg Körner und seine Schriften aufmerksam gemacht, sondern darüber hinaus zahlreiche wertvolle Hinweise gegeben hat.

<sup>2</sup> Die folgenden Ausführungen zur Vita Körners beruhen auf den entsprechenden Angaben bei Hengst (2016a) und Nahrath (2016).

geboren, einer Ortschaft, die heute ein Teil der sächsischen Industriestadt Zwickau ist. Seine Eltern besaßen einen größeren landwirtschaftlichen Betrieb und gehörten somit zur finanziell gut situierten Bevölkerungsschicht. Sie ermöglichten ihm schon früh den Besuch einer Schule, anschließend sogar den der damals sehr renommierten Ratsschule in Zwickau, die überdies eine außerordentlich große Bibliothek besaß.

Da sein Vater zudem das Amt eines Richters ausübte, bekam der junge Georg Körner schon frühzeitig die Möglichkeit, Bücher lesen zu können. Angemerkt sei, dass die meisten Werke der damaligen Zeit natürlich auf Latein geschrieben waren, das der zukünftige protestantische Pfarrer auf diese Weise früh erlernte. Vermutlich hat ihm dies später den Zugang zu fremden, vor allem zu romanischen Sprachen erleichtert. Bekannt ist zudem, dass er Privatunterricht bei einem französischen Muttersprachler bekam, so dass er sich gerade in dieser Sprache früh profilieren konnte. Ein weiterer Aspekt sei aber in diesem Zusammenhang noch erwähnt: Latein beherrschte Körner zwar schon früh, aber genauso wichtig war ihm, lebende fremde Sprachen zu erlernen, wofür er offensichtlich ein großes Talent besaß.

Was für unsere weiteren Betrachtungen sehr wichtig ist, ist die Tatsache, dass er – ganz in der Tradition Martin Luthers – davon überzeugt war, dass es sehr wichtig ist, dass die Menschen seiner Zeit das Wort Gottes in ihrer Muttersprache vermittelt bekommen. Dieser Maxime verdanken zahlreiche Schriftsprachen in Europa einen bedeutenden Aufschwung, wie in einem aktuellen Forschungsprojekt mit dem Titel *Die Ausstrahlung der Schriften Luthers auf die Sprachen Mittel- und Osteuropas* an den Universitäten Halle und Bamberg zur Zeit untersucht wird. Unter den romanischen Sprachen legen insbesondere das Rumänische und das Rätoromanische Graubündens Zeugnis dafür ab, dass der Beginn der schriftlichen Verwendung der Sprache in einem engen Zusammenhang steht mit dem Aufkommen der Reformation und dem Wunsch, die Bibel auch in die eigene Sprache zu übersetzen. Gerade diese beiden Sprachen behandelt Körner in dem Text, mit dem wir uns in der Folge beschäftigen.

Nach und nach eignete sich Körner Kenntnisse in zahlreichen Sprachen an, darunter waren neben den klassischen Sprachen Latein, Griechisch und Hebräisch mehrere slavische Sprachen. Insbesondere hat er sich intensiv mit dem Sorbischen, also der slavischen Sprache, die noch heute in Ostdeutschland gesprochen wird, beschäftigt. Hier wird sowohl eine religiöse wie auch eine wissenschaftliche Motivation für sein Interesse an der slavischen Minderheit deutlich: In Leipzig, wo Körner Theologie studierte, wurde er Mitglied des so genannten „Wendischen (= Sorbischen) Predigerkollegiums“. Zudem stand er in Kontakt mit Johann Christoph Gottsched, der in der deutschen Sprachgeschichte eine große Rolle spielt. Die herausragende Bedeutung, die die Übersetzung der Bibel in die Volkssprache gerade für den Erhalt und den Ausbau kleiner Sprachen hat, war Körner ganz offensichtlich sehr deutlich bewusst. Unter den romanischen Sprachen beherrschte er besonders gut das Französische, das er auch schon als Student selbst andere Studenten lehrte, um auf diese Weise ein bisschen Geld zu verdienen. Daneben konnte er sicherlich Italienisch; dagegen gibt es keinerlei Hinweise darauf, dass er Rumänisch gelernt hätte.

Nach einer Tätigkeit als Feldprediger im Zweiten Schlesischen Krieg wurde Georg Körner 1747 Pfarrer in Bockau, einem Ort im Erzgebirge nur etwa 30 Kilometer von seinem Geburtsort und der bedeutenden Ratsschulbibliothek Zwickau entfernt, wo er bis zu seinem frühen Tode im Jahre 1772 blieb. In dieser Zeit entfaltete er neben seiner Tätigkeit als protestantischer Seelsorger eine reiche publizistische Aktivität. Diese bezieht sich auf ganz unterschiedliche Bereiche: Es gibt natürlich Schriften mit religiösem Inhalt, aber auch Publikationen zum Bergbau und zur regionalen Geschichte. Für uns von besonderem Interesse aber sind seine Arbeiten zu verschiedenen Sprachen, die Körner als vergleichenden Sprachwissenschaftler *avant la lettre* ausweisen. Er ist somit ein typischer Repräsentant jener Generation, die man zumeist als „vorwissenschaftlich“ bezeichnet, die aber gerade durch sprachbeschreibende und sprachvergleichende Arbeiten den Boden für die sich dann am Beginn des 19. Jahrhunderts konstituierenden Philologien bereitet hat. Von den linguistischen Werken Körners seien hier vor allem seine *Philologisch-kritische Abhandlung von der Wendischen Sprache und ihrem Nutzen in den Wissenschaften* (eine Kopie des Titelblatts findet sich im Anhang) sowie das umfangreiche sorbisch-deutsche Wörterbuch genannt, das eine verwickelte Geschichte durchlebt hat, bevor es mehr als 200 Jahre nach Körners Tod gedruckt werden konnte (Hengst 2016b). Seine Begeisterung für die Vermittlung fremder Sprachen erhellt beispielsweise der letzte Absatz seiner im folgenden näher betrachteten Schrift (Körner 1766: 843), wo er für die Übersetzungen von zwei Abhandlungen wirbt, die auf Italienisch zum Maltesischen verfasst wurden:

*Es wird der Mühe werth seyn, wenn diese zwei Abhandlungen mit sammt der Grammatik und Wörterbüchlein aus dem Italienischen in die deutsche Sprache übersetzt würden, welches unserer uralten Muttersprache zu keiner geringen Ehre dienen sollte, sintemal sich auch viele Worte in derselben noch aufsuchen lassen.*

*Bockau bey Schneeberg,  
Den 20. Jun. 1766  
M. George Körner,  
Pfarrer daselbst.*

### **3. Der Band *Altes aus allen Theilen der Geschichte***

Der Text, mit dem wir uns im Folgenden beschäftigen wollen, ist an einer heute nicht leicht zu findenden Stelle veröffentlicht worden, nämlich in einem Band, der den Titel *Altes aus allen Theilen der Geschichte* trägt und von Johann Gottfried Weller herausgegeben worden ist (eine Kopie des Titelblatts findet sich im Anhang). Weller, der wenige Jahre älter war als Körner, hat eine ähnliche Biographie vorzuweisen wie unser Autor: Schulbesuch in Zwickau, anschließend theologisches Studium in Leipzig und dann neben der pastoralen Tätigkeit ein großes Interesse vor allem für historische, aber auch linguistische Fragestellungen. Er war schließlich Superintendent in Zwickau, also in gewisser Weise der Vorgesetzte Körners. Zwischen 1760

und 1766 veröffentlichte er 12 Hefte („Stücke“), die zu zwei Bänden zusammengefasst wurden. In ihnen wurden Artikel zu verschiedenen Themen publiziert, vor allem zu religiösen und historischen Fragen. Als Ziel wird von Weller in der Vorrede zum ersten Band (1762) angegeben, dass bislang ungedruckte alte Urkunden und Briefe sowie Bücher vorgestellt werden sollen, die als wertvoll und für die gebildete Öffentlichkeit interessant charakterisiert werden. Seine Adressaten benennt er: „Ich suche dem Gottesgelahrten, dem Rechtsgelehrten, dem Geschichtsschreiber, etwas darzureichen, so er suchet. Auch der Arzeneygelehrte soll nicht vergessen werden“. Dies erklärt den vollständigen Titel des Werkes *Altes aus allen Theilen der Geschichte, oder Alte Urkunden, alte Briefe, und Nachrichten von alten Büchern, mit Anmerkungen*. Zu solchen Büchern, auf die die Aufmerksamkeit gelenkt werden soll, gehören Bibelausgaben, sowohl in deutsch wie auch in anderen Sprachen.

Am Ende des zweiten Bandes finden sich zwei Artikel von Georg Körner, in denen er auf fremdsprachige Bibeln verweist. Der erste bezieht sich auf eine im Jahre 1602 in Moskau gedruckte russische Version des Neuen Testaments, die er als „in slawonisch-bulgarischer Sprache“ verfasst bezeichnet: Deutlich wird in diesem Artikel, der von Karlheinz Hengst (1990) analysiert worden ist, das zweifache Interesse Körners: Zum einen hat er ein im weitesten Sinne theologisches Interesse, nämlich darauf hinzuweisen, dass es eine entsprechende Ausgabe der Bibel in russischer Sprache gibt. Aus diesem Grunde beschreibt er das Buch zunächst sehr ausführlich. Zum anderen erkennt man das Interesse des Autors an Sprachfragen, denn im zweiten Teil des Artikels nennt er mehrere, ihm wichtig erscheinende Werke zu Russland und zur russischen Sprache, unter anderem Grammatiken und Sprachlehrbücher. Zitiert werden auch die *Scripta Russica* von Dimitrie Cantemir, der als Fürst der Moldau bezeichnet wird. Dies ist ein weiterer Beleg dafür, dass Cantemir, der ja Mitglied der Akademie der Wissenschaften in Berlin war, in den deutschen intellektuellen Kreisen dieser Zeit bestens bekannt war. Insgesamt bedauert Körner lebhaft, dass die russische Literatur in Deutschland so wenig bekannt sei.

Dieser Artikel Körners zu einer russischen Version des Neuen Testaments soll aber nicht weiter betrachtet werden, vielmehr soll das Augenmerk auf den dann folgenden Beitrag geworfen werden, in dem es um rumänische und rätoromanische Bibeln geht, wobei wir uns jetzt auf den Teil beschränken, der sich mit der Bibel von Bukarest aus dem Jahre 1688 beschäftigt. Eine Analyse der Ausführungen zu den rätoromanischen Bibelversionen soll an anderer Stelle erfolgen. Allerdings sei schon an dieser Stelle ausdrücklich darauf hingewiesen, dass Körner die gemeinsame Präsentation der rumänischen und der rätoromanischen Bibeln mit „der Gemeinschaft des Volks und der Sprachen unter einander“ (Körner 1766: 824) erklärt. Er erkennt die Verwandtschaft zwischen diesen beiden Sprachen, ja er hält sie sogar für ein- und dieselbe Sprache, die er als „rumansisch oder romansch“ bezeichnet (Körner 1766: 828-829), der er vier Mundarten zuweist, nämlich das „Wallachische“ oder „Rumansche“ (= Rumänisch), das „Obergraubündtische“ (= Surselvisch), das



„Untergraubündtische“ (= Engadinisch) und das „Wallische in Engelland“ (= Walisisch), das er aber nicht weiter behandelt.

Die Zuordnung des letztgenannten Idioms muss erklärt werden. Sie hat sicherlich zwei Gründe: Zum einen ist die sprachliche Ähnlichkeit des Namens (*Wallachisch* – *Wallisch*) zu nennen, aber dann gibt es wohl noch etwas. Körner zitiert im weiteren Verlauf des Textes (Körner 1766: 833) ein „Vater Unser“ aus einem angeblich in London 1567 erschienenen Text. Dabei handelt es sich wahrscheinlich um die Version, die später Lorenzo Hervás (1735-1809) von J. Chamberlayne übernommen hat, der von einer „Bibbia Vallica“ sprach, was Hervás richtig korrigierte: „Da principio nel leggere questa orazione io la credei Valaka, e non Vallica, poichè nel Principato di Galles si parla un dialetto Celtico-Irlandese, e non Latino, come è quello dell’orazione“ (zitiert bei Coseriu 1981: 155). Offenkundig war diese Version auch Körner bekannt. Am Ende seines Artikels rechnet Körner dann noch das Albanische (von ihm als „Epirotisch“ bezeichnet) und das Maltesische den romanischen Sprachen zu eine Einteilung, die man heute natürlich anders beurteilt, die aber im 19. Jahrhundert durchaus noch von einigen Autoren vertreten wurde.

Wenn Körner somit eine sprachliche Zusammenstellung vornimmt, die später in Teilen anders gesehen wurde, bleibt doch festzuhalten, dass er deutlich die Zugehörigkeit des Rumänischen zu den romanischen Sprachen erkennt. Er charakterisiert es als „eine veraltete, ich wil nicht sagen, verdorbene lateinische Sprache“ (Körner 1766: 828). Diese Zuordnung war zu dieser Zeit durchaus nicht selbstverständlich. Es sei nur daran erinnert, dass noch im *Mithridates*, der großen Darstellung der Sprachen von Johann Christoph Adelung am Beginn des 19. Jahrhunderts, das Rumänische als „römisch-slawische Mischsprache“ (Lüdtke 1978: 42-43) charakterisiert wird, das demzufolge auch nicht mit den übrigen romanischen Sprachen zusammen behandelt wird, sondern an anderer Stelle auftaucht. Johann Severin Vater, der die Arbeit Adelungs fortsetzt, kritisiert diese Einteilung später im 4. Teil des Werkes aus dem Jahre 1817 mit den Worten „Die *Walachische Sprache* hätte einen anderen Platz erhalten sollen, als den, welcher ihr hier angewiesen war“ (Lüdtke 1978: 161). Folgerichtig schlägt Vater vor, dass das Rumänische, das er ebenso wie Körner als *Walachisch* bezeichnet, in das Kapitel, das sich mit den Töchtersprachen des Lateins beschäftigt, integriert werden sollte, und zwar hinter den Abschnitt, der das Rätoromanische behandelt. Auch hier findet sich also eine Parallele zu Körner – das Rätoromanische Graubündens und das Rumänische werden nebeneinander gestellt und gelten offenbar im Vergleich zu Italienisch, Spanisch, Portugiesisch und Französisch, die zuvor behandelt worden sind, als „exotisch“ oder als Randsprachen.

#### 4. Körners Darstellung – einleitende Anmerkungen

Vollendet wurde Körners Traktat, wie der Autor selbst am Ende des Artikels schreibt, am 20. Juni 1766, gedruckt wurde er noch im selben Jahr. Zunächst einmal muss man sich natürlich die Fragen stellen, auf welche Weise und aus welchen

Gründen Körner in den Besitz einer Ausgabe der Bukarester Bibel gekommen ist, was in dieser Zeit sicherlich ungewöhnlich war. Diese Fragen können erfreulicherweise mit einiger Sicherheit beantwortet werden: Körner (1766: 822) selbst beschreibt nämlich einleitend, dass er schon seit langem versucht habe, ein entsprechendes Exemplar zu bekommen. Dabei muss allerdings offen bleiben, ob er wirklich Kenntnis davon hatte, dass wenige Jahrzehnte zuvor diese erste Gesamtversion der Bibel in rumänischer Sprache erschienen war oder ob er einfach Bekannte gebeten hat, ihm eine Bibelausgabe in rumänischer Sprache zu besorgen. Für ersteres spricht, dass Körner (1766: 823) anführt, dass er von dieser Bibel schon gehört habe, aber der Meinung war, dass es sich um eine Handschrift handle. Hinzu kommt, dass Körner Bibeln in fremden Sprachen in größerem Umfang sammelte, was auch seine Betrachtungen zu den russischen und rätoromanischen Versionen erklärt. Er schreibt selbst, dass er schon seit mehreren Jahren versucht habe, über Kaufleute aus Rumänien<sup>3</sup>, die Handelsbeziehungen nach Leipzig hatten, an ein Exemplar einer rumänischen Bibel zu gelangen. Auch dies passt zu Erkenntnissen, die man aus anderen Quellen hat, nämlich dass gerade in dieser Zeit um 1765 die Zahl der Messebesucher aus der Walachei deutlich anstieg (Netta 1920: 116-135), und natürlich wurden durch solche Kaufleute gerade in Leipzig Kenntnisse über Südosteuropa und Rumänien verbreitet. Erhalten hat Körner die Bibel schließlich von einem mit ihm befreundeten Kaufmann namens Karl Philipp Schindler<sup>4</sup>, der ihm das Buch offensichtlich aus Bukarest mitgebracht hat.

Natürlich muss man sich in diesem Zusammenhang die Frage stellen, was man in Deutschland zu dieser Zeit über Südosteuropa und über die rumänische Sprache überhaupt wusste. Das politische Interesse an dieser Region war in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts sicher nicht mehr so groß wie etwa 100 Jahre zuvor, als die Osmanen vor Wien standen und die Angst vor dem „Christenfeind“, wie man sich gerne ausdrückte, mächtig war. Die Zeit, in der Georg Körner lebte, war in Mitteleuropa vor allem geprägt durch die Kriege in und um Schlesien zwischen Friedrich dem Großen und Maria Theresia, das heißt, man schaute vielleicht auf Siebenbürgen, aber sicherlich weniger auf die Walachei und die Moldau. Natürlich wurden sporadisch Kenntnisse verbreitet: Hierfür sind neben den bereits genannten Kaufleuten auch Studenten verantwortlich – insbesondere deutschsprachige Studenten aus Siebenbürgen, die gerne an den protestantisch geprägten Universitäten

---

<sup>3</sup> Der Begriff „Rumänien“ wird aus sprachlichen Gründen hier für das Gebiet gebraucht, in dem Rumänisch gesprochen wurde und wird, auch wenn man zu dieser Zeit korrekt von den Fürstentümern der Moldau und der Walachei sprechen müsste.

<sup>4</sup> Wahrscheinlich handelt es sich hierbei um einen Verwandten, möglicherweise sogar um den Schwager Körners, der mit einer Juliana Friederika Christliebe Schindler verheiratet war (freundlicher Hinweis eines Zuhörers in der Diskussion nach einem Vortrag vor der Magister George Körner-Gesellschaft in Bockau am 11.4.2019).

Mitteldeutschlands studierten. Als bekanntestes Beispiel sei etwa Samuel von Brukenthal (1721-1803) genannt, der spätere Gouverneur von Siebenbürgen, der in Halle, Leipzig und Jena studiert hat.

Kenntnisse über die rumänische Sprache waren in Westeuropa in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts, als Georg Körner seine Bemerkungen verfasste, sicherlich nur bedingt zu finden. Die ersten Grammatiken und Wörterbücher des Rumänischen erscheinen bekanntlich erst kurze Zeit später, vor allem in Verbindung mit der Siebenbürgischen Schule. Es kursierten Wortlisten, daneben gab es Texte wie „Vater Unser“-Sammlungen und auch einzelne, vor allem historische Abhandlungen, in denen die eine oder andere Bemerkung zur rumänischen Sprache zu finden ist (Coseriu 1981). Sicherlich wird Körner sich manches besorgt haben können, vielleicht hat er in der Ratsschulbibliothek in Zwickau entsprechende Werke gefunden. Möglicherweise haben ihm auch Personen, zum Beispiel aus Siebenbürgen, bei der Lektüre sprachlich helfen können, doch bleibt dies im Dunkeln.

## 5. Die Bukarester Bibel von 1688

Auf den Seiten 819 bis 843 des erwähnten Bandes finden sich zahlreiche Informationen, Einschätzungen und Deutungen der Bukarester Bibel (Bibl.1688). Sie sind eingebunden in einen größeren Kontext, in dem der Autor, der Pastor Georg Körner, auch über Bibeln in anderen Sprachen, u.a. in slavischen Sprachen, die ihm bekannt waren, sowie über solche in der romanischen Sprache schreibt, die heute gemeinhin als rätoromanisch oder ladinisch bezeichnet wird. Gerade die Annäherung des Rumänischen, das der Autor gemeinhin mit dem in dieser Zeit üblichen Exonym als *Wallachisch* bezeichnet, an andere Sprachen zeigt, dass ihm die genealogischen Unterschiede der behandelten Sprachen nicht völlig vertraut waren. Man muss Georg Körner, dem gelehrten Pastor aus „Bockau bey Schneeberg“, den Hengst (1990: 403) sicherlich zu Recht als „Wegbereiter der Slawistik in Deutschland“ bezeichnet, aber natürlich zugute halten, dass ihm im Jahre 1766 die Kriterien und Methoden der historisch-vergleichenden Sprachwissenschaft noch nicht bekannt sein konnten, da die große Synthese von Franz Bopp, *Vergleichende grammatik des sanskrit, zend, griechischen, lateinischen, lithuanischen, gothischen und deutschen*, erst 1833 in Berlin erscheinen wird.

So vermischen sich in dem Band, mit dem wir uns hier beschäftigen, korrekte Informationen und Einschätzungen zur Bukarester Bibel und zur rumänischen Sprache mit solchen, die aus heutiger Sicht als falsch und als Irrtum anzusehen sind. Aus diesem Grund erscheint eine systematische Präsentation dieser Elemente die geeignete Vorgehensweise zu sein.

Als erstes ist hervorzuheben, dass Körner die Titelseite der Bukarester Bibel aus der in dieser Zeit in rumänischen Texten üblichen kyrillischen Graphie vollständig transkribiert. Er begründet dies selbst damit, dass es in Deutschland keine Druckerei gebe, die kyrillische Texte drucken könne. Beachtlich ist, dass der deutsche Gelehrte

aber anmerkt, dass die Rumänen selbst damit begannen, das lateinische Alphabet zu verwenden. Damit spielt er vermutlich auf entsprechende Texte an, die zu dieser Zeit in den katholischen Milieus Siebenbürgens und der Moldau entstanden. In der Transkription des kyrillischen Originals wird das lateinische Standardalphabet mit der Orthographie und den in dieser Zeit in Deutschland üblichen phonetischen Äquivalenzen verwandt.

## 6. Die Wiedergabe der Kyrilliza bei Körner

Um einen genauen Vergleich der Sprache und der Graphie zu ermöglichen, folgt hier zunächst der Originaltext der Bibel von 1688 in kyrillischem Alphabet in völliger Texttreue mit den traditionellen diakritischen Zeichen (Spiritus, Akzent, Tilde) sowie übereinander geschriebenen Buchstaben:

*БИБЛІА, ѿдекъ дѣмнезъска Скриптѣръ ѿлечѣн нѡлау лѣе, тѡате кѡре сад тжлмъчѣтъ дѡпре ѿмѣва ѣлнѣскъ спре ѡцълѣерѣ ѿмѣвѣ рѡмънеци кѡпорѡдѣка Поѣ вѡнѡдѡй крѣцинь шѣ ѡдминѡтѡдѡу дѡмнѣ Іѡвѣн Шѣрванѣ Катакѡзѣнѡ Басарѡбѣ Воевѡдѣ шѣ кѡ ѡдѣмѣнѡрѣ дѡмнѣлѡй Костандѣн Брѣнѡковѣнѡлѣ, мареле логофѣтъ, непѡтъ де сѡръ ѡлѣ мѣрѣѣ сѡле, кѡреле дѡпѣ престѡвѣрѣ ѡчѣстѡи маи сѡсѣ поменѣтъ дѡмнѡ, пѡтѣрѣни-кѡлѣ дѡмнѡзѡ деѣ ѡлѣерѣ ѡтѡатеи цѣръ рѡмѡнеци пре дѡмнѣлѡи ѡлѣ коронѡтъ кѡ дѡмнѡлѣ шѣ стѣпѡнѣрѣ ѡтѡатеи цѡра ѡгровѡлѡхѣѣе. Шѣ ѡтрѡ зѣлеле мѣрѣѣ сѡле сѡд сѡжрѡшѣтъ ѡчѣстѣ дѡмнѡзѣсѣцѣ ѡлѣрѡ. Кѡреле шѣ тѡатеи кѣлѡтѡѡла чѣ десѡвѡжрѡшѣтъ ѡлѣ рѡдикѡтъ. Типѣрѣтѡдѡсѡ ѡнѡжѡ ѡскѡднѡлѣ мѣтрополѣѣѣ вѡкѡрѣѡцилѡр, ѡвѣрѣмѣ пѣсторѣѣѣ Прѣ сѡѡциѡтѡдѡй пѣрѣнѣте кѣръ деѡдѡсѣѣ, мѣтрополѣтѡдѡлѣ цѣрѣѣи шѣ ѣѡѡрѡхѡ лѡтѡрѣлѡрѡ. Шѣ пѣнѣтрѡ чѣ деѡѡѡѣе прѣѣнѣцѣ сѡд дѡрѡѡѣтѣ нѣлѡдѡлѣ рѡмѡнескѣ, ѡ ѡнѡлѣ дела фѡчерѣ ѡлѡѣѣ ѡрѡз, ѡрѣ дела Спѣсенѣѡ ѡлѡѣѣ дѡѡѡѣ, ѡлѡѡнѡ ѡлѣѣ нѡѣмѡвѣрѣ ѡтѣ зѣле.*

In der Umschrift nach den aktuell üblichen interpretierenden phonetischen Normen<sup>5</sup> ergibt dies die folgende Version:

*Bibliia, adeca Dumnezeiasca Scriptura ale cei vechi si ale cei noao lege, toate care s-au talmacit dupre limba elineasca spre intelegerea limbii rumanești, cu porunca preabunului creștin și luminatului domn Ioan Șarban Cantacozino Basarabă Voievod și cu indemnarea dumnealui Costandin Brâncoveanul, marele logofăt, nepot de sor al Măriei Sale, carele după prestăvirea acestui mai sus pomenit domnu, puternicul Dumnezău, den alogerea a toatei Țării Rumânești, pre dumnealui l-au coronat cu domniia și stăpînirea a toată Țara Ugrovlăbiei. Și întru zilele măriei sale s-au săvârșit acest dumnezeiesc lucru. Carele și toată cheltuiala cea de săvârșit o au rădicat. Tipăritu-s-au întîiu în scannul Mitropoliei Bucureștilor, în vremea păstoriei preasfințitului părinte chir Theodosie, mitropolitul țării și exarhu laturilor. Și pentru cea de obște priință s-au dăruiț neamului rumănesc, la anul de la facerea lumii 7197, iară de la spăseniia lumii 1688, în luna lui noiembrie, în 10 zile.*

Es folgt die Transkription ins lateinische Alphabet des deutschen Gelehrten, die hier getreu mit allen Auslassungen, unzutreffenden Segmentierungen der lautlichen

<sup>5</sup> Erarbeitet für die kritische Edition von VT-SEPT.

Kette des rumänischen Textes sowie Irrtümern der Transkription wiedergegeben wird (cf. Abbildung im Anhang):

BIBLIJA, adekja Dum njesjaskja Scripturj aleczéi weki schi aleczéi nóao liege toate Kare sau tjalmeczite dupre limba Jelinjeskja spre inczeliegerj limbyi Rumeneschtichi ku porunka, prj bunjului kreschtschine, schi luminátului Dómne; IOAN SCHERBAN, KATAKOSINO BASSARABIE WOIEWODE, schi ku Jndemnarje Dumnelui; KOSTADIN BRENKOWIENUL MARJELJE LOGOPHIET, njepot dje sor al maryei salje, kjarjelje dupa prjestanvirje aczestui mansus pomenitj Domnu, Putjernikul Dumneseu den aleczerje a toatei Czare rumjanjeschtschi, prje Dumnjelui láu koronat ku domnija schi stepjanirje a toate Czara Ugrowlachiei. Si intru silele mariei sale sau sanjarschitj Dumnesaeski lukru. [Es fehlt dann der Satz: Carele și toată cheltuiala cea de săvârșit o au rădicat.] Triparitu sau in taj Jnskaunulj mitropoliei Bukureschtschilorj, imbriemja pastoriei prje sphwinczítului Parintje Kyre Pheodosye Mitropolitul Czaryi, schi Exarchu laturilor, schi pjentru czia dje obschtsche pryineză, sau daruit, ne mului rumjaneske.

La anul de la Fácșera lumyi, 5658. [7197]

Jara de la Spassenja lumyi, 1688.

Jn luna lui Nojembri in I. (10) sile.

Eine detaillierte Untersuchung der graphischen Äquivalenzen, insbesondere der Wiedergabe der für das Rumänische typischen Laute wie *ă*, *î*, *ș*, *ț*, *ce/ci*, *ge/gi*, des halbvokalischen *i* oder des asyllabischen Vokals *i* soll an anderer Stelle erfolgen.

## 7. Die Übersetzung des Titelblatts der Bukarester Bibel von 1688 vom Rumänischen ins Deutsche

Es folgen einige Anmerkungen im Zusammenhang mit der deutschen Übersetzung des Titels der Bukarester Bibel von 1688, die sich auf Seite 821 des Körnerschen Beitrags findet. Hier zunächst der Text in der Form, in der er gedruckt vorliegt, übertragen aus der dort verwendeten Frakturschrift unter Beibehaltung der dortigen orthographischen Archaismen, wie beispielsweise *Theil* für *Teil*, *Monath* für *Monat*, *Wallachey* statt *Walachei* usw. (Kopie der Seite im Anhang):

*Das ist Bibel, oder die Göttliche Schrift des gesammten Alten und gesammten Neuen Testaments ganz; Welche aus der Griechischen in die gemeine Rumansche Sprache mit Fleiß verdolmetschet ist, auf gnädigsten Befehl des Christlichen und Durchlauchtigen Herrn, Johann Scherban, regierenden Herzog in Baszarabia; und auf Verordnung Herrn Constantin Brenkowiń, Herrlichen Geheimden Raths des jetzt ermeldeten Großmögenden Herrn in den gesammten und ganzen Landen der Rumanschen in der ungarischen Wallachey [nicht übersetzt ist der dann folgende Satz: Și întru zilele măriei sale s-au săvârșit acest dumnezeiesc lucru sowie der anschließende Satz Carele și toată cheltuiala cea de săvârșit o au rădicat, der schon in der Transkription fehlte<sup>6</sup>], durch den heiligen Vater Theodosium, Landsmetropolit und Exarchen auf rumanschisch herausgegeben, und in der Hauptstadt Buckarest, des jenseitigen Theils, mit cyrulischen Buchstaben, gedruckt. Im Jahr der Schöpfung der Welt 5635. Der Erlösung aber der Welt 1688. Im Monath November. am 10ten Tage.*

<sup>6</sup> Deutsch: *Und dieses göttliche Werk wurde in den Tagen seiner Hoheit vollendet, welche auch alle Kosten der Fertigstellung aufbrachte.*

Georg Körners Übersetzung vom Rumänischen ins Deutsche ist weitgehend zutreffend, lediglich folgende Anmerkungen sind zu machen:

1. Der Name des Auftraggebers, der im Original *Ioan Șerban Cantacuzino Basarabă Voievod* lautet, ist mit [auf... Befehl des...] *Johann Scherban, regierenden Herzog in Bașarabia* wiedergegeben. Hier liegt offensichtlich eine Verwechslung vor zwischen dem Namen der bekannten Herrscherfamilie *Basarab*, den Șerban Cantacuzino kraft seiner Herkunft trug, und dem Horonym *Basarabia*. Der Landschaftsname *Basarabia* hat bekanntlich anfangs den südlichen Teil der Moldau bezeichnet, der im 14. Jahrhundert vom walachischen Herrscher Alexandru Basarab an die Moldau abgetreten worden war. Wir haben hier – im Jahre 1766 in deutscher Sprache – somit einen außerordentlich wertvollen Beleg für die Form *Bașarabia*, die ein klarer Reflex der rumänischen Form ist. Die heute im Deutschen übliche Bezeichnung ist *Bessarabien*.

2. Der Übersetzer des Titels der Bukarester Bibel hat nicht verstanden bzw. war nicht informiert, dass das Syntagma *Czara Ungrowlachiei* (*Țara Ungrovlachiei*) die offizielle Bezeichnung der Walachei (*Țara Românească*) war, so dass er dies fälschlich bzw. tautologisch mit *Land der Rumanschen in der ungarischen Wallachey* übersetzt.

3. In der Übersetzung fehlen – vermutlich durch eine Unachtsamkeit des Übersetzers oder vielleicht auch des Druckers – die beiden Sätze *Și întru zăile măriei sale s-au săvârșit acest dumnezeiesc lucru. Carele și toată cheltuiala cea de săvârșit o au rădicat*. Der zweite Satz hatte schon in der rumänischen Transkription gefehlt.

4. Eine Hinzufügung ist hingegen die Sequenz *mit cyrillischen Buchstaben, gedruckt*, die im Original natürlich nicht zu finden ist, da der Gebrauch des kyrillischen Alphabets am Ende des 17. Jahrhunderts und bis ins 19. Jahrhundert hinein üblich war. Dies ist sicherlich als Hinweis für den deutschen Leser gemeint, der über dieses Wissen nicht verfügte. Auch sollte diese Information, die sich noch an weiteren Stellen des Textes findet, vermutlich einen Eindruck von der Schwere der Aufgabe vermitteln, der Körner sich stellte.

5. Der deutlichste, zugleich aber auch am schwersten nachzuvollziehende Fehler liegt schließlich in der Angabe des Datums der Erschaffung der Welt am Ende des Titelblatts, die dem Jahr 1688 nach Christi Geburt entspricht. Hier findet sich im Original die Angabe *la anul de la facerea lumii 7197, iară de la spăseniia lumii 1688*. Dies ist die in altrumänischen Texten übliche Jahresangabe, die nicht nach Christi Geburt rechnet, sondern nach der Schöpfung der Welt, wobei die Differenz 5508 (in den Monaten Januar bis August) bzw. 5509 (September bis Dezember) betrug. Der Irrtum Körners ist hier sogar ein doppelter: In seiner Transkription heisst es *la anul de la Făczera lumyi, 5658* (statt 7197), und in der Übersetzung taucht dann noch ein anderes Datum auf: *Im Jahr der Schöpfung der Welt 5635*. Beide Zahlen sind also falsch, die Gründe hierfür sind nicht zu ermitteln: Bei der Transkription ins lateinische Alphabet könnte es daran liegen, dass im kyrillischen Text – wie es seinerzeit üblich war – der Zahlwert durch Buchstaben ausgedrückt wurde, Körner also dieses

System nicht gekannt bzw. einen Fehler gemacht hat. Warum es aber eine Differenz zwischen den Angaben in der rumänischen Transkription und der auf der gegenüberliegenden Seite abgedruckten Übersetzung gibt, bleibt unklar, möglicherweise liegt hier ein Versehen des Druckers vor.

## 8. Inhalt

Im Folgenden sollen einige Aspekte im Zusammenhang mit dem Inhalt des Textes vorgestellt werden. Dabei sollen zunächst Körners Anmerkungen und Deutungen behandelt werden, die als zutreffend und korrekt eingeschätzt werden können. Da sich viele Informationen, die der sächsische Gelehrte seinen Lesern gibt, aus der unmittelbaren Lektüre erschließen lassen, werden längere Passagen wörtlich zitiert.

### 8.1. Der Titel

Nachdem Körner in dem beschriebenen Band *Altes aus allen Theilen der Geschichte* unter der römischen Ziffer XI eine „Nachricht von einem raren Neuen Testamente in slavonisch-bulgarischer Sprache“ publiziert hat, folgt auf Seite 819 mit der Nummer XII der folgende Titel, der hier in Umsetzung aus der im Original verwendeten Frakturschrift wiedergegeben wird:

*Nachricht von den wallachischen, rumansichischen oder rhäzischen Bibeln, als ein Beytrag zu der gelehrten Geschichte der heiligen Schrift. I. Die wallachische Bibel. §. 1. Davon ich die Aufschrift mit römischen Buchstaben, deren sich nunmehr die Wallachen auch [820] zu gebrauchen anfangen, mittheilen muß, weil der cyrulische Druck außer dem russischen Reiche in Europa nicht gebräuchlich ist.*

Hiermit teilt Körner – wie schon oben in den Anmerkungen zur Übersetzung des Titelblatts angedeutet – bereits einleitend mit, dass die Bukarester Bibel nicht mit den dem deutschsprachigen Leser vertrauten lateinischen Buchstaben geschrieben ist, sondern mit kyrillischen, die man ansonsten aus dem russischen Kulturkreis kennt. Damit ist sicherlich auch ein bewusster Hinweis auf die besonderen Herausforderungen für den Autor verbunden.

### 8.2. Weitere Informationen

Im folgenden Paragraphen 2 (*Anmerkungen*, p. 822), finden sich mehrere Informationen zur Bukarester Bibel, die für den deutschen Leser sicherlich neu waren:

*Diese, weder in einer Bibelsammlung, noch sonst in einer gelehrten Geschichte der Bibelübersetzungen, stehende Bibel, so viel mir wenistens davon bekannt seyn kann, ist mir endlich durch den höchst angenehmen Dienst eines meiner Freunde, Herrn Karl Philipp Schindlern, vornehmen Kauf- und Handelsmann aus Zerbst, über Buckarest, aus der Turkey, zu Theile worden, nachdem ich schon seit etlichen 20. Jahren einigen aus der Wallachey nach Leipzig handelnden Kaufleuten den Auftrag deswegen gethan hatte. Ich theile hier die möglichste Nachricht davon mit, und habe, in Ermanglung der cyrulischen oder griechisch-slavonischen Buchstaben, die Lateinischen erwählet, weil der griechische Druck, womit sonst abgewechselt wird, gar zu unbequem ist. Sie ist in 3. Alphabethen, groß Folio, auf dem schönsten Regal- und Schreibpappier gedruckt, und mit allerhand Verzierungen, Abthei-*

*lungen der Kapiteln, Verse, großen und mit einem Quadrate eingeschloßenen Anfangsbuchstaben, und auf der Rückseite des Titelblats mit dem Wappen des Woivoden von der Wallachey geschmücket. Dieß ist ein doppelter Adler, der mit Schwerd und Scepter, wie auch mit einer Krone auf seinen Häuptern versehen ist; in dessen Herze, welches zu dem Ende recht förmlich ausgedrucket worden, ein schwarzer Rabe, der einen Ring im Untertheile des aufgesperreten Schnabels hält und ein Creutz auf dem Obertheile desselbigen träget, [823] Sonn und Mond neben sich führend, und hinter sich zurücker sehend, stebet, sammt den Anfangsbuchstaben des Titels zu beyden Seiten, welche ich nach der lateinischen Aussprache, hier beyfüge.*  
IO. SCH. K. W. B. D. D. O. CZ. R.

Körner beschreibt also, nachdem er seinen Lesern mitgeteilt hat, wie er an das Exemplar der Bukarester Bibel gekommen ist, sehr genau das Aussehen des Titelblatts (Kopie im Anhang), wobei er erneut auf die Schwierigkeiten mit dem Alphabet hinweist. Danach erklärt er den Namen und den Titel von *Ioan Șărbăntoș Cantacozino Basarabă Voievod*, bevor er mit der Beschreibung des Titelblatts fortfährt:

*D[as] i[st] Johann Scherban, von GOTTes Gnaden regierender Herzog in Bassarabien, und der ungarischen Wallachey rumanschen Gebiethes. Darunter stehen noch 8. Disticha, in welchen dieses Wappen nach seinem Innhalt ganz artig besungen wird. Auf 2½ Seiten stebet das Fürstliche Ausschreiben wegen dieser ganz neuen Bibelausgabe in rumanscher, d[as] i[st] wallachischer Sprache: auf 3. Seiten hernach die Zuschrift des Metropolitens Theodosii an den Herzog, welcher geistliche Herr sich einen Patriarchen von Jerusalem und des geistlichen Rathes in ganz Palästina Aeltesten unterschrieben hat: und endlich ist auf der letzten Seite vor dem Anfange des biblischen Textes ein Verzeichniß aller biblischen Bücher, nach ihren Kapiteln und Seiten, anzutreffen. Ich erinnere mich, daß ich dieser Bibel, so ich damahls noch nie zu Gesichte bekommen, sondern nur davon geböret hatte, schon in den vereinigten Bemühungen in den theologischen Wissenschaften, gedruckt Leipzig, in 8<sup>o</sup>. 1759, Th. 2. S. 165. gedacht habe, und vermeynet, als sey dieselbe wegen ihrer Kostbarkeit nur eine Handschrift. Sie stebet aber auch so gar gedruckt für diesem Preise: und wie konnte man nicht auch auf eine geschriebene Bibel in dieser Sprache einem Schluß machen, da Prof. Joh. [824] Petr. Kohl in seiner introductione in historiam et rem literariam Slavorum<sup>7</sup>, p. 171. drey dergleichen anführet, welche in slavonischer Sprache geschrieben worden?*

Der anschließende §. 3 (p. 824-828) beschäftigt sich ausschließlich mit den bündnerromanischen Bibelversionen. Auch diese Teile sind aus romanistischer Sicht hochinteressant und zeigen Körners Interesse an Bibeln in fremden Sprachen sowie seine Fähigkeit, daraus Schlüsse auf die Verwandtschaft der Sprachen und deren Struktur ziehen zu können; sie sollen aber in diesem Beitrag, der sich auf die Bemerkungen zur Bukarester Bibel und zum Rumänischen beschränken will, nicht weiter berücksichtigt, sondern an anderer Stelle gewürdigt werden. Dafür soll ein Blick auf den folgenden §. 4 geworfen werden, in dem sich wieder Anmerkungen zum Rumänischen finden (p. 828):

<sup>7</sup> Johann Peter Kohl (1698-1778), deutscher Theologe und Gelehrter, der als Vorläufer der wissenschaftlichen Slavistik gilt. Sein Hauptwerk ist: *Introductio in historiam et rem literariam Slavorum, imprimis sacram*, Altona, 1729.



*Damit ich aber auch etwas wenigens von der Beschaffenheit der wallachischen, oder von ihnen eigentlich so genannten rumanschen Sprache gedenke, so vernimmt der geneigte Leser schon, ohne mein Zutun, aus dem Namen, daß es eine veraltete, ich wil nicht sagen, verdorbene lateinische Sprache sey, welche man sonst in Ungarn und an den italiänischen [829] Gränzen der wällschen Schweiz, die Rhäzische, und in Engelland die Wallische nennet. Es giebt also 4 Mundarten dieser rumanschen oder romanschen Sprache, davon ich nicht mehr als die erstern 3. anführen und hier einige Proben, um den Unterschied von einer jeden, beßer einzusehen, mit einigen philologischen Anmerkungen begleitet, mittheilen kan. Das Wallachische soll indessen mit lateinischen Buchstaben, dergleichen sich auch die beyden andern bedienen, abgedruckt werden.*

## 9. Die Problematik des rumänischen Ethnonyms und Glottonyms

Die Frage der Bezeichnung der Rumänen und ihrer Sprache durch diese selbst (Endonym) und durch die im westlichen Europa bekannten Formen (Exonym) ist eine der zentralen im hier präsentierten Text. Es wird dabei deutlich, dass es sich hier um ein schwieriges Problem für den Autor handelt, da er doch Unsicherheiten in seinen Kenntnissen der rumänischen Geschichte, Geographie und Sprachgeschichte verrät, die dazu führen, dass er bei der Auswahl der geeigneten Termini schwankt. Im Folgenden sollen die verschiedenen Formen, die sich im Text finden, betrachtet werden.

### 9.1. Unsicherheiten bei der Bezeichnung der Rumänen und ihrer Sprache:

Walachei, Walachisch etc.

Zunächst muss betont werden, dass dem sächsischen Pfarrer im Jahre 1766 der Name der Walachen (*Die Wallachen*) und das zugehörige Adjektiv (*Wallachisch*) als Bezeichnung für die romanische Bevölkerung an der unteren Donau bestens bekannt waren. Auch ist ihm der entsprechende Landesname (*Wallachey*) vertraut und er kennt zudem die Hauptstadt (*Buckarest*). Diese Formen tauchen u.a. in den folgenden Kontexten auf:

- Nachricht von den **walachischen** [...] Bibeln
- die **walachische** Bibel
- die **Wallachen** auch zu gebrauchen anfangen
- Herrn in den gesammten und ganzen Landen [...] in der ungarischen **Wallachey**
- regierender Herzog in Bassarabien, und der ungarischen **Wallachey** rumanschen Gebiethes
- und dennoch keine **Wallachische**
- und gleichwohl auch keine **Wallachische**
- von der Beschaffenheit der **walachischen**, oder von ihnen eigentlich so genannten rumanschen Sprache gedenke
- das **Wallachische** soll indessen mit lateinischen Buchstaben [...] abgedruckt werden
- da nun die rumanschen **Wallachen** das lateinische qu in ein p, und das gu in ein b verwandeln, als: âpe, statt aqua,
- und zwar das **Wallachische** mit lateinischen Buchstaben
- Über das **Wallachische**.

Hätte der Autor ausschließlich die Formen *Wallachen/ Wallachisch* verwendet, hätte dies dem Text eine terminologische Stabilität beschieden und zudem eine akzeptable Denomination geschaffen.

### 9.2. Das Adjektiv rumânesc

Mit der für einen Gelehrten seines Schlags typischen Akribie bemerkt Körner, dass die Autoren der *Bukarester Bibel* von 1688 niemals das Exonym *valah* verwenden, sondern stets das Endonym *rumân* bzw. *rumânesc*, *rumânește* gebrauchen, was sich sogar dreimal in seiner Transkription des Titelblatts findet:

*limbi* **Rumeneschtichi** = *limbii rumânești*  
*a toatei Czare* **rumjanjeschtschi** = *a toatei Țări Rumânești*  
*nemului* **rumjaneske** = *neamului rumânesc*.

Hätte dem Bockauer Pastor schon das elementare Instrumentarium der modernen struktural-funktionalen Phonologie zur Verfügung gestanden, hätte er sicherlich die besonderen und unterscheidenden Elemente in der Form des Ethnonyms *rumânesc* bemerkt, vor allem das Suffix *-esc*, das im Rumänischen typisch ist für ein Ethnonymen-Suffix. Man darf wohl annehmen, dass es eine intuitive phonematische Analyse Körners ist, die ihn dazu führt, die Adjektivformen *rumansche* bzw. *rumanschisch* zu gebrauchen, möglicherweise hat er diese oder ähnliche Formen aber auch in früheren deutschsprachigen Texten gefunden. Diese Bezeichnungen werden am häufigsten allein oder in Verbindung mit *wallachisch* gebraucht. Hier einige Textstellen, die die denominative Äquivalenz von *rumanschisch* und *wallachisch* deutlich belegen:

- *welche aus der Griechischen in die gemeine **rumansche** Sprache mit Fleiß verdolmetschet ist*
- *ganzen Landen der **Rumanschen** in der ungarischen Wallachey*
- *Landsmetropolit und Exarchen auf **rumanschisch** herausgegeben*
- *regierender Herzog in Bassarabien, und der ungarischen Wallachey **rumanschen** Gebietes*
- *wegen dieser ganz neuen Bibelausgabe in **rumanscher**, d[as] i[st] wallachischer Sprache*
- *von der Beschaffenheit der wallachischen, oder von ihnen eigentlich so genannten **rumanschen** Sprache*
- *die **Rumanschen**, wie die Italiener, das I sehr lieben, und statt fradre, frate*
- *die **rumanschen** Wallachen das lateinische qu in ein p, und das gu in ein b verwandeln.*

Es gibt jedoch zugleich mehrere Belege dafür, dass diese Formen offensichtlich auch für das Rätoromanische und die Sprecher dieser Sprache verwendet wird:

- *nachricht von den wallachischen, **rumanschischen** oder **rhäzischen** Bibeln*
- *hier folgen nun auch, wegen der Gemeinschaft des Volkes und der Sprachen unter einander, die andern zwei **rumanschischen** oder **rhäzischen** Bibeln,*
- *es giebt also 4 Mundarten dieser **rumanschischen** oder romanschen Sprache*
- *unterschied zwischen allen 4. Obermeldeten **rumanschischen** Sprachen einsehen.*

### 9.3. Weitere ethnonymische Unterscheidungen

Einige Anmerkungen drängen sich auf im Hinblick auf formale Variationen bei der Verwendung der hier genannten Termini. Als erstes sei hervorgehoben, dass unserem Autor die Notwendigkeit einer terminologischen Unterscheidung zwischen den Römern und ihren Nachfahren an der unteren Donau (Rumänen, Walachen) und in der Schweiz (Rätoromanen) bewusst ist. So lässt er gelegentlich ein etymologisches *o* einfließen, wo die hier zur Diskussion stehenden romanischen Sprachen ein *u* haben bzw. hatten (rum. *rumân*<sup>8</sup>, rätorom. *rumantsch*): *Es giebt also 4 Mundarten dieser **rumanschischen** oder **romanschen** Sprache.*

Als zweites sei darauf hingewiesen, dass der Autor versucht, auch formal zwischen den Bezeichnungen der beiden Sprachen bzw. der Völker zu unterscheiden, indem er Komposita vor allem mithilfe von Adjektiven wie bei *rumanschrhätzisch* oder *rumanschwallychisch* bildet: *Ich bin dabero [...] hierdurch den verbundensten Dank schuldig, daß durch dero gültigste Vorsorge diese beyden raren Stücke der **rumanschrhätzischen** Bibeln zu der **rumanschwallychischen** Bibel, womit ich nunmehr ein Ganzes besitze, mir sind verschaffet worden* (p. 828).

Eine dritte Bemerkung gilt der Erwähnung der keltischen Bevölkerung von Wales in Großbritannien, deren Sprache heute als *welsh language* bekannt ist. Körner verwendet hierfür das deutsche Ethnonym *Wallisch*. Der Kontext ist interessant, denn er verrät das Bemühen des sächsischen Pfarrers eine taxonomische Systematisierung vorzunehmen, deshalb sei er hier in Gänze zitiert (p. 828):

*Damit ich aber auch etwas weniges von der Beschaffenheit der wallachischen, oder von ihnen eigentlich so genannten **rumanschen** Sprache gedenke, so vernimmt der geneigte Leser schon, ohne mein Zutun, aus dem Namen, daß es eine veraltete, ich wil nicht sagen, verdorbene lateinische Sprache sey, welche man sonst in Ungarn und an den italiänischen [829] Gränzen der wältschen Schweiz die **Rhätzische**, und in Engelland die **Wallische** nennet. Es giebt also 4 Mundarten dieser **rumanschischen** oder **romanschen** Sprache, davon ich nicht mehr als die erstern 3. anführen und hier einige Proben, um den Unterschied von einer jeden, besser einzusehen, mit einigen philologischen Anmerkungen begleitet, mittheilen kan. Das **Wallachische** soll indessen mit lateinischen Buchstaben, dergleichen sich auch die beyden andern bedienen, abgedruckt werden.*

Die zitierte Passage kann als der Versuch des Autors gewertet werden, eine Synthese zu erstellen. Wenn man auch die Zuordnung des von ihm als *Wallisch* bezeichneten walisischen Keltisch zu den romanischen Sprachen als – durch die Ähnlichkeit der Sprachbezeichnung bedingten – Irrtum ansehen muss, bleibt doch die richtige Erkenntnis, dass es sich hier um vier unterschiedliche Einheiten handelt: das Rumänische bzw. Wallachische, das Surselvische (*Obergraubündtisch*), das Engadinische (*Untergraubündtisch*) sowie das so genannte *Wallische*.

---

<sup>8</sup> Im Rumänischen war die Selbstbezeichnung ursprünglich *rumân*, was lautgesetzlich leicht erklärbar ist (vortoniges lateinisches *o* wird zu *u*). Später ist die Form *român* populär geworden, vor allem auch, um die Abstammung von Rom und den Römern deutlicher zu machen.

Abschließend behandelt Körner noch kurz zwei Sprachen, die er ebenfalls zu den romanischen rechnet, nämlich das Albanische und das Maltesische. Für beide Sprachen hat er entsprechende Quellenwerke gesammelt, was wiederum ein Beleg sowohl für sein ungeheures Interesse an „exotischen“ Sprachen wie auch für die Akribie ist, mit der er Material zusammengetragen hat, um sich mit diesen Sprachen beschäftigen zu können. Für das Albanische nennt er das lateinisch-albanische Wörterbuch von Franciscus Blanchus aus dem Jahre 1635, von dem er obendrein offensichtlich die Sprachbezeichnung *epirotisch* übernommen hat. Die Kenntnisse über das Maltesische verdankt er zwei italienisch geschriebenen Sprachlehrwerken. Wenn auch seine Erklärungen an manchen Stellen heute wie eine Mischung aus Mythologie, Geschichte und Fiktion wirken, so muss man doch konstatieren, dass der sächsische Gelehrte auf dem Kenntnisstand seiner Zeit war: Über die Zuordnung des Albanischen und die Frage, ob es eine romanische Sprache sei oder nicht, wurde bis ins 19. Jahrhundert diskutiert, und das Maltesische ist zwar eine semitische Sprache, was Körner auch intuitiv erkennt, da er eine Liste hebräischer Wörter aufstellt, die aber gerade im Wortschatz nicht wenige Elemente aus dem Italienischen bzw. Sizilianischen entlehnt hat, so dass Körners Ausführungen nicht verwundern (p. 836):

*Diesen rumanschen Völkern und Sprachen zähle ich noch 2. derselben zu, ob man gleich von ihnen weiter nichts, als einige Schulbücher hat aufbringen mögen. Diese sind die heutigen **Epiroter** und **Malteser**, welche, wie die vorigen Rumanschen, von den römischen Colonien ingleichen abstammen je-[837] doch daß noch viele Wörter von den ältesten Bewohnern sind beybehalten und mit der lateinischen Sprache vermengt worden [...] Diese epirotische, oder von dem Fluße Albano so genannte albanische Sprache kömmt wirklich von der deutschen und Gallischen her, nachdem die Gallier von Zipotes, dem Könige in Bythinien, zuerst nach Kleinasien als Hülfsvölcker geführt, hernach nach Macedonien gebracht und dieses Königreich von Paulus Aemilius in eine römische Provinz verwandelt worden. [...] Die jetzigen **Albanesier** bedienen sich auch der lateinischen Buchstaben, bis auf 3. welche ihnen, noch von den alten Griechen her, eigen sind, als  $\Sigma$ ,  $\upsilon$ ,  $\vartheta$ , welche wie ein deutsches s, u und th, oder vielmehr th der Engelländer, gelesen werden. Der Verfasser dieses angeführten kleinen Wörterbuchs hat eine lateinische Zuschrift an die Cardinäle zu Rom, und eine Vorrede in epirotischer Sprache an die Epiroter oder Albanesier, die sich heutiges Tages in ihrer Sprache **Arbenester** nennen, gefertigt; und einige Anmerkungen über die Sprache und Buchstaben der Albanesier demselben beygefüget.*

## 10. Ein vorläufiges Fazit

Unsere Untersuchung der erstaunlichen Schrift des sächsischen Pfarrers Georg Körner aus dem Jahre 1766 ist damit noch nicht beendet, die vorstehenden Zeilen sollen nur ein erstes Interesse für den Text wecken, der deshalb auch an mehreren Stellen ausführlich zitiert worden ist. In einer folgenden Publikation beabsichtigen wir, Fragen zur rumänischen und romanischen Etymologie sowie lexikologische Erklärungen, die der eifrige Pfarrer bietet, zu behandeln. Gerade dort zeigt sich an manchen Stellen, dass Körner ein Vertreter der Gruppe ist, die man als Wegbereiter für die Etablie-

rung der historisch-vergleichenden Sprachwissenschaft in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts bezeichnen kann, genannt sei etwa seine Erkenntnis, dass lat. QU im Rumänischen zu *p* (AQUA > *apă*) und GU zu *b* (LINGUA > *limbă*) wird. Auch sollen in einer weiteren Studie die Ausführungen zum Rätoromanischen eingehender gewürdigt werden.

## BIBLIOGRAPHIE

- BIBL. 1688 = *Biblia, ádecă Dumnezeiasca Scriptură ale cei vechi și ale cei noao lége* [...], București, 1688, in Paul Miron, Vasile Arvinte, Alexandru Andriescu (coord.), *Monumenta linguae Dacoromanorum. Biblia 1688*, Pars I – Pars VIII, Pars XI, Iași: Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, 1988-2012; Eugen Munteanu (coord.), Pars IX – Pars XXIV, Iași: Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, 2013-2015.
- Coseriu, Eugenio, 1981, *Von Genebrardus bis Hervás. Beiträge zur Geschichte der Kenntnis des Rumänischen in Westeuropa* („Lingua et Traditio” 2), Tübingen: Narr.
- Hengst, Karlheinz, 1990, *Der Sorabist Georg Körner und das Russische*, in „Tgolí chole Městró”. *Gedenkschrift für Reinhold Olesch* („Slavische Forschungen” 60), Renate Lachmann et al. (eds.), Köln – Wien: Böhlau, 395-403.
- Hengst, Karlheinz, 2016a, *Georg Körner – Leben und Werk eines Gelehrten im 18. Jahrhundert*, in „Schriftenreihe der Magister George Körner Gesellschaft” 19, 101-120.
- Hengst, Karlheinz, 2016b, *250 Jahre von der Idee bis zum gedruckten Wörterbuch von Georg Körner*, in „Schriftenreihe der Magister George Körner Gesellschaft” 19, 155-163.
- Ichim, Ofelia et al. (eds.), 2019, *1918-2018: limba și cultura română. Structuri fundamentale ale identității naționale: evaluări, perspective*, București: Tracus Arte, 83-103.
- Körner, Georg, 1766, *Nachricht von den wallachischen, rumansichischen oder rhäzischen Bibeln, als ein Beytrag zu der gelehrten Geschichte der heiligen Schrift*, in Johann Gottfried Weller, *Altes aus allen Theilen der Geschichte, oder Alte Urkunden, alte Briefe, und Nachrichten von alten Büchern, mit Anmerkungen*, vol. 2, Stoeßel, 819-843.
- Lüdtke, Jens, 1978, *Die romanischen Sprachen im Mithridates von Adelung und Vater. Studie und Text* („Lingua et traditio” 4), Tübingen: TBL-Verlag Narr.
- Nahrath, P. Edgar, 2016, *Georg Körner – Pfarrer, Chronist, Sprachforscher*, in „Schriftenreihe der Magister George Körner Gesellschaft” 19, 6-23.
- Netta, Gheron, 1920, *Die Handelsbeziehungen zwischen Leipzig und Ost- und Südosteuropa*, Zürich: Gebr. Leemann & Company.
- VT-SEPT. = Eugen Munteanu (coord.), Ana-Maria Gînsac, Ana-Maria Minuț, Lucia-Gabriela Munteanu, Mădălina Ungureanu, *Vechiul Testament – Septuaginta. Versiunea lui Nicolae Spătarul Mălescu (Ms. 45 de la Biblioteca Filialei din Cluj a Academiei Române)*, ediție de text, facsimile, transcriere interpretativă, prefață, notă asupra ediției, introducere, bibliografie, indice de cuvinte și forme, indice de nume proprii, Iași: Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, 2016.
- Weller, Johann Gottfried, 1762, *Vorrede*, in *Altes aus allen Theilen der Geschichte, oder Alte Urkunden, alte Briefe, und Nachrichten von alten Büchern, mit Anmerkungen*, vol. 1, unpaginiert.



Abb. 1 Porträt Georg Körners (1717-1772).

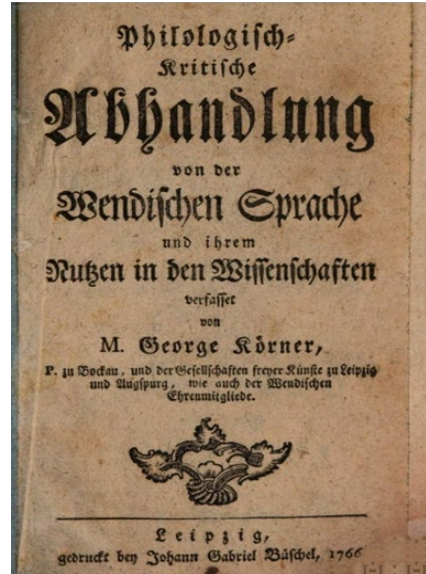


Abb. 2 Titelblatt: Georg Körner, *Philologisch-kritische Abhandlung von der Wendischen Sprache und ihrem Nutzen in den Wissenschaften*, Leipzig, 1766.



Abb. 3 Titelblatt: Johann Gottfried Weller (edit.), *Altes aus allen Theilen der Geschichte, oder Alte Urkunden [...]*, Chemnitz, 1762.

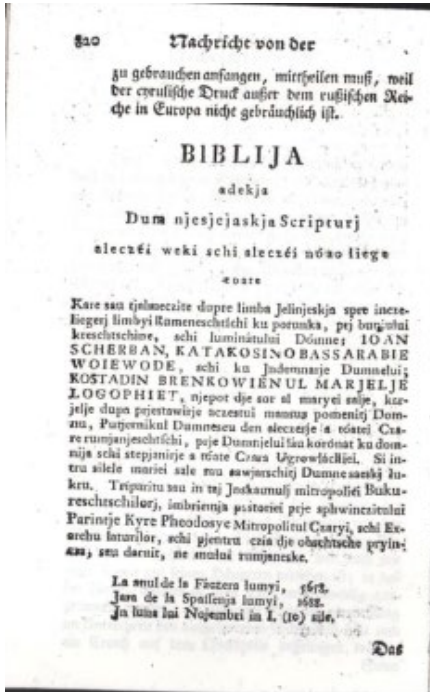


Abb. 4 Körners Transkription des Titelblatts der Bukarester Bibel von 1688.

Abb. 5 Körners Übersetzung des Titelblatts der Bukarester Bibel von 1688.



Abb. 6 Wapen des Woiiwoden aus der Bukarester Bibel von 1688.





# UNE MISE EN PAGE GÉNÉRATIVE POUR LES MANUSCRITS BILINGUES ? LES SIMILITUDES ENTRE LES TMOINS LATIN-FRANÇAIS (XII<sup>E</sup> S.) ET SLAVO-ROUMAINS (XVI<sup>E</sup> S.)\*

Vladimir AGRIGOROAEI

Centre d'Études supérieures de civilisation médiévale, Poitiers

*vladimir.agrigoroaei@gmail.com*

**Rezumat** Studiul își propune să clarifice o serie de coincidențe între manuscrisele în franceză veche, cu precădere cele ale primelor psaltiri, copiate mai ales în spațiul insular anglo-normand, și cele românești vechi. Se discută folosirea alternantă a trei tipuri de punere în pagină (glose, alternanță de paragrafe și coloane paralele), dar discuția aprofundează apoi și alte coincidențe (evoluții de punere în pagină, rescrieri etimologizante ale unor versiuni, problema originalului monolingv sau bilingv etc.). Plecând de la prezumția lipsei de contact între cele două arii de comparat, autorul ia în calcul existența unor modele: în engleză veche, pentru cazul francez, sau orientale, poate rusești, pentru cazul manuscriselor românești. Observă apoi că în cazul francez modelele sunt mult mai numeroase (tradiția comentariilor savante mediolatine sau manuscrisele trilingve orientale), dar și că evoluția punerilor în pagină este într-o anumită măsură generativă. Coincidențele dintre cele două tradiții ar fi așadar rezultatul unor evoluții asemănătoare determinate de necesitatea de a pune în paralel două texte (sursă și traducerea ei).

**Cuvinte cheie:** traduceri biblice, psaltiri, copiiști, manuscrise plurilingve, comparatism.

Les premiers textes roumains, du XVI<sup>e</sup> siècle, parus en même temps que les imprimés, mais lorsque la culture de cette langue était encore principalement manuscrite, traduisent et accompagnent parfois des textes slavons. Les témoins qui les conservent présentent trois types de mise en page : gloses, alternance de paragraphes et colonnes parallèles. Les interprétations de ces dispositions sont variées, parfois divergentes. Iorga (1937 : 517) pensait par exemple qu'il s'agissait de textes dont on s'est servi pour une lecture individuelle.<sup>1</sup> Ciobanu (1941) a voulu montrer que les textes intercalaires étaient utilisés dans les écoles des monastères, en notant la présence d'autres textes bilingues et intercalaires, dans l'espace russe, en grec et slavon.<sup>2</sup> Pour Panaitescu (1965 : 128), les manuscrits bilingues devraient aider les

---

\* *O punere în pagină generativă pentru manuscrisele bilingve? Asemănările dintre manuscrisele latin-franceze (secolul al XII-lea) și cele slavo-române (secolul al XVI-lea).*

<sup>1</sup> Précédemment, il avait considéré que ces textes bilingues justifient l'orthodoxie contre l'hérésie (cf. Iorga 1925 : 195).

<sup>2</sup> Cf. Gheție/ Mareș (1985 : 188-189).

prêtres à déchiffrer la liturgie slavonne, tout en leur permettant d'expliquer la parole sacrée en langue vulgaire, roumaine, à leurs paroissiens illettrés. Rosetti (1986 : 674-675) a proposé une explication idéologisante : le texte roumain serait transcrit de manière intercalaire pour gagner en canonicité. Il se grefferait ainsi sur le texte slavon prononcé dans la liturgie. Enfin, Moldovanu (2009) a récemment observé qu'il s'agit d'une double liturgie, slavonne et roumaine, remontant à une série de précédents de l'époque médiévale.<sup>3</sup> Cependant, les véritables preuves de cette dernière hypothèse de travail sont précaires et ne permettent pas d'affirmer avec sûreté qu'il s'agit d'un véritable usage liturgique.<sup>4</sup> Au bout du compte, toutes ces interprétations sont bien possibles, mais elles se fondent sur les réflexions concernant les origines des textes roumains : réactions à une ou plusieurs influences (bogomile, hussite, catholique, luthérienne), produits locaux, ou l'un et l'autre dans le même temps. Le niveau de connaissance étant trop faible pour se positionner d'un côté ou de l'autre de ces théories, nous contemplons une pluralité de causes. La même pluralité de causes (et un nombre limité de solutions qu'un copiste avait à sa disposition pour confronter une traduction au texte-source) peut être envisagée d'ailleurs lors d'une analyse des manuscrits bilingues. Il se peut que les trois types de mise en page soient un simple fruit du hasard. Autrement dit, qu'elles témoignent plutôt des permanences de la culture (ou de la condition humaine). Puisque la conjecture requiert des arguments, et qu'il est possible de les identifier par une recherche comparatiste, voici, si besoin est, une éventuelle démonstration.

Pour quelqu'un qui s'intéresse aux textes d'inspiration biblique dans la littérature française médiévale, les mises en page des manuscrits slavo-roumains coïncident avec celles des manuscrits bilingues latins-français, parfois de manière frappante. Les deux colonnes se retrouvent dans les Psautiers doubles des XII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles ; le fait d'intercaler deux textes s'observe dans les *Psautiers d'Eadwine*, de *l'Orne* ou d'*Arundel*

<sup>3</sup> Son hypothèse est fort intéressante, surtout parce qu'il observe un possible rapport avec l'espace dalmate.

<sup>4</sup> Le témoignage d'Adalbert Wurmloch a toujours été exagéré, à commencer par P. P. Panaitescu, car Adalbert ne dit pas que la liturgie des roumains était bilingue. La liturgie était 'rascienne' et la traduction roumaine était plutôt spontanée. Cf. sur ce propos le texte d'Adalbert : *Legunt evangelia et epistolas Paulinas non sua sed peregrina lingua, quam nos nominamus 'die Raizische Sprach'. Quam nec idiotae illorum intelligunt, nisi sacerdote illorum interpretante. Ex nostratibus multi quidem sunt eorum linguae peritissimi. Translatus est catechismus in linguam walachicam atque impressus Cibinii (quae urbs nobis Saxonibus in Transsylvania est metropolis) caracteribus, ut vocant Racianicis, qui quasi referunt formam graecarum litterarum. Et multi ex sacerdotibus amplectuntur eum libellum, tamquam sacrosanctum ; multi autem prorsus contemunt.* Enfin les notes roumaines transcrites au XVII<sup>e</sup> siècle dans un *Apostol* slavon, en Moldavie, ne constituent pas non plus des preuves réelles que la liturgie était bilingue. Ainsi le dernier témoignage, celui du Paul d'Alep, du XVII<sup>e</sup> siècle, est le seul à confirmer une véritable double liturgie, mais il est trop tardif par rapport aux manuscrits qui nous intéressent.

(sous forme de glose, mais on connaît aussi des cas spéciaux) ; enfin, l'alternance des paragraphes peut être aperçue dans la traduction du *Livre des Proverbes*, faite par Samson de Nanteuil,<sup>5</sup> dans certaines versions des *Distiques* de Ps.-Caton, dans un ajout de la fin d'un manuscrit vieil-anglais de la *Règle de Saint Benoît* etc. Notons sur ce dernier propos que nous avons récemment présenté le témoin de cette Règle comme l'un des modèles vieil-anglais des textes français insulaires (anglo-normands).<sup>6</sup> Or, Ștefan Ciobanu n'avait-il pas raison de parler, dans le cas des textes intercalaires, de modèles possibles dans l'espace russe ? Il est possible que ces modèles précèdent les deux traditions. Voilà un premier détail qui attire notre attention. Ce sera l'une des directions de cette recherche.

La comparaison peut se poursuivre par-delà les Psautiers, dans le choix des textes à traduire. La tradition roumaine a, parmi ses premiers textes traduits, un *Apostol* (i. e. Actes des Apôtres) et une collection d'épîtres néotestamentaires,<sup>7</sup> alors que la littérature française a également connu avant la fin du XII<sup>e</sup> siècle la traduction des *Actes des Apôtres* et des *Épîtres pauliniennes* faite par Lambert le Bègue, aujourd'hui perdue.<sup>8</sup> Si la première version roumaine de la Bible est la *Palia d'Orăștie*, élaboration faite à partir d'une tradition greffée sur le Pentateuque, d'origine disputée (cf. Gafton/Arvinte 2007), les premières tentatives françaises de systématiser les traductions bibliques sont le *Poème anglo-normand sur l'Ancien Testament*<sup>9</sup> et la *Genèse* d'Évrat,<sup>10</sup> ancrés dans la tradition des commentaires savants du même *Pentateuque*.<sup>11</sup> Mais les coïncidences peuvent être repérées aussi dans le domaine des œuvres profanes. Il

<sup>5</sup> *Les Proverbes Salomon by Sanson de Nantuil*, C. Claire Isoz (éd.), Londres : Anglo-Norman Text Society, 3 vol., 1988-1994.

<sup>6</sup> Voir sur ce propos notre communication « Un manuscrit partagé par deux cultures : Londres, British Library, Cotton Titus A IV », pour le colloque *Les littératures vernaculaires de l'Europe médiévale et la question des frontières*, 13-15 octobre 2016, Mulhouse.

<sup>7</sup> Voir e. g. Costinescu (1982).

<sup>8</sup> Voir les informations fournies par la chronique d'Albéric de Trois-Fontaines. On mentionne la mort en 1177 d'un *magister Lambertus Leodiensis de Sancto Christophoro [...], nove religionis que ferret in Leodio et circa partes illas ferventissimus predicator. Iste Antigaphum scripsit, et tabulam que Lamberti intitulatur edidit, sed et multos libros et maxime vitas sanctorum et Actus Apostolorum de Latino vertit in Romano (Chronica Alberici monachi Trium Fontium*, P. Scheffer-Boichorst éd., in MGH SS, vol. 23, p. 855).

<sup>9</sup> *Poème anglo-normand sur l'Ancien Testament. Édition et commentaire*, Pierre Nobel (éd.), 2 vol., Paris : Champion, 1996.

<sup>10</sup> *Le Genèse d'Évrat. Ritmi Gallici, édition critique, suivie d'un Essai sur la spiritualité du clerc et du laïque au tournant du christianisme médiévale*, Wil Boers (éd.), 4 vol., Leiden : thèse de l'Université de Leiden, 2002.

<sup>11</sup> La première moitié du XIII<sup>e</sup> siècle voit l'apparition des premières Bibles complètes, qui va culminer plus tard avec la *Bible historiale* de Guyart des Moulins, elle aussi une traduction de la Bible et de l'*Historia ecclesiastica* du Mangeur, reliée donc à la même exégèse savante. Voir e. g. Salvador (2007).

n'est pas temps de traiter les bestiaires ou l'histoire d'Alexandre le Grand. Observons simplement que les similitudes se poursuivent, sans qu'on puisse expliquer pourquoi. Et notons enfin une autre coïncidence : les textes les plus anciens ont été produits ou copiés dans les monastères. Les Psautiers anglo-normands ont été achevés à Saint Albans, Cantorbéry, Winchester, ou autour des cathédrales (Durham). Les textes 'rhotacisants' roumains éclosent dans les monastères de Moldavie, bien qu'il se puisse qu'ils n'y soient pas effectivement produits, mais seulement copiés. Dernier point mais non des moindres : on pense aussi que ces traductions (françaises ou roumaines) ont cimenté les deux langues littéraires, si ce n'est qu'un tropisme de la recherche, qui cherche à prolonger ses résultats.

Il y a donc quelque chose de surprenant dans ces manifestations spontanées similaires. On dirait qu'elles soient apparentées, à moins qu'il ne s'agisse d'une banale coïncidence. La question qui se pose est de savoir s'il y a un rapport quelconque entre la tradition française et celle roumaine, mais la logique dicte une réponse négative. Les terres francophones et les Carpates appartiennent à deux *kulturkreise* différents : l'Occident catholique, de langue latine, et le Commonwealth byzantin, de langue grecque ou slavonne. Ainsi il vaut mieux penser aux permanences de la culture. Le climat culturel des deux traditions était très différent. Et si cette altérité ne suffit pas, si l'on envisage les influences ou les contaminations (surtout en Transylvanie), n'oublions pas que les coïncidences s'affichent à un intervalle de quatre siècles de différence. C'est cette hypothèse des permanences que nous devons sonder, en rapport avec les hypothèses diffusionnistes, d'autant plus que les interprétations proposées par les deux catégories de chercheurs ('françaisistes' et 'roumainistes') ont été fondées à peu près sur les mêmes principes. Ce serait, en conséquence, parce que la pensée humaine ne peut pas deviner d'autres solutions. Voilà qui reste à prouver.

La présente enquête se concentrera plutôt sur le contexte des textes français. Il est d'ailleurs mieux documenté, avec un nombre plus élevé de manuscrits. La première remarque qui s'impose concerne naturellement le rapport, déjà signalé, des manuscrits français avec leurs précédents vieil-anglais.<sup>12</sup> Il vaut mieux éviter l'affaire des manuscrits latins copiés pendant l'occupation normande, bien que certains aident à mieux comprendre le milieu qui a permis le passage des techniques de traduction et de mise en page d'une langue à l'autre (*cf.* Toswell 1995-1996). Concentrons-nous sur un autre aspect : on discute souvent le rôle des psaumes et de leurs traductions interlinéaires vieil-anglaises. Si le psautier était l'outil pédagogique par excellence, nul ne s'étonnera que l'inventaire des psautiers vieil-anglais arrive à quinze témoins glosés (Brown 1999).<sup>13</sup> Or, supposer que les traductions françaises seraient le résultat

<sup>12</sup> Pour des idées similaires, voir Ruby (2010 : 170). *Cf.* Trotter (2007 : 508) mentionne l'existence des gloses vieil-anglaises dans les psautiers de luxe. Il cite à ce propos Toswell (1995-1996).

<sup>13</sup> Pour des interprétations légèrement différentes, voir Gretsich (2005).

d'une rencontre des deux cultures (anglaise et française), c'est reconnaître que ces deux cultures partageaient un intérêt pédagogique et exégétique pour les psautiers, intérêt qui ne sera pas différent dans l'espace roumain non plus, si l'hypothèse de Șt. Ciobanu tient bon. Néanmoins, la véritable observation est dictée par les manuscrits trilingues, qui contiennent une traduction anglo-normande interlinéaire à côté des textes latins et vieil-anglais.

L'exemple idéal est le *Psautier d'Eadwine* (Cambridge, Trinity College R.17.1, daté de c. 1155-1160 et originaire du prieuré de Christ Church, *i. e.* la cathédrale de Cantorbéry),<sup>14</sup> suivi par sa copie dans le manuscrit de Paris, Bibliothèque nationale de France, f. lat. 8846. Le deuxième codex a été transcrit à une époque ultérieure, il ne contient que la traduction des psaumes 1-97 ; le premier est complet. Or, les deux témoins contiennent, sur trois colonnes, les trois versions latines des psaumes. La colonne qui transcrit le Gallican occupe à peu près la moitié de l'espace écrit ; les deux autres versions (*Romanum* et *Hebraicum*), sont transcrites à l'intérieur des feuillets. Mais les colonnes ont également un appareil critique. Les copistes de l'*Eadwine* ont transcrit une version issue de la *Parva Glossatura*, avec des additions, sur les marges du Gallican (Gibson 1992a : 108-110). Enfin, ce qui intéresse le plus ici, c'est l'interligne des versions non liturgiques. Ces interlignes contiennent deux traductions glosant les mots latins. L'interligne du *Romanum* contient les gloses vieil-anglaises. Puis, pour les mêmes raisons liées à la mise en page, la traduction française a été greffée sur l'Hébraïque, qu'elle traduit fidèlement.

À la différence du cas roumain, où le choix d'intercaler les textes découlait sans doute d'un simple bilinguisme, les deux psautiers anglo-normands présentent une autre réalité : il y a eu véritablement une influence d'une tradition précédente. Le texte vieil-anglais, plus ancien, a été copié à côté de celui français, le nouvel arrivé. Dans le cas spécifique roumain, en revanche, l'absence des manuscrits trilingues (grec-slave-roumain) témoigne d'un rapport très différent. En Angleterre, au XII<sup>e</sup> siècle, le vieil-anglais et l'ancien français se trouvaient sur le même palier diglossique ; ils représentaient des variétés basses d'expression. De l'autre côté de notre comparaison, le trilinguisme oriental – jamais à l'intérieur du même manuscrit – met deux langues en variété haute (le grec dans les manuscrits russes et le slavons dans les cas roumains). Puis si l'on veut parler de trilinguisme pour les textes roumains, cette situation n'a rien à voir avec la langue grecque. Le trilinguisme serait plutôt à deviner en fonction d'une source latine ou allemande des traductions vernaculaires, confrontée par la suite

<sup>14</sup> Cf. Gibson (1992b : 209-210). Cf. Poerck/ Deyck (1968 : 27), qui le datent de 1120. Pour une édition, voir Francisque Michel, *Le Livre des psaumes : ancienne traduction française publiée pour la première fois d'après les manuscrits de Cambridge et de Paris*, Paris : Imprimerie nationale, 1876. Une autre édition – malheureusement peu connue – est la thèse encore inédite de Dominique Markey, *Le Psautier d'Eadwine. Édition critique de la version 'Iuxta Hebraeos' et de sa traduction interlinéaire anglo-normande : Mss Cambridge, Trinity College, R.17.1 et Paris, Bibliothèque Nationale, fonds latin 8846*, 3 vol., Ghent : thèse de l'Université de Ghent, 1989.

à un texte slavon, tout en sachant que ces trois textes ne se sont jamais retrouvés ensemble, dans le même manuscrit ou imprimé. L'exemple parfait est le *Tétraévangile de Sibiu* (1551-1553), plus précisément son usage du texte slavon en parallèle à celui roumain, bien que ce dernier semble avoir été traduit d'après la version de Luther. Cette réutilisation du texte slavon a fait penser qu'il s'agit d'une « diversion des éditeurs », dont le but serait de « créer l'impression que la traduction a été intégralement faite à partir du slavon ». Ce serait, en conséquence, une « garantie dogmatique de la pureté du texte » (Mareş 1982b : 189-191 ; 191 pour les citations traduites). Mais si le traducteur était un Saxon réformé, comme supposé en vue de certaines particularités phonétiques et d'autres preuves collatérales, cela ne veut pas dire que sa démarche pouvait ou devait être uniquement doctrinale. Nous n'avons pas des preuves concrètes à ce propos et d'autres interprétations, d'autres chercheurs, veulent que le *Tétraévangile* soit idéologiquement orthodoxe, car les différences entre les différentes versions du texte sacré seraient mineures (Gheşie 1974a : 180). Cette affaire doctrinale ne repose pas en réalité sur des arguments palpables. C'est notre vision moderne, dichotomique, des réalités mal connues du début du XVI<sup>e</sup> siècle, et la réaction officielle (mais tardive) de l'Église orthodoxe roumaine face à ces textes, qui ont poussé plus d'un chercheur à identifier un conflit doctrinal. De l'autre côté de la comparaison, dans les manuscrits anglo-normands, la position doctrinale est évidente. C'est le rapport avec les gloses savantes latines qui peut expliquer l'apparition de l'œuvre en langue vernaculaire. Le contexte est clair : ce rapport est flagrant dans les deux manuscrits trilingues déjà mentionnés, où les gloses interlinéaires anglaise et française répondent à la *Parva Glossatura* savante. Mais notons aussi un précédent insulaire : les gloses interlinéaires anglo-saxonnes accompagnaient les gloses latines savantes, tel dans le psautier du manuscrit Royal 2 B V de la British Library (première moitié du X<sup>e</sup> siècle). Dans l'espace roumain, en revanche, cette position doctrinale n'est jamais renforcée par l'usage d'un commentaire. Ce que nous observons, ce sont des textes traduits, mais la traduction peut avoir toute autre utilisation possible.

Notons ensuite que les manuscrits vieil-anglais datés d'avant la Conquête de 1066 ne peuvent pas expliquer l'apparition des psautiers bilingues, latins-français, à deux colonnes, que nous avons déjà comparés aux textes bilingues à colonnes dans les témoins roumains. Du côté français, c'est le manuscrit de la Bibliothèque nationale de Paris, n. acq. lat. 1670. Il n'est pas le codex le plus ancien du corpus, car daté de la fin du XII<sup>e</sup> siècle, mais il a une mise en page que l'on jugerait 'classique'. Elle se retrouve dans plusieurs autres témoins manuscrits, avec des légères variations. Ces psautiers doubles<sup>15</sup> transcrivent les textes principaux sur deux colonnes : le texte

---

<sup>15</sup> Pour la terminologie, voir Leroquais (1940 : XLVII). Ils sont appelés aussi 'psautiers parallèles' ou 'psautiers bilingues'. Cf. Ruby (2010 : 173) ; et Careri *et al.* (2011), qui les définissent comme 'psautiers parallèles'.

latin occupe la place principale, de gauche, tandis que le texte français occupe la colonne de droite. Il y a également quelques petites variations.

Dans un autre manuscrit, datant du dernier quart du XII<sup>e</sup> siècle, le copiste a introduit une légère modification. Il s'agit du codex de la Bibliothèque nationale de France, f. lat. 768, longtemps appelé *Psautier de Corbie*, bien qu'il provienne de Cantorbéry. On est devant la même traduction française, dérivée du *Psautier d'Oxford*, comme tous les psautiers doubles, un détail qui sera présenté par la suite. Observons pour le moment que le français a été effacé sur les premiers feuillets des psaumes, jusqu'au Ps. 68 (f. 10<sup>r</sup>-58<sup>v</sup>), et qu'il occupe la deuxième place, sur la colonne de droite, mais on note parfois « un souci d'équilibre entre les deux colonnes ». <sup>16</sup> Le copiste avait donc des problèmes avec les disparités créées par les tailles différentes des deux textes. La même transcription du texte français dans la deuxième colonne se trouve dans le *Psautier de Copenhague*, le codex de l'Universitetsbiblioteket Arnsmagnasanske Samling 618 4<sup>o</sup>, daté du dernier tiers du XII<sup>e</sup> siècle et produit quelque part en Angleterre. Le texte vernaculaire, transcrit par le même copiste qui a copié la première colonne, celle du Gallican, est irrémédiablement perdu. Il a été effacé pour y copier une traduction islandaise des psaumes, datée de 1586, <sup>17</sup> mais il paraît qu'il suivait le *Psautier d'Oxford*. On trouvera la même situation dans les fragments de parchemin de la reliure d'un livre de 1593 : Oxford, St John's College, HB4/4.a.4.21 (I.subt.1.47). <sup>18</sup> Ils comportent un texte bilingue, sur deux colonnes, des Ps. 9 : 5-10 et 15-18 du Gallican et leur traduction française. Il atteste une disposition semblable des versets latins et français, sur deux colonnes, avec le français en position secondaire, de droite. Le manuscrit Additional 35283 de la British Library, daté du dernier quart du XII<sup>e</sup> siècle ou – plus judicieusement – de la première partie du siècle suivant (cf. Talbot 1952 : 272), peut être inclus dans la même catégorie. Son texte français occupe la deuxième colonne de chaque feuillet, d'après la mise en page déjà connue. Enfin, il est nécessaire de mentionner le *Psautier 'de Winchester'* ou *'Psautier d'Henri de Blois'*. Le manuscrit qui renferme cette autre copie du *Psautier d'Oxford* est le Cotton Nero C IV de la British Library (cf. Ruby 2010 : 173-174 ; Careri *et al.* 2011 : 78). Il a été peint au prieuré de Saint-Swithun, près de Winchester, pour l'évêque qui lui donne le nom alternatif. Et le fait qu'un exemplaire si richement illustré contient la version française des psaumes témoigne de l'utilité de la traduction. Elle

<sup>16</sup> Careri *et al.* (2011 : 170), pour une description et pour les mots cités ; cf. Ruby (2010 : 174, 176) ; Avril/ Danz Stirnemann (1987) ; Brayer/ Bouly de Lesdain (1967-1968 : 74).

<sup>17</sup> Pour le manuscrit et la version française, voir Skårup (1977 : 90-94). Pour la traduction moderne, islandaise, voir Kirby (1986 : 127 et suiv.). Cf. Ruby (2010 : 178) ; Careri *et al.* (2011 : 40).

<sup>18</sup> Pour les deux fragments du manuscrit perdu, voir Kerr (1954). Pour l'imprimé moderne dont les deux fragments font partie de la reliure, voir Earle (2006). Cf. Ruby (2010 : 178, 180) ; Careri *et al.* (2011 : 67), qui éditent également les fragments français.

a été copiée sur la demande de l'évêque peut-être, quoique l'évêque connaisse bien le latin, et qu'il n'ait pas besoin d'une traduction.

Voilà surgir un autre doute : la traduction n'avait pas un côté purement utilitaire. Ces psautiers doubles ne servaient pas nécessairement d'outil de compréhension du texte latin. La richesse de certains manuscrits (*l'Eadwine*, sa copie parisienne ou le psautier pour Henri de Blois) permet d'entendre que l'on est plutôt devant des expériences uniques de mise en page. Qui plus est, c'est cette mise en page sur deux colonnes qui n'a aucun précédent dans les psautiers vieil-anglais. L'hypothèse diffusionniste ne tient donc pas la route pour tous les cas cités. S'ajoute ensuite un autre problème : si la plupart des psautiers glosés en vieil-anglais sont des codex qui pouvaient servir à l'église, tel dans le cas du corpus roumain, si le *Psautier d'Eadwine* et son avatar sont des livres utilisés peut-être dans un cadre sacré (les cantiques, les collectes et les prières usuelles témoignent d'un usage sacré, bien que non liturgique), nous ne saurons jamais si les versions bilingues à deux colonnes ou le *Psautier d'Oxford*, monolingue, qui fait partie de la même mouvance de textes, pourront être inclus dans la même catégorie. Il est difficile ou risqué de soutenir une telle hypothèse.<sup>19</sup> Il vaut mieux penser que la forme ne permet d'affirmer rien sur l'usage du texte transcrit.

Revenons toutefois à la question des rapports des textes français avec les précédents vieil-anglais. Il y a d'autres manuscrits que l'on peut citer à ce propos. Notons par ailleurs les cas où la traduction anglo-saxonne peut être plus importante que le texte latin – les chercheurs pensent qu'elle aurait été copiée avant la transcription du texte latin dans le manuscrit de Cambridge, Bibliothèque de l'Université, Ff. 1. 23 (daté d'après 1023) –, mais il s'agit de l'évolution d'une glose intercalaire qui gagne simplement en statut ou qui se sépare du texte sur lequel elle a été faite. La taille des lettres agrandit ou la glose est écrite dans la même lettre gothique transcrivant le texte latin, sauf que la traduction vieil-anglaise donne toujours l'impression de suivre la mise en page d'une interligne. Ce manuscrit nous intéresse parce que nous avons des cas semblables parmi les psautiers anglo-normands. C'est le manuscrit Cotton Vitellius E IX de la British Library qui présente une situation pareille. Il date de la fin du XII<sup>e</sup> siècle et témoigne d'une mise en page identique. C'est un codex très endommagé, car il a brûlé. Il ne contient que des fragments récupérés après un incendie de la bibliothèque Cotton, mais il enchaîne le texte français (version du *Psautier d'Oxford*), avec passage à la ligne, à la suite du texte latin (version gallicane), verset

---

<sup>19</sup> Cf. Ruby (2010 : 188), qui suit l'opinion de Brayer/ Bouly de Lesdain (1967-1968), en affirmant que les « psautiers anglo-normands ne contiennent jamais l'ordinaire de l'office, ni les antiennes ni les litanies. Ils ne sont donc en aucun cas des livres destinés à la liturgie. De ce fait le statut de langue sacrée du latin s'estompe, le français étant plus volontiers mis à l'honneur ». Certains manuscrits ont pourtant des litanies à la fin et il est difficile de croire que le statut du Gallican s'estompe alors que les mots mêmes étaient sacrés.



par verset. Dans ce manuscrit, bien qu'il s'agisse d'une copie du *Psautier d'Oxford*, la page ne présente plus deux colonnes, comme dans le cas d'un autre manuscrit, de Maidstone, dans les Archives du comté du Kent, dans le dossier Fa z 1 (cf. Careri et al. 2011 : 108). Ce dernier ne renferme que les versets *Ps.* 55 : 7 – 59 : 10 et *Ps.* 68 : 15-70, mais ces fragments suffisent pour identifier le texte français avec un autre avatar du même *Psautier d'Oxford*.<sup>20</sup> Si le caractère fragmentaire des feuillets de Maidstone ne permet pas d'affirmer avec certitude le contenu du manuscrit en son entier, le cas du Vitellius permet d'observer que la fin du manuscrit contenait le Symbole de Saint Athanase, des prières, des cantiques et des litanies, tous en latin, tel dans le *Psautier d'Eadwine* (Careri et al. 2011 : 82). C'est-à-dire que les similitudes avec les précédents saxons sont trop évidentes pour être ignorées. D'où la conclusion qu'il est possible de considérer que la mise en page à colonnes peut être à l'origine des dispositions intercalées. Ou l'inverse, dans le cas, par exemple, des textes slavo-roumains.

Il existe aussi des véritables mises en page intercalaires dans le corpus français. Une traduction intercalaire est celle du *Psautier* dit '*de l'Orne*'. Il s'agit d'un bifeuillet qui a fait autrefois partie d'une reliure. Ce bifeuillet, conservé aujourd'hui à Paris, dans les Archives nationales, sous la côte ab XIX 1734 dans le dossier Orne, date du milieu du XII<sup>e</sup> siècle et formait probablement le premier et le dernier feuillet d'un cahier ; c'est pourquoi il contient deux fragments d'une traduction en gloses interlinéaires des *Ps.* 77 : 40-62 et des *Ps.* 87 : 10 – *Ps.* 87 : 14. Or, il s'agit d'une glose interlinéaire et non pas d'un psautier à deux colonnes ;<sup>21</sup> cela fait que les choix de traduction suivent de très près la langue latine, à tel point qu'il est difficile de dire s'il s'agit d'une traduction différente ou d'une adaptation très libre de la version d'Oxford. S'ajoute ensuite la glose intercalaire du manuscrit Arundel 230 de la British Library. Le *Psautier d'Arundel*, appelé parfois le *Psautier de Londres*, constitue un exemple que l'on peut inclure dans la catégorie des traductions interlinéaires des psaumes (cf. Beyer 1887 ; Beyer 1888).<sup>22</sup> Il date de la fin du XII<sup>e</sup> siècle<sup>23</sup> et, hormis

<sup>20</sup> Pour ce qui est de leur mise en page, elle donne l'impression d'être similaire à celle des psautiers doubles. Le texte a été transcrit sur deux colonnes, sauf qu'on n'observe plus deux versions autonomes. Les versets latins et français alternent à l'intérieur de chaque colonne, avec un passage à la ligne au changement linguistique. Il n'y a qu'un seul texte et la hiérarchie des langues dicte que le Gallican soit toujours copié en premier. Cf. Ruby (2010 : 180-181), qui l'inclut dans une catégorie de psautiers à versets alternés, avec le Vitellius.

<sup>21</sup> Samaran (1929), pour une édition ; et Hir (1961), pour d'autres questions d'ordre linguistique. Cf. Ruby (2010 : 183), qui ne considère pas qu'il s'agisse d'une glose, car « ce psautier porte des écritures de modules différents. Il s'agit bien ici de la même main, de la même écriture, mais d'un module simplement un peu plus petit, et pas du tout d'une écriture de glose ».

<sup>22</sup> A. Beyer édite également le texte latin.

<sup>23</sup> Le manuscrit est souvent daté de la deuxième moitié du XII<sup>e</sup> siècle, mais cette datation peut être appliquée uniquement au texte latin des psaumes. La calligraphie de la traduction

le fait d'utiliser une glose intercalaire, n'a pas de points communs avec le *Psautier de l'Orme*. L'*Arundel* intègre mieux la série des psautiers doubles. Dans la plupart des cas, sa glose interlinéaire est servile aux choix de traduction du *Psautier d'Oxford*. On a pensé qu'il s'agirait d'une refonte de cette dernière. Mais il y a quelque chose de plus à observer. Son copiste a transcrit le texte français sous une autre forme dans la marge de droite du f. 7r. Il s'agit de la traduction du premier psaume, en répétant deux fois le premier verset, mais elle prend la forme d'une petite colonne. Il est donc fort possible que le copiste a eu d'abord l'intention de transcrire des colonnes marginales avant d'envisager la rédaction de la glose intercalaire, que la glose est évoluée à partir de la mise en page à colonnes. À nos yeux, ce manuscrit fait penser au cas anglo-saxon du codex de Cambridge, Bibliothèque de l'Université, Ff. 1. 23. La glose anglo-normande, développée sous forme d'alternance de texte bilingue, confirme l'hypothèse de travail. Il peut effectivement s'agir d'une influence des pratiques déjà consacrées par le milieu culturel insulaire dans la mesure où les gloses intercalaires vieil-anglaises attestaient des évolutions dans les mises en page. Le *Psautier d'Eadwine* ne serait alors que la pointe de l'iceberg.

Observons dans un deuxième temps qu'il s'agit de la même mise en page que celle d'un des avatars du *Tétraévangile de Sibiu*. Remarquons que la copie du prêtre Bratul (1559-1560), bilingue, a un texte slavon et roumain présenté de manière intercalaire. L'option d'intercaler le texte slavon et roumain dans le *Codex Bratul* par un choix de l'encre utilisée (noir ou rouge) est abandonnée vers la fin du manuscrit, où le copiste écrit des pages entières avec le même type d'encre.<sup>24</sup> Il est utile de noter ici une ressemblance avec ce qui s'est passé dans la transcription de l'*Arundel*, où le copiste a essayé d'abord une mise en page à colonnes, en renonçant par la suite pour préférer la glose interlinéaire. Et la comparaison ne s'arrête pas là. La situation du *Codex Bratul* peut être confrontée à la manière dont le traducteur de la deuxième version française du *Livre des Proverbes* préfère transcrire des morceaux de plus en plus grands de texte lorsqu'il avance dans sa traduction, mais aussi à la première traduction des *Proverbes*, faite par Samson de Nanteuil, où on retrouve la même situation.<sup>25</sup> Le processus de rédaction, pris sur le vif, permet alors d'observer un trait typiquement humain : la fatigue qui s'impose après plusieurs jours ou semaines de rédaction, le besoin de finir plus vite avec la copie. Il n'est pas insensé d'expliquer les différentes mises en page par ces traits fondamentaux de l'écriture, peu importe l'alphabet et la

---

française interlinéaire fait penser à une époque ultérieure. Cf. Careri *et al.* (2011 : 68), qui répètent la même datation, tout en décrivant les traits particuliers de cette main de copiste.

<sup>24</sup> Pour toutes ces observations et pour celles citées par la suite, voir *Codicele Bratul*, Alexandru Gafton (éd.), version en ligne (présentation des textes, p. 3 ; <http://media.lit.uaic.ro/gafton/filo/prezentare.html>).

<sup>25</sup> Voir sur ce propos les deux textes dans les éditions de Tony Hunt (deuxième traduction des *Proverbes*, *Les Paroles Salomon*, Tony Hunt éd., Manchester : Anglo-Norman Text Society, University of Manchester, 2012) et C. C. Isoz, éd. cit. (pour Samson de Nanteuil).

période où les textes bilingues ont été rédigés. Que le *Codex Bratul* n'est pas la source de cette traduction, mais une refonte d'une ancienne version, cela repose sur un autre trait caractéristique du processus d'écriture : il arrive par moments que le copiste soit si absorbé par la lecture d'une source qu'il oublie de changer d'encre et continue à transcrire des morceaux de texte avec la couleur inverse. Or, le même problème arrive avec le copiste du texte de Samson de Nanteuil, qui ne différencie pas parfois la traduction du texte biblique de la glose qui suit. Si ces observations portent aussi sur le cas de l'*Apostol*, la traduction roumaine des Actes des Apôtres copiée dans le même *Codex Bratul*, c'est parce que cet autre texte a été également copié sous forme intercalaire, mais que la source, le texte original, n'était pas intercalée. Ensuite, le *Codex Bratul* témoigne également d'une affaire encore plus proche de celle de l'*Arundel*. Si le copiste de l'*Arundel* a procédé à une réétymologisation (latinisation forcée) de la version du *Psautier d'Oxford*,<sup>26</sup> celui du *Codex Bratul* a apparemment slavisé une traduction faite à partir de l'allemand, quoique cette idée nécessite quelques précautions de plus. Il est donc risqué de considérer que la slavisation du texte dans le *Codex Bratul* serait un essai de rendre la traduction canonique, d'expliquer l'usage par la forme. Le cas de l'*Arundel* montre que ce choix peut avoir plusieurs raisons ou significations. Nous ne savons pas si la mise en page peut témoigner de la fabrique du texte. Il vaut mieux relativiser tout, pour ne pas partir sur des mauvaises bases d'interprétation.

Notons ensuite le problème posé par la troisième version du *Tétraévangile* roumain, publiée par le diacre Coresi en 1561. L'élimination, dans cette autre version, du texte slavon du *Codex Bratul* a fait penser que le texte roumain gagnerait en autonomie (Mareş 1982 : 196-200). Ses rapports avec les versions antérieures permettraient d'envisager des usages différents pour les trois stades d'évolution marqués par les trois versions : celle de Sibiu, présumée protestante et de rédaction saxonne, serait destinée à une banale lecture individuelle ; celle du prêtre Bratul, intercalaire, serait utile en quelque sorte dans la liturgie (d'où les péricopes concernant les jours des lectures dans l'église) ; enfin celle de Coresi serait effectivement imprimée pour des besoins liturgiques (Gheţie/ Mareş 1994 : 67). Mais à vrai dire cette reconstitution repose sur une périodisation des mises en page (monolingue > bilingue > monolingue) et sur une reconstitution de l'original perdu. Le fait d'envisager un original monolingue dérive du besoin de juger que cet original a été fait par un Saxon. Cependant, pourquoi ne pas revenir en arrière, non pas nécessairement à la possibilité qu'elle soit traduite à partir du slavon (Gheţie/ Mareş 1985 : 345), mais au simple fait de questionner ces traits de prononciation « saxons » ? En fin de compte, si ces traits de prononciation « saxons » ont été également identifiés dans *Codex de Voroneţ*,<sup>27</sup> en quoi consiste la différence entre eux et les influences latines ?<sup>28</sup>

<sup>26</sup> Pour la technique de traduction dans le *Psautier d'Arundel*, voir Pignatelli (2015).

<sup>27</sup> *Codicele Voroneţean*, ediţie critică, studiu filologic şi studiu lingvistic de Mariana Costinescu, Bucureşti : Editura Minerva, 1981, p. 88.

<sup>28</sup> Cf. *ibid.*, p. 64-66.

À ce propos, il est intéressant de noter les oscillations des différentes hypothèses de travail, à commencer par l'ancienne interprétation d'Ion Gheție, qui croyait que les versions roumaines simples dérivent des versions bilingues (Gheție 1971 : 280). D'autres hypothèses envisageaient que le prototype des traductions des Psautiers a été monolingue (Mareș 1982a : 260). Et le même Ion Gheție est arrivé à la conclusion que le texte a pu être rédigé à Sibiu, par le même traducteur qui aurait pu traduire le *Tetraévangile*, avant d'être recopié dans les monastères moldaves, où il pouvait être confronté avec le texte slavon qui l'accompagnait dans ces copies (Gheție 1982 : 181). Cette fragile périodisation se fonde d'ailleurs partiellement sur celle des psautiers. Le *Psautier de Voroneș*, copie lacunaire datant de 1551-1558, serait le premier de toute une série de copies bilingues slavo-roumains et intercalaires de ce type. Cependant, le plus ancien psautier roumain serait le *Psautier Hurmuzaki*, monolingue, mais qui peut réellement savoir s'il n'y a pas peut-être une autre manière de permuter le *stemma codicum* de ces manuscrits ?

Voici pourquoi nous faisons cette affirmation : parce que le *Psautier Hurmuzaki* a été longtemps la pomme de la discorde pour les spécialistes des premiers textes roumains,<sup>29</sup> de la même manière que le *Psautier d'Oxford* l'a été pour les chercheurs intéressés par les premières traductions françaises. Ces derniers se sont disputés pour le statut du manuscrit d'Oxford : serait-il la copie ou l'original ? Ce psautier français, la plus ancienne version de la traduction la plus répandue<sup>30</sup> se trouve dans le manuscrit Douce 320 de la Bibliothèque Bodléienne. Il est un codex français monolingue, daté du milieu du XII<sup>e</sup> siècle et produit en Angleterre.<sup>31</sup> Le texte, transcrit sur une seule colonne, contient la traduction intégrale des 150 psaumes de la version gallicane, suivie par les cantiques d'Isaïe, Ézéchiël, Anne, Moïse, Habacuc, ainsi que celui de Moïse et des enfants d'Israël.<sup>32</sup> Or, jusque récemment, on a affirmé que le *Psautier d'Oxford* serait dérivé, malgré son ancienneté parmi les psautiers anglo-normands de son groupe, d'un psautier bilingue perdu. Ce n'est qu'en 2010 qu'un article de Ian Short, Maria Careri et Christine Ruby a proposé une interprétation différente, en considérant que le *Psautier d'Oxford* serait l'original autographe de cette traduction et que les autres témoins, bilingues, seraient dérivés de lui (Short

<sup>29</sup> Voir un bilan chez Gheție (1974b).

<sup>30</sup> Pour tous les manuscrits des XII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles dérivés de la tradition du *Psautier d'Oxford*, voir Dean/ Boulton (1999 : 239-240).

<sup>31</sup> Il se trouvait dans l'abbaye bénédictine de Montebourg, en Normandie, au début du XIV<sup>e</sup> siècle, où il a été relié avec une traduction de la Règle de Saint Benoît, que l'on date traditionnellement de la première moitié du XIII<sup>e</sup> siècle. C'est la raison pour laquelle il a été longtemps appelé le « *Psautier de Montebourg* » (la nouvelle dénomination, utilisée de nos jours, tient compte du lieu de conservation).

<sup>32</sup> Pour une première édition, voir *Libri psalmodum*, éd. cit. ; cf. la nouvelle édition : *The Oxford Psalter (Bodleian MS Douce 320)*, Ian Short (éd.), Oxford : Anglo-Norman Text Society, 2015.

et al. 2010).<sup>33</sup> De plus, ce psautier en langue vernaculaire serait traduit d'après la version latine gallicane conservée dans le *Psautier de St Albans* (manuscrit de Hildesheim, paroisse Saint-Gothard, no. 1), un témoin qui contient aussi l'un des textes les plus anciens de la littérature française : la *Chanson de Saint Alexis*.

C'est en fonction de cette découverte que nombre de théories concernant les usages des traductions françaises des psaumes peuvent être réévaluées. Celles qui restent sont celles qui ont été les plus prudentes. Geneviève Hasenohr affirme par exemple à propos des traductions du psautier que « ces livres d'apparat étaient utilisés à une préparation, à une remémoration des lectures bibliques de la messe » (Hasenohr 1990 : 317). Et Rector (2010) a proposé une hypothèse similaire, concernant l'utilisation du Psautier d'Oxford. Ce serait une traduction conçue pour un usage privé, utile dans le contexte de la méditation et des pratiques de la lecture dévotionnelle, et non pas dans celui de l'exégèse.<sup>34</sup> Néanmoins, la *Parva Glossatura* du Psautier d'Eadwine occupe la même position que la traduction vieil-anglaise et celle en ancien français. S'ajoutent aussi les tables des matières de certains psautiers doubles, qui semblent copier les psautiers liturgiques. De quoi s'agit-il, en réalité ? D'un usage privé qui copie l'usage liturgique ? D'un usage copiant la mise en page savante ? De tous les deux en même temps ? Ou d'un simple jeu ?

Prenons un exemple. Dans le cas du manuscrit Cotton Vitellius e IX de la British Library, l'usage privé, aisément deviné en fonction de la taille des feuillets (190 x 145 mm) et commun à d'autres psautiers bilingues de son époque, n'a plus un caractère indéfini. Si l'utilité immédiate du manuscrit reste énigmatique, son propriétaire devait être au moins un membre du clergé. Or, rien n'empêche que ces traductions soient utilisées d'une autre manière dans l'église. Il existe des précédents analogues dans la littérature anglaise, quoiqu'il ne s'agisse jamais d'une utilité clairement liturgique. Les chercheurs qui ont tenté de reconstituer le contexte culturel et religieux d'un tel groupe de psautiers anglais du XI<sup>e</sup> siècle pensent que les manuscrits en question encourageaient plutôt l'usage de la langue vernaculaire dans la prédication,<sup>35</sup> dans une interprétation très proche de celle proposée par P. P. Panaitescu pour les textes slavo-roumains. Il est donc naturel de ne pas imaginer un usage différent pour les traductions françaises, car il est difficile d'accepter que le vecteur

<sup>33</sup> L'argumentation part d'une constatation faite par Rodney Thompson, auteur du catalogue de la bibliothèque de St Albans, qui avait observé que la main du scribe B du Psautier de St Albans, travaillant entre 1130-1160, ressemble à celle du copiste qui a transcrit la traduction française des psaumes dans le manuscrit Douce 320.

<sup>34</sup> Cf. Rector (2009 : 205), qui contient une première ébauche de ces idées.

<sup>35</sup> Lenker (2005), qui observe d'abord les similitudes entre les manuscrits anglais des traductions des Évangiles et un groupe de manuscrits haut-allemands plus tardifs. Toutes les deux catégories de manuscrits contenaient des annotations à caractère liturgique. Pour U. Lenker, les manuscrits anglais n'étaient pas utilisés dans la liturgie même, mais en tant que simples accessoires de la messe.

principal de la Réforme grégorienne en Angleterre, l'archevêque de Cantorbéry (une ville où plusieurs psautiers doubles ont été produits), aurait empiété sur les conseils de Rome, en particulier quand le Pape devait imposer le primat de la langue latine. Néanmoins, nous n'avons aucune preuve certaine. Les preuves sont, tel dans le cas roumain, contradictoires. Il est alors plus prudent d'insérer les traductions françaises des psaumes en un mouvement de travaux médiolatins sur les textes bibliques, qui coïncidait avec un horizon d'attente insulaire. Il faut pourtant être conscient que cette interprétation n'est pas une conclusion ; ce n'est qu'une énième hypothèse de travail. En tous cas, ces traductions n'étaient pas faites pour un usage séculier.<sup>36</sup>

Nous identifions ainsi l'une des raisons de ce type de traduction de psaumes, mais il ne faut pas exagérer, car l'intérêt pour les psaumes est une constante de l'exégèse médiévale en général. Quels que soient les éclaircissements apportés par la philologie, par l'histoire de la littérature ou par l'exégèse biblique, il sera impossible de dégager clairement l'importance des psautiers. Une partie étant constituée par des manuscrits de luxe, tel celui d'Eadwine, il vaut mieux prendre en compte la possibilité qu'il s'agit (dans ces cas particuliers) de simples jeux de mise en page, sans aucune utilité liturgique directe, dans un manuscrit dont le texte latin principal (du Gallican) avait pour autant une fonction liturgique manifeste. L'*Eadwine* était sans doute censé être le plus riche de son temps, tant du point de vue matériel que sous un angle textuel.<sup>37</sup> N'oublions pas non plus, dans un second temps, que la *Parva Glossatura* occupe la place la plus importante parmi les textes auxiliaires du *Psautier*

---

<sup>36</sup> Il est difficile de parler d'un usage séculaire de nos psautiers. Solopova (2013 : XIII) a essayé de définir une typologie des *psalters for lay persons* conservés dans les collections de la Bodléienne : elle identifie une série de psautiers ayant des calendriers qui ne contiennent pas les marqueurs d'un usage particulier, avec un manque de cohérence entre le calendrier initial et la litanie finale, mais aussi la présence des prières élémentaires (*Ave Maria* et *Pater noster*) accompagnées par des transcriptions de l'alphabet et par des textes expliquant les bases de la doctrine chrétienne. Or, nos psautiers ne manifestent pas ces caractéristiques, ou ne les manifestent pas de manière évidente. Observons dans un second temps que la même situation caractérise l'aire culturelle orientale. À Byzance, les Psautiers conçus pour les femmes, identifiés par des preuves collatérales, ne diffèrent pas non plus des autres Psautiers de leur époque (Parpulov 2014 : 117-122). Les tentatives d'études de genre, telle celle proposée par Stroumsa Uzan (2015) pour les manuscrits d'Arras de la seconde moitié du XIII<sup>e</sup> siècle, sont sujets à caution (Margo Stroumsa Uzan considère par exemple que les livres d'heures étaient réservés aux femmes, tandis que les psautiers étaient copiés pour les hommes).

<sup>37</sup> L'analyse paléographique de Webber (1992 : 13-20) renforce cette interprétation : la mise en page du Psautier d'Eadwine a été apparemment décidée dès le début de sa création et la présence de plusieurs mains de copistes pour les textes latins (trois copistes), vieil-anglais (cinq) et ancien français (deux scribes) n'a dicté aucun changement majeur dans la structure du codex-collage en question.

d'*Eadwine*. Elle est transcrite sur les marges du Gallican, alors que les deux traductions (anglaise et française) occupent l'interligne des versions qui n'avaient pas d'utilité pour la liturgie. Nous avons là toutes les preuves indispensables pour affirmer que les deux traductions vernaculaires jouaient un rôle similaire à celui joué par la glose savante latine. Cela explique leur apparition dans le manuscrit : elles sont des imitations de la glose médiolatine. Le fait qu'elles sont transcrites de manière intercalaire, alors que la glose d'Anselme occupe une position marginale, correspond aux pratiques des gloses qui leur étaient contemporaines.<sup>38</sup>

Cela signifie que l'*Eadwine* s'inscrit, du point de vue de la mise en page et de la mise en texte, dans une mouvance de manuscrits savants de la même époque qui influençait déjà la jeune tradition en langue vernaculaire. La seule différence est que l'*Eadwine* fait preuve d'une exubérance iconographique et textuelle sans précédent. En partant d'un modèle tripartite du psautier, il ajoute la richesse matérielle (or et argent pour les initiales), l'art (influencé par un manuscrit apparenté au *Psautier d'Utrecht*), les gloses de Laon (dernière mode du Continent) et la traduction vieil-anglaise (une mode locale). La rédaction d'une version française tiendrait donc compte, d'une part, du précédent représenté par le *Psautier d'Oxford* et les témoins de sa tradition ; d'autre part, des influences locales (saxonnes) et continentales (Laon, Utrecht).

Il est peut-être utile de signaler ici que la mise en page des psautiers doubles n'est pas nécessairement nouvelle non plus. Il existe des précédents vieil-anglais, le témoin unique de ce type de mise en page étant le '*Psautier de Paris*' (Bibliothèque nationale de France, f. lat. 8824, de la deuxième moitié du XI<sup>e</sup> siècle),<sup>39</sup> quoiqu'ils ne constituent pas la source, mais une évolution apparentée, semblable à celle du *Psautier d'Arundel*, où le texte en langue vernaculaire jouait le rôle des gloses marginales. Pour nous, les origines des psautiers doubles seraient à chercher, si l'on regarde la tradition médiolatine, dans les *cum textu* qui occupent graduellement la marge extérieure des psautiers glosés, cette mise en page qui forme une colonne autonome à partir de la *Media Glossatura* de Gilbert de Poitiers. Cette hypothèse de travail

<sup>38</sup> Les premières gloses savantes étaient intercalaires et marginales dans le même temps, celles des manuscrits anglo-saxons aussi. Nous les retrouverons plus tard dans les premières attestations de la *Glossa Ordinaria*, avec une mise en page qui venait de gagner en prestige et en stabilité à l'époque où le Psautier même d'Eadwine a été copié, après des tâtonnements comme ceux attestés par la mise en page du Psautier d'Arundel.

<sup>39</sup> Voir e. g. Toswell (2014 : 278-279). Cf. *The Paris Psalter: ms. Bibliothèque nationale, fonds latin 8824*, Bertram Colgrave (éd.), Copenhague : Rosenkilde & Bagger (« Early English Manuscripts in facsimile », VIII), 1958, qui a fait une édition. Dans le manuscrit latin 8824, produit en Angleterre dans la deuxième moitié du XI<sup>e</sup> siècle, on trouve la traduction en prose vieil-anglaise des *Ps.* 1-50 (f. 1<sup>r</sup>-63<sup>v</sup>), suivie par une traduction métrique anglo-saxonne des *Ps.* 51-150 (f. 64<sup>r</sup>-175<sup>v</sup>). Le reste du manuscrit conserve le texte latin sans traduction vieil-anglaise et la fin de la matière des psautiers : cantiques, litanies et prières diverses (f. 176<sup>r</sup>-186<sup>v</sup>). Cf. Ruby (2010 : 170), qui le mentionne en passant.

explique pourquoi le français occupait toujours la première colonne, de gauche, dans le texte principal du manuscrit (le psautier), parce qu'il constituait la langue principale du codex. Il s'agit peut-être d'un modèle apparenté aux psautiers doubles, où le Gallican est toujours copié à l'intérieur de chaque feuillet, avec le texte français dans la colonne de la marge extérieure, inspiré peut-être des gloses médiolatines *cum textu*.

L'illustration idéale de cette hypothèse de travail est l'un des manuscrits latins dont parle M. J. Toswell, ces témoins produits au temps de l'occupation normande. Il s'agit de la *Grande Bible de Lincoln*, en deux volumes qui composent une version complète de la Bible. La fin du deuxième codex, conservé aujourd'hui à Cambridge (Trinity College, B.5.2), contient le psautier gallican, incomplète de sa fin (les Ps. 1-144 uniquement) et transcrit sur la moitié de chaque feuillet dans une mise en page à deux colonnes. La deuxième colonne n'a jamais été complétée et Toswell (2014 : 385-389) pense qu'elle était sans doute réservée pour la transcription de l'*Hebraicum*. Néanmoins, l'existence d'une vraie mode des psautiers doubles, bilingues à deux colonnes, permet de supposer aussi que la deuxième colonne de cet autre codex aurait pu être réservée à une traduction en langue vernaculaire. Le seul indice à prendre ici en compte est la technique de transcription du scribe, qui a attentivement copié chaque verset ligne par ligne. Il avait sans doute l'intention de copier un texte correspondant sur l'autre colonne et cette technique de transcription est le seul témoignage qui élimine la possibilité d'y imaginer un commentaire latin ou vernaculaire *cum textu*.

Il reste un dernier point à mentionner. Il faut comparer nos psautiers avec une autre tradition qui surgit à la même époque, en Sicile, se situant toujours dans une mouvance culturelle normande. Le psautier trilingue (grec-latin-arabe) du manuscrit Harley 5786 de la British Library a été produit à Palerme entre 1130-1153.<sup>40</sup> Quoiqu'il n'y ait aucun classement des langues mises en parallèle – le grec, le latin et l'arabe jouissaient du même prestige dans le royaume normand méridional – il est peut-être utile d'observer qu'il y a au moins une ressemblance entre sa mise en page et celle des psautiers insulaires, doubles ou triples. Mais il existe d'autres points de contact entre les manuscrits insulaires et le codex trilingue de Sicile. Il arrive que le manuscrit Harley 5786 et le *Psautier d'Eadwine* (trilingues) témoignent de certains liens de parenté. Ils ont les mêmes *tituli* latins pour les Ps. 5 et 7 de la version hébraïque du psautier et cela permet de les classer dans une petite sous-famille au sein de l'énorme tradition des psautiers de leur époque (Pfaff 1992 : 91, note 12).<sup>41</sup> Cela signifie que

<sup>40</sup> Le manuscrit est daté par une annotation latine du feuillet 173<sup>v</sup> qui mentionne la date du 8 janvier 1153. La main qui a transcrit cette annotation ne correspond pas à celle qui a copié le texte latin du Psautier. Cf. Devréesse (1955 : 40) ; Canart/ Leroy (1977 : 256, 258).

<sup>41</sup> Le même *titulus* pour le Ps. 7 – mais non pas le Ps. 5 – se trouve dans le manuscrit Additonal 18859 de la British Library. Le Psautier d'Eadwine fait partie d'un groupe de manuscrits



l'hypothèse de travail qui envisage également une influence externe n'est pas si absurde que l'on pourrait estimer.

Pour ce qui est du psautier Harley 5768, il faut noter que la version arabe des psaumes est melkite ; elle a été traduite à Antioche au milieu du XI<sup>e</sup> siècle à partir d'un texte-source grec (Graf 1944 : 116-119). Or, très peu de traductions arabes des psaumes circulaient en Europe occidentale et celles que l'on connaît par exemple pour la péninsule ibérique n'ont pas de rapports avec l'Orient (Roisse 2004 : 214-215).<sup>42</sup> Le manuscrit Harley 5786 fait donc partie d'un groupe de plusieurs manuscrits bibliques multilingues datés des XI<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècle qui ont des rapports très clairs avec l'Orient, en particulier les manuscrits appartenant à l'aire culturelle de l'Italie du Sud. Nous mentionnons les cas les plus édifiants. Un autre psautier trilingue est conservé aujourd'hui à Naples, Bibliothèque nationale, Cod. gr. 20. Il date du XI<sup>e</sup> siècle et renferme une version grecque du psautier, avec des traductions latines et arabe ultérieures faites dans les marges de droite et inférieure.<sup>43</sup> Deux fragments de feuillets conservés à Vienne dans la Bibliothèque nationale d'Autriche (les K 11346 Pap) gardent une copie de lectionnaire trilingue copte-grec-arabe. Ils sont datés des IX<sup>e</sup>-X<sup>e</sup> siècle, mais il peut arriver que les ajouts datent également du XIII<sup>e</sup> siècle (Cramer 1967-1968). Le manuscrit de Venise, Bibliothèque marcienne, gr. 11 (coll. 379), renferme la version grecque-latine-arabe d'un *praxapostolos* (Mioni 1981 : 16-17). Parfois il s'agit uniquement d'une version bilingue, comme dans les psautiers anglo-normands doubles que nous venons d'analyser. Le Suppl. gr. 911 de la Bibliothèque nationale de Paris contient par exemple des Évangiles en grec et arabe datées de 1043 (Géhin 1997). Il est alors évident que le Harley 5786 n'est que la pointe d'un autre iceberg mal connu, tel l'Eadwine. Et la tradition dont il fait partie, le fait de juxtaposer deux ou plusieurs versions du texte sacré, n'est pas nouvelle.

---

qui comprend le Harley 5786 ; le manuscrit de Karlsruhe, Bibliothèque du land de Bade, Aug. XXXVIII ; celui de Reims, Bibliothèque municipale, 15 ; le manuscrit de Vienne, Bibliothèque nationale d'Autriche, lat. 1861 ; celui de Londres, British Library, Cotton Vitellius E XVIII ; un autre de Rome, Biblioteca Vallicelliana, E. 24 ; et enfin le Vatican, Bibliothèque apostolique, Pal. lat. 39. Cf. Pfaff (1992 : 94), qui considère que la version romane et celle hébraïque du Psautier d'Eadwine concordent à celles transcrites dans le manuscrit trilingue de Reims.

<sup>42</sup> Il s'agit du psautier en vers de Hafs, conservée dans le manuscrit Cod. & 120 sup. de la Bibliothèque ambrosienne de Milan (cf. l'introduction de l'édition d'Urvoy, 1994, p. I-XXII) ; des manuscrits Cod. ar. 5 et Cod. lat. 13001 de la Vaticane ; et de l'Additional 9060 de la British Library. Ces traductions des psaumes ont été rédigées localement et représentent des versions indépendantes faites à partir d'un texte latin.

<sup>43</sup> *Olim* Vienne, Bibliothèque nationale d'Autriche, suppl. gr. 94. Savage-Smith (2005 : 93, note 37). Cf. Mioni (1992 : 32-33).

Elle représente la continuation d'une longue tradition autour de la Méditerranée (orientale aussi bien qu'occidentale).<sup>44</sup>

Les psautiers bilingues ou trilingues d'Angleterre ne seraient alors pas des inventions développées spontanément. Si le rôle joué par les témoins manuscrits plus anciens, anglo-saxons, est indéniable, nul ne pourra nier qu'il peut s'agir aussi d'une influence concomitante orientale. Le XII<sup>e</sup> siècle est l'âge de la découverte de cet Orient longtemps oublié. Il est donc impérieux de prendre des précautions et nous envisageons uniquement la banale possibilité que les codex plurilingues, dont les psautiers normands représentent une sous-catégorie, s'inscrivent dans une (plus grande) dynamique des textes de leur temps. Nous ne savons pas non plus d'où vient-elle la tradition des *catenae* et *cum textu* latins qui surgissent à la même époque dans la tradition manuscrite des gloses de Gilbert de Poitiers. Elles peuvent aussi avoir pour origine des précédents orientaux de même que des précédents locaux. En Orient, les commentaires des psaumes connaissent des mises en page similaires dès la fin de l'Antiquité. Les gloses orientales, désignées aujourd'hui *catenae*, selon la terminologie latine, s'appelaient *συναγωγές ἐξηγήσεων* et la catégorie la plus nombreuse rassemble les commentaires des psaumes.<sup>45</sup> Pourquoi ne pas alors transférer le même genre de précautions dans le cadre des mises en page des textes slavo-roumains ? Il est tout à fait raisonnable d'y entrevoir la possibilité que les différentes dispositions de ces autres textes sont issues à leur tour d'un creuset d'influences de premier et de second degré. Si les traces d'un rapport avec la tradition savante sont complètement absentes du corpus roumain, cela ne veut pas dire qu'il n'y avait pas d'autres influences à envisager.

L'approche comparatiste se doit de prendre en compte une pluralité de causes et un nombre limité des solutions qu'un copiste bilingue avait à sa disposition pour confronter une traduction à un texte-source. Les textes français attestent une relation très prononcée avec les commentaires latins savants de leur époque. Leur création dépend d'une certaine manière de ces commentaires. Or, il est intéressant de répéter encore une fois notre dernière observation : les textes roumains n'ont rien à voir avec le commentaire, la glose, la *catena* savante. Ils sont dans une démarche purement utilitaire, qui s'explique partiellement par un usage liturgique des textes principaux.

<sup>44</sup> On pourrait ajouter à la même série le célèbre *Codex Laudianus* (Oxford, Bibliothèque bodléienne, Laud. gr. 35), qui renferme une version bilingue grecque-latine des Actes des apôtres, rédigée en Sardaigne au VI<sup>e</sup> siècle ; ou le *Codex Boernerianus* (Dresde, Bibliothèque du land de Saxe et de l'Université, A 145).

<sup>45</sup> C'étaient des collections d'exégèses, de plusieurs types. Le premier type de *catena* palestinienne, par exemple, était une *catena* simple, tandis que le deuxième type ressemble au *cum textu* des commentaires latins du XII<sup>e</sup> siècle. Cf. Dorival (1985, la partie introductive : 210-212, *e. g.*). Pour un inventaire de toutes les *catenae* orientales des psaumes, voir *Clavis Patrum Graecorum*. Vol. IV. *Concilia, Catenae*, Mauritius Geerard (éd.), Turnhout : Brepols (« Corpus Christianorum, Clavis Patrum Graecorum »), 1980, 188-211.

Il faut donc chercher du côté des différences pour identifier la raison principale des similitudes entre les *corpora* français et roumains. Cette différence par rapport au corpus français est que la tradition roumaine connaît des traductions manifestes de livres d'usage liturgique, qui servent directement dans la messe. L'apparition du *Molitvenic* de Coresi (1567-1568), du premier *Octoib* (1595-1610) ou du *Liturghier* de Dosoftei (1679) constitue le signe d'un nouveau monde, des rapports avec les Protestants. Néanmoins, il est tout aussi difficile d'envisager que ces textes constituent un ensemble cohérent, parce qu'il y a quelque chose que nous n'avons pas encore observé. Comment expliquer la postérité des traductions anglo-normandes du Psautier, avec une langue bizarre, calquée sur le latin de la *Vulgate*, qui n'a pas donné suite à de nombreuses évolutions néologiques de ce type dans la langue française littéraire du Moyen Âge ? Comment expliquer la postérité des textes 'rhotacisants' dans l'espace roumain, qui n'ont jamais pu généraliser un 'rhotacisme' littéraire ? Il est évident que les deux traditions étaient des expériences.

Pourquoi toutes ces similitudes sinon parce qu'elles étaient inhérentes à la traduction, à l'écriture, à la mise en page ? Comment peut-on juxtaposer deux textes sinon en parallèle (en bloc), par segments de texte (chapitres, paragraphes, énoncés) ou par calque intercalaire, en arrivant jusqu'à l'unité minimale sémantique. Si la forme est identique dans les deux *corpora* comparés, cela ne veut pas dire que la signification ou utilité de leurs textes est la même. Le problème est le fait de chercher du sens dans la forme. L'étude de la forme ne va pas clarifier le sens caché du texte, parce que la forme même est générative. Le simple fait d'opposer deux langues dans un seul manuscrit génère ces types de mise en page. Le reste est silence, ou l'arbitraire de Ferdinand de Saussure.

## BIBLIOGRAPHIE

- Avril, Françoise/ Danz Stirnemann, Patricia, 1987, *Manuscrits enluminés d'origine insulaire. VII<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècle*, Paris : Bibliothèque nationale, no. 75.
- Beyer, A., 1887, « Die Londoner Psalterhandschrift Arundel 230 », in *Zeitschrift für romanische Philologie* 11, 513-534.
- Beyer, A., 1888, « Die Londoner Psalterhandschrift Arundel 230 (S. Ztschr. XI 513) », in *Zeitschrift für romanische Philologie* 12, 1-56.
- Brayer, Édith/ Bouly de Lesdain, Anne-Marie, 1967-1968, « Les prières usuelles annexées aux anciennes traductions du Psautier », in *Bulletin de l'Institut de recherche et d'histoire des textes* 15, 69-120.
- Brown, George H., 1999, « The Psalms as the Foundation of the Anglo-Saxon Learning », in *The Place of the Psalms in the Intellectual Culture of the Middle Ages*, Nancy Van Deusen (éd.), Albany : State University of New York Press, 1-24.
- Canart, Paul/ Leroy, Julien, 1977, « Les manuscrits en style de Reggio. Étude paléographique et codicologique », in *La Paléographie grecque et byzantine. Paris 21-25 octobre 1974*, Paris : Éditions du CNRS, 241-261.

- Careri, Maria/ Ruby, Christine/ Short, Ian, 2011, *Livres et écritures en français et en occitan au XII<sup>e</sup> siècle. Catalogue illustré*, avec la collaboration de T. Nixon et P. Stirnemann, Rome : Viella.
- Cioabanu, Ștefan, 1941, « Începuturile scrisului în limba română », in *Analele Academiei Române. Memoriile secțiunii de literatură* 10, 43-54.
- Costinescu, Mariana, 1982, « Versiunile din secolul al XVI-lea ale ‘Apostolului’. Probleme de filiație și localizare », in *Cele mai vechi texte românești. Contribuții filologice și lingvistice*, Ion Gheție (éd.), Bucarest : Universitatea din București, Institutul de Lingvistică, 93-145.
- Cramer, Maria, 1967-1968, « The Vienna Folio and Fragments of the Coptic-Greek-Arabic Holy Week Lectionary from Scetis », in *Bulletin de la société d'archéologie copte* 19, 49-56.
- Dean, Ruth J./ Boulton, Maureen Barry MacCann, 1999, *Anglo-Norman Literature : A Guide to Texts and Manuscripts*, Londres : Anglo-Norman Text Society, no. 445.
- Devrèesse, Robert, 1955, *Les manuscrits grecs de l'Italie méridionale, Histoire, classement, paléographie*, Vatican : Biblioteca Apostolica Vaticana.
- Dorival, Gilles, 1985, « La postérité littéraire des chaînes exégétiques grecques », in *Revue des études byzantines* 43/ 1, 209-226.
- Earle, Tom, 2006, « Three Portuguese Best-Sellers in Early Modern Oxford and Cambridge (with a finding list) », in *The Treaty of Windsor (1386) and 620 Years of Anglo-Portuguese Relations. Papers Presented at a Conference Organised by the Instituto Camões Centre for Portuguese Language*, on 18 October 2006, in the Dorfman Room, St. Peter's College, Teresa Pinto Coelho (éd.), 2006, en ligne : [http://www.mod-langs.ox.ac.uk/files/windsor/4\\_earle.pdf](http://www.mod-langs.ox.ac.uk/files/windsor/4_earle.pdf) [26 janvier 2015].
- Gafton, Alexandru/ Arvinte, Vasile, 2007, *Palia de la Orăștie (1582). II. Studii*, Iași : Editura Universității « Alexandru Ioan Cuza ».
- Géhin, Paul, 1997, « Un manuscrit bilingue grec-arabe, BnF, Supplément grec 911 (année 1043) », in *Scribes et manuscrits du Moyen-Orient*, François Déroche, François Richard (éd.), Paris : Bibliothèque nationale de France, 161-175.
- Gheție, Ion, 1971, « Cîteva observații filologice asupra Codicelui Voronețean », in *Studii și cercetări lingvistice* 22, 277-282.
- Gheție, Ion, 1974a, *Începuturile scrisului în limba română. Contribuții filologice și lingvistice*, Bucarest : Editura Academiei Republicii Socialiste România.
- Gheție, Ion, 1974b, « Psaltirea Hurmuzaki – copie sau original ? », in *Studii de limbă literară și filologie* 3, 241-259.
- Gheție, Ion, 1982, « Contribuții la localizarea psaltirilor românești din secolul al XVI-lea », in *Cele mai vechi texte românești. Contribuții filologice și lingvistice*, Ion Gheție (éd.), Bucarest : Universitatea din București, Institutul de Lingvistică, 147-182.
- Gheție, Ion/ Mareș, Alexandru, 1985, *Originile scrisului în limba română*, Bucarest : Editura științifică și pedagogică.
- Gheție, Ion/ Mareș, Alexandru, 1994, *Diaconul Coresi și izbînda scrisului în limba română*, Bucarest : Minerva.
- Gibson, Margaret, 1992a, « The Latin Apparatus », in *The Eadwine Psalter. Text, image, and monastic culture in twelfth-century Canterbury*, Margaret Gibson, T. A. Heslop, Richard W. Pfaff (éd.), Londres-University Park PA : Modern Humanities Research Association-Pennsylvania State University Press, p. 108-122.
- Gibson, Margaret, 1992b, « Conclusions: The Eadwine Psalter in Context », in *The Eadwine Psalter. Text, image, and monastic culture in twelfth-century Canterbury*, Margaret Gibson,

- T. A. Heslop, Richard W. Pfaff (éd.), Londres-University Park PA : Modern Humanities Research Association-Pennsylvania State University Press, 209-212.
- Graf, Georg, 1944, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, vol. 1, Vatican : Bibliotheca Apostolica Vaticana.
- Gretsch, Mechthild, 2005, « The Roman Psalter, its Old English Glosses and the English Benedictine Reform », in *The Liturgy of the Late Anglo-Saxon Church*, Helen Gittos, M. Bradford Bedingfield (éd.), Londres : Boydell Press, Henry Bradshaw Society (« Subsidia », 5), 13-28.
- Hasenohr, Geneviève, 1990, « Traductions et littérature en langue vulgaire », in *Mise en page et mise en texte du livre manuscrit*, dir. Henri-Jean Martin, Jean Vezin, [s.l.] : Éditions du Cercle de la Librairie – Promodis, 229-352.
- Hir, Y. Le, 1961, « Sur les traductions en prose française du Psautier », in *Revue de linguistique romane* 25, 324-328.
- Iorga, Nicolae, 1925, *Istoria literaturii românești*, Bucarest : Suru.
- Iorga, Nicolae, 1937, *Histoire des Roumains et de la romanité orientale*. IV. *Les chevaliers*, Bucarest : Académie roumaine.
- Kerr, Neil R., 1954, *Fragments of Medieval Manuscripts Used as Pastedowns in Oxford Bindings with a Survey of Oxford Binding c. 1515-1620*, Oxford : A. T. Broome & Son, Oxford Bibliographical Society, no. 1954.
- Kirby, Ian J., 1986, *Bible Translation in Old Norse*, Genève : Droz.
- Lenker, Ursula, 2005, « The Rites and Ministries of the Canons : Liturgical Rubrics to Vernacular Gospels and their Functions in a European Context », in *The Liturgy of the Late Anglo-Saxon Church* (« Subsidia » 5), Helen Gittos, M. Bradford Bedingfield (éd.), Londres : Boydell Press, Henry Bradshaw Society, 185-212.
- Leroquais, Victor, 1940-1941, *Les Psautiers : Manuscrits latins des bibliothèques publiques de France*, 2 vol., Mâcon : Protat Frères, vol. 1.
- Mareș, Alexandru, 1982a, « Filiația psaltirilor românești din secolul al XVI-lea », in *Cele mai vechi texte românești. Contribuții filologice și lingvistice*, Ion Gheție (éd.), Bucarest : Universitatea din București, Institutul de Lingvistică, 207-261.
- Mareș, Alexandru, 1982b, « Originalele primelor traduceri ale Tetraevangelului și Psaltirii », in *Cele mai vechi texte românești. Contribuții filologice și lingvistice*, Ion Gheție (éd.), Bucarest : Universitatea din București, Institutul de Lingvistică, 183-205.
- Mioni, Elpidius, 1981, *Codices Graeci manuscripti Bibliothecae divi Marci Venetiarum*, vol. 1, *Thesaurus antiquus. Codices 1-299*, Rome : Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato.
- Mioni, Elpidius, 1992, *Catalogus codicum Graecorum Bibliothecae nationalis Neapolitanae*, vol. I, 1, Rome : Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato.
- Moldovanu, Dragoș, 2009, « Finalitatea textelor slavo-române intercalate din Evul Mediu românesc », in *Text și discurs religios*, Alexandru Gafton, Sorin Guia, Ioan Miliță (éd.), Iași : Editura Universității « Alexandru Ioan Cuza », vol. 1, 103-134.
- Panaiteescu, Petre P., 1965, *Începuturile și biruința scrisului în limba română*, Bucarest : Editura Academiei Republicii Populare Române.
- Parpulov, Georgi R., 2014, *Toward a History of Byzantine Psalters, ca. 850-1350*, Plovdiv : chez l'auteur, en ligne : <https://archive.org/details/ByzPsalters> [26 janvier 2015].
- Pfaff, Richard W., 1992, « The *Tituli*, Collects, Canticles, and Creeds », in *The Eadwine Psalter. Text, image, and monastic culture in twelfth-century Canterbury*, Margaret Gibson, T. A. Heslop,

- Richard W. Pfaff (éd.), Londres-University Park PA : Modern Humanities Research Association-Pennsylvania State University Press.
- Pignatelli, Cinzia, 2015, « Le traitement des possessifs dans deux Psautiers anglo-normands du 12<sup>e</sup> siècle : des indices pour l'émergence d'une syntaxe française », in *Le Français en diachronie. Nouveaux objets et méthodes*, Anne Carlier, Michèle Goyens, Béatrice Lamiroy (éd.), Bern : Peter Lang, 35-58.
- Poerck, Guy De/ Deyck, Rika Van, 1968, « La Bible et l'activité traductrice dans les pays romans avant 1300 », in *Grundriss der romanischen Literaturen des Mittelalters*, VI, *La littérature didactique, allégorique et satirique*, Hans Robert Jauss (dir.), Jürgen Beyer (réd.), 1 (Partie historique), Heidelberg : Winter.
- Rector, Geoff, 2009, « An Illustrious Vernacular : The Psalter *en romanç* in Twelfth-Century England », in *Language and Culture in Medieval Britain. The French of England*, Jocelyn Wogan-Browne (éd.), Woodbridge : The Boydell Press, 198-206.
- Rector, Geoff, 2010, « The Romanz Psalter in England and Northern France in the Twelfth Century : Production, *Mise en page*, and Circulation », in *Journal of the Early Book Society* 13, 1-38.
- Roisie, Philippe, 2004, « La circulation du savoir des Arabes chrétiens en Méditerranée médiévale. Approche des sources manuscrites », in *Collectanea Christiana Orientalia* 1, 185-231.
- Rosetti, Alexandru, 1986, *Istoria limbii române*. Vol. 1. *De la origini până la începutul secolului al XVII-lea*, ediție definitivă, Bucarest : Editura științifică și enciclopedică.
- Ruby, Christine, 2010, « Les psautiers bilingues latin/ français dans l'Angleterre du XII<sup>e</sup> siècle. Affirmation d'une langue et d'une écriture », in *Approches du bilinguisme latin-français au Moyen Âge : linguistique, codicologie, esthétique*, Stéphanie Le Briz, Géraldine Veysseyre (éd.), Turnhout : Brepols.
- Salvador, Xavier-Laurent, 2007, *Vérité et écriture(s)*, Paris : Champion.
- Samaran, Charles, 1929, « Fragment d'une traduction en prose française du Psautier, composée en Angleterre au XII<sup>e</sup> siècle », in *Romania* 55, 161-173.
- Savage-Smith, Emilie, 2005, « Between Reader and Text. Some Medieval Arabic Marginalia », in *Scientia in margine. Études sur les marginalia dans les manuscrits scientifiques du Moyen Âge à la Renaissance*, Danielle Jacquart, Charles Burnett (éd.), Genève : Droz, 75-101.
- Short, Ian/ Careri, Maria/ Ruby, Christine, 2010, « Les Psautiers d'Oxford et de Saint Albans : Liens de parenté », in *Romania* 128/ 1-2, 29-45.
- Skårup, Povl, 1977, « Les manuscrits français de la collection Ama-Magnéenne », in *Romania* 98/ 1, 86-94.
- Solopova, Elizabeth, 2013, *Latin Liturgical Psalters in the Bodleian Library. A Select Catalogue*, Oxford : Bodleian Library, University of Oxford.
- Stroumsa Uzan, Margo, 2015, « Psalters for Men, Book of Hours for Women : Arras as a Case Study », in *Jews and Christians in Thirteenth-Century France*, Elisheva Baumgarten, Judah Galinsky (éd.), New York : Palgrave Macmillan, 31-47.
- Talbot, C. H., 1952, « Cistercian Manuscripts in England », in *Collectanea Ordinis Cisterciensium Reformatorum* 14, 208-212, 264-277.
- Toswell, M. J., 1995-1996, « The Late Anglo-Saxon Psalter : Ancestor of the Book of Hours ? », in *Florilegium* 14, 1-24.
- Toswell, M. J., 2014, *The Anglo-Saxon Psalter*, Turnhout : Brepols.

- Trotter, David A., 2007, « 'Tutes choses en sapience' : la transmission du lexique biblique dans les psautiers anglo-normands », in *Gouvernement des hommes, gouvernement des âmes : Mélanges offerts à Charles Brucker*, Venceslas Bubenicek, P. Corbet, Roger Marchal (éd.), Nancy : Presses Universitaires de Nancy.
- Urvoy, Marie-Thérèse (éd. / trad.), 1994, *Le Psautier mozarabe de Hafs le Goth*, Toulouse : Presses universitaires du Mirail.
- Webber, Teresa, 1992, « The Script », in *The Eadwine Psalter. Text, image, and monastic culture in twelfth-century Canterbury*, Margaret Gibson, T. A. Heslop, Richard W. Pfaff (éd.), Londres-University Park PA : Modern Humanities Research Association-Pennsylvania State University Press, 13-24.





# EL ESTUDIO DE LA TRADUCCIÓN BÍBLICA AL CASTELLANO EN LA EDAD MEDIA Y EL RENACIMIENTO: NUEVOS RECURSOS Y OPORTUNIDADES DE INVESTIGACION\*

Andrés ENRIQUE-ARIAS  
University of the Balearic Islands  
*andres.enrique@uib.es*

**Abstract** The *Biblia medieval* website (*www.bibliamedieval.es*) is a collection of interactive electronic resources for the study of the Spanish biblical translations composed during the Middle Ages and the Renaissance. This online resource includes the newly created *Biblias Hispánicas* corpus which contains normalized editions of all the medieval and sixteenth century Spanish translations of the Bible next to their Latin and Hebrew sources. The edition features a triple presentation that includes paleographic transcriptions, texts with normalized spelling, lemmatization and POS tagging as well as facsimilar images of the original manuscripts and printed books. This article presents an overview of the technical and philological features of this corpus and it includes examples of some of its applications for the study of Spanish biblical translation in the medieval and Renaissance periods.

**Keywords:** Bible, historical linguistics, parallel corpora, digital humanities, language variation.

## 1. Introducción

La traducción bíblica al castellano en la Edad Media no llegó a producir versiones con una repercusión comparable a la de la Biblia de Lutero para el alemán o la Biblia King James en inglés. Las biblias castellanas no contaron con el apoyo de la Iglesia Católica, que había adoptado la Vulgata como versión oficial y, a diferencia de las biblias surgidas en el contexto de la Reforma, tuvieron una circulación restringida ya que no se concibieron como versiones para el uso de los fieles ni se llegaron a beneficiar de la amplia difusión del libro impreso que llegaría con los albores de la Edad Moderna. Pero a pesar de su escasa difusión, las traducciones de la Biblia al castellano hechas durante la Edad Media constituyen un capítulo extraordinario en la historia cultural europea. Si en la Europa medieval predominan las traducciones del Nuevo Testamento, en Castilla se traducen casi en exclusiva los libros del Antiguo Testamento. Mientras que los vernáculos medievales cuentan con muy pocas traducciones, en Castilla se produjeron hasta ocho versiones de amplios

---

\* *The Study of Spanish Medieval and Renaissance Biblical Translations: New Resources and Research Opportunities.*

segmentos bíblicos. Y si en el resto de Europa el modelo del que se hace la traducción es prácticamente siempre la *Vulgata*, en Castilla se traduce en la mayoría de los casos directamente del hebreo. Es más, las biblias castellanas, en su objetivo de recuperación de la *veritas hebraica*, se anticipan en más de un siglo al biblismo renacentista de corte humanista que surge en el resto de Europa a partir del XVI. Estas traducciones son además reflejo de un fenómeno característico de la historia cultural de la España premoderna: la compleja interacción de judíos y cristianos como paradigma ibérico de creatividad cultural.

Esta rica tradición tiene su continuidad en el Renacimiento con las Biblias producidas en el siglo XVI, pero ya en un contexto completamente diferente. La acción de la Inquisición Española, que se empleó a fondo en aplicar la prohibición de traducir la Biblia al vernáculo, hace que estemos ante biblias producidas en el exilio por humanistas, judíos y protestantes que se sitúan fuera de la órbita de la Iglesia Católica.

En las páginas que siguen, daremos una visión general de la traducción bíblica al vernáculo castellano en la Edad Media y el Renacimiento y presentaremos los recursos disponibles para el estudio de esta faceta de la historia cultural hispánica en el sitio web del proyecto *Biblia Medieval*.

## 2. Las biblias españolas

La actividad de traducción bíblica en la Castilla medieval es fundamentalmente una manifestación de la curiosidad intelectual de las clases dirigentes castellanas. Esta sed de conocimiento, dirigida principalmente hacia el Antiguo Testamento, tiene especial desarrollo en dos momentos históricos bien definidos. En el siglo XIII se traduce la Biblia como parte del proceso de desarrollo del castellano escrito; este proceso culmina con el programa de vulgarización del saber representado por las grandes producciones en prosa promovidas por el rey Alfonso X; más tarde, en el XV, se realizan traducciones destinadas a las colecciones particulares de nobles cristianos que desean ver satisfecho su afán de erudición.

Los primeros fragmentos bíblicos extensos que conservamos son los contenidos en *La fazienda de ultramar* [= *Fazienda*] donde se insertan numerosos pasajes traducidos directamente del hebreo que podrían haber sido producidos a finales del siglo XII o principios del XIII (Sánchez-Prieto Borja 2002: 495). Dado que la materia bíblica en este manuscrito es fragmentaria y se presenta entremezclada con elementos extrabíblicos, podemos decir que la primera Biblia castellana propiamente dicha es la reflejada en los códices de la Biblioteca del Escorial I.i.2 [= *E2*], I.i.6 [= *E6*] e I.i.8 [= *E8*], que permiten reconstruir la llamada *Biblia Prealfonsí*, un texto prácticamente completo de la *Biblia* en romance a partir del latín cuyo original remontaría a mediados del siglo XIII (Enrique-Arias 2010). Apenas dos décadas después se continuó la labor de traducción bíblica con versiones al castellano de la

*Vulgata* para la *General Estoria* [= *GE*] promovida por Alfonso X. Pero el momento de mayor intensidad en la actividad de traducción bíblica estaría situado a comienzos del siglo XV, cuando el creciente interés entre los intelectuales por acceder a textos en su versión original da lugar a la realización de la gran mayoría de las biblias castellanas que han llegado hasta nosotros: los códices del Escorial I.i.3 [= *E3*], I.i.4 [= *E4*], I.i.5 [= *E5*], I.i.7 [= *E7*], I.ii.19 [= *E19*], el códice Bodleian Canon. Ital. 177 de la biblioteca de la universidad de Oxford [= *Oxford*], la *Biblia de Arragel* de la Biblioteca del Palacio de Liria en Madrid [= *Arragel*], y las biblias contenidas en los códices Real Academia de la Historia ms. 87 [= *Ac87*], Biblioteca Nacional de Madrid 10.288 [= *BNM*], Biblioteca de Ajuda 52-xii-1 [= *Ajuda*] y Biblioteca Pública de Évora cxxiv/1-2 [= *Évora*], los *Evangelios y epístolas paulinas* traducidos por Martín de Lucena para el marqués de Santillana [= *Lucena*]. Hay además otros textos que incluyen fragmentos bíblicos significativos, como las *Bienandanzas y fortunas* de Lope García Salazar (incluye *Gn* 1-9 y *Ec*), el libro de *Job* de Pero López de Ayala, o el libro de *Esther* conservado en el códice 2.015 de la Universidad de Salamanca.

Pocos son los datos históricos que nos permiten identificar de forma concreta los promotores, traductores y público destinatario que corresponden a las traducciones que han llegado hasta nosotros. En el caso de la mayoría de las traducciones hechas en el XV, como sucede con los manuscritos *E3* o *E19*, sabemos que los traductores son judíos por una serie de indicios: rasgos hebraizantes de la traducción, incorporación de exégesis judía o de formas lingüísticas particulares de los judíos o mantenimiento de elementos de división y disposición del texto hebreo. Sabemos también que los destinatarios de dichas traducciones no eran judíos, sino nobles castellanos cristianos, no solo por las adaptaciones evidentes de topónimos o antropónimos para lectores cristianos, o por el uso en la escritura del alfabeto latino y no de la tradicional aljamía hebraica, sino también porque los códices presentan escudos nobiliarios (*E3*, *E4*), colofones (*Évora*), y otros rasgos materiales que así nos lo indican: el programa iconográfico, la colocación de libros siguiendo el orden de la *Vulgata*, la inclusión de libros deuterocanónicos traducidos del latín que no tienen sentido en el mundo religioso judío, o la presentación en paralelo del texto latino de la *Vulgata* y de prólogos de San Jerónimo. Y lo que es aún más revelador, en dos de las traducciones, la *Biblia del Marqués de Santillana* y la *Biblia de Arragel*, conocemos las identidades tanto de los traductores que las llevaron a cabo (el converso Martín de Lucena y el rabino Mosé Arragel respectivamente) como de los destinatarios cristianos que encargaron la realización de dichas traducciones (el Marqués de Santillana y don Luis de Guzmán). En el caso de la *Biblia de Arragel* contamos además con un prólogo del traductor donde se ofrecen todos los detalles sobre el diseño y el desarrollo final del proyecto.

Las Biblias del XVI se sitúan en un contexto completamente diferente. La prohibición efectiva de traducir la Biblia a las lenguas vulgares obliga a que las traducciones

se hagan fuera de España. Hay dos versiones completas de la Biblia que se llevan a cabo en siglo XVI. La *Biblia de Ferrara*, cuya primera edición apareció en la ciudad italiana en 1553, fue traducida por Abraham Usque y Yom-Tob Athias. Está dirigida a conversos y criptojudíos que habían salido de España y retornaban a la práctica abierta del judaísmo. Es una traducción del Tanaj que sigue el original hebreo con gran literalidad. La otra Biblia completa producida en este siglo es la conocida como *Biblia del Oso*, publicada en Basilea en 1569, obra del religioso jerónimo español convertido al protestantismo Casiodoro de la Reina. Esta Biblia, que estaba dirigida a los protestantes españoles exiliados, ha tenido numerosísimas revisiones y reimpressiones y sigue siendo hoy día la base de las versiones utilizadas por los cristianos evangélicos de habla española.

Como ya hemos señalado, las traducciones medievales de la Biblia al castellano fueron en unos casos hechas desde la *Vulgata* latina y en otros desde la Biblia hebrea. En términos generales, en las traducciones del XIII predominan las que están hechas a partir del latín y entre las del XV, que son muchas más, las traducciones del hebreo son mayoría. Como es de esperar, la fuente que se emplea como modelo es un aspecto que moldea la lengua de la traducción bíblica, no solamente por la esperable transferencia de calcos sintácticos o préstamos léxicos del original, sino también por la diferente forma de transmisión del texto latino y el hebreo y por la cultura de la traducción que acompaña a los que se acercan a uno u otro modelo.

En el caso de las traducciones hechas a partir de la *Vulgata* tenemos que considerar los problemas de transmisión. Al ser un texto de tanta difusión a lo largo de toda la Edad Media, las múltiples copias que se hacían iban incorporando un gran número de variantes, así como añadidos, omisiones y deturpaciones varias. Existen ya numerosos estudios en donde se cotejan partes de la *Biblia Prealfonsí* y la *General Estoria* con el aparato crítico de la *Vulgata de los Benedictinos* (1926-1995). La conclusión es que los traductores del XIII emplearon biblias del tipo llamado sorbónico o “Biblia de París”, que en la mencionada edición crítica está representada por tres manuscritos de la familia  $\Omega$ , de mediados del siglo XIII (Enrique-Arias 2010; Sánchez-Prieto Borja 2009).

Por lo que respecta a las biblias castellanas del XV, que es el periodo en que se produce la gran mayoría de las traducciones, la lengua de origen es el hebreo y los traductores son judíos o conversos que producen versiones para un público cristiano. Estas biblias se caracterizan por transmitir la tradición judía en la traducción del texto sagrado, con la presencia de hebraísmos y la incorporación de lecturas con un fondo exegético judío, y al mismo tiempo hay un intento de adaptarse tanto al público cristiano al que se dirigen como al ambiente cultural pre-humanista y de renovación lingüística latinizante característico del siglo XV. Un aspecto particular de estas traducciones es la influencia de los comentarios exegéticos de la Biblia Hebrea; por consiguiente encontramos numerosos pasajes en los que los traductores emplean con

intención clarificadora lecturas que a veces pueden alejarse considerablemente del significado literal del texto hebreo. Por ejemplo, en la descripción del país de Javilá (*Gn* 2:12) Arragel traduce “el oro de aquella tierra es bien purísimo” donde el original hebreo dice *uzahab ha’areš hahiv’ tob*” (*Vlg.* “et aurum terrae illius optimum est”) es decir ‘el oro de aquella tierra es bueno’. Las diferentes traducciones medievales reflejan de manera fiel el original: “el oro de aquella tierra es bueno” (*E3*) o “muy bueno” (*GE, E4*); la traducción más matizada de Arragel se debe a la explicación de Kimhi para este pasaje:

Por consiguiente se elogia a esa tierra, pues es la más cercana al jardín del Edén, por lo que produce un oro de calidad superior, el mejor y *más puro* [hebreo *naqš*] de los metales preciosos [...].

El empleo de la exégesis rabínica en las traducciones del hebreo es seguramente el aspecto en el que se hace más necesaria una revisión de las ediciones existentes pues no se han hecho consultas sistemáticas en el corpus exegético para localizar la fuente de estas variantes e integrarlas en el aparato crítico.

### 3. Nuevos avances en la investigación de las Biblias españolas: el proyecto “Biblia Medieval”

Desde hace más de un siglo las biblias castellanas han atraído la atención de estudiosos interesados en la cultura medieval hispana desde una amplia gama de disciplinas. Gracias a la disponibilidad del corpus integral de los romanceamientos bíblicos medievales en formato electrónico que presentamos en estas páginas, en los últimos diez años se han producido avances importantes, como la publicación de importantes manuscritos, la aparición de renovados estudios codicológicos, bibliográficos, lingüísticos y literarios, y el descubrimiento de manuscritos y fragmentos desconocidos.<sup>1</sup> Los nuevos estudios de conjunto permiten un mejor entendimiento del fenómeno de la traducción bíblica en la Castilla medieval pero, paradójicamente, el acceso a nuevos datos revela al mismo tiempo preguntas novedosas para las que no tenemos una solución inmediata. Manuscritos importantes como *E5* y *Oxford* no han recibido una edición crítica, mientras que otros, como la *Fazienda de Ultramar*, la *Biblia Prealfonsí* o la *Biblia de Arragel*, están en ediciones que distan de ser definitivas. Del mismo modo hay una serie de cuestiones, tales como el contexto

<sup>1</sup> En los últimos años ha aparecido, por ejemplo, una revisión crítica de los aspectos codicológicos de estos manuscritos (Avenoz 2011), la edición integral de la *General estoria* (Sánchez-Prieto Borja 2009), la edición y los estudios referentes a la biblia Escorial I.i.6 (Enrique-Arias 2010). En lo que respecta a los descubrimientos recientes de nuevos fragmentos cabe mencionar la traducción de Jueces-Reyes II, ms. Canon. Ital 177, Bodleian Library, Oxford University (Conde López 2013); un nuevo testimonio del *Libro de Job* traducido por Pero Lope de Ayala (Avenoz 2011: 297) o la traducción de partes del Evangelio de Lucas que ha descubierto Rodríguez Molina (2016), entre otros.

histórico que suscita el aumento de estas traducciones en el siglo XV y sus conexiones con las traducciones hispanojudías y protestantes llevadas a cabo en el siglo XVI, para las que no tenemos respuestas definitivas. Los aspectos filológicos de las biblias en español antiguo también necesitan ser investigados, ya que la relación precisa entre las distintas versiones y testimonios queda por determinar. El estudio lingüístico no es completo, pues no hay una descripción sistemática de la lengua de traducción bíblica en español medieval ni hay una caracterización lingüística detallada para cada una de las traducciones existentes. Otra cuestión que hay que explorar es el acceso que los autores medievales podrían haber tenido a copias de manuscritos bíblicos específicos, un tema de gran importancia para el estudio de las fuentes y de la circulación de estos textos castellanos en los círculos intelectuales. En resumen, las numerosas vías de investigación que plantea la traducción bíblica en español antiguo constituyen un vasto campo de estudio con muchas facetas que precisan una revisión a fondo.

Con el objetivo de facilitar la investigación de las traducciones de la biblia al castellano el grupo de investigación coordinado por el que suscribe en la Universidad de las Islas Baleares ha estado desarrollando herramientas informáticas para estudiar, preservar y difundir la rica tradición textual de traducción bíblica hispánica. El resultado principal del proyecto es la creación de *Biblia Medieval*, un recurso de libre acceso en la red donde se pone a la disposición de los especialistas y público en general todos los elementos relevantes para el estudio de las traducciones bíblicas en castellano hechas en la Edad Media y el Renacimiento. En *Biblia Medieval* es posible encontrar:

a) Un índice de manuscritos con información sobre cada uno de los códices medievales que han transmitido versiones bíblicas: contenidos, datación, lengua fuente y breve descripción codicológica;

b) El corpus *Biblia Medieval* que permite consultar en paralelo transcripciones paleográficas de los manuscritos que han transmitido traducciones medievales de la Biblia al castellano junto a sus fuentes latinas o hebreas, con posibilidad de consulta de más de 16 000 imágenes digitales de los códices originales;

c) El corpus *Biblias Hispánicas* que contiene ediciones con textos normalizados de las traducciones bíblicas medievales y renacentistas tanto en castellano como en judeoespañol, junto a su fuente hebrea o latina y que permite además acceder a transcripciones paleográficas e imágenes digitales de los originales que se han empleado como base de la edición. El corpus está lematizado y etiquetado lingüísticamente por lo que es posible realizar consultas incorporando dicha información;

d) Páginas con recursos diversos: textos, concordancias, enlaces y una bibliografía actualizada que contiene ediciones, tesis, estudios y reseñas en torno a las traducciones bíblicas medievales al castellano. La base de datos bibliográfica está indexada y muchas de las entradas reseñadas.

El estudio de la traducción bíblica es una tarea multidisciplinar en la que inter-

viene un amplio elenco de ciencias humanísticas: codicología, paleografía, ecdótica, grafemática, historia de la lengua, literatura, historia del arte, historia general, teología, traductología, estudios judíos, religión, lingüística de corpus. Por ello, la creación de recursos para el estudio de los textos bíblicos debe hacerse desde una perspectiva lo más abierta posible de tal modo que puedan ser aprovechados por investigadores de campos diversos.

En lo que se refiere a la edición del corpus informatizado de traducciones nuestro planteamiento metodológico está en sintonía con las renovadas ideas sobre el papel de la historia de la lengua en la edición de textos (para una discusión de las cuestiones que suscita la interacción de ecdótica, la historia de la lengua y la lingüística de corpus ante la edición digital de textos medievales véase Enrique-Arias 2019: 338-342). Se viene observando últimamente que las ediciones críticas impiden reflejar la complejidad del texto en la Edad Media: durante el proceso de edición se descartan muchas variantes de interés lingüístico y el texto resultante presenta una engañosa uniformidad. Consideramos por tanto que para el filólogo lingüista lo ideal es disponer de la transcripción paleográfica de todos y cada uno de los testimonios de una tradición, algo que era inviable con la edición tradicional en papel pero es hoy día posible gracias a los nuevos formatos digitales. Por ello el corpus *Biblia Medieval* incluye transcripciones de todos los testimonios que han transmitido textos bíblicos medievales en castellano.

Otro problema que atañe a la edición de los textos es el de los criterios de edición y en particular el desafío que supone la búsqueda de soluciones para, por un lado, presentar un texto inteligible para el lector moderno, limpio de errores y de variación gráfica superflua, y al mismo tiempo mantener los rasgos informativos de la variedad lingüística reflejada en el texto que se edita. La solución consiste en ofrecer al lector varios niveles de acceso al texto (facsimil, transcripción paleográfica y presentación crítica), algo que con la disponibilidad de los medios electrónicos actuales cuenta con muchas menos limitaciones que en el caso de los formatos en papel (Sánchez-Prieto Borja 2011). De este modo el corpus *Biblia Hispánica* combina tres niveles de acceso al texto: la versión normalizada con puntuación y acentos se complementa con la posibilidad de acceder a la transcripción paleográfica y a las imágenes digitales de los manuscritos. Además nuestro texto electrónico está equipado con una herramienta de búsqueda que aprovecha la lematización y etiquetado gramatical y permite hacer análisis lingüísticos complejos.

Por último conviene destacar que nuestra edición electrónica no se limita a presentar un texto crítico; de acuerdo con la propuesta que los teóricos de la ecdótica angloamericana han denominado “edición social” (Faulhaber 2011: 20) nuestro objetivo es poner a la disposición de los usuarios elementos adicionales para su estudio y comprensión: facsímiles digitales de los manuscritos, transcripciones paleográficas así como las herramientas analíticas necesarias para manipular los textos (herramientas de búsquedas con posibilidad de filtrado por diferentes parámetros,

concordancias, glosarios, enlaces externos, etc.). De este modo, los editores podemos compartir con los usuarios los diferentes elementos en que fundamentamos nuestras decisiones editoriales y al mismo tiempo ofrecer materiales de interés para todo aquel que quiera proximarse a estos textos desde cualquier disciplina o perspectiva.

#### 4. Aplicaciones del corpus bíblico

La disponibilidad del corpus completo de las traducciones bíblicas medievales en formato electrónico ha permitido por primera vez hacer análisis sistemáticos que consideran la totalidad de los textos y así avanzar con una base empírica sólida en el estudio de la traducción bíblica medieval al castellano.

Una aplicación del corpus integral es su empleo como apoyo al estudio codicológico y paleográfico de los manuscritos, por ejemplo, en la localización de cambios de copista. A través del estudio cuantitativo de variantes gráficas, como el reparto de *j* e *i* es posible identificar cambios de copista en un ejemplar determinado, tal como hace Ueda (2009) respecto de la *Biblia de Arragel*.

Otro problema que puede ser abordado de manera provechosa con métodos de lingüística computacional es el de las relaciones entre las diferentes traducciones existentes y los manuscritos que los contienen. Como ya hemos expuesto en la sección inicial, es relativamente sencillo enumerar los once códices que han transmitido traducciones bíblicas del siglo XV; no lo es tanto hacer lo propio con las traducciones. Por ejemplo, a veces tenemos la misma traducción en dos manuscritos (como es el caso de las versiones del *Pentateuco*, *Josué* y *Jueces* contenidas en la *Biblia de Ajuda*, que coinciden con las del código *E3*); o un manuscrito puede contener varias traducciones (en *E4* el *Pentateuco* y los *Profetas Posteriores* son claramente obra de diferente traductor), o dos manuscritos pueden contener libros diferentes pero que son el resultado de una misma labor romanceadora (como parece ser el caso para *E7* y *E5* o *E6* y *E8*, que serían en cada caso biblias completas formadas por dos volúmenes complementarios).

Ahora que tenemos acceso al texto completo de la Biblia en formato electrónico, es más fácil, a través del corpus y las herramientas de consulta, hacer investigaciones a gran escala de las coincidencias léxicas entre las diferentes versiones y llegar a conclusiones más sólidas sobre la estructura interna del texto transmitido en cada manuscrito. En Pueyo Mena/ Enrique-Arias (2013) abordamos la cuestión mediante un análisis exhaustivo de 28 lemas hebreos y de sus correspondientes traducciones al castellano en los once códices medievales que contienen romanreamientos cuatrocentistas de la Biblia hebrea. Nuestro método consiste en examinar cómo se traduce un lema hebreo a lo largo de cada uno de los manuscritos conservados para observar si las opciones léxicas son consistentes a lo largo de todo él o por el contrario se detectan discontinuidades en el modelo de traducción. Por ejemplo, si nos fijamos en cómo se traduce *šebet* con el sentido de ‘cayado’ en el *Pentateuco* de *E4* y *Profetas Anteriores* (descartamos por tanto los casos en que se



emplea con el significado de ‘tribu’ o ‘linaje’) vemos que el término utilizado, casi exclusivamente, es *vara*; sin embargo, en los Profetas Posteriores de ese mismo códice nos encontramos con una gran variedad de palabras (*verdugo, blago, palo, verga, açote*) mientras que *vara* está prácticamente ausente. Del mismo modo, a la hora de traducir *gibbor* ‘hombre fuerte, valiente’ el *Pentateuco* y Profetas Anteriores de *E4* emplean mayoritariamente *estrenuo* y *potente* al tiempo que los Profetas Posteriores traducen con *barragán* casi exclusivamente. Este tipo de variación sería indicio de que *E4* emplea un modelo diferente para estos dos tramos de la Biblia. Aplicando este análisis a dos docenas de lemas más podemos determinar de manera clara que la traducción del *Pentateuco* y los Profetas Anteriores de *E4* reflejan la misma traducción que los Profetas Posteriores y Escritos de la Biblia *BNE*, códice que transmite una Biblia fragmentaria en que precisamente faltan esas secciones. En definitiva, el estudio comparativo sistemático nos permite concluir que en los once códices mencionados se preservan solamente seis traducciones diferentes del siglo XV hechas a partir del hebreo: la Biblia completa de *E3*, el *Pentateuco* de *E19*, la Biblia completa que supone la combinación de la traducción contenida en los códices *E7* y *E5*, la Biblia completa que denominamos *Biblia del Marqués de Santillana* (y que es una combinación de partes del códice *E4* y del códice completo de *BNE*; cf. Enrique-Arias/Pueyo Mena 2017), la *Biblia de Arragel* y los Profetas Anteriores contenidos en el códice de Oxford.

Otro tema de interés que puede estudiarse por extenso gracias al corpus bíblico es el del grado de innovación léxica de las diferentes traducciones. Es un hecho conocido que en las lenguas europeas las traducciones han sido a menudo la vía de entrada de innovaciones lingüísticas; en el caso particular de la Castilla del siglo XV nos encontramos en un momento de relatinización de la lengua con la incorporación de numerosos cultismos. En Pueyo Mena/ Enrique-Arias (2015) estudiamos el uso de formas cultas y otras innovaciones léxicas y morfológicas en las cuatro biblias medievales completas traducidas a partir de la Biblia hebrea en el siglo XV. Para ello analizamos una selección de lemas hebreos y de sus traducciones castellanas correspondientes, así como la distribución de ciertos fenómenos de morfología derivativa, en particular derivados vernáculos en *-miento* y *-ura* frente a formas latinizantes en *-idad* y *-ción*, *-mente* e *-ísimo*. El objetivo es determinar, mediante la comparación cuantitativa y cualitativa de las soluciones romances empleadas, el reparto de léxico vernáculo tradicional frente a innovaciones cultas. Nuestros resultados muestran que mientras la *Biblia de Arragel* y la *Biblia del Marqués de Santillana* se muestran inmersas en la tendencia de principios del siglo XV hacia el uso de cultismos y estructuras latinizantes, los textos más tradicionales, como la Biblia *E3*, prefieren las soluciones vernáculos. La Biblia *E5/E7*, por otro lado, queda a medio camino respecto del resto de las versiones, haciendo uso por lo general de opciones tradicionales en la línea de *E3*, pero incorporando igualmente voces cultas, aunque

en menor medida que las Biblias de *Santillana* y de *Arrage*.

El nuevo corpus *Biblias Hispánicas*, que incorpora las traducciones del XVI, servirá para explorar un aspecto apenas estudiado, el de la deuda de las traducciones hechas en el Renacimiento con las biblias medievales.

## 5. La biblia como corpus lingüístico

Uno de los aspectos más interesantes de las traducciones bíblicas en castellano medieval es la riqueza de datos lingüísticos que presentan por sus peculiares características: son textos de considerable extensión que contienen una notable variedad de géneros y, lo que es más peculiar, son los únicos textos para los que hallamos varias versiones del mismo contenido compuestas a lo largo de las diferentes etapas de la historia del español así como posibilidad de consulta del texto subyacente hebreo o latino para ayudar en la localización e interpretación de estructuras lingüísticas. Varios estudios avalan la solidez metodológica de la comparación de versiones bíblicas paralelas para el estudio de la variación lingüística (Resnik *et al.* 1999, De Vries 2007). A pesar de todo ello, son relativamente pocos los estudios de historia de la lengua que han empleado versiones bíblicas como fuente de datos.

Una de las principales ventajas de un corpus paralelo de equivalentes de traducción es que tiene una perspectiva más abierta que la de los corpus convencionales, pues permite analizar cualquier forma de expresar un contenido de la lengua fuente (Enrique-Arias 2016). Por ejemplo, si nos proponemos estudiar las formas de expresar preguntas retóricas en los textos medievales nos encontramos con el problema de que no hay una forma fácil de rastrearlas automáticamente ya que se expresan de múltiples maneras y no siempre con un marcador explícito (Rodríguez Molina/ Enrique-Arias 2018). El acceso a las fuentes es de gran ayuda en la localización de ejemplos: un rastreo de la partícula interrogativa *haʿ* en la versión hebrea o *numquid* en la latina nos permite localizar automáticamente un gran número de casos de preguntas retóricas y examinar de qué forma están expresadas en las versiones castellanas, como se puede apreciar en las traducciones de *Job* 8:3 en el corpus:

[Hebreo]	haʿel ye ʿavet mišpat	
[ <i>Vulgata</i> ]	numquid Deus subplantat iudicium	
[E8]	¿E Dios, <i>tiene</i> que engaña el juicio?	ca. 1250
[GE]	¿ <i>Si non</i> derriba Dios el tu juicio?	ca. 1280
[E5]	¿ <i>Quicá</i> Dios estuerce el derecho?	ca. 1425
[ <i>Santillana</i> ]	¿Si Dios atuerce juicio?	ca. 1425
[ <i>Arrage</i> ]	<i>Nunca</i> el Señor Dios atorció juicio	1430
[E3]	¿ <i>Si</i> Dios atuerce el juicio?	ca. 1470
[ <i>Ferrara</i> ]	¿Si el Dio atuerce juicio?	1553
[ <i>Osó</i> ]	¿Por ventura pervertirá Dios el derecho?	1569

Este ejemplo ilustra la manera tan particular en que los textos paralelos de equivalentes de traducción son una fuente interesante de datos para el investigador de la historia de la lengua. Si quisiéramos estudiar cómo se formaliza la pregunta retórica en la historia del español tendríamos que consultar primero diccionarios y gramáticas históricas y compilar una lista de elementos que pueden expresar esta función (*¿acaso...? ¿por ventura...?* etc.), a continuación buscar estas palabras en textos de diferentes épocas, y finalmente utilizar los resultados para observar ejemplos específicos en su contexto funcional. El problema es que no sería posible saber si existen otros elementos que pueden usarse con la misma función en estos mismos contextos. Por el contrario, en un corpus paralelo de equivalentes de traducción como *Biblia Medieval* podemos extraer los pasajes que contienen estos elementos (por ejemplo buscando *numquid* en el original latino) y observar qué palabras se usan en el mismo contexto en cada una de las versiones paralelas. De este modo es fácil localizar expresiones que de otro modo podrían haber pasado desapercibidas. En el ejemplo de *Job* 8:3 apreciamos la rica variedad de expresiones utilizadas para formalizar la interrogativa retórica: un verbo de entendimiento en *E8* (*tiene que* significa aquí ‘crees que’ o ‘piensas que’); *si non* en *GE*, *si* en *E3* y *Santillana*; el marcador de duda *quicá* en *E5*. En *Arragel* el traductor no traduce con una pregunta sino que opta por hacer una aserción cambiando de polaridad positiva a negativa, pues en realidad la pregunta retórica es una aserción encubierta (‘¿acaso tuerce Dios el derecho?’ se interpreta como ‘Dios nunca tuerce el derecho’).

Otra ventaja de los textos bíblicos es su utilidad para estudiar la variación lingüística motivada por los diferentes registros representados en la Biblia. Como es bien sabido, la Biblia contiene una considerable diversidad de géneros: además de englobar textos narrativos, legislativos, líricos, sapienciales y proféticos, en la Biblia encontramos epístolas, genealogías, un drama dialogado como es el libro de *Job* e incluso tratados técnicos de edificación como las prolijas descripciones del tabernáculo o el templo de Jerusalén. La aplicación de métodos cuantitativos es la metodología más adecuada para apreciar con claridad las diferencias entre estos géneros y determinar así si los traductores medievales tenían conciencia de la necesidad de marcar las diferencias de registro mediante el empleo de diferentes opciones lingüísticas. Un fenómeno que se presta a este tipo de análisis es la variación en el uso del artículo ante el posesivo (*la mi casa*) frente a posesivo solo (*mi casa*). Como ya observó Lapesa (2000 [1971]: 422) el posesivo precedido de artículo suele escasear en pasajes literarios “impersonalmente narrativos, pero aumenta en frecuencia y hasta predomina a veces en los fragmentos de carácter poético, retórico o donde hay proximidad afectiva del narrador”. El análisis de un buen número de fragmentos bíblicos del XIII y del XV (Enrique-Arias 2018: 273) confirma esta tendencia. Consideremos, por ejemplo, varios pasajes bíblicos pertenecientes a diferentes registros: como ejemplo de texto narrativo seleccionaremos los primeros seis

capítulos de *Daniel*, el episodio de David y Goliat en *1 Sm* 17 y la historia de Sansón en *Jc* 13-16; para ilustrar el registro lírico consideraremos el *Cantar de los cantares* y *Lamentaciones*; y como ejemplo de texto jurídico analizaremos las partes legislativas de *Lv* 11-15, 18-21 y *Dt* 21-26. El cálculo de porcentajes de artículo precedido de posesivo frente a posesivo solo (ver *Tabla 1*) nos indica que el empleo del artículo precediendo al posesivo puede variar mucho de un texto a otro, es decir, está sujeto a las preferencias personales de cada traductor. El resultado más llamativo es, no obstante, que todos los traductores, independientemente de su época, coinciden en emplear esta estructura con mucha más frecuencia en las partes líricas (74,7% de media) que en las narrativas (43,4%), mientras que los textos legales presentan sistemáticamente el nivel más bajo de empleo de artículo ante posesivo (14,7%).

	Jurídico	Narrativo	Lírico	Total
<i>E6-E8</i>	19,3% (63/326)	17,8% (48/270)	39,8% (158/397)	27,1% (269/993)
<i>GE</i>	17,2% (39/227)	44,6% (91/204)	80,3% (302/376)	53,5% (432/807)
<i>E5-E7</i>	17,7% (70/395)	48,8% (157/322)	85,1% (371/436)	51,8% (598/1153)
<i>Arragel</i>	6% (23/381)	58,7% (192/327)	91,4% (393/430)	53,4% (608/1138)
Total	14,7% (195/1329)	43,4% (488/1123)	74,7% (1224/1639)	46,6% (1907/4091)

*Tabla 1.* Porcentaje de artículo ante posesivo según género en varias traducciones de la Biblia.

En resumen, este estudio demuestra cómo un corpus paralelo de textos bíblicos medievales puede enriquecer nuestra comprensión de la variación estilística en el nivel morfosintáctico así como su evolución a lo largo del español medieval.

## 7. Final

Las Biblias en español antiguo constituyen un amplio corpus textual que contiene datos de gran interés para el estudio de una amplia gama de aspectos – muchos de ellos apenas explorados – relacionados con la práctica de la traducción en la Castilla medieval. Es de esperar que la disponibilidad de las versiones en línea de estos importantes textos, así como los demás recursos asociados en [www.bibliamedieval.es](http://www.bibliamedieval.es), enriquecerá nuestra comprensión de este capítulo único de la cultura hispánica medieval.

## REFERENCIAS

- Avenoza, Gemma, 2011, *Biblias castellanas medievales*, San Millán de la Cogolla: Cilengua.  
 Conde López, Juan Carlos, 2013, “A Neglected Old Spanish Biblical Translation: the *Biblia de Alfonso Ximénez*”, en *Text, Manuscript, and Print in Medieval and Modern Iberia: Studies in*

- Honour of David Hook*, Barry Taylor *et al.* (eds.), Nueva York: The Hispanic Seminary of Medieval Studies, 88-117.
- De Vries, Lourens, 2007, "Some Remarks on the Use of Bible Translations as Parallel Texts in Linguistic Research", en *Parallel Texts: Using Translational Equivalents in Linguistic Typology* ("Sprachtypologie und Universalienforschung" 60), Michael Cysow *et al.* (eds.), Berlin: Akademie Verlag, 95-99.
- Enrique-Arias, Andrés (ed.), 2010, *La Biblia Escorial I.I.6. Transcripción y estudios*, San Millán de la Cogolla: Cilengua.
- Enrique-Arias, Andrés, 2016, "Sobre la noción de perspectiva en lingüística de corpus: algunas ventajas de los corpus paralelos", en *Lingüística de corpus y lingüística histórica iberorrománica*, Johannes Kabatek (ed.), Berlín: De Gruyter, 21-39.
- Enrique-Arias, Andrés, 2018, "Some Methodological Issues in the Corpus-Based Study of Morphosyntactic Variation. The case of Old Spanish Possessives", en *Diachronic Corpora, Genre and Language Change*, Richard J. Whitt (ed.), Amsterdam: John Benjamins, 261-279.
- Enrique-Arias, Andrés, 2019, "Los corpus informatizados aplicados al estudio del libro antiguo. Técnicas, recursos, problemas", en *La producción del libro en la Edad Media: una mirada interdisciplinar*, Gemma Avenzoza *et al.* (eds.), Madrid: Sílex, 335-363.
- Enrique-Arias, Andrés/ Pueyo Mena, Francisco J., 2017, "La Biblia Completa del Marqués de Santillana", en *Revista de Filología Española* 97/ 1, 35-68.
- Faulhaber, Charles B., 2011, "Reseña de Alfonso X el Sabio (2009)", *General Estoria*. Madrid: Biblioteca Castro", en *Infoling* 1-22, on-line: <http://infoling.org/reviews/pdfs/NB102.pdf>, [15.04.2018].
- Lapesa, Rafael, 2000 [1971], "Sobre el artículo ante posesivo en castellano antiguo", en *Estudios de morfosintaxis histórica del español*, Rafael Cano Aguilar *et al.* (eds), Madrid: Gredos, 413-435.
- Pueyo Mena, F. Javier/ Enrique-Arias, Andrés, 2013, "Los romanceamientos castellanos de la Biblia Hebrea compuestos en la Edad Media: manuscritos y traducciones", en *Sefarad* 73/ 1, 165-224.
- Pueyo Mena, Francisco J./ Enrique-Arias, Andrés, 2015, "Innovación y tradición en el léxico de las traducciones bíblicas castellanas medievales: el uso de cultismos y formas patrimoniales en las versiones del siglo XV", en *Anuario de Estudios Medievales* 45/ 1, 357-392.
- Resnik, Philip/ Olsen, Mari B./ Diab, Mona, 1999, "The Bible as a Parallel Corpus: Annotating the *Book of 2000 Tongues*", en *Computers and the Humanities* 33/ 1-2, 129-153.
- Rodríguez Molina, Javier, 2016, "Un romanceamiento bíblico neotestamentario desconocido y la primera versión castellana de la Catena aurea", en *Revista de Filología Española* 96/ 2, 289-323.
- Rodríguez Molina, Javier/ Enrique-Arias, Andrés, 2018, "Si as a Q particle in Old Spanish", en *Studies in Historical Ibero-Romance Morphosyntax*, Miriam Bouzouita *et al.* (eds.), Amsterdam: John Benjamins, 249-274.
- Sánchez-Prieto Borja, Pedro, 2002, "Fazienda de Ultramar", en *Diccionario filológico de literatura española medieval*, Carlos Alvar *et al.* (eds.), Madrid: Castalia, 494-497.
- Sánchez-Prieto Borja, Pedro (coord.), 2009, *General estoria*, 10 vols., Madrid: Fundación José Antonio de Castro.

- Sánchez-Prieto Borja, Pedro, 2011, *La edición de textos españoles medievales y clásicos. Criterios de presentación gráfica*, San Millán de la Cogolla: Cilengua.
- Ueda, Hiroto, 2009, “Palatal Graphemes in a Medieval Spanish Biblical Text: A Corpus Analysis of *i, j, y* in Genesis, Biblia de Alba”, en *Corpus Analysis and Variation in Linguistics*, Yuji Kawaguchi *et al.* (eds.), Amsterdam: John Benjamins, 239-257.
- VVAA (1926-1995) = *Vulgata de los Benedictinos. Biblia Sacra iuxta latinam vulgatam versionem ad codicum fidem. Cura et studio monachorum Abbatiae Pontificiae Sancti Hieronymi in Urbe Ordinis Sancti Benedicti edita*, Roma: Libreria Editrice Vaticana.

# CÂTEVA CONSIDERAȚII DESPRE GENEZA TETRAEVANGHELULUI BILINGV SLAVO-ROMÂN DE LA SIBIU (1551-1553)\*<sup>1</sup>

Levente NAGY  
Universit  Eötvös Loránd, Budapest  
*nagy.levente@btk.elte.hu*

**Résumé** Ioan-Florin Florescu a évoqué récemment de sérieux arguments philologiques en faveur du thèse que le texte roumain du *Tétraévangile de Sibiu* présente des concordances textuelles avec les traductions tchèques (notamment *Bible Olomoucká*, 1417, et *Bible Dr z dansk *, 1360) et allemandes du XV<sup>e</sup> siècle (les versions de l'édition de Johann Mentelin, 1466). Selon les recherches de László Hadrovics, il semble que les traducteurs du *Codex de Munich* (l' vang liaire le plus ancien en langue hongroise faisant partie de ladite Bible hussite) ont utilisé également les Bibles de Dresde et d'Olomouc, ainsi que la Bible allemande de Johannes Viler (1434-1435). De plus, on conn it bien que le Codex de Munich a été copié en Moldavie en 1466 et que le texte roumain du *Tétraévangile de Sibiu* présente quelques caractéristiques du dialecte de la Moldavie du Nord. Ces données constituent la base de l'hypothèse selon laquelle la genèse du *Tétraévangile de Sibiu* a également eu lieu dans un contexte hussite par analogie avec la Bible hussite hongroise. Dans mon étude, j'ai essayé de prouver que le *Tétraévangile de Sibiu* a été traduit quelque part en Maramure  et dans le nord de la Moldavie dans une zone multiethnique et multilingue, le texte roumain étant transcrit plus tard dans le sud de la Transylvanie (Banat-Hunedoara). Les analogies philologiques entre le texte roumain et entre le texte tchèque de *Bible Dr z dansk * et de *Bible Olomoucká* et le texte allemand de la Bible de Mentelin ne semblent pas être le resultat de l'utilisation directe de ces sources par les traducteurs/éditeurs roumains, mais plutôt de l'existence d'un lexique religieux (biblique) commun oral multilingue utilisé réciproquement et alternativement par des prêtres plus éduqués, qui vivaient dans un tel environnement multiculturel.

**Mots-clés :** *Tétraévangile de Sibiu*, roumain, traduction de la Bible, hussitisme, multilinguisme.

## 1. Introducere

 ntre anii 1544-1553 au ap rut la Sibiu trei tip rituri chirilice: un catehism  n limba rom n  (1544), un tetraevanghel slavon (1546)  i un tetraevanghel slavo-rom n (1551-1553). Figura editorului acestor publica ii, Filip Moldoveanul (Philippus Mahler sau Philippus Pictor), este bine cunoscută în istoriografia românească, a a că nu voi

---

\* *Quelques considérations sur la genèse du Tétraévangile bilingue slavo-roumain de Sibiu (1551-1553).*

<sup>1</sup> Studiul de fa a a fost scris în cadrul grantului NKFIH 128 151.

insista asupra lui<sup>2</sup>. În studiul de față voi vorbi doar despre *Tetraevanghelul slavo-român de la Sibiu* (TSR) Până acum s-au formulat două ipoteze privind geneza acestuia. 1. Ipoteza lui Demény Lajos: TSR a fost tradus în Moldova (există un strat dialectal moldovenesc în textul românesc) și este identic cu acel tetraevanghel care a fost dus de către un bătrân erudit moldovean (Filip Moldoveanu?) în 1532 la Wittenberg pentru tipărire<sup>3</sup>. Această traducere moldovenească înainte de tipărire a fost revizuită de către maestrul Filip (care era un sas din Moldova) la Sibiu pe baza Bibliei lui Luther (Demény 1971: 96-98). 2. Ipoteza Gheție-Mareș: traducerea românească conține „o serie de trăsături bănățene-hunedorene, mai numeroase și mai importante decât cele localizabile în Moldova”, deci TSR se datorează unei mișcări timpurii protestante din Banat și Hunedoara, fiind tradus tot aici „și pus sub tipar, după ce a fost revizuit de Filip Moldoveanu” (Gheție 1977: 190-191; vezi și Gheție 1966: 76-78, Mareș 1966, Mareș 1967: 65-77, Mareș 1982: 184-192).

Contribuția cea mai valoroasă din ultimii ani adusă la geneza TSR este, fără îndoială, cea a lui Ioan-Florin Florescu (Florescu 2010, Florescu 2015: 167-202). Dânsul a adus câteva exemple filologice convingătoare în sprijinul ipotezei conform căreia traducătorii TSR s-au folosit și de două biblii cehe, cel mai probabil Biblia de la Drezda (*Biblia Drážďanská*, scrisă în jurul anului 1360) și cea de la Olmütz (*Biblia Olomoucká*, 1417), precum și de Biblia germană a lui Johannes Mentelin, publicată în anul 1466. Un argument forte al lui Florescu este acela că noțiunea ‘farisei’ din *Mat.* 5:20 este redată în textul românesc prin *dubovnic*. În afară de *Biblia Olomoucká – židovských duchovníkov* (*Mat.* 3:7); *dubovnici židovští* (*Mat.* 22:41), în nicio altă traducere a textului biblic de până la 1550 nu este redat ‘fariseu’ cu *dubovnic*<sup>4</sup>. După această demonstrație filologică frapantă, Florescu ajunge la concluzia următoare:

Ipoteza mea este că echivalentul *dubovnic*, prin care sunt desemnați fariseii, provine dintr-o traducere românească mai veche, revizuită la Sibiu după Biblia lui Luther (sunt multe indicii în paginile *Tetraevanghelului* care conduc la presupunerea unei versiuni românești

<sup>2</sup> Cel mai important studiu despre Filip Moldoveanu este până azi Huttman/ Binder (1968). Vezi și Monok *et al.* (2008: 49-51).

<sup>3</sup> Vezi scrisoarea din 11 martie 1532 al lui Nicolaus Pfluger: „Un învățat bogat din Moldova, bărbat în vârstă, care nu vorbește nemțește, ci latinește și polonă, a sosit la Wittenberg ca să-l vadă și să-l audieze pe Martin Luther și vrea să se îngrijească de tipărirea celor patru Evanghelii și a Epistolelor lui Pavel în limba română, polonă și germană, ca și când în Universitatea din Cracovia n-ar exista învățați atât de erudiți. Mă mir cum un învățat bătrân s-a lăsat într-atât ademenit de seducătorul acela și s-a dus atât de departe, din provincia lui, la Wittenberg” (*Acta Tomiciana*, XIV, Posnan, 1952, 203). Citez în traducerea lui Benga (2003: 87).

<sup>4</sup> Vezi, de exemplu, la *Mat.* 5:20: „De nu va fi dreptate voastră mai mare decât cărtularilor și duhovnicilor, nu vreți întra în împărăția cerului” (TSR: 131). Vezi și: Florescu (2015: 168, 171, 175-176).



primitive). În cursul operațiunii de revizuire, făcută în grabă și cu numeroase greșeli, unii echivalenți din versiunea primitivă au trecut în textul final, ca transpuneri alternative alături de opțiunile revizorului sibir. Este și cazul alternanței duhovnic–fariseu, pe care revizorul o tolerează în versiunea finală, considerând, probabil, primul termen o adaptare culturală acceptabilă. Cât despre utilizarea echivalentului *dubornic* în versiunea românească primitivă, este posibil ca acesta să fi fost sugerat traducătorului fie de către un izvor cehesc consultat (de exemplu, o copie după *Biblia Olomoucká*), fie de un vocabular latin-german dintre așa-numitele vocabularii *ex quo*, foarte răspândite în secolul al XV-lea, în care lat. *pharisaeus* este echivalat *eyn geystlich judde*, *ain gaistisch iud* etc. Ambele ipoteze ne conduc la un timp al acestei traduceri primitive anterior apariției Noului Testament al lui Luther (1522) (Florescu 2015: 176-177).

La prima vedere, sunt convingătoare și celelalte exemple aduse de către Florescu în sprijinul ipotezei sale. Astfel, de exemplu, redarea termenului slavon **корванж** (*corvan* ‘vistier’) prin *comoră*, sau a termenului **скопници** ‘castrați’ prin *curați*, sau a lui **врѣтници** ‘sac’ prin *saci de păr* se explică prin textul german al lui Mentelin: *schatz*, *keusch*, *herin* (vezi Florescu 2010: 48-49, Florescu 2015: 197-198). Forma *Озѣя* (numele lui Iosif) în *Mat.* 13:55, în textul slavon fiind **Юснн**, ne trimite la *Biblia de la Dreșda*, în care găsim *Озѣп*, *Озѣя*, *Yozjas* (Florescu 2015: 196). Traducerea greșită a termenului **геенна** (redat în textul românesc în general cu *iad*) în versetul *Mat.* 5:22 prin *vopaia focului* (**гееннѣ огньнѣи**) este explicată de către Florescu (2010: 66) tot prin textul *Bibliei Drážďanská*, unde noțiunea ‘gheena’ este tradusă cu *plamen obnyevim* (‘văpaia, flacăra focului’). În *Biblia Olomoucká*, în acest verset găsim *ohně pekelného* („focul iadului”).

## 2. Husitismul și Tetraevanghelul de la Sibiu

Pe baza acestor concordanțe filologice existente între textul românesc și bibliile cehe, Florescu (2015: 200) a emis ipoteza că traducerea TSR s-a făcut într-un mediu husit. O analogie în sprijinul aceste teorii ar fi geneza Bibliei Husite maghiare:

Se știe că Biblia maghiară husită s-a tradus în Moldova, sursele germane și cehești fiind consultate ca versiuni auxiliare, iar la 1466 Evanghelia husită era copiată de un sas, la Trotuș, lângă Bacău (*Münchener Kódex*). Dar convertiri la husitism nu au existat doar printre maghiari și sași (o marotă a istoriografiei românești), ci și printre catolicii români din Moldova și din Transilvania. O traducere românească a Evangheliei putea fi inițiată într-un astfel de mediu. Ultima migrație husită în Moldova, cea a Fraților bohemii expulzați din Moravia și din Ungaria, a avut loc în jurul anului 1481. O parte dintre husiți se vor întoarce în patrie după 1492, dar o comunitate importantă va continua să locuiască în Moldova de-a lungul secolului al XVI-lea, până când va fi absorbită de catolicism. Husiții din Transilvania (printre care se aflau și români) vor adera la mișcarea reformată. Traducerea românească a Evangheliilor sub influență husită putea fi întreprinsă fie în Transilvania, fie în Moldova de către refugiați husiți transilvăneni, ceea ce, în ambele cazuri, ar explica prezența în textul românesc al Tetraevanghelului a unui strat de limbă bănățenesc-hunedorean, pentru care Ion Gheție a adus mai multe argumente (Florescu 2015: 200-201).

Aș avea două observații la această concepție. În primul rând, ideea că textul biblic trebuie tradus în limbile vernaculare și că oricine are dreptul să-l citească și să-l interpreteze liber nu este o concepție pur protestantă și nici husită, ci o împărtășeau și umaniștii catolici, în frunte cu reprezentantul lor principal, Erasmus din Rotterdam. Datorită acestui fapt, primele traduceri vernaculare ale Bibliei, și în primul rând ale Noului Testament, au apărut atât în mediile catolice, cât și în cele protestante. Astfel, de exemplu, primul Nou Testament maghiar publicat în anul 1536 la Viena a fost tradus de către Pesti Gábor, un erasmist fervent, care a rămas, ca și maestrul său, tot timpul vieții sale catolic, ba chiar era în relații bune cu cercul umaniștilor vienezii catolici antiluterani (Udalricus Fabri, Wolfgangus Lazius, Johannes Fabri, Johannes Alexander Brassicanus)<sup>5</sup>. Așadar, ceea ce putem afirma cu siguranță este doar atât: că apariția TSR stă sub egida influențelor curentelor umaniste occidentale care vizau citirea și interpretarea liberă a textului biblic, o concepție care la vremea respectivă era total străină de toată Biserica Orientală, deci și de cea românească.

În al doilea rând, cred că analogia între traducerea TSR și cea a Bibliei Husite (*Huszita Biblia*) maghiare e forțată. Sunt total de acord cu Agrigoroaei (2018: 77-99) în privința faptului că influența husită asupra culturii românești a fost exagerată. Istoria coloniilor husite din Ardeal și, mai ales, din Moldova e bine cunoscută, dar despre aportul lor la cultura română avem doar supoziții și ipoteze. În literatura maghiară există chiar și astăzi discuții serioase în privința caracterului husit al Bibliei Husite și despre husitismul traducătorilor maghiari. Din Biblia Husită s-au păstrat trei fragmente. Unul este *Bécsi Kódex*, Codexul Vienez, aflat până la 1932 în biblioteca imperială din Viena, astăzi fiind depozitat la Biblioteca Națională Maghiară Országos Széchényi Könyvtár; copiat în jurul anului 1450, conține unele cărți din Vechiul Testament (cartea lui Ruth, a lui Daniel, a Esterei etc.). Sursa traducerii a fost probabil un *lectionarium* benedict sau premonstratens. Al doilea fragment (*Apor-kódex*) conține, pe lângă psalmii 56-150, și câteva imnuri și cântece religioase catolice. A

<sup>5</sup> Pesti Gábor, în prefața sa din Noul Testament, referindu-se la Erasmus, scria următoarele: „Așa se pare că Erasmus – acest om înzestrat cu talent, dar cu și mai multă cultură – [...] contrazice ferm pe cei care nu vor ca cuvântul lui Dumnezeu să fie transpus în limba poporului și să fie interpretat de cei care nu sunt erudiți. Dar oare soarele nu bate asupra a toată lumea, oare învățătura lui Hristos nu este comoara tuturor? Hristos nu l-a refuzat pe nimeni, nici pe tineri, nici pe bătrâni, nici pe femei nici pe bărbați, nici pe săraci, nici pe bogați, nici pe cei care vorbeau alte limbi decât el. Cel mai bine ar fi, spune Erasmus, dacă Biblia ar fi tradusă în fiecare limbă, așa încât să o cunoască nu doar scoțienii și iberii, dar chiar și saraceni și turcii” (prefața lui Pesti, după Zvara 2003: 43). Pesti Gábor (1510-1546) era secretarul voievodului ardelean Báthory István (1477-1534). După moartea acestuia, în 1536, s-a dus la universitatea din Viena, de unde s-a întors la curtea regală din Buda. După ocuparea cetății Buda de către turci (1541), pleacă împreună cu regina Isabela în Ardeal, unde devine secretarul reginei.

fost copiat cândva la sfârșitul secolului al XV-lea; la începutul secolului al XVI-lea era în folosința călugărițelor din ordinul premonstratens, iar mai târziu a ajuns în posesia baronului și scriitorului ardelean Apor Péter (1676-1752), astăzi aflându-se la Muzeul Național Secuiesc din Sfântu Gheorghe. Din punctul nostru de vedere, cel mai important fragment este cel de-al treilea, numit *Müncheni Kódex*, aflat astăzi în Bayerische Staatsbibliothek din München. Codexul conține traducerea maghiară a celor patru evanghelii și o însemnare prețioasă la sfârșit: „e könyv megvégeztetett Németi Györgynek, Hensel Emre fiának keze miatt Moldovában Tatros városában, Úr születésének ezernégyszáz hatvanhatod esztendejében” [= această carte a fost terminată de mâna lui Németi György, fiul lui Hensel Emre, în Moldova, în orașul Trotușului, în anul o mie patru sute șaiszeci și șase de la nașterea Domnului] (*Müncheni Kódex*, p. 402). Această informație a copistului este întărită și de continuatorul cronicii franciscanului Szalkai Balázs (*Chronica fratrum minorum de observantia provinciae Boznae et Hungariae*), care, relatând răzmerițele husite din Sirmium survenite în anii 1438-1439, scria următoarele:

Tunc etiam duo literati de eadem Kamancze, videlicet Thomas et Valentinus, cum quibusdam hominibus insanis et mulierculis consilio inito, nocte recedentes ad Regnum Moldvae intraverunt, ubi iidem duo clerici haeresim praedictam seminantes, utriusque testamenti sripta in Hungaricum idioma transtulerunt. Quot ergo et quanta in eis apparet haeresis, sicut et ego legi, nemo hominum numerare possit, ex quo fuerunt simplices literati iuxta proverbium vulgare: simplex Theologus purus haereticus est, namistam dictionem: spiritus sanctus exposuerunt sic: zent zelleth (*Analecta*, p. 240)<sup>6</sup>.

Deși sunt discuții în literatura maghiară despre persoana literaților Thomas și Valentinus<sup>7</sup>, datele filologice arată fără îndoială că cele trei fragmente păstrate ale

<sup>6</sup> „Doi literați din Kamancze, cu numele de Thomas și Valentinus, din sfatul unor oameni proști împreună cu nevestele lor în timpul nopții au plecat în Moldova, unde acești doi clerici, răspândind erezile lor prin predici, au tradus în limba maghiară cele două Testamente. Nici nu se poate spune în ce măsură este eretică această traducere, lucru care se arată și prin faptul că spiritus sanctus este tradus prin zent zelleth [adică vântul sfânt]. Acest lucru nici nu este de mirare, dat fiind faptul că traducătorii erau niște literați simpli (inculți) și așa cum spune proverbul: teologul simplu (incult, needucat) este un eretic pur”.

<sup>7</sup> În trecut, acești Thomas și Valentinus au fost identificați cu doi studenți maghiari ai universității din Praga: Thomas Quinqueecclesiensis (1399) și Valentinus de Újlak (1411). Este mai verosimil însă că Valentinus este identic cu Kamanci Balázs, care era student la Praga mai târziu (în jurul anului 1428). Vezi în acest sens Haraszi Szabó *et al.* (2017: 43). Pentru date mai recente despre geneza și autorii Bibliei Husite maghiare, vezi: Madas (1998: 50-52), Galamb (2009: 3-12), Korompay (2017: 53-60), Haraszi Szabó (2018: 126-127). Localitatea Kamanc (Kamenec) se afla în Sirmium (azi Sremska Kamenica, Kemenitz din Serbia), și nu trebuie confundată cu Kamianets-Podilsky din Ucraina, așa cum a făcut-o Agrigoroaici (2018: 81).

Bibliei Husite provin dintr-o sursă comună, iar pe de altă parte relatările cronicarului franciscan sunt demne de crezut. Faptul că în textul Bibliei Husite este aplicat un sistem ortografic maghiar construit pe baza principiilor ortografice exprimate de Jan Hus în *Orotographia Bohemica*, că anonimul franciscan consideră traducerea lui Thomas și Valentinus drept eretică și că acești doi „simplices literati” proveneau dintr-un mediu pe deplin husit ne îndreptățește să nu fim de acord cu prima parte (cu litere cursive) a afirmației domnului Agrigoroaei (2018: 81, 87):

*si l'influence hussite n'est pas certaine dans la littérature hongroise, l'influence hussite sur la jeune littérature roumaine perd l'un des arguments les plus importants. [...] Il est alors impossible de considérer que la rédaction du «prototype» du Tétraévangile de Sibiu, qui paraît remonter à une Bible tchèque de première rédaction, non-hussite, serait certainement due aux Hussites.*

Deci influența husită a fost hotărâtoare asupra literaturii maghiare, dovadă că rămășițele ortografiei husite pot fi depistate chiar și în sistemul ortografic actual maghiar. Argumentele aduse mai nou de către Szabó (1989: 118-129), citate și de către Vladimir Agrigoroaei, în privința explicării ortografiei prin alte influențe decât cele husite și a traducerii textului biblic într-un mediu franciscan nu rezistă criticilor filologice<sup>8</sup>. Cu partea a doua a citatului domnului Agrigoroaei însă sunt total de acord: traducerea TSR nu trebuie căutată cu orice preț într-un mediu husit. Pe baza acestor considerente, Agrigoroaei (2018: 88-90) emite ipoteza că prototipul TSR ar veni din zona Banat-Hunedoara, zonă în care se pot depista atât unele inscripții românești de pe picturile murale datând din prima jumătate a secolului al XV-lea, cât și prezența husiților și a franciscanilor trecuți prin Bohemia (de exemplu, Ioan de Capistran).

Luând în considerare cele expuse mai sus, o ipoteză verosimilă privind geneza TSR ar fi următoarea. Traducerea s-a făcut înaintea apariției primelor biblii cehești tipărite (Biblia de la Praga, 1488) pe baza unor manuscrise care conțineau textul *Bibliei de la Drezda* și al *Bibliei Olomoucká*. Traducătorul trebuia să fi fost un umanist ardelean sau moldovean trecut prin Universitatea din Praga. După cele mai recente cercetări, în perioada 1348-1525 au studiat 31 de studenți ardeleni la Universitatea din Praga. Din datele de care dispunem se poate afirma că niciunul dintre ei nu era român, în marea majoritatea lor fiind sași și într-un număr mai mic maghiari. Nu avem date nici despre cunoștințele lor de limbă română<sup>9</sup>. Din când în când, în literatura de specialitate apare teoria că acel Iacob despre care episcopul catolic din Baia, Ioan Ryza, vorbește în scrisoarea sa din 5 martie 1431 adresată episcopului de Cracovia, Zbigniew Oleśnicki, este identic cu Jacobus de Molda, student al Universității din

<sup>8</sup> Pentru refutarea argumentelor lui Szabó, vezi: Galamb (2009), Korompay (2017: 60-61), Haraszti Szabó (2018: 125-128).

<sup>9</sup> Pentru identificarea și biografia studenților ardeleni de la Universitatea din Praga, vezi Haraszti Szábo *et al.* (2017).

Praga între anii 1407-1410. Din scrisoarea lui Ioan de Ryza reiese că acest Iacob, fugind din temnița de la Cracovia, s-a stabilit la Bacău și este un husit fervent („înveninat de otrava sectei Wiclefiștilor”), critică acerb toată Biserica Romană, dar mai ales pe papa, care ar fi „târfa Agnes, care ar fi născut și un copil”<sup>10</sup>. Primul care l-a identificat pe acest Iacob din Bacău cu studentul praghez Jacobus de Molda a fost Jan Macůrek. Mai târziu s-a ivit și ipoteza că acest Iacob ar fi fost „un student moldovean, care frecventase universitatea din Praga între 1407-1410” (Daniel 2007: 154). Pe baza acestor considerente, oare de ce nu am putea formula ipoteza următoare: Jacobus de Molda, studentul moldovean de la universitatea din Praga și husitul zelos din Bacău, a fost cel care a folosit la traducerea Tetraevanghelului slavo-român cele două biblii cehești. În acest caz chiar ar funcționa și analogia cu Biblia Husită maghiară.

Pe lângă faptul că existența unui text biblic românesc în prima jumătate a secolului al XV-lea ar fi de-a dreptul o senzație, sunt și alte considerente care nu sprijină valabilitatea acestei ipoteze. Din cercetările mai recente reiese clar că Jacobus de Molda nicidecum nu putea să fie „un student moldovean”. Jacobus Moldanie (așa figurează numele lui în matricula universității pragheze) era originar nu din Moldova, ci din localitatea Moldava nad Bodovu (în limba germană Moldau, în limba maghiară Szepesi) care se află azi în Slovacia, lângă orașul Košice. Era student într-adevăr la universitatea din Praga între anii 1402-1410 (Haraszti Szabó *et al.* 2017: 72). Ce s-a întâmplat cu el după părăsirea universității, nu știm. Teoretic, putea chiar să fie identic cu acel Iacob care din temnița de la Cracovia fugise în Moldova. Chiar dacă ar fi fost așa, cred că dintre traducătorii evangheliarului sibian putem să-l excludem, fiindcă datele mai sus enumerate arată că nu avea cum să știe limba română.

Din secolul al XV-lea avem cunoștință încă despre doi intelectuali care pare că ar fi fost de origine română și au frecventat câte o universitate europeană. Un anumit Johannes Moldaviensis de Teleyth, adică Tileagd (din Bihor), se înscria în anul 1493 la universitatea din Cracovia. Nu avem nicio altă informație despre viața lui, dar după nume se pare că a fost de origine română (Tonk 1979: 266) Andreas Clementis Balachi de Dena (Deva), care se înscrie în anul 1492 la universitatea din Viena, se poate considera, după nume, tot de origine română (*ibid.*: 204). Despre ei s-ar putea închipui mai bine decât despre Jacobus Moldanie că ar fi participat la traducerea TSR. Johannes Moldaviensis la universitatea din Cracovia precis că a învățat și limba cehă, ea fiind la vremea respectivă lingua franca a culturii aristocratice din Polonia (Verkholantsev 2008: 17). Studentul de la Viena Andreas Clementis Balachi precis că știa limba germană, deci el putea să folosească la traducere Biblia lui Mentelin. Tot prin el s-ar explica și prezența elementelor dialectale bănățene și hunedorene în textul românesc, fiind originar din Deva. Până când nu vom avea date mai multe despre

---

<sup>10</sup> Scrisoarea lui Ioan de Ryza în traducerea românească în *Călători* (I, p. 65).

acești intelectuali români din secolul al XV-lea, nu putem afirma mai mult despre rolul jucat de ei în traducerea TSR. În plus, trebuie să luăm în considerare faptul că e greu de închipuit ca un cărturar român trecut prin universitățile din Cracovia sau din Viena să nu folosească în timpul traducerii textul latin sau grec al Noului Testament. Or, în textul TSR, cel puțin până la ora actuală, nu a fost descoperit niciun procedeu de traducere care ar dovedi influența variantei latine sau grecești a textului neotestamentar.

### 3. Concordanțe, influențe, accidente

Toate ipotezele expuse mai sus pot fi formulate numai în cazul în care acceptăm teoria lui Florescu conform căreia în geneza TSR au fost folosite ca surse de control cele două biblii cehești, precum și biblia germană a lui Mentelin. Unele probe filologice aduse de către domnul Florescu în sprijinul ipotezei sale nu sunt însă destul de convingătoare pentru mine. Astfel, de exemplu, versetul *Mat. 26:67* sună așa în traducere românească: „Atunce scuipără pre fața lui și-l *batia pre dupo cap*”. Fragmentul cursiv din propoziția de mai sus nu se găsește nici în textul paralel slavon și nici în traducerea lui Luther. Iată interpretarea dată acestui fenomen de către Florescu (2015: 197):

Niciunul din termenii slavoni nu conduce la interpretarea „pre dupo cap” din Tetraevanghel. Acest adaos nu poate fi explicat nici prin apelul la Biblia lui Luther, unde găsim traducerea „und schlügen jn mit feusten” („și îl loveau cu pumnii”). Din nou, o interpretare similară se regăsește atât în edițiile după *Mentelin*, „und schlügen in mit halsschlegen” („și îl loveau cu lovituri peste gât”), cât și în Biblia Olomoucká, „a pošijky jej tepiechu” („și îl băteau peste grumaz”).

O traducere absolut identică cu textul ceh și cu cel german al lui Mentelin o găsim însă în traducerea maghiară a Noului Testament al lui Pesti Gábor: „akkor ötet arcul pökdössék és *nyakon csapdossák valá*” [= atunci îl scuipară pe față și îl loveau de peste gât”]. (Pesti, *Új Testamentum*, p. 61). Dar exact în această formă se găsește fraza respectivă și în Noul Testament editat de către Erasmus: „Tunc expuerunt in faciem eius et colaphis eum caeciderunt”<sup>11</sup>. Chiar dacă acest fragment lipsea atât din textul slavon, cât și din cel al lui Luther, totuși era prezent nu doar în Biblia cehă și în cea germană a lui Mentelin, ci și în alte biblii cu o circulație destul de largă la vremea respectivă.

<sup>11</sup> Citez din ediția: *Novi Testamenti editio postrema per Desiderio Erasmus Roterodamum, Tiguri [Zürich], 1541, 95*. În latina clasică *colaphus* însemna ‘lovitură de pumn’, dar din dicționarul lui Szenci Molnár Albert (*Dictionarium Latino-ungaricum*, Norimberga, 1604) știm că în sintagmele *colaphum infringere*, *caedere*, *ducere* etc. avea și sensul de ‘a lovi de după grumaz, de după gât’. Asta este deci cauza pentru care în Biblia lui Mentelin apare în acest loc termenul de *halsschlegen*.

Foarte interesantă este și redarea termenului *gentes*. În textul slavon găsim întotdeauna *язык* ('limbă'), care în traducerea românească este redat ori exact cu *limbă*, ori cu *pagân*. Un procedeu absolut identic cu cel pe care Florescu l-a depistat și în cazul traducerii noțiunii 'fariseu' care în TSR este redat, alternativ, ori cu *farizeu*, ori cu *dubornic*.

<i>Mat.</i>	<i>Biblia Olomoucká</i>	<i>Mentelin</i>	<i>Luther</i>	<i>Tetraevanghelul de la Sibiu</i>
4:15	cěsta mořská za Jordánem v Galilei <i>pobanské</i>	ein weg dez mers anderthalb des iordans galile der <i>heiden</i>	das Land am Meer, das Land jenseits des Jordans, das <i>heidnische</i> Galiläa	cale pre lângă mare decinde de Iordan <i>limbile</i> Galileiului.
10:5	cěstú, ješto jest ku <i>pobanstvu</i> nechodte	in den weg der <i>heiden</i> get nit	Geht nicht den Weg zu den <i>Heiden</i>	în cale <i>pagânilor</i> nu mergeți
10:18	ak králom ak biskupom budete vozeni na svědečstvie jim a <i>pobanstvu</i>	zu den kunigen und zu den richtern (judecători) umb mich in zu eim gezeung und den <i>leuten</i> .	Und man wird euch vor Statthalter und Könige führen um einetwillen, ihnen und den <i>Heiden</i> zum Zeugnis	și înaintea vl[adi]cilor și crailor duce-vo-vor prentu mine cum se fiți martoria pre ei să <i>pagânilor</i> .
12:18	położim duch moj nan a súd <i>lidem</i> zvěstuje	Ich setze mich mein geist auf in: und er derkundet den <i>leuten</i> das urteil	ich will meinen Geist auf ihn legen, und er soll den <i>Heiden</i> das Recht verkündigen.	pus-am duhul miu spre ei, și giudecata <i>pagânilor</i> da-va în știre.
12:21	a v jeho jmě <i>lidé</i> budú nadějí jmieti	und die <i>leut</i> versehent sich an sein namen	und die <i>Heiden</i> werden auf seinen Namen hoffen	și spre numele lui <i>pagâni</i> vor upovai.
20:19	a dadie jej <i>pobanstvu</i> , aby jim klamali	und antwurten ihn den <i>heiden</i> zu erspotten (a slava) und zu geiseln biciui	und werden ihn den <i>Heiden</i> überantworten, damit sie ihn verspotten a bate joc und geißeln	și-l vor da <i>limbilor</i>
20:25	viete-li, že kniežata <i>pobanská</i> panují nad nimi	ihr wisst das die <i>fürsten der leut</i> herschent der ihren	Ihr wißt, daß die <i>Herrscher ihre Völker</i> niederhalten und die Mächtigen ihnen Gewalt antun	știți că <i>domnii pagânilor</i> domnesc cu ceste

Din tabelul de mai sus se vede clar că biblia cehă și cele germane în general redau termenul *gentes* cu ‘păgâni’ (*pohanstru, paganum* etc.), dar în unele locuri se găsește și ‘oameni’ (*lidem, lidé, leut, leuten*) ori ‘popoare’ (*Völker*). În textul românesc ori găsim traducerea exactă făcută după textul slavon (ꙗꙗꙗꙗꙗꙗ – *limbi: Mat. 4:15; 20:19*), ori cuvântul *păgân*. Oare acolo unde în textul românesc găsim cuvântul *păgân* ar trebui să presupunem că sursa directă a traducătorului român a fost un text în care la locul respectiv se găsește tot ‘păgân’? Dar atunci cum explicăm inconsecvența totală a redării termenului *gentes* în textul românesc? De ce, în cazul versetului *Mat. 4:15*, traducerea românească merge după textul slavon, în ciuda faptului că toate celelalte trei surse posibile au la locul respectiv ‘păgân’? La *Mat. 10:18* oare *Biblia Olomoucká* sau Noul Testament al lui Luther a fost sursa traducerii românești? Dar atunci la *Mat. 4:15* și la *Mat. 20:19* oare de ce nu a luat în considerare traducătorul nici biblia cehă, nici pe cea a lui Mentelin și a lui Luther?

Demény (1971: 97) a semnalat faptul că în zacealele 107 și 109 (*Mat. 26:47; 26:51*) termenul slavon pentru ‘arhieru’ este redat cu *mitropolit* și, fapt mai interesant, cu *piscup*. Deci mitropolitul este cel care îl va condamna pe Isus la moarte, așa cum Caiafa, căruia Iuda i-l va vinde pe Isus, este numit *piscup*: „Cu un singur cuvânt ‘mitropolitul’ și ‘piscopii’ sunt cei care l-au osândit la moarte, ei au uneltit împotriva lui” (*ibid.*: 98). Fiindcă „în nici o altă ediție românească a evangheliei lui Matei nu mai figurează mitropolitul și ‘piscopii’ ca principali uneltitori împotriva lui Isus”, Demény (*ibid.*) ajunge la concluzia că „tipărirea – dar poate și traducerea – *Tetraevangelului slavo-român* s-a făcut într-un mediu eretic, protestant, care nu recunoștea ierarhia bisericii”. Oare ce fel de sursă i-ar fi sugerat traducătorului român să redea termenul ‘arhieru’ cu ‘episcop’? Cuvântul original grec în aceste locuri era ἀρχιερέων (în textul latin *principis sacerdotum*), păstrat peste tot și în textul slavon (архирен, архирене). În textul românesc, acest termen este redat în trei feluri: *mitropolit*, *vladică* și *piscup*. Nici în cele două biblii cehești, nici în cele germane (*Mentelin, Luther*) termenul ἀρχιερέων niciodată nu este redat cu ‘episcop’. Găsim însă exact această traducere (*biskup*) în Noul Testament polon al lui Stanislaw Murzynowski:

<i>Mat.</i>	<i>Olomoucká Biblia</i>	<i>Mentelin</i>	<i>Luther</i>	<i>Murzynowski</i>	TSR
26:47	poslaný ot kniežat <i>popových</i> a starších z lidí	gesamt von den fürsten den <i>pfaffen</i> und von den alten des volks	von den <i>Hobenpriestern</i> und Ältesten des Volkes	od <i>Biskupów</i> i od starszych ludu	de la <i>piscup</i> și batrâniilor poporului
26:51	a udeřiv sluhu kniežete <i>popového</i>	und schlug den knecht des fürsten der <i>pfaffen</i>	nach dem Knecht des <i>Hobenpriesters</i>	i uderzywszy na sluge <i>Biskupiego</i>	și loă o slugă a <i>piscopului</i>



27:6	stříebných knicžatom <i>popovým</i> a starším a řka	die fürsten der <i>pfaffen</i> namen die silberin	die <i>Hobepriester</i> nahmen die Silberlinge und	<i>Biskupi</i> zaś wziąwszy srebrné	<i>vladicii</i> iară lură arginture
------	--	---	--	---	--

Oare putem afirma în acest caz că traducătorul român s-a folosit de traducerea polonă? Noul Testament al lui Murzynowski nu a fost luat în considerare de către Florescu (2010: 67) în analiza genezei TSR. Și pe drept cuvânt, fiindcă prima parte a Noului Testament polonez (care conținea deja *Evanghelia lui Matei*) a apărut la Królewiec în 1551, deci era aproape contemporan cu tipărirea *Tetraevanghelului de la Sibiu* și astfel, din cauza cronologiei, ar fi greu de presupus vreo influență directă. Totuși, merită semnalate și alte analogii între textul polon și cel românesc. Astfel, de exemplu, traducerea verbului *градѣиша* („venind”, lat. *venientem*) în versetul *Mat. 16:28* este înlocuită în textul românesc cu verbul *mergând*: „pana vor vedea fiul ominesc *mărgând* în împărăția sa”. Traducerea este explicată de Florescu (2010: 65) prin influența *Bibliei Olomoucká*, unde găsim textul următor: „syna člověchieho *jdúce* v svém králevství” [= fiul omului merge în regatul său]. Însă exact această substituție o găsim și în textul polon: „syna człowieczégo a on *idzie* w królestwie swoim” [= fiul omului merge în regatul său]. Același lucru putem depista și în cazul prezenței termenului *râu* în textul rugăciunii *Tatăl nostru* în varianta din TSR: „însă izbăvește de *reu*” (*Mat. 6:13*). Camară (2011: 39) a demonstrat convingător că „nu există nicio versiune slavonă a orăției dominicale în care să fie prezent termenul *zlo* [„râu”]. El este prezent însă în versiuni slave moderne”. Și într-adevăr corespondentul termenului slavon îl găsim atât în *Biblia Olomoucká* („ale zbav ny ot *zlebo*”), cât și în Noul Testament al lui Murzynowski („ale nás zbáv’ ode *zlégo*”). Atunci oare care dintre cele două variante slave moderne (cehă sau polonă) a fost sursa directă a traducerii românești? Filologii poloni au dovedit că Murzynowski a folosit o singură sursă, și anume Noul Testament latin al lui Erasmus (Wodecki 1998: 1201-1208), deci analogiile între textul ceh și polon nu se pot explica prin folosirea bibliilor cehești.

Luând în considerare toate cele expuse mai sus, putem formula ipoteza următoare în privința genezei TSR: cineva traduce textul slavon, care mai târziu este colaționat cu alte patru (sau cinci) surse total diferite și foarte îndepărtate în timp: *Biblia Drážďanská* (1360), *Biblia Olomoucká* (1417), Biblia lui Mentelin (1466), Noul Testament al lui Luther (1520) și eventual al lui Murzynowski (1551). De ce surse așa de multe și așa de diferite? Ce rost avea și cum era posibilă folosirea de către traducătorul/colaționatorul român al textelor cehești vechi de 100-150 de ani și, pe deasupra, nepublicate? Cum și unde au făcut rost traducătorii români de *Biblia Olomoucká* și de *Biblia Drážďanská*? De ce ar fi folosit traducătorii români două variante germane diferite la revizuirea traducerii românești? Dacă presupunem, în cazul fiecărei surse, o influență directă, adică dacă admitem că fiecare dintre cele patru sau cinci biblii au fost în mâinile tradu-

cătorilor/colaționatorilor români, atunci complicăm prea mult problema și deschidem o sumedenie de întrebări, la care cu greu putem găsi răspunsuri.

#### 4. Oralitatea secundară și traducerea textului biblic

În cele ce urmează, aș dori să aduc câteva exemple filologice care ne-ar putea ajuta la elucidarea acestei enigme. În versetul *Mat. 26:53* găsim următorul text în TSR: „sau pare ție că eu nu poci astăzi agiunge cu ruga me pre tată-miu, și se-mi dee mai mult necât doosprezece *întunerece* de ingeri?” Foarte nepotrivit este aici cuvântul *întunerece*, mai ales dacă luăm în considerare că traducătorul redă cu acest termen un cuvânt foarte simplu: *legiune*. În coloana slavonă a *Tetraevangelului*, la locul respectiv, bineînțeles, se află **ΛΕΓΙΩΝΑ: ΔΒΑ ΗΑΔΕΣΙΑΤΕ ΛΕΓΙΩΝΑ ΑΝΓΓΕΛΩ** așa cum se întâmplă și în cazul variantelor latine și grecești ale fragmentului respectiv (*legiones angelorum*, *λεγεῶνα ἄγγέλων*). Însă în *Biblia Olomoucká* și în Biblia de la Drezda găsim formele următoare: *i dá mi nynie wiece než **dvandácte tem anjelóv**/ by mi dal ninye wiece nežli **dwanadst tem andyellow***? Cuvântul ceh *tma* (la plural *tem*) provine din slavona veche: **ТЪМА**. Termenul slavon, la rândul său, este un împrumut turcesc: *tümän, tümen*, care avea sensul de ‘legiune, mulțime’ sau exact ‘zece mii de oameni’. Astfel, în textele slavone termenul grecesc *λεγεῶν* este redat de foarte multe ori cu **ТЪМА**. Însă în slavonă veche, în momentul împrumutării cuvântului *tümän, tümen*, exista deja termenul **ТЪМА** cu sensul de ‘întuneric’ (Hadrovics 1994: 20-21); din derivatul cuvântului respectiv avem românescul *temniță* < sl. *tĕmĕnica, timinica*. Din cauza omonimiei cuvântul slavon a intrat în limba cehă și polonă cu sens dublu: pe de o parte însemna ‘legiune, mulțime’, iar pe de altă parte ‘întuneric’. Astfel, în Biblia de la Drezda și în *Biblia Olomoucká* termenul *λεγεῶν*, lat. *legio* ~ *legiones* este redat totdeauna cu *tma*, sau la plural cu *tem*. Redarea cuvântului *legiones* cu ‘întuneric’ se găsește însă și în Noul Testament polon al lui Murzynowski: *a on mi stawi więcej niż dwanaście **cieni Aniołów***? În celelalte biblii cehești editate înaintea anului 1551 termenul respectiv nu este redat niciodată cu *tma*. Merită să reținem și faptul că în unele biblii germane din secolul al XV-lea termenul *legiones* este redat cu *Finsternis* (‘întuneric’). Astfel, de exemplu, în Biblia lui Mentelin: *und er geb mir mer denn **XII schar oder vinsterniss der engel***. Hadrovics László a demonstrat că redarea cuvântului *legiune* în germană cu termenul *vinsterniss* (*Finsternis*) se explică prin faptul că și traducătorul german s-a folosit de un izvor ceh. În glosarele medievale latino-germane printre echivalentele cuvântului latin *legio* se găsește și termenul de *finsternis, fenstermes* (Diefenbach 1857: 322; vezi și Hadrovics 1994: 20-21). Termenul *Finsternis* însă apare exclusiv în bibliile germane traduse înaintea Noului Testament al lui Luther (1522), care redă pasajul respectiv sub forma următoare: *zwölf Legionen Engel schickte*.

La prima vedere, toate datele enumerate mai sus întăresc ipoteza lui Florescu (2010, 2015): traducerea lui ‘legiune’ cu termenul *întuneric* se datorează folosirii textului ceh sau a celui german al lui Mentelin.

Textul slavon	<i>Psaltirea Scheiană</i>	<i>Psaltirea românească, (1570)</i>	<i>Psaltirea slavo-română (1577)</i>	<i>Psaltirea de la Bălgrad (1651)</i>
И ТЪМА ОДЕСНЖ ТЪЖ КТЕВЪЖ НЕПРКБАИЖИТСА	căde-va de parte ta mii și <i>întunerece</i> de dreapta ta	cădea-va de partea ta mii și <i>untunerece</i> de-a dreapta ta	cădea-va de partea ta mii și <i>untunerece</i> de-a dreapta ta	cădea-vor de laturea ta mii și <i>zece mii</i> de-a dreapta ta

Consultând însă CETRUV, reiese că *întunerece* cu sensul de ‘oaste, mulțime, zece mii (de oameni)’ se găsește regulat în textele românești scrise în perioada 1560-1632. Iată câteva exemple preluate din corpus:

Text biblic	<i>Codicele Bratul (1560)</i>	<i>Lucru apostolesc (1566)</i>	<i>Noul Testament de la Bălgrad (1648)</i>
<i>Fapte</i> 19:19	și puseră prețu lor și aflară prețu de cinci <i>întunerece</i>	și tocmiră prețul lor și aflară argint cinci <i>întunerece</i>	aflară samă ca de <i>cinzeți de mie de denari</i>
<i>Iuda</i> 1:14	veni-va Domnul întru svinții <i>întunerece</i> de îngerii săi		iată vine Domnul cu <i>multe mii</i> de sfinți ai Lui
<i>Fapte</i> 21:20		vezi frate, câte <i>întunerece</i> sînt de iudei	vezi frate, câte <i>mii</i> de jidovi sunt

#### *Liturgiierul lui Coresi (1570):*

Har dămu-ți și de slujba aceasta ce den mîinile noastre a lua înfrîmșeșit-ai, ție amu înainte-ți stau mii de arhangheli și *untunerece* de îngerii, heruvimi și serafimi șestocrițați, ceia cu ochi mulți rădicîndu-ș tăriia.

#### *Coresi, Evanghelie cu învățătură (1581):*

Cărțile se vor deșchide și judecătoriu nefățarnic va șede și *untunerece* de îngerii fără de număr slujindu-i.

Văzui, pînă cînd scaunele puseră-se și cel den zilele vechi șezînd; și rîu de foc cura pre dinaintea lui, și mii de *untunerece* sta înaintea lui, și *untunerece* de *untunerece* slujia lui.

Noi amu vinovați sîntem lu Dumnezeu mii și *untunerece* de păcate, iară Dumnezeu iaste fără de păcate.

Și-ș deaderă pre sine spre *untunerece* de chinure și se răstigniră pentru Hristos.

Iară spre al Eleonului, cu *untunerece* de sfinți deștinse Hristos, toți-i sfinți, și pre toți mîngîia.

Întru apostoli fire făcea, ce mii și *untunerece* de aceaia împlură-se, derepce amu că aceasta dulceață vrea să priimească carei credea.

#### *Alexandria (din Codex Neogoeanus, 1620):*

Toți, că te-au pus Dumnezeu împărat pre multe *întunerece* de oameni.

#### *Cronograful lui Moxa (1620):*

Iată eu voiu arăta corbului negreală, că era o besereacă aproape de Sveta Sofia și era strînse cărți într-însa trei *întunerece* și trei mii.

*Pravila aleasă a lui Eustratievici* (începutul secolului al XVII-lea):

Iari răutatea mâinii iaste aceasta: dentăi, răpștea urăciunea, ce nu iubeaște binele nemăruii și svadele carele aduc bătăile și uciderile de să fac morți și alte *întunerece* de răuțiț.

Deci termenul *întunerece* în secolul al XVI-lea și la începutul secolului al XVII-lea era folosit în mod obișnuit atât în textele religioase, cât și în cele laice cu sensul de ‘mulțime, oaste, o mie sau zece mii (de oameni)’. Luând în considerare acest lucru, cred că nici în cazul TSR nu trebuie să presupunem în mod obligatoriu o influență directă a textului ceh sau german în traducerea lui ‘legiune’ prin cuvântul *întunerece*.

O situație asemănătoare se poate observa chiar și în cazul Bibliei Husite maghiare. În *Codexul Apor*, termenul *legiones* din *Mat. 26:53* este tradus exact cu varianta maghiară a cuvântului **тѣма**, așa cum se află și în bibliile cehești, polone, germane și în *Tetraevanghelul de la Sibiu*: „Avagy nem kérhetem az én szent atyámat, hogy küldene nekem tízenkét **themen** angyalt?” Cuvântul maghiar *themen* – în *Codexul Apor* cu sensul de ‘oaste, legiune’, astăzi având însă forma de *tömény* cu sensul de ‘enorm, concentrat’ – provine exact din același cuvânt turcesc (*tümen, tümen*; TESz, p. 962) care prin intermediul slavonei a ajuns în limbile cehă și polonă. Un fenomen absolut identic se întâmplă și în cazul cuvântului deja tratat **ἀρχιερέων**, *principis sacerdotum, pontifices*, sl. **архирери, архиререне**, care este tradus în TSR prin termenii *piscup* sau *vladică*, în conformitate cu textele cehești și polone. O analogie perfectă găsim însă și în Codexul de la München, în versetele *Marc. 15:11, Ioan 7:45; 11:47*:

	<i>Vulgata</i>	Biblia Husită ( <i>Müncheni Kódex</i> )	Coresi, <i>Tetraevanghel, 1561</i>
<i>Ioan</i> 7:45	venerunt ergo ministri ad <i>pontifices</i> et pharisaeos	Jövének azért az szolgák az <i>püspökökből</i> és az leváltakhoz.	veniră slugile cătră <i>mai marii profi</i> și farisei

Am văzut mai înainte că un argument forte al lui Florescu în formularea ipotezei potrivit căreia traducătorii TSR au folosit ca sursa *Biblia Olomoucká* era traducerea termenului ‘fariseu’ cu *dubovnic*, întrucât corespondența fariseu-duhovnic nu se găsește în nicio altă traducere a Bibliei din secolele XV-XVI. Însă în *Codex Jordánszky*, copiat între anii 1516-1519, care conține traducerea maghiară a Noului Testament și unele fragmente din Vechiul Testament, în versetul *Mat. 23:25* cuvântul *pharisaei* este redat cu termenul *szerzetesek*, adică ‘călugări’, care este foarte aproape de semnificația termenului *dubovnic*:

	<i>Vulgata</i>	<i>Codex</i> <i>Jordánszky</i>	TSR	<i>Biblia</i> <i>Olomoucká</i>
<i>Mat.</i> 23:25	Vae vobis scribae et <i>pharisaei</i> hypocritae	Jaj tünéktek írástudók és <i>szerzetesek</i> , képmutató	Vai de voi carturarilor și <i>farizeilor</i> fățarnicilor	hoře vám, mistři a <i>dubovníci</i> , pokrytci

Din exemplele mai sus enumerate se vede clar că unii termeni din textul grec, latin sau slavon al Bibliei sunt redați cu termeni identici sau similari în traduceri foarte diferite (cehe, polone, germane, maghiare, române) între care este greu de dovedit vreo legătură directă. Cred, deci, că este mai ușor să presupunem o terminologie plurilingvă biblică orală comună existentă în Bazinul Carpatic în secolele XV-XVI decât să încercăm să dovedim în fiecare caz o preluare directă din diferite surse textuale ale termenului respectiv. Persoanele eclesiastice sau, eventual, laice care se ocupau cu traducerea textului biblic, trăind într-un mediu multilingvistic și multietnic, vorbeau cu siguranță mai multe limbi, deci cunoșteau reciproc terminologia biblică utilizată în diferitele limbi naționale. Toate acestea întăresc ipoteza genezei TSR în „Rutenia”, adică în zona Maramureșului și a Moldovei de Nord (Agrigoroaei 2018: 81-82). Aceasta este singura zonă a Bazinului Carpatic unde cele cinci limbi (cehă, polonă, germană, română, maghiară) erau vorbite în cursul secolelor XV-XVI. Deci era un mediu optim pentru formarea unui lexic biblic comun multilingv.

Și exact acesta este contextul în care într-adevăr există analogii între metoda folosită în traducerea Bibliei Husite maghiare și a TSR. Hadrovics (1994) a încercat să demonstreze că traducătorii Bibliei Husite maghiare au folosit ca surse Biblia de la Drezda, *Biblia Olomoucká* și biblia germană a lui Johannes Viler din 1434-1435 rămasă în manuscris, aplicând exact aceleași metode filologice pe care le folosea și Ioan-Florin Florescu. Iată câteva exemple aduse de Hadrovics. În versetul *Mat. 13:47* în *Codexul de la München* termenul latin *sagena* (‘plasă, mreajă, năvod’) este redat în textul ungureș cu *varsa*. După părerea lui Hadrovics, *varsa* dovedește influența Bibliei de la Drezda, unde la locul respectiv se găsește tot termenul *vars*, pe când în *Biblia Olomoucká* găsim *nevodu* (*ibid.*: 52). Acesta din urmă provine din termenul slavon **неводъ**, termen care este folosit, la locul respectiv, și în TSR: **неводъ** (‘năvod’). Madas (1995: 650) a atras atenția însă asupra faptului că exact în acest verset la locul respectiv și în *Codexul Jordánszky* termenul latin *sagena* este redat în ungurește tot cu *varsa*. Or, în cazul *Codexului Jordánszky* este exclusă influența cehă, traducerea fiind făcută exclusiv pe baza textului latin al *Vulgatei*. Asta înseamnă că termenul *varsa* (astăzi ieșit din uz, fiind folosit în locul lui cuvântul *báló*) în secolele XIV-XV era folosit în mod curent, deci nu trebuie nepărat să presupunem o influență directă a Bibliei de la Drezda în cazul traducerii maghiare (*ibid.*: 648-651).

Termenul latin *publicanus* (‘vameș’) în *Codexul de la München* este redat de mai multe ori sub forma *jeles bűnös*, *jelenaló bűnös* (‘păcătos mare, păcătos vădit’). Hadrovics (1994: 28) explică această traducere prin influența bibliei germane a lui Viler<sup>12</sup>, unde *publicanus* este redat prin *offener sündler*, *offenbarer sündler* (‘păcătos evident’). Cauza acestei

<sup>12</sup> Este vorba despre o traducere germană a Noului Testament păstrată într-o copie făcută de către Johannes Viler în anul 1435. Manuscrisul se află la Bayerische Staatsbibliothek München, la cota Cgm 5018.

traduceri este faptul că traducătorii germani, căutând sensul cuvântului *publicanus*, au făcut o legătură cu un alt termen latin, *publicus*, și astfel sensul termenului *publicus* a fost transferat și asupra cuvântului *publicanus*. Însă *publicanus* este redat cu termenul *nyilvánvaló bűnös* („păcătos public, evident”) și în acele traduceri biblice maghiare, în cazul cărora traducerea s-a făcut în mod evident numai pe baza textului latin, fără folosirea vreunei surse germane, ca, de exemplu, *Codexul Jordánszky* (1516-1519) sau Noul Testament al lui Pesti Gábor (1536). Deci confundarea sensului celor doi termeni, *publicanus* și *publicus*, nu trebuie neapărat pusă pe seama influenței germane, fiindcă această confuzie se putea întâmpla și sub pana traducătorului maghiar (Forgács 1997: 268). Două situații perfect analogice cu cea prezentată mai înainte în legătură cu termenul *întunerece*.

Cum putem să explicăm aceste analogii fără să presupunem o influență directă între textele biblice redactate în diferite limbi? Înainte de a exista traduceri maghiare ale Bibliei, preoții, în timpul liturghiei, când citeau pasaje din Biblie, traduceau direct textul latin în maghiară pentru enoriași. Astfel s-a format un lexic biblic maghiar care era transmis pe cale orală de la preot la preot. Deci traducerea Bibliei, mai precis a unor fragmente biblice, în primul rând a acelor care erau cel mai des folosite în timpul liturghiei (Psaltirea și Noul Testament), a existat la început în formă orală. Atunci când unii traducători s-au apucat să noteze și în scris textul tradus în maghiară, pentru redarea termenilor latini s-au recurs la lexicul deja obișnuit al acestei tradiții orale. În acest lexic oral, bineînțeles, existau termeni proveniți și din alte limbi (latină, slavonă, cehă, germană), mai ales datorită faptului că și acei preoți care erau primii traducători ai textelor biblice trebuia să fi fost literați erudiți. Or, în secolele XV-XVI erudiții maghiari mergeau la universitățile din Viena, Praga și Cracovia, familiarizându-se astfel cu lexicul biblic oral ceh, polon sau german. Astfel, termenii comuni prezenți în textele biblice traduse în diferitele limbi vernaculare nu dovedesc neapărat o influență directă între traducerile în cauză, ci de cele mai multe ori provin din această tradiție lexicală biblică comună<sup>13</sup>.

Rămâne, însă, o întrebare deschisă: a existat și în cultură românească această oralitate secundară sau nu? Adică preoții români au tradus și au explicat enoriașilor textul slavon în mod oral, sau nu? Câți dintre preoții români erau în stare, în secolele XV-XVI, să citească și să înțeleagă textul slavon? Din secolele XV-XVI, despre nivelul de alfabetizare a preoților români nu avem nicio sursă. Cred, însă, că în această perioadă și în ariile românești slujba religioasă se baza în mare parte pe oralitate, adică preoții învățau pe de rost principalele texte liturgice, pe care le recitau în timpul slujbei. Așa cum am văzut mai sus, studenții români la vremea respectivă în universitățile central-europene (Praga, Cracovia, Viena) nu prea existau. Din această cauză, cred că în lexicul biblic oral românesc termeni proveniți din alte limbi

<sup>13</sup> Vezi în acest sens Madas (1995: 651), Tarnai (1981: 21-23).

(germană, cehă, eventual maghiară) puteau să pătrundă numai într-un mediu multi-etnic și multilingvistic. Din aceste considerente am optat pentru „Rutenia” (adică Moldova de Nord și Maramureșul) ca locul de geneză al TSR.

Am amintit deja că Ion Gheție (1979: 271) a formulat ideea conform căreia textul din TSR „ar putea fi reproducerea, în alfabet chirilic, a unei traduceri scrise inițial cu litere latine și ortografie maghiară”. În orice caz, textul Evangheliei românești dus de către acel erudit moldovean misterios în 1532 la Wittenberg trebuia să fi fost scris cu litere latine, fiindcă la Wittenberg nu existau la vremea respectivă litere chirilice pentru tipărire. (Indignarea citată în scrisoarea lui Nicolaus Pfulger era deci justă, pentru că în 1491 deja funcționa o tiparniță chirilică la Cracovia)<sup>14</sup>. Mai târziu, traducătorii sau utilizatorii din „Rutenia” ai textului românesc, aflându-se că la Sibiu funcționează o tipografie românească înzestrată cu litere chirilice, au dus manuscrisul în orașul săsesc. Varianta scrisă în dialectul nord moldovenesc cu litere latine înainte de tipărire a fost copiată cu litere chirilice de către un diac bănățean sau hunedorean, astfel se explică puternicul caracter dialectal sud-transilvănean al textului final.

## 5. Concluzii

Această teorie este total opusă față de cea a lui Gheție și Mareș, care, așa cum am mai amintit deja, susțineau că traducerea s-a făcut în sudul Ardealului datorită unei mișcări protestante timpurii din Banat-Hunedoara. Prin presupunerea unui copist bănățean sau hunedorean, însă, se poate anula foarte ușor această contradicție. În plus, dacă acceptăm teoria genezei bănățene-hunedorene atunci devine aproape inexplicabilă influența cehă și cea polonă asupra traducerii românești. În sprijinul genezei nord-moldovenești între timp au fost depistate și alte dovezi filologice<sup>15</sup>. Concluzia mea este, deci, că *Tetraevanghelul de la Sibiu* a fost tradus undeva în Maramureș și în nordul Moldovei, într-o zonă multietnică și multilingvă, textul fiind transcris mai târziu în sudul Ardealului în dialectul bănățean-hunedorean. Analogiile filologice între textul românesc și între textul ceh al Bibliilor de la Drezda și de la Olmütz, precum și cu cel german al Bibliei lui Mentelin nu se explică prin folosirea directă a acestor surse de către traducătorii/redactorii români, ci prin existența unui lexic religios (biblic) oral multilingv comun folosit reciproc și alternativ de către preoții mai instruiți care trăiau într-un astfel de mediu multicultural.

<sup>14</sup> Vezi în acest sens Demény (1969: 548).

<sup>15</sup> Tasmowski (2009: 336) a atras atenția asupra faptului că în *Tetraevanghelul de la Sibiu* Dumnica Floriilor este desemnată cu termenul *Stavule Florii* sau *Staule Florii*. Faptul că această denumire este localizată aproape exclusiv în Maramureș, Crișana, nordul Transilvaniei și al Moldovei, însă lipsește din sudul Transilvaniei este „o dovadă în plus despre caracter[ul] moldovean (sau nord-transilvănean) al unuia (sau al unora) din traducători/revizori/tipografi” ai *Tetraevanghelului de la Sibiu*.

## BIBLIOGRAFIE

### A. Surse

- Analecta* = *Analecta monumentorum Hungariae*, tom. I, Franciscus Toldy (ed.), Pesthini, 1862.
- Biblia Olomoucká* = *Biblia paleobohema Codicis Dresdensis ac Olomucensis*, tom. I, edidit Valdimír Kyas, Pragae: Academia, 1981.
- Călători*, I = *Călători străini despre țările române*, vol. I, Maria Holban (red.), București: Editura Științifică, 1969.
- CETRV = *Corpusul electronic al textelor românești vechi (1521-1640)*, <http://textvechi.ro/web/guest> [22.10.2020].
- Jordánszky-kódex* = *A Jordánszky-kódex. Magyar nyelvű bibliafordítás a XVI. század elejéről: 1516-1519*, Lázsz Sándor, Ács Pál (kiad.), Budapest: Helikon, 1984.
- Luther* = *Die Bibel nach der Übersetzung Martin Luthers*, Suttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1985.
- Mentelin* = *Die erste deutsche Bibel*, Band I (Evangelien), W. Kurrelmeyer (hrsg.), Tübingen, 1904, <https://archive.org/details/diersteddeutsch00kurrgoog/page/n9/mode/2up> [10.10.2020].
- Müncheni Kódex* = *A Müncheni Kódex 1466-ból. Kritikai szövegkiadás a latin megfelelővel együtt* („Codices Hungarici” VII), Nyíri Antal (szerk.), Budapest: Akadémiai Kiadó, 1971.
- Murzynowski* = *Noul Testament*, Stanislaw Murzynowski, Jan Seklucjan (trad.), Królewiec (Könisberg), 1551, <https://evangelie.uw.edu.pl/teksty?y=1551&g=1&c=26> [10.10.2020].
- Pesti, *Új Testamentum* = Pesti Mízsér Gábor, *Új Testamentum magyar nyelven* [1536], Bibliotheca Hungarica Antiqua XXXIV, Hubert Ildikó (kiad.), Budapest: Balassi Kiadó, 2002.
- TESz = *A magyar nyelv történeti etimológiai szótára*, vol. III, Benkő Loránd (szerk.), Budapest: Akadémia Kiadó.
- TSR = *Evangeliarul slavo-român de la Sibiu 1551-1553*, ediție de Emil Petrovici și Demény Lajos, București: Editura Academiei R.S.R., 1971.

### B. Literatură secundară

- Agrigoroaei, Vladimir, 2018, „Le faux problème hussite dans la littérature vieil-roumaine”, în *Receptarea Sfintei Scripturi: între filologie, hermeneutică și traductologie. Lucrările Simpozionului Național „Explorări în tradiția biblică românească și europeană” VII, Iași, 18-20 mai 2017*, Eugen Munteanu et al. (ed.), Iași: Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, 77-99.
- Benga, Daniel, 2003, *Marii reformatori luterani și Biserica Ortodoxă. Contribuții la tipologia relațiilor luterano-ortodoxe din secolul al XVI-lea*, București: Editura Sofia.
- Camară, Iosif, 2011, „Versionile românești ale rugăciunii *Tatăl nostru* din secolul al XVI-lea în raport cu originalele lor slavone”, în *Receptarea Sfintei Scripturi, între filologie, hermeneutică și traductologie. Lucrările Simpozionului Național „Explorări în tradiția biblică românească și europeană”, Iași, 28-29 octombrie 2010*, Eugen Munteanu et al. (ed.), Iași: Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, 36-52.
- Daniel, Cristian, 2007, „Misiunea husită în Moldova”, în *Altarul Reîntregirii* 12 (2), 145-185.
- Demény, L., 1969, „L’imprimerie cyrillique de Macarios de Valachie”, în *RRd’H* 8/ 3, 549-574.
- Demény, Lajos, 1971, „Evangeliarul slavo-român de la Sibiu – prima tipăritură în limba română cunoscută până azi”, în *Evangeliarul slavo-român de la Sibiu (1551-1553)*, Emil Petrovici, Demény Lajos (ed.), București: Editura Academiei R.S.R., 22-98.



- Diefenbach, Laurentius, 1857, *Glossarium latino-germanicum mediae et infimae aetatis*, Francofurti ad Moenum, 1857.
- Florescu, Ioan-Florin, 2010, „Le Tétravangile de Sibiu (1551-1553). Nouvelles informations sur les sources de la première traduction en roumain des Évangiles”, în *Biblicum Jassyense. Journal for Romanian Biblical Philology and Hermeneutics* 1, 35-88.
- Florescu, Ioan-Florin, 2015, *În multe chipuri de Scripturi. Studii de traductologie biblică românească*, Iași: Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”.
- Forgács, Tamás, 1997, „Észrevételek Hadrovics Lászlónak 'A magyar Huszita Biblia német és cseh rokonsága' című tanulmányával kapcsolatban”, în *Magyar Nyelv* 93/ 3, 266-271.
- Galamb, György, 2009, „A Huszita biblia és a ferencesek. Megjegyzések az első magyar bibliafordítás kérdéséhez”, în *Egyháztörténeti Szemle* 10/ 2, 3-12.
- Gheție, Ion, 1966, „Considerații filologice și lingvistice asupra Tetraevanghelului din Petersburg”, în *Studii și cercetări lingvistice* 17/ 1, 47-81.
- Gheție, Ion, 1977, „În legătură cu versiunile moldovenești din 1532 ale Evangheliei și Apostolului”, în *Limba română* 26/ 2, 187-192.
- Gheție, Ion, 1979, „Evangheliarul de la Sibiu și textele românești scrise cu litere latine și ortografie maghiară”, în *Limba română* 28/ 2, 165-172.
- Hadrovics, László, 1994, *A magyar Huszita Biblia német és cseh rokonsága* („Nyelvtudományi Közlemények” 138), Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Haraszi Szabó, Péter/ Kelényi, Borbála/ Szögi, László, 2017, *Students from Hungary at the Universities of Prague and Krakow 1348-1525*, vol. II, Budapest: Eötvös Loránd Tudományegyetem Levéltára – MTA-ELTE Egyetem-történeti Kutatócsoport.
- Haraszi Szabó, Péter, 2018, „Az egyetemek szerepe a huszita propagandában. A huszitizmusra reflektáló írások a 14-15. századi Magyarországon”, în *A könyv és olvasója. A 14-16. századi könyvkultúra interdiszciplináris megvilágításban*, Fábíán Laura, Lovas Borbála, Haraszi Szabó Péter, Uhrin Dorottya (szerk.), Budapest: MTA – ELTE HECE, 116-131.
- Huttman, Arnold/ Binder, Pavel, 1968, „Contribuții la biografia lui Filip Moldoveanul, primul tipograf român”, în *Limba și Literatură* 16, 146-174.
- Korompay, Klára, 2017, „Egy nyitott kérdés több tudományterület metszéspontján az ún. Huszita Biblia”, în *Husz János és a huszitizmus hatása a magyarországi művelődésben*, Kovács Eszter, Mészáros Andor (szerk.), Esztergom-Budapest: Szent Adalbert Közép- és Kelet-Európa kutatásokért Alapítvány – ELTE BTK Művelődéstörténeti Tanszék – Vallástudományi Központ – OSZK, 53-69.
- Madas, Edit, 1995, *Hadrovics, László: A magyar Huszita Biblia német és cseh rokonsága*, Budapest, 1994 (recenzie), în *Irodalomtörténeti Közlemények* 99/ 5-6, 648-651.
- Madas, Edit, 1998, „Középkori bibliafordításainkról”, în *Iskolakultúra* 8/1, 48-54.
- Mareș, Alexandru, 1966, „Observații cu privire la Tetraevanghelul din Petersburg”, în *Limba română* 16/ 1, 65-77.
- Mareș, Alexandru, 1982, „Originalele primelor traduceri românești ale Tetraevanghelului și Psaltirii”, în *Cele mai vechi texte românești. Contribuții filologice și lingvistice*, Ion Gheție (coord.), București: Universitatea din București, Institutul de Lingvistică, 183-207.
- Monok, István/ Zvara, Edina/ Mărza, Eva, 2008, *Humanistes du bassin des Carpates I. Traducteurs et éditeurs de la Bible* („Europa Humanistica” 5), Turnhout: Brepols.

- Szabó, Flóris, 1989, „Huszita-e a Huszita Biblia? Bíráló és útkeresés”, in *Irodalomtörténeti Közlemények* 93/ 2, 118-129.
- Tarnai, Andor, 1981, „Szóbeliség – latinság – írásbeliség”, in *Rendszerek. A kezdetektől a romantikáig*, írta és összeállította Tarnai Andor és Csetri Lajos, Budapest: Szépirodalmi Könyvkiadó, 10-33.
- Tasmowski, Liliane, 2009, „În ajunul unei ediții transliterate și electronice a Tetraevanghelului bilingv slavo-român de la Sibiu”, in *Per Teresa. Obiettivo Romania. Studi e ricerche in ricordo di Teresa Ferro*, vol. 2, Giampaolo Borghello, Daniela Lombardi, Daniele Pantaleoni (ed.), Udine: Forum Editrice, 327-338.
- Tonk, Sándor, 1979, *Erdélyiek egyetemjárása a középkorban*, Bukarest: Kriterion Kiadó.
- Verkholantsev, Julia, 2008, *Ruthenica Bohemica. Ruthenian Translations from Czech in the Grand Duchy of Lithuania and Poland* („Slavische Sprachgeschichte” 3), Berlin: Lit Verlag.
- Wodecki, Bernard, 1998, „Polish translations of the Bible”, in *Interpretation of the Bible*, Jože Krašovec (ed.), Ljubljana – Sheffield: Slovenska Akademija Znanosti in Umetnosti – Sheffield Academic Press, 1201-1235.
- Zvara, Edina, 2003, *Az keresztény olvasónak. Magyar nyelvű bibliafordítások és -kiadások előszavai és ajánlásai a 16-17. századból* („Régi Magyar Könyvtár Források” 14), Budapest: Balassi, 180.

**THE TRANSLATION OF “HIGH PRIEST”  
IN THE SLAVO-ROMANIAN TETRAEVANGELION OF SIBIU.  
DOES IT REVEAL A *WESTERN* INFLUENCE?\***

Giuseppe STABILE  
Università degli Studi di Napoli “L’Orientale”  
*gstabile@unior.it*

**Rezumat** Este interesant de observat că textul român din Tetraevanghelul bilingv de la Sibiu transpune NT-Gr. ἀρχιερεύς ‘mare preot’ prin patru sau cinci traduceri diferite. O atare hiper-traducere nu se găsește în niciuna dintre versiunile Evangheliei după Matei virtual accesibile unui traducător și/sau revizor aflat în spațiul carpato-dunărean, mai probabil în Banat, Sud-Estul Transilvaniei sau Moldova, în prima jumătate a veacului al XVI-lea. Articolul de față își propune să compare această particularitate a textului românesc din Tetraevanghel nu numai cu tradiția biblică (în special mateiană), dar și cu toate tradițiile *vulgare* susceptibile de a-i fi influențat traducerea și revizuirea, fără să uite „uzul profan” al slavonei. Obiectivul autorului este acela de a arunca o lumină nouă asupra unor *vexate questions*, ca de pildă posibila matrice eterodoxă fie a traducerii, fie a editării textului, precum și existența, în textul însuși, a unei stratificări redacționale marcate de influențe diferite în planul lingvistic și confesional.

**Cuvinte cheie:** arhieru, Evanghelie, Sibiu, Reforma luterană, Transilvania, Moldova, Banat, slavonă, Filip Maler.

## 1. Introduction

The *Slavo-Romanian Tetraevangelion of Sibiu* (SRT) was the last and most important book to be printed in Cyrillic in the Saxon city between 1551 and 1552-53.<sup>1</sup> It is believed that the volume was printed by Filip Maler “the Moldavian” who was

---

\* The present article is the English version, revised and extended, of “Tra Slavonismo e Riforma: la traduzione di *sommo sacerdote* nel Tetraevangelo slavo-rumeno di Sibiu”, appeared in *România Orientale* 29 (2016), 143-157; English text by Colum Fordham and Giuseppe Stabile.

<sup>1</sup> It is the oldest Biblical text in Slavonic and Romanian, the earliest printed book in the two languages with a parallel text (Mihăilă 1972: 241-242). Two fragments of it have survived, both of the Gospel of Matthew and still waiting for a critical edition: one fragment, the longer of the two (ff. 1<sup>r</sup>-117<sup>v</sup>, Mt 3:17-27:55), kept at the *Saltykov-Ščedrin* National Library in St Petersburg (Demény 1971: 22-98), the other shorter one (ff. 36<sup>v</sup>-37<sup>r</sup>, Mt 12:12-28), kept in the Orthodox Church of Oiejdeia, in the province of Alba Iulia, where it was discovered in 1978 (Mârza 1978: 173-175). As regards the dating of SRT, see the most recent studies: Gheție / Mareș (1985: 337), Demény (1986: 303), Mareș (1990: 238-239).

actually almost certainly a Saxon from Moldavia. In 1544, he had already used the local printing press to publish a Romanian Catechism, which has been lost, and a Slavonic Tetraevangelion (STS) in 1546; the former, at least, had been commissioned by the local *Stadtrichter*.<sup>2</sup> Note that the Slavonic Tetraevangelion of Sibiu was a faithful reprint of the *editio princeps* of the Palæoslavonic Four Gospels Book (Trg), printed at Târgoviște in 1512 by the Serbian Hieromonk Makarije (see Demény 1971: 90). It is widely believed that the Saxon authorities of Sibiu funded a bilingual edition of the Tetraevangelion since, having recently embraced Lutheran Reform, they wanted to spread knowledge of it among the Romanians of Transylvania through the local Orthodox clergy.<sup>3</sup>

## 2. An Early Lutheran Four Gospels Book?

The unprecedented publication of the Tetraevangelion in the vernacular, only a few years after the printed edition of the Catechism, fitted in perfectly with the quintessential forms of Lutheran propaganda. A more unusual feature was the parallel Slavonic text which reflects the attempt to reach the Romanian clergy for whom the linguistic communion with Orthodox Slavs remained as important as the spiritual one, a cornerstone of Orthodoxy. In the mid-16<sup>th</sup> century, Slavonic was still the main liturgical language throughout the Romanian area, including Transylvania and Banat but the need to translate it or supplement it with Romanian was becoming increasingly apparent, especially among the Transylvanian secular clergy (Mihăilă 1972: 244).

The fact that the religious texts printed at Sibiu-Hermannstadt by Filip Maler, between 1544 and 1551-53, maintained a stronger Lutheran influence than the texts printed at Braşov-Kronstadt by the Deacon Coresi between 1560 and 1567, seems to be confirmed by the STS: in the *Prédislovie* of the Gospel of St John by Teophylact of Ohrid, the Sibian editors eliminated the sentences that described the Evangelist as the defender of Orthodoxy against heresies or denied the importance “of the word and knowledge inherent in language” (*i.e.*, the authority of Holy Scripture as

---

<sup>2</sup> Between 1521 and 1554, a *Ma(gi)ster* Philip is recorded by the *Konsularrechnungen* as working in Sibiu on behalf of the city, not just as a typographer but also as an engraver-illustrator (*cf. Moler/Pictor*), scribe-translator for Romanian (*cf. scriba/interpres*) and envoy (see Binder/ Huttmann 1968: 150-156, 165 and 170-174). His origins are uncertain but at least three things suggest that he was a Saxon from Moldavia: 1. he definitely knew at least German (and Slavonic) as well as Romanian; 2. the Romanian text of SRT has various Saxon (German) traits; 3. Philip apparently referred to himself as Filip’ Moldovčnin’ Филипъ Молдовчнинъ) in the *colophon* of STS (see Gheţie 1966: 77, Mareş 1967: 72 and 1968: 86).

<sup>3</sup> In fact, the Hungarian Calvinist authorities were mainly responsible for the attempt to introduce, from the second half of the 16<sup>th</sup> century onwards, the use of Romanian as a liturgical and pastoral language (though with negative results, at least initially). *Cf.* Alzati (2010: 188-189).

the witness of Revelation, on whose importance for Luther see Bainton 1952: 44-45).<sup>4</sup> Moreover, a Hungarian document dating to 1752 seems to refer to the same Filip, defining him as the “apostle” of the Reform among the Vlachs (“Filep Oláh Apostol Oláhul irt könyve az oláhok reformatió-jára”, see Jakó 1977 [1970]: 121).<sup>5</sup>

An equally significant aspect is the fact that the Romanian text of the SRT displays analogies with Luther’s German text, ascribable to translation or revision prior to printing within the context of the Saxon-Lutheran press, or to both (*cf.* Petrovici 1971: 10-14, Mareş 2005 [1982]: 267).

However, the most convincing evidence for the Lutheran character of the SRT comes once again from the cultural context in which the bilingual text was written and printed: 1. It is thanks to Protestant propaganda that Sibiu became, together with nearby Braşov, the centre of a significant output of printed volumes (until the 17<sup>th</sup> century, the Principalities of Moldavia and Wallachia depended on Transylvania for the printing of books in Romanian, *cf.* Demény 1973: 104, Deletant 1975: 168); 2. In the eyes of the Orthodox authorities of the Principalities, the translation of sacred texts in Romanian was suspected – with good reason – to be a means of propagating heresy but, above all, it clashed with the Orthodox ecclesiastical tradition, still formally based on Church Slavonic (Gheţie 1974: 88-92).

The main redactional features in the Romanian text of the SRT refer to a Saxon Lutheran context, and can be localised in Banat-Hunedoara, Moldavia and southern Transylvania (Gheţie/ Mareş 1985: 334). The first evidence for Lutheran propaganda aimed at swaying Orthodox Romanians in Banat-Hunedoara (Binder 1971: 273-275) dates to 1526 while a Romanian translation of the New Testament dating to 1532 was possibly done in Moldavia (by “quidam doctor ex Walachia”, who even brought it to Wittenberg to print, *cf.* Papacostea 1958: 62-63, Rosetti 1958: 20-22).

According to a classic hypothesis, that dates back to the end of the 19<sup>th</sup> century, the Romanian text of the SRT would have been translated from the same parallel Slavonic text, or a related/similar text (see Bogdan 1891: 36 but *cf.* Petrovici 1971: 10, 14).

Only two translations contained in the Romanian text of the SRT were considered heretical: *dubovnic* for the Ch. Sl. **Фарисей** *farisej* (*cf.* Gr. φαρισαῖος) and *mitropolit*,

---

<sup>4</sup> Teophylact’s preface (PG<sup>123</sup>: 1133-1135) was faithfully reproduced by Makarije (Trg: ff. 213<sup>v</sup><sub>5-8</sub>, 214<sup>r</sup><sub>19</sub>-214<sup>v</sup><sub>1</sub>, *cf.* STS: p. 423-426) and Coresi (CST [1562]: ff. 159<sup>r</sup><sub>14-19</sub>, 159<sup>v</sup><sub>1-6</sub>). Noticed for the first time by Demény (see Demény-Simonescu 1965: 11), these adjustments have more recently turned out to be wider: At least two passages have been omitted and replaced with others from Teophylact’s preface to the Gospel of Mark (see Stabile 2019: 64-65). However, it’s strongly plausible that the STS was edited and printed in a Lutheran milieu.

<sup>5</sup> Jakó claimed that the book “written” by Filip (“irt könyve”) is the lost *Romanian Catechism* (*ibid.*: 121-127).

*piscup* or *vlădică* for the Ch. Sl. архiereй *arhierej* (cf. Gr. ἀρχιερεύς). The heretical aspect of these two translations lays in an allusive analogy made between the Orthodox clergy and the Pharisees and the High Priests, condemned by the Christ and/or implicated in His crucifixion (cf. Mareş 1967: 72, Demény 1971: 98 and Bodogae 1972: 86, 88).

### 3. The Translation of “High Priest” in the Slavo-Romanian Tetraevangelion

This article focuses on the translation of *high priest*, rendered in the Slavonic text simply as архiereй (cf. Miklosich: 8), which, in the parallel Romanian text, corresponds to as many as four or five terms which vary but are unlikely to have been randomly chosen: 1. The singular, which always refers to Caiaphas, is translated six times as *mitropolit* ‘archbishop, metropolitan’ and twice as *piscup* ‘bishop’; 2. The plural, which refers to the priestly caste, is translated six times as *vlădici* ‘(arch-) bishops, governors’, three times as *piscupi* and three times as *preuți (cei [mai]) mari*.

These correspondences are virtually heretical due to their distribution in the Romanian text of the SRT, mainly located, in the Gospel of Matthew, from the plot against Jesus to the Passion, including Judas’ betrayal (*Mt* 26:3-27:41) and with one exception in which even Christ questions the very authority of the priests (*Mt* 21:23).<sup>6</sup> In the rest of the Gospel (*Mt* 20:18; 21:15 and 21:45), the plural *high priests* is translated with the more general term *preuți (cei/mai) mari* literally ‘great priests’ (cf. Rom. *preut/preot* < Vulg.-Lat. *\*prebutū* [*presbyter*] ‘priest’,<sup>7</sup> corresponding, in the parallel Slavonic text, to иерей *ierej* and свѣщенникъ *svęštenik*”).

Coresi’s Romanian translation of the Tetraevangelion seems to have displayed greater caution in these lexical correspondences. Neither in Coresi’s Romanian Tetraevangelion (1560-61, CRT) nor in the Tetraevangelion by Radu de la Mănești, otherwise known as the *Evangheliar de la Londra* (The London Gospel [1574], LRT), are Orthodox metropolitans or bishops equated with high priests blamed as Christicides: *întăiul preot* ‘first priest’ and *(mai) mare preot* ‘great priest’ never alternate with *mitropolit* and *piscup* and only twice with *vlădică*.<sup>8</sup>

<sup>6</sup> A brief discussion of the issue is to be found in Mareş (2005: 267, note 29).

<sup>7</sup> Old Rom. *preut* (cf. Dalm. *prat/pretro*, Alb. *prift*, Irom *prevtu*, Arom. *preftu* [Popinceanu 1964: 200, Mihaescu 1993: 41, 298]), well attested from the 16<sup>th</sup> century, left significant traces already in Slavo-Romanian sources from the early 15<sup>th</sup> (DERS: 193, DLR<sup>8.4</sup>: 1320).

<sup>8</sup> By indicating SRT, CRT and LRT with I, II and III, the translations *întăi/mare preut*, *piscup*, *vlădică* and *mitropolit* with A, B, C, D for high priest/-s and the singular and plural of each one with 1 and 2 as a subscript, the framework of the respective occurrences in the three Romanian Tetraevangelia is as follows: *Mt* 20:18 I-II A<sub>2</sub>; 21:15 I-II A<sub>2</sub>; 21:23 I C<sub>2</sub>, II A<sub>2</sub>; 21:45 I-II A<sub>2</sub>; 26:3 I B<sub>2-1</sub>, II A<sub>2-1</sub> (2 occ.); 26:14 I B<sub>1</sub>, II A<sub>1</sub>; 26:47 I B<sub>2</sub>, II A<sub>2</sub>; 26:51 I B<sub>1</sub>, II A<sub>1</sub>; 26:57 I D<sub>1</sub>, II A<sub>1</sub>; 26:58 I D<sub>1</sub>, II C<sub>1</sub>; 26:59 I D<sub>1</sub>, II A+C<sub>1</sub>; 26:62 I D<sub>1</sub>, II A<sub>1</sub>; 26:63 I D<sub>1</sub>,

It is true that Caiaphas and the high priests may have been represented in the Romanian text of the SRT as a metropolitan among his bishops with the sole intention of bringing St Matthew's Gospel closer to an Orthodox context. However, besides the fact that this does not undermine the presumed Lutheran background of the SRT, such a possibility fails to explain either the choice of different matching terms only for *Mt* 26:3 – 27:41 and 21:23, or their concentration in the part of the Gospel in which there was the greatest risk of provoking the outrage of the Orthodox religious authorities beyond the Carpathians, as well as the ordinary Orthodox clergy and the faithful in Transylvania. The original ecclesiastical titles (cf. the Psl. *митрополитъ mitropolit*”, *пискоупъ piscup*” and *владѣика vladika*) were also so similar to the respective Romanised forms and so deeply rooted in the Orthodox Slavonic tradition that anyone slightly familiar with it and the Slavonic language could have hardly failed to acknowledge their meaning. *Mitropolit*, *piscup/piscop* and *vlădică* were, in Old Romanian, not acclimated Slavonic terms on a par with *arhieru*, from which they differed both because of a presumably more common use and because they corresponded more precisely to the Orthodox ecclesiastical hierarchy.<sup>9</sup>

All these translations for 'high priest' find no correspondence in either the parallel Slavonic text or in the older Church Slavonic tradition of Matthew's Gospel, which was unerringly faithful to the Greek text (cf. NTG-NA<sub>28</sub>, GNT-UBS<sub>5</sub> and EMCT).

Like the Greek tradition, the Old Church Slavonic tradition presents, in the aforementioned verses of Matthew, just one translation for 'high priest' (cf. *архиереи* = *ἀρχιερεύς*).<sup>10</sup> But the Greek and Church Slavonic traditions are not the only case: the Latin *Vulgate* (cf. *princeps sacerdotum* in BSV-WG<sub>5</sub>) and the pre- and post-Lutheran German versions (cf. *Fürst den Priester* in MB [1466], *Hobepriester* in ST [1522] and LB [1541], ZFB [1531], EB [1537] and DB [1540]) also follow the same translation approach.

The same is also true for other traditions that may have influenced the Romanian text of the SRT, such as the Hussite and pre-Hussite Czech tradition (cf. *knězě pop[ové]*

II A<sub>1</sub>; 26:65 I D<sub>1</sub>, II A<sub>1</sub>; 27:1 I C<sub>2</sub>, II A<sub>2</sub>; 27:3 I C<sub>2</sub>, II Ø; 27:6 I C<sub>2</sub>, II A<sub>2</sub>; 27:20 I C<sub>2</sub>, II A<sub>2</sub>; 27:41 I C<sub>2</sub>, II A<sub>2</sub> (III Ø).

<sup>9</sup> Apart from *митрополитъ mitropolit* – which entered the Romanian language unchanged –, all these slavonisms were already acclimated by the late 15<sup>th</sup> century: the Slavo-Romanian documents attest *пископ(ь) piscop* from 1464, *владѣика vladika* from 1469 and *архиереи arhieru* from 1500 (see DERS: 177, 264 and DLRV: 72; for *митрополитъ* [1488, tr. 1784], cf. Tiktin<sup>2</sup>: 722 and DRHA<sup>3</sup>: 32/53).

<sup>10</sup> In *Mt* 3:17-27:55, EMCT registers only one exception to *архиереи, arhieru*, namely *старѣишина жьрьчьскъ starěšina ž'ŕ'č'sk*” (cf. Miklosich: 882, *ἀρχιερεύς*). This sporadic *varia lectio* occurs only in 4 out of 14 Aprakos and 2 out of 13 Tetraevangelia and New Testaments, mostly of Eastern Slavonic redaction.

in Dr [c. 1360] and Ol [c. 1416]), and in the Hussite and Lutheran Hungarian tradition (cf. *pap[iz] fejdelem* in HB [1466] and ÚTS [1541]).<sup>11</sup>

The early Lutheran phase of the Polish tradition is contemporary with the printing of the SRT and has only one translation for ‘high priest’ but it seems to be independent from all the other traditions mentioned so far (both EM [1551] and NTSM [1553] render ‘high priest’ by *biskup*, which is coherent with the earliest extant translations of the Bible into Polish, cf. Babiaczyk 1906: 84).<sup>12</sup>

It therefore seems clear that the four or five different translations of ‘high priest’ cannot stem from a specific version of the New Testament among those that appeared before roughly the first half of the 16<sup>th</sup> century and were accessible, at least virtually, to translators and revisers of the SRT.

The hypothesis most consistent with the Lutheran context of Sibiu is that the person who edited the Romanian text of the SRT necessarily based his work on Luther’s text and everyday language. This may be explained by the militant nature of the Lutheran edition and the lack of adequate models for a translation of the Tetraevangelion into Romanian (Luther’s revolutionary ideas on biblical translation are well known).<sup>13</sup>

What is certain is that the Sibian revisers did not even conform to the austere simplicity of Luther: of the various translations of ‘high priest’ contained in the Romanian text of the SRT, only the term *preuțu (celu/mai) mare* (cf. *intăiu/mare preot* and variants in the CRT) resembles the Lutheran *Hohepriester*, but the St Petersburg fragment seems to attribute only a marginal or residual role to it (obviously, we cannot

<sup>11</sup> Florescu (2010: 50-54, 65-70) argues that the archetype of the Romanian text may also have been translated from Hussite Czech and pre-Lutheran German texts.

<sup>12</sup> The later Polish versions of the Gospel, printed between 1556 and 1599, are quite more various, cf. *książe/przełożony kápłáńskie* (Szarffenberger’s [1556] and Leopolda’s [1561] NTs); *przedniejszy/książe kapłan* (*Biblia brzeska* [1563]); *aryofjárownik* (Budny’s NT [1570]); *przedniejszy ofjárownik* (Czechowic’s NT [1577]); *arykápłan/nanysszy kápłan* (Wujk’s NT [1593 and 1599]). Such a lexical variety might reflect a confessional one implying distinct redactional criteria if not the use of distinct sources (Only four out of the nine 16<sup>th</sup> century Polish versions might be defined “Catholic” [1556, 1561, 1593 and 1599], being the other five rather “Calvinist” [1563], “Socinian” or “Unitarian” [1570, 1577] and, as was just said, “Lutheran” [1551, 1553]). Cf. <https://ewangelie.um.edu.pl/teksty.php?y=1551&g=1&c=26&f=10.4.2019>].

<sup>13</sup> See how Luther justified the biblical usage of common people’s German in *Sendbrief vom Dolmetschen* (1530): “man mus die mutter jhm hause, die kinder auff der gassen, den gemeinen man auff dem marckt drumb fragen vnd den selbigen auff das maul sehen wie sie reden vnd darnach dolmetzchen” (cf. *Sendb.*: 637<sup>19-22</sup>; for a critical edition and English translation, cf. also: <https://editions.mml.ox.ac.uk/editions/sendbrief/> [21.04.2020], for a Romanian translation with a critical commentary, cf. Munteanu-Nastasia 2017: 16-23 [esp. 18]).



know if it was equally marginal or residual in the rest of the supposed Four-Gospels Book printed at Sibiu).

The Romanian text of the SRT presents each translation of 'high priest' in a distinct part of the Gospel of Matthew, occasionally alternating between them. There are exceptions such as *preuți (cei/mai) mari* and *vlădici* in *Mt 21:23*, where there seems to be a clear intention on the part of the revisers to depict the Jewish priests as Orthodox prelates (it is only the short passage in ch. 21, in which 'high priest' is translated with the term *vlădică* and the first chapter of Matthew in which Jesus clashes with religious leaders). *Vlădică* appears always in the plural and six times out of seven in *Mt 27* which gives the high priests a key role in the sentencing of Christ and includes them among those who mock Him on the Cross. *Piscup* and *mitropolit* appear in *Mt 26*, the former three times in the plural and twice in the singular (see *Plot to kill Jesus*, *Judas betrays Jesus* and *Arrest of Jesus*), the latter six times, all in the singular (only in *Jesus' trial before the Sanhedrin*).

These variants can be traced back to three simple criteria, none of which require a profound knowledge of Romanian and/or Church Slavonic: 1. The difference between singular and plural which seems to allude to the difference between the clergy and their chief priest; 2. The recognisability of the ecclesiastical titles as Orthodox ones; 3. The symbolic importance of each place in *Mt* which is translated, and therefore its importance in terms of religious propaganda.

What seem to vary, according to the Easter cycle, are the editorial criteria and not, or not just, the translators and sources used (*cf.* Tasmowski 2009: 334). Of the two clearly distinct redactional layers, one attributable to the translation and the other to the revision carried out at Sibiu, the latter is thought to have introduced the (anti-) Orthodox references that were lacking in the former or were not particularly evident. Indeed, a Lutheran or Hussite translation would surely have had (anti-) Catholic references due to the sources and the context: from Banat to Moldavia, all the regions in which the Romanian text of the SRT may have been translated were located on the edge of the "Latin" world and had been exposed to Catholic propaganda.<sup>14</sup> The main objective of all the religious reformist movements from the west was inevitably the Catholic Church and their propaganda, at least initially, had to be presumably aimed at Romanian Catholics, even in the Carpathian-Danubian area (the Romanian-Cyrillic spelling of the SRT betrays the influence of Latin-Hungarian

---

<sup>14</sup> Documentary evidence indicates that there were three Latin bishoprics in Moldavia, the land from where Filip Maler probably came, between the 13<sup>th</sup> and 16<sup>th</sup> centuries: the bishoprics of Milcov or Cumania (1227-1241), Siret (1370-1434 or 1497) and Baia (1418-1523), as well, but only from the early 17<sup>th</sup> century, as the episcopate of Bacău (1607-1818). During the first few centuries, the bishops of these three Moldavian bishoprics were Polish, Hungarian and Italian, already members of the Franciscan and Dominican orders (see Sabău 1943: 235-242, especially 238, note 4).

spelling and/or of Saxon pronunciation, leading to the first Lutheran infiltration of the Latin communities of Banat-Hunedoara or of Moldavia, see Petrovici 1971: 18, Gheție 1979: 84-86).<sup>15</sup> It also means that the base-translation of ‘high priest’ in the Romanian text of SRT – and therefore in its *Urtext* – is the same as in the CRT, in other words in another edition of the Tetraevangelion which has a clear Lutheran background. It goes without saying that the general term *prentū (celū/mai) mare* should be ascribed to the translation while *mitropolit* and *vlădică* are due to the revision carried out at Sibiu. The case of *piscup* is less obvious: the SRT displays the old Romanian polysemy but also combines uses and possibly influences that do not coincide with those of *vlădică*.

With respect to *piscup*, the old Romanian word *vlădică* had a more restricted meaning in a confessional sense, but a broader absolute meaning, which made it the perfect equivalent of *arhieru*, but just more usual and recognisable as Orthodox.

The origins and usage of the two ecclesiastical titles in 16<sup>th</sup> and 17<sup>th</sup> century Romanian texts can be summarised as follows:

*Vlădică* < Ch. Sl. **ВЛАДЫКА** *vladyka*, see Byz. Gr. δεσπότης (LLP<sup>5</sup>: 195-196, Sophocles: 352): 1. ‘lord, governor’ (cf. NTG-NA<sub>28</sub>, GNT-UBS<sub>5</sub> ἡγεμών; EMCT **ВЛАДЫКА, ГЕМОНЫ** *gemon*’; see SRT: 28<sup>v</sup><sub>5</sub> (*Mt* 10:18) = in the parallel Slavonic text; CRT: 19<sup>v</sup><sub>3</sub> (51); 2. Honorary title of Orthodox prelates (Scriban: 1416), cf. *vlădicie* ‘seignury or principality’ but also the rank of bishop or metropolitan (CP: 9<sup>8</sup><sub>8</sub> [227]); Ch. Sl. **ВЛАДЫЧЬСТВО** *vladyč’stvo* (cf. Miklosich: 66; T534: 371/371; 374/373; DRHB<sup>8</sup>: 268/432); 3. ‘prelate, (Orthodox) bishop’ (cf. Popinceanu 1964: 226 and DERS: 264);

*Piscup/piscop* < Ch. Sl. **ПИСКОУПЪ** cf. Byz. Gr. πῖσκοπος and/or Vulg. Lat. *\*piscopus* (ESJS<sup>11</sup>: 646, Mihăescu 1967: 97):<sup>16</sup> 1. ‘bishop (of any confession)’ (CC<sup>2</sup>: 101, 30 [97], PO: 6<sup>8</sup><sub>4</sub> [10]), cf. the first occurrence of **ПИСКОУПЪ** ‘Armenian bishop’ in Moldo-Slavonic documents (DRHA<sup>1</sup>: 14/21 [1401]) and ‘Orthodox bishop’ in Wallacho-Slavonic documents (DRHB<sup>8</sup>: 294/432 [1580]).

The five cases in the Romanian text of the SRT are the oldest known occurrences of *piscup*, if not in absolute terms, but at least in terms of a Romanian translation of the Scriptures; they are also the only examples of *piscup* as translation of the term ‘high priest’ in the Gospels, excluding the translation in the *Bratu Codex* (ca. 1560,

<sup>15</sup> On the attitude of Bohemian and Lutheran reformist movements to the Orthodox authorities, see Panaitescu (1964: 280-281), Binder (1971: *ibid.*).

<sup>16</sup> The unaccented *u* < *o* of *piscup* is indistinguishable from that of inherited Romanian latinisms (Densusianu 1938: 92), but the hypothesis of a pre-Slavonic, Greek or Latin, etymology has not found many supporters (cf. Ionescu 1994: 29). On the other hand, northern-Greek loanwords in Palæoslavonic display an analogous vowel closing, e.g.: **ΟΥΡΑΡЪ** *urar*’ < **ὤραρον** ‘stole (liturgical vestment)’, **ПИСКОУПЪ** < πῖσκοπος ‘bishop’ (see Фасмер 1906: 451).

CB), which seems to come from the same SRT (*cf. piscipii* in CB 441<sub>4</sub> = SRT 105<sup>v</sup><sub>20-21</sub>, [Mt 26:14]).<sup>17</sup>

In an old Romanian text such as the SRT, it was inevitable that the use of *piscup* followed the ecclesiastical use of Slavonic, or rather the curial use or chancery writing with which Filip Maler and his “workshop” (*cf. It. bottega*) were probably most familiar.<sup>18</sup>

Along the border between *Slavia orthodoxa* and *Slavia latina*, in Chancery Slavonic were regularly used: 1. **пискоупъ**, in internal documents, for Orthodox bishops and bishops of all denominations; 2. **вискоупъ** *biskup*” in external documents, solely for Latin bishops (almost always non-residents and foreigners, like their faithful, at least in the Principalities); 3. **владыка**, both in internal and external documents, solely for Orthodox bishops.

More precisely, the coexistence of three titles may date to the 13<sup>th</sup>-14<sup>th</sup> centuries in Serbian and Croatian Slavonic (Skok<sup>1</sup>: 157), to the 14<sup>th</sup>-15<sup>th</sup> centuries in the case of Lithuano-Ruthenian and Russian Slavonic (Срезневский<sup>1</sup>: 88, ГСБМ<sup>2</sup>: 8-10 and ССМ<sup>1</sup>: 96) and to the 15<sup>th</sup>-16<sup>th</sup> centuries for Moldavian Slavonic (*cf. DRHA*<sup>2</sup>: 84/120 [1454] and DŞM<sup>2</sup>: 180/448 [1499]). From the same border, this lexical *facies* is also reflected outside *Slavia*, in Hungarian chancery (*cf. püspök* ‘Latin and reformed bishop’, [v]ladika ‘Orthodox bishop’ in EOE<sup>1-3</sup>: I/4 [1540]; VII/260 [1566]; VII/16 [1577]; TörtI<sup>3.19</sup>: I/86 [1564]) and Saxon chancery of Transylvania (*cf. the Germ. Bischof/Pischof* ‘Latin and Lutheran bishop’, *Wladicka* ‘Orthodox bishop’ in QGSK<sup>4</sup>: 182 [1556], 498 [1528] and *passim*; Hurm.<sup>11</sup>: 96/656 [1582]; MV<sup>1</sup>: 149/420 [1600]), but also the Turkic-Tartar chancery of the Crimean Khanate (*cf. the Tk. püskub* ‘Catholic bishop’, *vlatiqa* ‘Orthodox bishop’ in Kołodziejczyk 2011: 20/653 [1520], 34/770 [1592]).<sup>19</sup>

<sup>17</sup> The CB is a Slavo-Rumanian miscellany, an interlinear text with the two languages printed on alternate lines and containing parts of the Acts of the Apostles and the Gospels, copied in Southern Transylvania and dated by Pop Bratul to 1560 (see Mihăilă 1981: 69, and on the correspondences with SRT, Gheţie/ Mareş 1985: 342).

<sup>18</sup> Assuming that the title of *Magister/Meister*, attributed to Filip by the sources, did not imply proficiency in a specific art or craft but higher education, this is unlikely to have included the *litteræ slavonicae* or *rutenicae* (*cf. Hervay* 1965: 124-125). The children of the Saxon elite received – preferably at Krakow, Prague, Vienna or some other German-speaking city – a Catholic or Protestant education, but always a western one (Papacostea 1958: 61).

<sup>19</sup> The form in *p-* of the German is attested from the 11<sup>th</sup> century (*cf. Piskojes*, MhDW<sup>1</sup>: s.v.) and it is thought that it might be the origin of the Hungarian word *püspök* (*cf. Rocchi* 1987: 50 and Mollay 1992: 112). Both the German term *Bischof/Pischof* and the Hungarian term *püspök* may have come into contact with the Psl. **пискоупъ** with which they share the meaning ‘Orthodox bishop’.

The entire form *episcop/episcup* < Byz. Gr. ἐπίσκοπος cf. Psl. епискоупъ *episkup*” (Tiktin<sup>2</sup>: 136, Popinceanu 1964: 154-155) followed Slavonic usage and was the most frequently used term in official titulary and therefore almost always referred to Orthodox bishops (its acclimation is attested in Wallacho-Slavonic documents from 1535, cf. *ѣпискѹпѣ ѣпискупи*, in DERS: 74 and DRHB<sup>3</sup>: 194/320).<sup>20</sup> However, the aphæretic form appears to have been more sensitive to the variability of the vernacular Romanian and to the influence of other languages.

It was not until the early 18<sup>th</sup> century – from the Union of the Orthodox Church of Transylvania with Rome – that *piscup/piscop* took on, popularly, the more restricted meaning of ‘Catholic bishop’, while *vlădică* and *episcop* retained the meaning of ‘Orthodox bishop’ (see Popinceanu 1964: 194, “[*piscup*] mancherorts mundartlich katholischer Bischof, während der orthodoxe *vlădică* oder heute *episcop* heißt”).<sup>21</sup> The first Wallachian documents following the Union use the term *piscup* to refer to the bishop of Transylvania in the sense of Roman or “united”, i.e. ‘Uniate’ (Stinghe<sup>1</sup>: 8/15, 16 [1701]).<sup>22</sup> Nonetheless there are examples of Latin *piscupi* and *piscopi* in Transylvania or Moldavia, in earlier documents (cf. *Șeveruș piscop* and *vlădicii, piscupii* [...] *și toți ai Îpăratului* in MV<sup>1</sup>: 142/392, 148/412 [1600]; *piscopul de la Bacău* in SDIR<sup>1-2</sup>: 7/83 [1685]).

Actually, in earlier sources, the meaning of ‘Latin bishop’ used to come under the general term ‘bishop’ which was supposed to emphasise the reference of *piscup/piscop* to a coeval and possibly local ecclesiastical hierarchy.

The antiquity and adaptability of *piscup/piscop* to different confessional milieus are confirmed by the numerous toponyms which stem from these words and which are widespread throughout the Romanian *Sprachraum* (see Iordan 1963: 236, 241, 360). Sometimes, the link with non-Orthodox and especially Catholic communities does

<sup>20</sup> The whole form rarely referred to bishops of different confessions. A Moldo-Slavonic document records the killing of the bishop of Baia in 1522, 19 years after the event took place, solely because it had happened during a visit to the diocese and the *voivode* had confiscated the property of the deceased за смерть единого епископа латинского [on the death of a latin bishop] see DȘV: 63/314, 323-325). *Episcop/episcup* is first attested in a vernacular text in 1560: in the preface to his Romanian Catechism, Coresi stresses that he printed the book *къ ширѣ еѣпѣкѣлѣди* [with the knowledge of] the Orthodox bishop of Hungary = Transylvania (cf. DLR<sup>1-7</sup>: 634-637 and TR16: 101).

<sup>21</sup> An opposition which, even by the late 19<sup>th</sup> century, had become merely a vernacular archaism, cf. Șăineanu: 483 (1887: 245-246), Damé<sup>3</sup>: 220.

<sup>22</sup> Orthodox Transylvanian sources used the masculine *vlădic* for all the bishops of the Romanians, whether Uniate or not (cf. Stinghe<sup>1</sup>: 9/17 [1701] and Laurianu-Massimu: 576). There is little doubt yet that this use of *vlădic* relied on the more traditional (and older) use of *vlădică*, since the Romanians of Transylvania had traditionally been Orthodox of Byzantine-Slavonic rite in their large majority.

seem probable: 1. **Пискъпещи** *Piscupești* = **Пискъпещилор** *Piscupeștilor* (DRHB<sup>1;4</sup>: 129/221 [1465]; 279/329 [1549]) is the oldest toponym of the “family”; location: Oltenia, border with Banat (Gorj/Mehedinți), *i.e.* a region which was particularly exposed to Hungarian Catholic and Serbian Orthodox influence (see Alzati 1981: 160-163); 2. **Ръвѣник Пискъпѣлов** *Răvenic Piscupulov* (DRHB<sup>22</sup>: 237/462 [1626]), rare; location Oltenia (Vâlcea/Argeș), *i.e.* in the heart of the ancient Latin diocese of Argeș (see Alzati 1981: *ibid.*); 3. **(Горъ) Пископ(а)** (*Gor’ Piskop(a)*) = [*Dialul*] *Piscop[ului]* (DIRA XVII<sup>4</sup>: 5/3 [1616], 618/486 [1620]; DRHA<sup>23</sup>: 72/88 [1635]); location Moldavia (Iași), near Cotnari, which between 1562 and 1563 was the official residence of a Socinian or Calvinist bishop, and had previously been a colony of Catholic Saxons and Hungarians (see Giurescu 1967: 216).

In the case of the vineyards of Cotnari, in particular, local memory of a Latin bishop seems to be confirmed by the form *Dealul Bi<с>cop*, which is perhaps the oldest (*cf.* *Dealul Pescop*, DRHA<sup>19;23</sup>: 101/121 [1626]; 77/98 [transl. 1794]). The form in *b-* – of Polish, Czech or Ruthenian origin – remained restricted to Moldavia where, from the mid-15<sup>th</sup> century to beyond the mid-18<sup>th</sup> century (in Romanian vernacular, from the early 17<sup>th</sup> century), it is recorded sporadically in internal documents and translations, alternating with the form in *p-* but always with the meaning of ‘Latin bishop’ (see Mitu 1963: 206, Ionescu 1976: 403).<sup>23</sup> It is indicative that the two forms could alternate within the same document, referring both to a Latin bishop and his bishopric (*cf.* **вископ Бѣковски** *biskop Bakovski* and **Пископѣи ѿ Бѣков** *Piskopii ot Bakov* [Bașău] in DRHA<sup>23</sup>: 439/449 [1636]).

Moreover, in the Church Slavonic tradition, the form **пискоупъ** appears referring to Latin bishops from the early 13<sup>th</sup> century, though in Latino-Slavic border sources like the Croatian and Ruthenian ones (*cf.* Срезневский<sup>2</sup>: 937-938; ССУМ<sup>2</sup>:148; Даничић<sup>2</sup>: 306).<sup>24</sup>

It is therefore reasonable to suppose that the use of *piscup* in the Romanian text of the SRT, despite being based on local Slavonic, was affected by other languages including non-Slavic ones (those spoken and written in the Latin-Reformist milieu of translation and printing, *i.e.* especially German and Hungarian).

However, not even Slavonic explains the two occurrences of *piscup* in the singular, where it would be more usual to find *mitropolit* (104<sup>v</sup><sub>13</sub>, 110<sup>r</sup><sub>9</sub>, *cf.* *Mt* 26:14 and 51). Considering that the titles in question are not similar either in Slavonic or in ancient Romanian (*cf.* LLP<sup>1;18;25</sup>: 54-55; 217; 39; Tiktin<sup>1;2</sup>: 133; 136, 722) and that they are clearly distinguished in the text of the SRT, it could be argued that: (a) the individual parts of the Gospel were translated separately, without any attempt at harmo-

<sup>23</sup> Although, interestingly, a *biscop armenescu* does appear in Moldavia (Iorga 1927: 72 [1754]).

<sup>24</sup> On the controversial origin of the form in *b-*, *cf.* ESJS<sup>1</sup>: 62-63; Rocchi (1990: 167-168). Berneker, instead, doesn’t seem to have doubt: “Aus ahd. *bischof*, mhd. *bischof*” (SEW<sup>1</sup>: 58).

nisation, and that there was no final revision process, or, alternatively, that (b) a rushed final revision introduced the term *mitropolit*, where the translation envisaged both for the singular and plural forms of ‘high priest’ solely the term *piscop* (and possibly *prentă [celă/mai] mare* in the rest of the Gospel).

In case (b), the Romanian *Urtext* of the SRT clearly reflects a context in which the highest ecclesiastical authority was represented by the bishops, more probably Latin bishops, rather than the metropolitan.<sup>25</sup> Equally clearly, the context of linguistic influences exerted on the Romanian *Urtext* must have reflected cultural and confessional influences.

The only translations of ‘high priest’ genetically and/or semantically similar to the Rum. *piscop*, and capable of influencing its usage in the SRT, are the Germ. *Bischof* (MB), the Hung. *püspök* (HB and ÚTS), and the Cz. and Pol. *biskup* (Dr, Ol and NTSM). *Bischof*, *püspök* and *biskup* are used, in the respective traditions of the Gospel exactly like *piscop* in the Romanian text of the SRT, in the singular and the plural, both for the priestly caste and for Caiaphas. However, it should be emphasised that these traditions are mainly faithful to the *Latin Vulgate* and that the variants of *piscop* translate the Lat. *pontifex* in St John’s Gospel and hardly ever in the Synoptic Gospels (cf. *Mt* 15:11, *Jn* 7:45 and cc. 11, 18, 19 *passim*).<sup>26</sup> The only exception is the Polish Lutheran tradition, with an initial version of the Tetraevangelion printed in around the same period of the SRT, which generally presents *biskup* for ‘high priest’ in all the Gospels (see above *biskup*, in NTSM).

Already well-documented in Latin-Germanic sources (DC-Lat<sup>6</sup>: 408, Diefenbach: 298), the medieval custom of confusing *pontifex* with *episcopus* is probably linked to the custom of referring to Caiaphas as a bishop, widespread in Polish, Hungarian and Czech Catholic contexts, as well as German contexts, from the 14<sup>th</sup> century, through breviaries, passionals (martyrologies) and various collections of evangelical passages for devotional and liturgical reading (cf. Szarvas-Simonyi<sup>2</sup>: 1345-1346, Gebauer<sup>1</sup>: 57 and Urbańczyk<sup>1,2</sup>: 95).

---

<sup>25</sup> As is known, similar conditions existed in the Banat, Transylvania and in Moldavia, from the 15<sup>th</sup> century due to the infiltration of the Hussite Reform already before the Lutheran Reform (cf. Alzati 1981: 39-56, 249-264). Cartoian claimed that “the hotbeds of the Hussite Reform weren’t yet totally extinguished in *Ardeal* when, from Germany” – more exactly from Leipzig and Wittenberg, around 1520 –, Saxon merchants and students started to introduce Luther’s ideas” (Cartoian 1980 [1940]: 84-85). Not only Transylvania, but Banat, Maramureş, Moldavia too had received Hussitism from Hungary and Poland-Lithuania. Moldavia is likely to have helped spreading it in the Novgorod Rus’ (cf. Birnbaum 1973: 249 and De Michelis 1993: 23-24, 25 and 147, on Waldo-Hussitism in Eastern Europe). On the spread of Hussitism in the Romanian countries, cf. Macărek (1927: 53-75), Dan (1944: 84-86), Šmahel (1993: 141, 143-144).

<sup>26</sup> “In Matthew there is not a single deviation from *princeps sacerdotum*” (Nestle 1907: 501-502).

It is unlikely that this use of *piscup* as an alternative to *mitropolit*, in the Romanian text of the SRT, stems from an Orthodox translation context, unless by mistake, and it can be excluded that it derives from the direct tradition of the Palæoslavonic Tetraevangelion (although cf. **вискѹпѣ** for the Latin word *pontifex* in Croatian hagiographies and lectionaries, LLP<sup>3</sup>: 90).<sup>27</sup> Vice versa, it is likely that the two cases of *piscup* = *Caiaphas* may have eluded those who carried out the revision prior to printing and introduced the Orthodox distinction between bishops and metropolitan. Only as a result of the existence of an older redactional layer is it possible to admit the interference of *Caiaphas* = *episcopus/pontifex*, which derives from the languages of the “Latin” tradition (Hungarian, German, Czech or Polish), either directly or through Salvonic.<sup>28</sup> This connecting role between the vernaculars of the Banat-Transylvanian and Moldavian area was effectively carried out, in the 15<sup>th</sup> and 16<sup>th</sup> centuries, by Transylvanian, Moldavian and Lithuano-Ruthenian Slavonic (see Olteanu 1958: 77, 79, Macûrek 1968: 14-19).<sup>29</sup>

#### 4. Conclusions

The translation of ‘high priest’ suggests certain final considerations about the Romanian text of the SRT and its sources which need to be summarised: 1. the hyper-translation of ‘high priest’ in the Romanian text of SRT cannot be explained either in the light of the Church Slavonic tradition of the Gospel of Matthew or in the German Lutheran tradition; 2. no other translation of Matthew, among those considered in this study, comes as close to reproducing an entire ecclesiastical

<sup>27</sup> The earliest Old Church Slavonic tradition of the Gospels of Mark and John usually uses **архирей**, with a few variations which do not relate just to the Gospel of John: **жрѣць** *žr'c'*, **старѣйшина жрѣцьскъ** *starĕjšina žr'c'sk* [rare **жидовьскъ/ниуденскъ** *židov'sk* or *ijudeisk*], **свѣщеніе** *svęštenje* [LLP<sup>36</sup>: 46 = *ordo sacerdotalis*], **кнѣзь** *knęz* (cf. Mar and Zogr for *Mc*, ЕИОСТ for *Jn*).

<sup>28</sup> The translation of “pharisee” with the term *dubovnic* in the Romanian text of the SRT seems to belong to the same redactional layer and the same Latin influences mediated by Church Slavonic, cf.: Ch. Sl. **доуховникъ** *dubov'nik* ‘confessor’ but also ‘cleric, priest’ (Miklosich: 182, Данчич<sup>1</sup>: 318-319); Cz. *dubovník* and Pol. *duchownych* ‘pharisee’ and ‘cleric, priest (esp. Catholic priest)’ (Gebauer<sup>1</sup>: 856, Urbańczyk<sup>29</sup>: 219 and Skok 1927: 189). We should infer that *farisei* must have seemed less appropriate and/or usual than *dubovnic* (cf. DLR<sup>22</sup>: 63 and Popinceanu 1964: 157). In the Romanian text of the SRT, *dubovnic* was used 21 times, and *farisei* 8 times, though the latter was a more literal translation of the Ch. Sl. **фарисей** and the Germ. *Pharisäer* (cf. EMCT and LB). It is hardly surprising that it occurs regularly in the CRT and in the coresian *corpus* (cf. Densusianu 1938: 145, 439 and *passim*). Florescu recalls that in the *Poučeniija* [Teachings] of Neagoie Basarab (c. 1520), **доуховники** *dubovnikiy* “renvoie généralement aux moines vivant dans le monastère” (2010: 60-61).

<sup>29</sup> Cf. also Panaitescu (1965: 18-19), on the secular and spoken use of Slavonic.

hierarchy, to which it is worth adding *dubovnici* as the translation of *pharisees* i.e. ‘clerics’ but also ‘separate’ (Hung. *levált* in HB [cf. Lat. (*a saeculo*) *disiuncti* = fig. monks?])<sup>30</sup>; 3. without exception, the titles employed belong to the Orthodox Slavic tradition and entered the Romanian language from Church Slavonic, even though only some of them can be considered to be strictly Orthodox (cf. *preot* and *piscop* vs. *vlădică* and *mitropolit*); 4. the (residual?) cases of *piscop* = *Caiaphas* reflect a change in the redactional criteria and objectives (and therefore, probably, in the print/edition milieu) and confirm the old hypothesis of Latin and Latin-Protestant influence; 5. it is possible that the comparison with the CRT shows a gradual institutionalisation of Lutheran Reform in the same Transylvanian area (although it cannot be excluded that the SRT reused a Romanian proto-translation from the Czech, Hungarian or Polish, which can be ascribed to the Bohemian Reformation, cf. Florescu’s [2010: 65-70] hypothesis).

Whatever the case, the hyper-translation of ‘high priest’ in the Romanian text of SRT shows how profound and vivid the imprint of Slavonism on Romanian civilization must have appeared – even from the West, around the half of the 16<sup>th</sup> century –, albeit the long Slavo-Romanian Middle Ages was undoubtedly nearing its end.

## BIBLIOGRAPHY

### A. Biblical and Documentary Sources<sup>31</sup>

- CB = Alexandru Gafton (ed.), *Codicele Bratului*, Iași: Editura Universității “Alexandru Ion Cuza”, 2003, <http://media.lit.uaic.ro/gafton/txt/text> [05.04.2019].
- CC<sup>2</sup> = Sextil Pușcariu, Alexe Procopovici (ed.), *Carte cu Învățătură (1581)*, vol. I, *Textu*, București: Soccec & Co., 1914.
- CP = Gheorghe Chivu (ed.), *Pravila lui Coresi*, in Ion Gheție (coord.), *Texte românești din secolul al XVI-lea*, București: Editura Academiei R.S.R., 1982, 129-245.
- CRT = Florica Dimitrescu (ed.), *Tetraevanghelul tipărit de Coresi (Brașov 1560-1561), comparat cu Evangheliarul lui Radu de la Mănăești (1574)*, București: Editura Academiei R.P.R., 1963.
- CST = Tetraevanghel slavonesc al lui Coresi, Brașov, 1562 (B.A.R. III 234272).
- DB = *Biblia, beider Allt vnnnd Newen Testamenten* [...] gespürt vnd gesehen durch D. Johann Dietenberger, zum anderernmäll Corrigeret vnd verbessert in synem Leben, Anno MDXL, Augstmänt.
- DIRA = *Documente privind istoria României. A. Moldova, veacul XVII*, vols. I-V (1601-1625), București: Editura Academiei R.P.R., 1952-1957.

<sup>30</sup> It could be a criticism of “secluded” observant monks from reformist urban environments (cf. Mareș 1967: 72). The Franciscans played an important role both in disseminating the Lutheran Reform in Transylvania and Banat and in combating it, see Köpeczi (1992: 280-281). With regard to Lutheran criticism of monastic life as a separate and therefore privileged path to salvation, see Bainton (1952: esp. 51).

<sup>31</sup> For the Greek and Latin text of New Testament, see <https://www.academic-bible.com/en/online-bibles/about-the-online-bibles> [26.09.2016].



- Dr = Vladimír Kyas (vyd.), *Staročeská Bible Drážďanská a Olomoucká*, vol. I, *Evangelia*, Praha: Akademia, 1981.
- DRHA-B = *Documenta Romaniae Historica. Seria A. Moldova/B. Țara Românească*, București: Editura Academiei R.S.R. [subsequently: Academiei Române], 1965-2014/1965-2013.
- DȘM = Ioan Bogdan (ed.), *Documentele lui Ștefan cel Mare*, vols. I-II, București: Socer & Co., 1913.
- DȘV = Mihai Costăchescu (ed.), *Documentele moldovenești de la Ștefăniță Voevod (1517-1527)*, Iași: Bravo, 1943.
- EB = *Bibel Alt vnd New Testament: nach dem Text in der hailigen kirchen gebraucht, durch doctor Johann Ecken [...] Mit Römi. König. Mai. Gnad vnd Freihait*, MDXXXVII.
- ЕИюСТ = Анатолий А. Алексеев, Анна А. Пичхадзе, и др. (изд. подг.), *Евангелие от Иоанна в славянской традиции*, С.-Петербург: РБО, 1998.
- EM = Izabela Winiarska-Górska (ed.), *Evangelia według św. Mateusza*, przekład Stanisława Murzynowskiego, Królewiec, 1551, <http://www.evangelie.uw.edu.pl/teksty.php?y=1551> [10.04.2019].
- EMCT = Анатолий А. Алексеев, Анна А. Пичхадзе и др. (изд. подг.), *Евангелие от Матфея в славянской традиции*, С.-Петербург: РГНФ, 2005.
- EOE = Sándor Szilágyi (szer.), *Erdélyi Országgyűlési Emlékek*, vols. I-III (1540-1596), Budapest: Akadémia Könyvkiadó Hivatala, 1875-1877.
- HB = Décsi Gyula (olv.), Szabó T. Ádám (kiad.), *A Müncheneri kódex (1466). A négy Evangélium szövege és szótára*, Békéscsaba: Európa Könyvkiadó, 1985.
- Hurm. = Eudoxiu de Hurmuzaki, Nicolae Iorga, *Documente privitoare la istoria românilor*, vol. XI (1517-1612), Bucuresci: [s.e.], 1900.
- Iorga 1927 = Nicolae Iorga, “Patru documente botoșănene”, in *Revista istorică* XIII/ 1-4, 71-74.
- Kolodziejczyk 2011 = Kolodziejczyk, Dariusz, *The Crimean Kabnate and Poland-Lithuania. International Diplomacy on the European Periphery (15<sup>th</sup>-18<sup>th</sup> C.). A Study of Peace Treaties Followed by Annotated Documents*, Leiden-Boston: Brill, 2011.
- LB = *Biblia: das ist die gantze Heilige Schrifft Deudsch auffß New zugericht*, D. Mart. Luth. [...], Gedrückt zu Wittemberg, Durch Hans Lufft, MDXLI.
- LRT = Moses Gaster (ed.), “La versione rumena del Vangelo di Matteo tratta dal *Tetraevangelion* del 1574 (ms. del Museo britannico: Harley 3611<sup>b</sup>) e pubblicata per la prima volta”, in *Archivio Glottologico Italiano* XII, 1890-1892, 197-254.
- MB = William Kurrelmeyer (hrsg.), [Die Mentelin Bibel] *Die erste deutsche Bibel*, I Bd. *Evangelien*, Tübingen: Gedruckt für den Literarischen Verein in Stuttgart, 1924.
- Munteanu-Nastasia 2017 = Eugen Munteanu, Mariana Nastasia, “Martin Luther, Scrisoare deschisă despre traducere. Versiune românească de E. Munteanu și M. Nastasia”, in *Transilvania* 3, 2017, 14-24.
- MV = *Mihai Viteazul în conștiința europeană*, vol. I, *Documente externe*, București: Editura Academiei R.S.R., 1982.
- NTSM = Izabela Winiarska-Górska (ed.), *Nony Testament zupełny*, tzw. Jana Seklucjana, przekład Stanisława Murzynowskiego, Królewiec, 1553, <http://www.evangelie.uw.edu.pl/teksty.php?y=1553> [10.04.2019].
- OI = see above Dr.

- PG = *Patrologia Cursus Completus, Series Graeca Posterior*, Theophilacti Bulgariae Archiepiscopi, *Opera quae reperi potuerunt omnia*, t. I, Lutetiae Parisorum: Exc. J.-P. Migne, 1864.
- PO = Viorica Pamfil (ed.), *Palia de la Orăștie (1581-1582)*, București: Editura Academiei R.S.R., 1968.
- QGSK = *Quellen zur Geschichte der Stadt Brassó*, IV Bd., Brassó: Gușt, 1903.
- SDIR = Nicolae Iorga, *Studii și documente privind istoria românilor*, vols. I-II, București: Editura Ministeriului de Instrucție, 1901.
- Sendb. = *Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe*, 30. Bd., 2. Abt., Weimar: Hermann Böhlau, 1909, 627-646.
- SRT = *Evangeliarul Slavo-Român de la Sibiu (1551-1553)*, studiu introductiv filologic de Emil Petrovici, studiu introductiv istoric de Lajos Demény, București: Editura Academiei R.S.R., 1971.
- STS = Tetraevangelul slavonesc de la Sibiu, 1546 (B.A.R. II 630838).
- ST = *Die Septembibbel: Das Neue Testament deutsch von Martin Luther*, Berlin: Grote, 1883.
- Stinghe = Sterie Stinghe, *Documente privitoare la trecutul românilor din Șchei (1700-1783)*, vol. I, Brașov: Ciurcu & Co., 1901.
- T534 = Grigore Tocilescu (îngr.), *534 documente slavo-române din Țara Românească și Moldova privitoare la legăturile cu Ardealul 1346-1603*, București: Cartea Românească, 1931.
- TörtT = *Történelmi Tár*, 3. sorozat 19. kötet, 1896-diki Évfolyam.
- TR16 = Ion Gheție (coord.), *Texte românești din secolul al XVI-lea*, București: Editura Academiei R.S.R., 1982.
- Trg = Hans Miklas et al. (hrsgg.), *Das Tetraevangelium des Makarije aus dem Jahre 1512. Der 1<sup>te</sup> kirchenslavische Evangeliendruck. Faksimile-Ausgabe*, Paderborn-München-Wien-Zürich: F. Schöningh Vrlg., 1999.
- ÚTS = *Sylvester János Új Testamentum. Újsziget 1541*, A kiséző tanulmányt írta és a faksimile szövegét gondozta: Varjas Béla, Budapest: Akadémiai Klado, 1960.
- ZFB = *Die gantze Bibel der vrsprünglichen ebraischen und griechischen [...]*, Getruckt zuo Zürich, bey Christoffel Froschouer, MDXXXI [Die Zwingli-Froschauer Bibel].

## B. Lexica and Dictionaries

- Babiaczyk = Babiaczyk Adam, *Lexikon zur altpolnischen Bibel 1455 (Sophienbibel, Ausgabe von Malecki)*, Breslau: Fleischmann, 1906.
- Damé = Fr. Damé, *Nouveau dictionnaire roumain-français*, vols. I-IV, Bucarest: Imprimerie de l'Etat, 1893-1895.
- Даничић = Ђура Даничић, *Рјечник на Кљивених Старица Српских*, vols. I-III, Београду, Државној Штампарији, 1863-1864.
- DC-Lat = Charles du Cange, *Glossarium Mediae et Infimae Latinitatis*, vols. I-VIII, Niort: Favre, 1883-1887.
- DERS = Gheorghe Bolocan, *Dictionarul elementelor românești din documentele slavoromâne, 1374-1600*, București: Editura Academiei R.S.R., 1981.
- Diefenbach = Lorenz Diefenbach, *Novum latino-germanicum mediae et infimae Aetatis*, Frankfurt A. M.: J. D. Sauerländer's, 1867.
- DLR = *Dictionarul limbii române*, [s.n.], vols. I-XIX, București: Editura Academiei Române R.S.R. [subsequently Editura Academiei Române], 1965-2000.

- DLRV = Gheorghe Mihăilă, *Dicționarul limbii române vechi. Sfârșitul sec. X – începutul sec. XVI*, București: Editura Enciclopedică Română, 1974.
- ESJS = *Etymologický Slovník Jazyka Staroslověnskébo*, vols. 1-17, Praha: Akademia, 1989-2010.
- Gebauer = Jan Gebauer, *Slovník Staročeský*, vol. I, v Praze: Unie, 1903.
- ГСБМ = *Гістарычны Словнік Беларускай Мовы*, vols. 1-20, Менск: Навука і Тэхніка [subsequently: Беларуская Навука], 1982-2002.
- Laurianu-Massimu = August Tr. Laurianu, Joan C. Massimu, *Glossariu care coprinde vorbele d'in limb'a romana straine prin originea sau form'a loru comu si celle de origine indouiosa*, Bucuresci: Noua Typographia a Laboratoriloru Romani, 1871.
- LLP = *Lexicon Linguae Palaeoslovenicae. Slovník Jazyka Staroslověnskebo*, vols. 1-52, Praha: Nakladatelství Československé Akademie Věd Praha, 1958-1992, Nakladatelství Akademie Věd České Republiky, 1995-1997.
- MhDW = Georg F. Benecke, Wilhelm K. Müller, Friedrich K. Zarncke, *Mittelhochdeutsches Wörterbuch*, Leipzig: Hirzel, 1854-1863, [http://woerterbuchnetz.de/cgi-bin/WBNetz/wbgui\\_py?sigle=BMZ&mainmode](http://woerterbuchnetz.de/cgi-bin/WBNetz/wbgui_py?sigle=BMZ&mainmode) [03.04.2019].
- Miklosich = Franc Miklosich, *Lexicon Linguae Palaeoslovenico-Graeco-Latinum. Emendatum Auctum*. Vindobonae: Braumueller, 1862-65.
- Scriban = August Scriban, *Dicționaru limbii românești*, Iași: Presa Bună, 1939.
- Șăineanu = Lazăr Șăineanu, *Dicționarul universal al limbei române*, Craiova: Scrisul Românesc, 1929 [1896].
- SEW = Erich Berneker, *Slavisches Etymologisches Wörterbuch*, Bde 1-2, Heidelberg: Carl Winter's, 1924.
- Skok = Petar Skok, *Etimološki Rječnik Hrvatskoga ili Srpskoga Jezika*, vols. I-III, Zagreb, JAZU, 1971-1973.
- Sophocles = Evangelinos A. Sophocles, *Greek Lexicon of the Roman and Byzantine Periods (from B.C. 146 to A.D. 1100)*, New York-Hildesheim: G. Olms Verlag, 1975 [1914].
- Срезневский = Измаил И. Срезневский, *Материалы для Словаря древне-русского языка по письменным памятникам*, Т. I-III, С.-Петербург: Типография Императорской Академии Наук, 1893-1912.
- ССУМ = *Словник Староукраїнської Мови XIV-XV ст.*, т. 1-2, Київ: Наукова Лумка, 1971-1978.
- Szarvas-Simonyi = Gábor Szarvas, Zsigmond Simonyi, *Lexicon Linguae Hungaricae Aevi Antiquioris*, vols. I-II, Budapest: Kladja Hornyánszky Viktor Akadémiai Könyvkereskedése, 1890-1911.
- Tiktin = Hariton Tiktin, *Rumänisch-Deutsches Wörterbuch*, Bde 1-3, Cluj-Napoca: Editura Clusium, 2000-2005 [1895-1925].
- Urbańczyk = Stanisław Urbańczyk, *Słownik Staropolski*, vols. 1-11, Warszawa [subsequently Kraków]: Polska Akademia Nauk, 1953-2002.

### C. Secondary Literature

- Alzati, Cesare, 1981, *Terra romana tra Oriente e Occidente. Chiese ed etnie nel tardo '500*, Milano: Jaca Book.
- Alzati, Cesare, 2010, "Tradizione culturale slava, appartenenza confessionale e identità culturale tra i Romeni transilvani nella seconda metà del '500", in *Slavica Ambrosiana* 1, 181-193.

- Bainton, Roland H., 1952, *The Reformation of the 16<sup>th</sup> Century*, Boston: Beacon Press.
- Binder, Pavel, 1971, "Începuturile Reformei din Transilvania și România din Hunedoara", in *Limba română* 20/ 3, 273-276.
- Binder, Pavel/ Huttman, Arnold, 1968, "Contribuții la biografia lui Filip Moldoveanu, primul tipograf român. Evoluția vieții culturale românești la Sibiu în epoca umanistă", in *Limba și literatură* 16, 145-174.
- Birnbaum, Henrik, 1973, "On Some Evidence of Jewish Life and Anti-Jewish Sentiments in Medieval Russia", in *Viator* 4, 225-255.
- Bodogae, Teodor, 1972, "Și totuși prima carte românească s-a tipărit la Sibiu. Considerații despre Evangheliarul slavo-român din 1551-1553", in *Mitropolia Ardealului* 17/ 1-2, 82-89.
- Bogdan, Ioan, 1891, "O Evanghelie slavonă cu traducere română din secolul al XVI-lea", in *Convorbiri literare* 25/ 1, 33-40.
- Cartoian, Nicolae, 1980 [1940-1945], *Istoria literaturii române vechi*, București: Editura Minerva.
- Dan, Mihail P., 1944, *Cebi, Slovaci și români în veacurile XIII-XVI*, Sibiu: Progresul.
- Deletant, Dennis, 1975, "A Survey of Rumanian Presses and Printing in the 16<sup>th</sup> Century", in *The Slavonic and East European Review* 53/ 131, 161-174.
- Demény, Lajos, 1971, "Evangheliarul slavo-român de la Sibiu – Prima tipăritură în limba română cunoscută pînă azi", in *SRT*, 22-98.
- Demény, Lajos, 1973, "Cartea și tiparul. Promotori ai legăturilor culturale dintre țările române în secolul al XVI-lea", in *Studii și materiale de istorie medie* 6, 91-109.
- Demény, Lajos, 1986, "Filigranele Evangheliarului slavo-român de la Sibiu", in Lajos Demény, Lidia A. Demény, *Carte, tipar și societate la Români în secolul al XVI-lea*, București: Editura Kriterion, 294-306.
- Demény, Lajos/ Simonescu, Dan, 1965, "Un capitol important din vechea cultură românească (*Tetraevanghelul*, Sibiu 1546)", in *Studii și cercetări de documentare și bibliologie*, Supl. la nr. 1, 1-18.
- De Michelis, Cesare, 1993, *La Valdesia di Novgorod*, Torino: Claudiana.
- Densianu, Ovid, 1938, *Histoire de la Langue Roumaine*, vol. II, *Le seizième siècle*, Paris, Librairie Ernest Leroux.
- Фасмер, Макс Ю., 1906, "Нѣсколько новыхъ трудовъ по лингвистикѣ", in *Византийский Временник* 13/ 2, 450-469.
- Florescu, Ioan-Florin, 2010, "Le *Tetraevangile* de Sibiu (1551-1553). Nouvelles informations sur les sources de la première traduction en roumain des Evangiles", in *Biblicum Jassyense. Romanian Journal for Biblical Philology and Hermeneutics* 1, 48-89.
- Gheție, Ion, 1966, "Considerații filologice asupra Evangheliarului din Petersburg", in *Studii și cercetări de lingvistică* 17/ 1, 47-79.
- Gheție, Ion, 1974, *Textele rotacizante și originile scrisului literar românesc. Chestiuni de metodă*, in *Începuturile scrisului în limba română*, București: Editura Academiei R.S.R., 44-97.
- Gheție, Ion, 1979, "Evangheliarul slavo-român de la Sibiu și textele românești cu litere latine și ortografie maghiară", in *Limba română* 28/ 2, 165-172.
- Gheție, Ion/ Mareș, Alexandru, 1985, *Originile scrisului în limba română*, București: Editura Științifică și Enciclopedică, 336-357.
- Giurescu, Constantin C., 1967, *Tîrguri sau orașe și cetăți moldovene din secolul al X-lea pînă la mijlocul secolului al XVI-lea*, București: Editura Academiei R.S.R.

- Hervay, Ferenc, 1965, "L'imprimerie du maître Philippe de Nagyszeben et les premiers livres en langue roumaine", in *Magyar Könyvszemle* 81/ 2 sz., 119-127.
- Ionescu, Anca Irina, 1976, "Contribution à l'étude du lexique employé dans les traductions roumaines du «Synopsis de Kiev»", in *Revue roumaine de linguistique* 21/ 3, 401-408.
- Ionescu, Ion, 1994, "Doi termeni paleocreștini din epoca daco-română", in *Limba română* 43/ 1-2, 28-31.
- Jordan, Iorgu, 1963, *Toponimia românească*, București: Editura Academiei R.P.R.
- Jakó, Zsigmond, 1977, "Tiparul cu literele latine din Sibiu în secolul al XVI-lea", in *Philobiblon Transilvan*, București: Editura Kriterion, 93-116.
- Köpeczi 1992: Köpeczi, Béla, 1992, *Histoire de la Transylvanie*, Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Macûrek, Josef, 1927, "Husitství v rumunských zemích", in *Časopis Matice Moravské* 51, 1-98.
- Macûrek, Josef, 1968, "A influențat actul ceh de cancelarie documentele moldovenești în a doua jumătate a secolului al XV-lea?", in *Studii. Revistă de istorie* 21/ 1, 3-20.
- Mareș, Alexandru, 1967, "Observații cu privire la *Evangeliarul din Petersburg*", in *Limba română* 16/ 1, 65-75.
- Mareș, Alexandru, 1968, "Evangeliarul din Petersburg, tipărirea unei mai vechi traduceri moldovenești", in *Limba română* 17/ 1, 85-87.
- Mareș, Alexandru, 1990, "Cîteva observații asupra *Tetraevangelului* slavo-român de la Sibiu", in *Limba română* 39/ 3, 235-242.
- Mareș, Alexandru, 2005, "Originalele primelor traduceri românești ale *Tetraevangelului* și *Psaltirii*", in *Scriere și cultură românească veche*, București: Editura Academiei, 259-281; in Ion Gheție (coord.), *Cele mai vechi texte românești. Contribuții filologice și lingvistice*, București: Universitatea din București, 1982, 183-205.
- Mârza, Eva, 1978, "Un fragment din *Evangeliarul* slavo-român de la Sibiu (1551-1553)", in *Limba română* 27/ 2, 173-175; in *Explorări bibliografice*, Sibiu: Techno-Media, 2008, 14-16.
- Mihăescu, Haralambie, 1967, *Influența grecească asupra limbii române pînă în secolul al XV-lea*, București: Editura Enciclopedică.
- Mihăescu, Haralambie, 1993, *La Romanité dans le Sud-Est de l'Europe*, Bucharest: Editura Academiei Române.
- Mihăilă, Gheorghe, 1972, "Textele bilingve slavo-române și unele aspecte ale studiului calcului lingvistic", in *Contribuții la istoria culturii și literaturii române vechi*, București: Editura Minerva, 231-249.
- Mihăilă, Gheorghe, 1981, "Primul manuscris românesc pre-coresian datat: Codicele Popii Bratul din Brașov (1559-1560) și sursele sale", in *Studii de lingvistică și filologie*, Timișoara: Facla, 59-114.
- Mitu, Mihai, 1963, "Termeni de origine polonă în documentele slavo-moldovenești. I. 1388-1517", in *Romanoslavica* 8, 155-224.
- Mollay, Karl, 1992, "Die deutsch-ungarischen Sprachkontakte", in Honti, László et al. (hrsgg.), *Finnisch-Ugrischen Sprachen zwischen dem germanischen und dem slavischen Sprachraum*, Amsterdam – Atlanta: Rodopi, 111-116.
- Nestle, E., 1907, "The Gospels in the Latin Vulgate", in *The American Journal of Theology* 11/ 3, 501-502.

- Олтяну, Панделе, 1958, “Некоторые особенности славянского языка Трансильвании”, in *Romanoslavica* II, 77-114.
- Panaiteescu, Petre P., 1964, “Husitismul și cultura slavonă în Moldova”, in *Romanoslavica* X, 275-287.
- Panaiteescu, Petre P., 1965, *Începuturile și biruința scrisului în limba română*, București: Editura Academiei R.P.R.
- Paracostea, Șerban, 1958, “Moldova în epoca Reformei. Contribuție la istoria societății moldovenești în veacul al XVI-lea”, in *Studii. Revista de istorie* 11/ 4, 55-76.
- Petrovici, Emil, 1971, “Observații asupra grafiei și limbii textului românesc al Evangheliarului Slavo-Român de la Sibiu”, in *SRT*, 9-21.
- Popinceanu, Ion, 1964, *Religion, Glaube und Aberglaube in der Rumänischen Sprache*, Nürnberg: Hans Karl.
- Rocchi, Luciano, 1987, “Per una storia della terminologia cristiana ungherese”, in *Quaderni Patavini di linguistica* 6, 31-69.
- Rocchi, Luciano, 1990, *Latinismi e romanismi antichi nelle lingue slave meridionali*, Udine: Campanotto.
- Rosetti, Alexandru, 1958, “Cu privire la datarea primelor traduceri românești de cărți religioase”, in *Limba română* 7/ 2, 20-22.
- Sabău, Ioan, 1943, “O nouă listă a episcopilor catolici din Moldova”, in *Revista istorică* 29/ 7-9, 235-242.
- Skok, Petar, 1927, “La terminologie chrétienne en slave: l'église, les prêtres et les fidèles”, in *Revue des études slaves* 7/ 3, 177-198.
- Stabile, Giuseppe, 2019, “Rumanian *Slavia* as the Frontier of Orthodoxy. The Case of the Slavo-Rumanian Tetraevangelion of Sibiu”, in *Studia Ceranea* 9, 59-87.
- Šmahel, František, 1993, *Husitská revoluce*, vol. 4, *Epilog bouřlivého věku*, Praha: Univerzita Karlova.
- Tasmowski, Liliane, 2009, “În ajunul unei ediții transliterate și electronice a Evangheliarului bilingv slavo-român de la Sibiu”, in Giampaolo Borghello *et al.* (eds.), *Per Teresa. Studi e ricerche in ricordo di Teresa Ferro*, vol. 2, *Obiettivo Romania*, Udine: Forum Editrice, 327-338.

# REMOVING THE KING: BIBLICAL IMAGERY AND THE DEFIANCE OF ROYAL POWER IN HUGUENOT POLITICAL LITERATURE DURING THE FRENCH WARS OF RELIGION

Andrei-Constantin SĂLĂVĂSTRU

“Alexandru Ioan Cuza” University of Iași, Institute for Interdisciplinary Research,  
Social Sciences and Humanities Research Department

*salavastru@mail.uaic.ro*

**Abstract** Medieval monarchy relied a lot on Biblical models in order to consolidate and enhance its prestige: its theocratic character, which implied an authority granted to the king by the divinity and free of any human constraints, subjected only to God’s will, was greatly influenced by the Jewish kingship from the Old Testament. But the advent of the Reformation in the sixteenth century, and, in particular, the emergence of its Monarchomach phase after 1550, showed that the Bible was a double-edged weapon, which could be turned against the monarchy as well: the Bible emphasized not only the sacral character of the divinely-instituted kingship, but also the obligations of the king towards God and the severe consequences of the failure to fulfill those obligations. The Huguenot political writers carefully invoked Biblical tradition in order to justify their notion of a limited royal power, by stressing out the scriptural injunction that obedience to God took precedence over any kind of duty towards worldly authorities, and their more extreme ideas about the lawfulness of removing from office a king who became a tyrant, but at the same time they were much more circumspect about the acceptance of tyrannicide, despite clear Biblical precedents. This paper aims to examine which Biblical model of removing a tyrannical king was embraced by the Huguenots and which they shied away from, while trying to explain the reason for their choice.

**Keywords:** France, Huguenots, wars of religion, Bible, kingship.

## 1. The Pre-Reformation Ideology of the Monarchy

In medieval and early modern political thought, monarchy was seen as an ideal form of government: it reflected both the Germanic and Roman imperial tradition and, at the same time, it was deeply rooted in Christian political theology. It pretty much conformed with the image of the world as a hierarchy with a single person at the top, reflection of the celestial hierarchy which allowed Christian monarchs to claim their title of “*imago Dei*”, as God’s representatives on Earth. The symbolism which dominated so much medieval political thought could have found its best expression only through the person of the monarch and its most visible manifestation was during the coronation ceremony, the crux of political legitimacy in medieval times. One of the earliest Frankish tracts on issues of rulership, written by

a certain Smaragdus between 811 and 814 for Louis I, introduced the unction as the essential element of Christian kingship, a ritual which effected a rebirth of the king: the idea that the office of the king, the *ministerium regale*, had been conceded by divinity, so that the king could be said to function on behalf of Christ on earth was taking thus its proper shape within western kingship (Ullmann 1975: 237-238). The sacralization of medieval kingship continued apace during the next centuries and intensified especially during the struggle for the investiture: writers such as Ivo of Chartres, Hugh of Fleury, and the so-called Anonymous of Rouen “began to use some striking images to ground the power of kings in the will and design of God”, by asserting that the king bears the unique “image of God” or that “the king is Christ and God”, therefore endeavouring to “construct a messianic understanding of kingship in which the royal person might be regarded as a kind of divine epiphany by virtue of the act of royal anointing” (Ellwood 1999: 22). The development of such theories and language of sacred kingship was accompanied by their actual codification in the most important of the royal ceremonies, namely the Reims coronation: it could be described even as a liturgical act with political signification. According to Richard Jackson, the archbishop Hincmar of Reims originally “altered the liturgical texts to adapt a liturgy for a king to one for a queen” and it evolved until it became the key part of a royal „religion” during the thirteenth and the fourteenth centuries: while the first well-known ordo, that of Charles the Bald, included the officiant’s statement, the anointing, crowning and the investiture with the *regalia* and the concluding mass (Jackson 1992: 40), the ordo of Charles V included a great amount of „liturgical additions to the ceremony”, those „concerning the king displaying an almost obsessive concern with the divine origin of the kingship, with victory over enemies, and with peace in the kingdom” (Jackson 1992: 61). The fact that the “newly consecrated and crowned monarch partook of the eucharist in both kinds” – the host and the communion cup – demonstrated that “in this one moment at least he was more priest than ordinary layman”, thus underscoring the sacerdotal nature of French kingship (Holt 2005: 8). In France, the centralization process which occurred during the fifteenth century and the slow disappearance of the great appanages served to elevate the monarchy even more above its aristocracy: the king was no longer a *primus inter pares* and the great nobles of the realm could less and less behave independently. In addition to the prestige it already possessed, the Crown came to monopolize most sources of wealth and power and, therefore, could wield most forms of patronage. In the first half of the sixteenth century, the French monarchy under Francis I seemed to be heading decisively in the direction of absolutism, as an ideology which tended to obscure the limits placed on royal power was asserted more and more, especially by prominent members of the new lawyer class in the service of the regime: according to Church (1969: 45-46), it was not yet a complete theory of the divine right of



kings, but more like “a multiplication of statements magnifying the dignity and the quasi-divine qualities of the ruler”, while the kingship itself was interpreted as “originating through a direct gift of authority to the prince by God”.

At the same time, there was a distinct concern that monarchical power could be abused: all political thinkers which praised the virtues of the monarchy as the best form of government placed the king in clear opposition to the tyrant, which represented the worst, because, in the words of Thomas Aquinas, in a tyranny, only the interests of a single person are pursued (Dyson 2004: 12). The king was expected to rule in accordance with natural law and the law of God, while the defining mark of tyranny was the constant and deliberate trespass of both, to the detriment of the people’s well-being. It has also to be taken into account that, for all the mystical prestige which surrounded the medieval kingship, the authority of the king was not at all unlimited: the coexistence of both theocratic and feudal features within the same monarchical system of government implied also the existence of specific obligations which tied the king to his subjects and some specific boundaries which could not be crossed without sliding into tyranny. The late Middle Ages saw significant doctrinal developments arguing in favour of a limited monarchy: such was Jean Gerson, who claimed, in several of his works, that the power of the king should not be unrestrained, that there existed mutual obligations between king and subjects which were binding upon both parties and even admitted in one instance the possibility of the community correcting and even deposing a transgressing king (Carlyle 1962: 160-163). The sixteenth century had seen a strengthening of the royal authority in the foremost monarchies of Europe, namely England, Spain and France (in case of the latter, only until the death of Henry II in 1559), but at the same time the moral responsibilities of rulers were strongly emphasized: for instance, the Spaniard Sebastian Fox Morcillo published in 1556, at Anvers, a tract called *De regno, regisque institutione libri III*, under the form of a dialogue between a supporter of monarchy and another of republicanism, where the former argued that “kingship was necessary to stem the social disorder consequent upon a struggle for power, and that a king who was to succeed in this function must exhibit the orthodox virtues such as justice” (Tuck 1993: 33-34). Earlier, the Savoyard churchman Claude de Seyssel, who had performed diplomatic missions for the French monarchy during Louis XII, described a constitutionalist version of the French monarchy in his *La Grande Monarchie de France* (1519), where the powers of the king were limited by justice, religion and “la police”. The limitations imposed on kings were of a moral nature, without a specific legally-binding power. The situation of the French monarchy is extremely relevant in this regard: the rituals involved in the coronation exalted the person of the king but, through the oaths he was required to take, also acted as a bridle against despotism. The promissory aspect of the coronation was just as important as the others and, for the sixteenth-century

man, at least until the civil wars confronted him with the reality, it was unconceivable that the king, the *rex christianissimus* no less, could break them. When the sixteenth-century legists emphasized the powers of the king, besides invoking many principles from Roman law, they also insisted upon the native traditions: according to Kelley (1970: 198-199), “the kingship, while it might be decorated with Romanist formulas, was in fact defined not by analogy with the *imperium* but in terms of its individual prerogatives, that is, by those regalia which had been accumulated over a long period of time in response to specific problems that had arisen” and, therefore, “was the product of a unique historical experience; the French king was bound to no past but his own, and this past was obviously not classical but feudal”. This created a tension in the doctrine of proto-absolutism developed by the French legists during the first half of the sixteenth century, because all the rights and privileges of the French kings were accompanied by limitations. The feudal past of the Capetian monarchy had been contractual and this issue will come to the fore under the pressure of the religious differences.

## 2. The French Monarchy and the Protestant Challenge

When Protestantism started to spread throughout Europe after 1520, the first reactions of the French monarchy were hesitant: despite Luther being declared a heretic by the pope, there had been a long clamor for a reform of the Church “in head and members” prior to his 95 theses. There were many who had admitted the flaws of the Church and accepted that the criticism was valid: such a circle had formed in France around the king’s own sister, Marguerite de Navarre, and Guillaume Briçonnet, bishop of Meaux and one of her friends, had tried to implement changes along these lines in his diocese. But attacking the mores of the clergy was one thing: challenging significant points of doctrine as Luther had done was a much more grave matter and humanists like Briçonnet took a step back when the stakes became clear. Francis I was initially sympathetic and the harshest measures against Lutheranism were, at first, the initiative of the Parlement of Paris and of the Faculty of Theology, the Sorbonne. The turning point came in 1534 when the “affair of the placards”, the posting of sheets in several major French cities containing a bitter attack on the Catholic mass, determined the king to launch the first widespread persecutions against Protestantism. Thanks to the Concordat of 1516, which allowed the king to decide the appointments to the ecclesiastical sees in France – therefore, turning Church offices in France into a vast source of patronage and tapping into their wealth –, there was no material incentive for the French Crown to go over to the side of the Reformation. In addition, the monarchy drew great ideological benefits from its alliance with the Church: in the words of Ellwood (1999: 159), “Catholic representations of the French monarch tended to rely on the symbolism of the consecration to emphasize that kingship entailed not simply the

assumption of an office but the possession of royal dignity by virtue of an infusion of divine power” – thus creating the sacred status of the king.

Under Henry II (1547-1559), the persecution intensified, but the French Protestants also grew in numbers, despite the efforts of the government to stamp them out: the Reformation had started to attract not just common people, but also high nobles, something which came as a shock for Henry II. The peace of Cateau-Cambrèsis of 1559, which put an end to the war against Spain, was meant to free the king’s hand, so that he could focus his efforts against the growing heresy: but the death of Henry II in a tourney accident in July 1559 stopped such plans in their tracks. The new regime of Francis II (1559-1560), under the influence of a Catholic faction led by the Duke of Guise and his brother, the Cardinal of Lorraine, would have liked very much to continue the persecution (as the burning of Anne de Bourg, an official of the Parlement of Paris tried for heresy, proved), but it was too weak to do so. The regime of Charles IX (1560-1574) tried, in the beginning, to reach a compromise with the Huguenots, then waged several fruitless civil wars against them and, finally, attempted to deal them a decisive blow by exterminating their leadership during the night of Saint-Bartholomew in 1572 – an action which succeeded only in pushing the Huguenots down a more revolutionary path. At the same time, the reign of Charles IX had witnessed a constant erosion of the Crown’s authority: in 1564, for instance, several months after the majority of Charles IX had been officially proclaimed in a special session of the Parlement of Rouen, the Court embarked on a two-year progress throughout the kingdom. It was an appeal to symbolic majesty, meant, according to Diefendorf (1991: 44), “to mask the waning authority of the Valois kings”, to transcend “the reality of a weak, young king by evoking metaphorically the symbolic values of unchanging, everlasting kingship”. Whether it succeeded in the short-term, it clearly had no lasting effects, as the Crown’s actions in the subsequent years led to further decline in its prestige, and the events on 23-24 August 1572 was the final straw: the role the king was suspected to have played in the massacre was the greatest problem, because, in the words of Smither (1991: 31), “to slaughter indiscriminately large numbers of his subjects violated all existing concepts of monarchy”. The image of the king as the fountain of justice was, to use Murphy’s (2016: 122) expression, “at the heart of late medieval and early modern conceptions of French kingship”. And it was far from a symbolic issue: the king was directly and personally involved in the judicial process within his realm, the traditional royal progresses through the kingdom being used as an opportunity by the subjects to bring their judicial complaints to the king’s attention. The king’s judicial role was as much a part of the ideological fabric of the monarchy as his alleged thaumaturgical powers. The massacre of Saint Bartholomew was a significant tear in this fabric: the king had acted in a manner which, according to the traditional ideology, should not have been possible, as it entailed a denial of the king’s most important attribute, namely, justice. The king himself was aware of the

delicate position he was in, as he tried first to blame the Guise family, then, when the inadequacy of this explanation became apparent, he claimed he was merely acting to preempt a coup by the Huguenot leadership. But some of the most prominent Huguenot ideologues, the monarchomachs, François Hotman, Theodore Beza and the author of the tract *Vindiciae contra tyrannos* (1579) had their own answer to the problem: they advanced a model of popular sovereignty which accepted the possibility of resistance and even the lawful overthrow of a tyrannical king.

Out of the three Huguenot monarchomachs, Beza and *Vindiciae* appealed heavily to Biblical sources to develop their theories. The circumstances themselves which determined the monarchomachs to write their treatises induced them in that direction: the main function of medieval kingship was judicial, first and foremost, and, therefore, it became associated with the Biblical image of the king Solomon. In the words of Carroll (2006: 232-233), the image of this Hebrew king was “powerful and French kings were judged by their ability to dispense fair justice and maintain internal peace”. To the monarchomachs, it looked as if Charles IX had broken with this ideal and defied the norms of a godly kingship. The Catholics had made use of similar imagery to urge the king to take decisive action against heresy, especially in those periods when the Crown seemed indecisive in the struggle against heterodoxy. In the opinion of Lange (2014: 251-252), “the image of Francis I as an avenging Hebrew king sacralised the monarchy and effaced the constitutionalist emphasis on kingship as an office”. But the Huguenots turned this ideology against the Catholics themselves, when they looked into the Bible for examples not of kings stamping out heresy on God’s command, but of a monarchy subjected to explicit conditions and of tyrannical rulers overthrown with divine sanction. It came easier for the monarchomach to argue for a contractual monarchy since their enemies themselves held a strong belief in limits on royal power.

### **3. The Biblical Covenant and the Status of the Monarchy in the Works of the Monarchomachs**

The first basis for disobedience which Beza establishes is whether the command of the prince is in accordance with the will of God, because that is “the rule of all justice, perpetual or immutable”. That was a very traditional assertion, which not even the most ardent defenders of royal absolutism would have thought to deny. But by equating God’s will with the principle of justice, Beza can greatly expand the matters in which a subject can disobey his prince: the exception to obedience applies not only to those commands which are “irreligious”, but also “iniquitous”. The former goes against “the first Table of God’s law”, but the second involve the violation of “what everyone owes to his fellow man, according to his vocation, public or private” (BEZA, p. 3). The examples which Beza provides from the Bible touch two fundamental issues which the Huguenot communities were confronted with. First, the attitude the

Huguenot faithful had to display towards Catholic rituals, like the Catholic mass or the worship of the saints, which the Huguenots considered idolatrous: it was to be one of conformity or open defiance? Calvin had long condemned the first option, charging those Protestants who partook in them with “nicodemism”<sup>1</sup> and many Protestants engaged in acts of iconoclasm in order to proclaim their rejection of Catholicism, which they saw as irredeemable corrupt by a clergy greedy for material benefits. Beza makes it perfectly clear, by referring to Nebuchadnezzar’s command to worship the “golden image” and to Antiochus’ order to “sacrifice to the false gods” – which, according to the Biblical narrative, God’s faithful refused to obey – that disobedience in such a case was mandatory, regardless of the consequences, because it was an “irreligious” disposition, contravening God’s law. But a princely command can also be both “irreligious” and “iniquitous” – such as Jezabel’s order to kill the prophets of God –, or simply “extremely unjust” – such as Pharaoh’s order to kill the Jewish children (BEZA, p. 5-7). These examples seem an allusion to the persecution the Huguenots had to endure from Catholic authorities: one cannot fail to suspect a possible analogy between these two Biblical examples and the Saint Bartholomew’s night massacre. In each case, the subject was bound to disobey such commands, but most of these examples suggest a passive disobedience (except for the Maccabean revolt against Antiochus): the individuals’ involved in these cases did not actually rise up against their rulers and the ultimate resolution of the problem was left to God. The same argument is brought in the beginning of *Vindiciae* as well: subjects are not bound to obey their princes if the latter command something against the will of God, lest they would suffer “so many calamities, depredations, and ravages”. Princes had a limited jurisdiction and, by ordering something contrary to divine law, they would be usurping God’s own: for the author of *Vindiciae*, the evidence comes from the Holy Scripture, from “Wisdom ch. 6, Proverbs ch. 8, and Job ch. 12 etc.”, namely that “God’s jurisdiction is immeasurable, whilst that of kings is measured”, the latter exercising only an authority which was delegated to them by God (BRUTUS, p. 14-18).

If it came easy for Beza and *Vindiciae* to argue that duty to God superseded any fealty one might owe to an earthly ruler, this only allowed for the possibility of passive disobedience. In order to prove that active resistance and overthrow of rulers was lawful, the two monarchomachs had to make the people an active and responsible part in the relationship between God and kings. For this purpose, Beza and the author of *Vindiciae* tried to prove that the monarchy had its origins in a

---

<sup>1</sup> “Nicodemism” is a reference to Nicodemus, a Pharisee and a member of the Sanhedrin, who chose to visit Jesus at night in order to discuss His teachings: Calvin’s implication was that, just like him, “nicodemites”, even though they knew the (Protestant) truth, they refused to confess it openly.

contractual agreement in which the people played a part and the latter submitted to its king only on certain conditions: if they were broken, then the contract was nullified and the bonds which tied the people to its king were dissolved. For them, that had certainly been the case even in the biblical monarchy of Israel, whose kings were considered to have been directly appointed by God. Beza, in his work *On the Right of Magistrates*, is quick to point out that such divine designation did not exclude people's consent: Saul, David and Salomon had to be chosen by the people as well and the Israelite monarchy retained its elective character, "as long as the people remained free" (BEZA, p. 9-10, 30). In addition, the election of the king was accompanied by a double oath: one by which king and people obligated themselves to follow God's law and then another one between the king and the people, which granted the latter the authority to correct an errant ruler. The other major monarchomach treatise, *Vindiciae contra tyrannos*, mixes Biblical tradition, feudal and Roman law in order to describe the creation of the monarchy.<sup>2</sup> As I pointed out before, "the feudal relationship is contractual and involves the loss of fief in case the vassal does not fulfil his obligations and the same principle applies to the relationship between kings and God, which is indicated as much in the covenant (BRUTUS, p. 20-21)" (Sălăvăstru 2018: 526). The biblical images used by *Vindiciae* to emphasize the consequences of a king going against God's command serve, rather paradoxically, to desacralize the monarchy: a king who did that can be considered a rebel to God, just like Saul "was called a rebel by Samuel and eventually suffered the penalty for rebellion", or even Solomon, "who deserted the true God for idols" and, consequently, his heir, Rehoboam, was forsaken by "ten tribes, the most powerful part of the kingdom" – in accordance with the principle by which "sons are deprived of their father's fief on account of the crime of high treason" (BRUTUS, p. 23-25). Biblical precedent thus creates the possibility of kings being charged with crimes usually reserved for subjects: rebellion and treason. Therefore, the idea of the king as God's image on Earth takes a hit and kings, while still God's anointed, are reduced to the status of subjects. In this context, the conception of an equal partnership between kings and subjects becomes much more palatable.<sup>3</sup> The ascent of the first

---

<sup>2</sup> For a thorough analysis of the use of Biblical arguments to develop the idea of a contractual monarchy in *Vindiciae, contra tyrannos*, see Sălăvăstru (2020).

<sup>3</sup> It could be said that the Monarchomachs were treading on a common ground with the radical Catholics. At his coronation, the king swore to protect the Church and banish heresy from his realm and, in the words of Jonathan Reid, "piety seemed to be not so much a prerequisite as an inherent quality of kingship that the French monarch received with his unction" (Reid 2009: 103-104). Whether that meant that his right to rule depended on the observance of this oath, it was unclear, but, just like the Monarchomachs stressed that a king who disobeyed God lost his kingship, the radical Catholics followed their lead, albeit from their own perspective.

Jewish king, Saul, is accompanied by what the author of *Vindiciae* considers to be a warning from God, through the prophet Samuel, against the perils of kingship: Samuel, points out the author of *Vindiciae*, “says that the king will hold his subjects in the position of slaves”, but the interpretation provided by the author for this statement is not that kings would have the right to do so. On the contrary, *Vindiciae* takes great pains to point out that what Samuel described were the abuses of the monarchy and his assertion did not condone the idea that kings were above the law: the same Samuel handed out to Saul “the same royal law [*lex ipsa regia*] which is found in Deuteronomy ch. xvii” and it was “hardly likely to have done so if there was a right to break it” (BRUTUS, p. 128-129). If God Himself warns the people of Israel against the tyrannical propensities of kings, then the only logical conclusion *Vindiciae* can draw from Samuel’s words is that “he does not concede any unbridled licence to the king; rather, he tacitly persuades that the king should have a bridle placed upon him” (BRUTUS, p. 129). The people of Israel paid heed to this advice, as they “seem to have been moved by this speech to temper the power of their kings” (BRUTUS, p. 129). Biblical precedent is thus employed to show that the concept of limited monarchy, where the people “bridle” their king through laws and specific institutions, has God’s specific approval and the right of the people to exert the ultimate sovereignty within a realm, above the king, was condoned by divine law.<sup>4</sup>

The part of the people in this relationship is described through an analogy with the Roman law mechanism of debt: since the king “could easily have slipped into impiety”, it would have been dangerous to “have committed the church to a single man”, therefore “it was commended and committed to the whole people”, God thus acting “as creditors are accustomed to do with unreliable debtors, by making many liable for the same sum” (BRUTUS, p. 38). The consequence of this pact is that “the king is bound by himself, and similarly Israel by itself, to take care to ensure that the church should sustain no loss” and “should one of them be negligent”, God can call the other to account (BRUTUS, p. 39). The logic behind this example is that God could not have required from the people something which the latter had no right to do: this implies in turn that the people was authorized, even compelled, by God to take the necessary measures if the king failed in his duty. The responsibility of the people is carefully emphasized by the author through the numerous examples of the punishments inflicted by God on the whole Israel when its kings erred against God and justice: since God could not have punished an innocent, it resulted that the people of Israel were guilty of tolerating the sins of the respective kings and, therefore, they were liable for those crimes and were to pay the same penalty (BRUTUS, p. 41-45). And, just like in Beza’s *Right of Magistrates*, the elective

---

<sup>4</sup> For an elaborate analysis of all the aspects of this divine approval in *Vindiciae*, see Sălăvăstru (2020).

character of the Israelite monarchy is carefully emphasized in *Vindiciae*: even when God's designation was explicit, as it was the case with Saul, the people's choice served as confirmation, so that the king's inferior position would be manifest to all. The role the people is both passive, since Saul was first designated king by lot, in an assembly called by the prophet Samuel at Mizpeh, and active, as they confirmed Saul again "at Gilgal", after the latter "had shown some of his virtue in raising the siege of the Ammonites at Jabesh-gilead" (BRUTUS, p. 69). The fact that people's approval was not a mere rubberstamp, but, rather, was supposed to be the deciding factor is emphasized by the fate of David, who, even when selected by God to succeed Saul, "did not become king until he was first made king of Judah by the votes of the whole people of Judah following the death of Saul, and seven years later was anointed as king of Israel at Hebron with the consent of the whole of Israel" (BRUTUS, p. 68-69). The insistence of *Vindiciae* in giving the people such a decisive role in the creation of kings can be explained through its desire to establish the people as the earthly source of political authority: *Vindiciae's* logic is that "one who is constituted by another is held to be lesser" – an argument buttressed again by Biblical examples, such as "Potiphar, the Egyptian, set Joseph over his household; Nebuchadnezzar set Daniel over the province of Babylon; and Darius set one hundred and twenty governors over the kingdom" (BRUTUS, p. 74).

Instead of its traditional use of shoring up a concept of theocratic monarchy, the Old Testament tradition is thus employed to diminish the status of the king: the Biblical pact, as depicted by Beza and *Vindiciae*, calls forth the idea of the king's responsibility not just to God, but to the people as well. The people had both the right and the duty to remove a king who transgressed against God: the idea was daring enough, but the two monarchomachs did not stop with that, but took their notion of the contractual monarchy one step further. Mellet (2006: 182-183) refers to it as a "double alliance": the covenant between God, king and people is accompanied by an additional pact this time between the people and the king only, which completes the reversal of their positions. The king is no longer the theocratic monarch, answerable only to God, *legibus solutus*, but only an administrator. He no longer possesses *dominium* over his realm: this power is transferred to the people in the monarchomachs' scheme and the relationship between king and people becomes similar to that of a tutor and a ward from Roman law. That meant that the king had only a limited, administrative right over his realm and this right was granted on condition that the tutor should not harm the rights of his ward. If that happened, the tutor was to lose its right over his ward and, by analogy, the same thing should have occurred when a king infringed upon the rights of his subjects. Thus, the manner in which the monarchy of Israel was created advances two main ideas, which, in the opinion of the two monarchomachs, applied to the contemporary Christian monarchies as well: first, that the kingship was a dignity, not an inheritance, which



meant that “the monarchy was governed by the rules of the canonical theory of office” – therefore, “what appeared to be hereditary succession was in fact legal, customary devolution” (Lange 2014: 4-5); second, in the words of Roelker (1996: 63), that “the king, though absolute within his prerogatives, was limited by both fundamental and customary law, a belief closely related to this distinction between the kingdom, or ongoing kingship, and any particular king” – a belief which was shared by the Parlement of Paris itself

#### **4. The Rights of the People and their Biblical Background**

The pact described in *Right of Magistrates* and *Vindiciae contra tyrannos* had two momentous consequences: first, it allowed the people not only to withhold its obedience from a king who transgressed against God (as medieval political wisdom traditionally prescribed), but to resist him actively and, ultimately, remove him from the throne. Thus, the people become an active political actor, but, and here we come to the second consequence, only when acting as a corporation, which excludes from the start any individual initiative from a “private citizen”. Beza invokes the authority of the Scripture once more, which, in his opinion, is very clear on the matter: “Saint Paul, speaking of the duty of the private citizens, not only forbids resistance against the magistrate, sovereign or inferior, but also commands obedience to him for the sake of conscience. Saint Peter also orders us to honor kings, remembering (as it is presumed) the reproach he received from his Master when, as a private person, he drew his sword against public power, even though it was used abusively against his Master” (BEZA, p. 17). *Vindiciae* emphasizes the corporative aspect of the covenant, which it obligates only the people as a whole, but not each individual, who “have no power, fill no magistracy, hold no command nor any right of the sword”: in *Vindiciae*’s political model, each is “is bound to serve God in that function to which he is called”, therefore private citizens are responsible only for their own spiritual well-being, not for the commonwealth’s (BRUTUS, p. 59-61). Their recourse, in case of tyranny, is exile, just like the “ten tribes of Israel [...] withdrew to the king of Judah, around whom the worship of God persisted”, and, if that was not possible, then martyrdom was the only path available (BRUTUS, p. 61).

The people, being a multitude, cannot act by itself, hence why it was reduced to the status of a “ward” in the covenant which established the monarchy. But the people is not at all defenceless, because it has delegated its authority to the so-called “inferior magistrates”, who can act in its name in case of blatant tyranny and call the tyrant to account. Traditional political theory acknowledged the possibility of mediating actors between the king and his subjects: the most prominent such agent was none other than the queen, who, through the feminine virtues which she embodied, was ideally suited to play such a role. One such figure in recent French history had been, according to Hochner (2010: 758), the queen Anne of Brittany,

married first to Charles VIII, then to Louis XII, who, modelling herself on the biblical character Esther, “intended to display herself as a necessary mediatory agent between the people and the monarchy [...] the symbol of a necessary power that prevented a centralized monarchy from turning into an arbitrary and tyrannical rule yet without ceding too much to the people” and „champions a moderate and checked kingship where the queen consort herself is the antidote against political abuses”. But the monarchomachs take this tradition much farther, by applying it to a constitutional context where the people are no meek subjects in need of a maternalistic protection, but they possess a corporate sovereignty which makes them, as a whole, superior to the king. In such a context, the rights and powers of the mediating actors are greatly extended, as they no longer depend on their personal relationship with the king, but are precisely institutionalized: these mediating actors are the magistrates of the Crown, who can, not just to intercede with the king, but even act against him if peaceful remonstrances have failed. In identifying the origins of the magistracies, the monarchomachs turn again to the Bible and the biblical Jewish monarchy and point out that they even preceded the creation of the Israelite kingship. Beza points out the existence in the biblical Israel of the “leaders of the twelve tribes, the captains of the thousands, of hundreds and of fifties, and the elders of the people”, an organization which was created under Moses and was not abolished with the advent of the monarchy, but was further refined under Solomon (BEZA, p. 18). *Vindiciae*, too, argues that the biblical kingdom of Israel possessed this type of magistrates, empowered, through the covenant, to act against an impious and tyrannical king: they were “the seventy elders amongst whom the high priest presided”, “the leaders or princes of tribes, one from each”, “the judges and prefects of individual cities – that is, the captains of thousands, of hundreds, and others – who presided over as many families as there were” and “military commanders [*fortes*], dignitaries, and others, from whom the public council was assembled” (BRUTUS, p. 46). In normal circumstances, these magistrates take an active part in the government of the realm, not as mere advisers, but as actual possessors of sovereignty in their capacity as representatives of the people: thus, all major acts of governance require their consent and there is even the possibility for them to repeal the actions of the king. According to *Vindiciae*, David “convoked them when he wanted Solomon to be invested with the kingdom” or “when he wanted the constitution which he had restored to be examined and approved” and “they delivered Jonathan, condemned by the sentence of King Saul, from death” (BRUTUS, p. 78-79). Basically, the magistrates are made in *Vindiciae*’s scheme independent of the king – an obviously necessary precondition, without which they could not have fulfilled their most important task, that of acting as a constraint upon the exercise of royal power – and Biblical precedent is used to point out that they often convened together in a public assembly. The choice of words used in the Bible to indicate these assemblies is

considered by the author of *Vindiciae* as proof of their representative character: “the whole of Israel”, “the whole of Judah and Benjamin” (BRUTUS, p. 46-47). It was essential for the author of *Vindiciae* to establish this, in order to allow for the possibility of deposing an incorrigible tyrant: the author had already determined that the people, in its corporate capacity, was above the king, therefore, if it could be said that the magistrates, taken together, stood in the people’s place, then the magistrates would have enjoyed the same rights as the people with respect to the king – namely, in the particular situation which the author of *Vindiciae* had in mind, the right to depose a tyrannical king, thus giving concrete form to a right which otherwise would have remained purely theoretical.

The limits of the magistrates’ jurisdiction have to be scrupulously observed, something which both Beza and the author of the *Vindiciae* are careful to underline: in order for resistance to be lawful, the inferior magistrate must limit it to the territory ascribed to him and to the legal framework which he operated in. This meant, as Beza is quick to point out, that the magistrate can oppose a specific tyrannical action, but he cannot, by himself, deprive a legitimate tyrant of his office: this is something which only a body possessing ultimate sovereignty – such as the Estates General, in Beza’s view – could do. The rebellion of the biblical city of Libnah against “Jehoram, king of Judah” is cited by both Beza and *Vindiciae* as an example of lawful opposition to an impious command – and it was a model which suited the Protestants well, since their movement depended much on fortified cities – by magistrates of a specific area, while David, in the account of both authors, is the exemplary model of inferior magistrate, who, while himself threatened with death by a tyrant, still refused to make any attempt on the tyrant’s life (BRUTUS, p. 50-59; BEZA, p. 22-23, 30-31). *Vindiciae* places a great emphasis on the right of individual magistrates to resist tyranny even when the majority submitted to the tyrant’s will: in order to make its case, *Vindiciae* refers again to “Libnah, the priestly city”, who “withdrew itself from Jehoram, king of Judah, and in a certain sense deserted him because he had deserted the God of his fathers”; to “Mattathias, father of the Maccabees, of the tribe of Levi”, who “took up arms, retired to the mountains, and assembled an armed force” and “waged war against Antiochus for religion and country”; or to Deborah, who rallied “the tribes of Zebulun, Naphtali, and Issachar” against “Jabin, king of Canaan”, even though most of the other tribes of Israel had submitted to the latter’s domination (BRUTUS, p. 50-52). *Vindiciae* tries to counter any possible objections to these examples by pointing out that there was a clear constitutional basis for such actions, stemming from the nature of the original covenant between God and people: the participation of the magistrates in the making of the respective pact indicated not only the collective responsibility of the entire realm – in this case, Israel –, but also individually bound each city represented by the magistrates present at the covenant (BRUTUS, p. 52-53). Yet, the resistance of the individual

magistrates, while lawful, is limited in both space and time and must cease once the conditions which engendered it had disappeared: *Vindiciae* points out again that the Macabees, “with their religion secure, accept the peace offered by Antiochus at the very moment when war could most conveniently have been waged”, and the same “inhabitants of Libnah”, “after the worship of God had been restored in its entirety [...] were numbered amongst the subjects of Hezekiah” (BRUTUS, p. 57-59).

The restrictions which inferior magistrates were subjected to when taking action against a tyrant did not apply to general assemblies such as the Estates, who could remove and even punish a tyrant: here, Beza comes closer than any previous Huguenot political theorist to approve a theory of tyrannicide, when he provides the example of another king from biblical Israel, Amaziah, who, according to his description, “was pursued to his death by the city of Jerusalem” (BEZA, p. 31-32). Beza was treading on dangerous ground with this example and the author himself was likely aware of this, as he strove to prove that the death of Amaziah met the standards he had put in place for a lawful overthrow: the king was killed by “a general league”, “openly”, by a public authority, “not for some private hatred, but because of his impiety, in direct contradiction to the main part of his oath” and then “it was approved by common consent, as having been done for a just cause”. The problem Beza was confronted with was that the Bible’s examples of overthrown kings were much more radical than the Huguenots dared to be: they did not really follow the constitutional steps envisioned in the monarchomach literature, hence Beza’s need to emphasize that they were compatible with the lawful procedure. But the Bible posed another problem for the monarchomachs, because it includes also situations contrary to their argument, when sedition was explicitly condemned. In order to solve this problem, Beza allows for two exceptions when tyranny had to be endured patiently not just by private individuals, but by the whole people: when the subjection to a tyrant was commanded directly by God (and here Beza refers to the cases of Zedekiah and Nebuchadnezzar) and when the lawful procedure was not respected, as was the case in the revolt of the Israelites against Rehoboam (BEZA, p. 57-59).

Despite these frequent appeals to Biblical tradition, there is though one precedent from the Old Testament which the Huguenots theorists generally distanced themselves from, namely, tyrannicide. They accept the possibility that God might raise up an “extraordinary liberator” (whom, in such a situation, could not be regarded as a mere individual, because he would possess the right of the sword even to a greater degree than the regular magistrates). *Vindiciae* points out the cases of Moses, “who led Israel away despite the wishes of King Pharaoh”, of “Ehud who killed King Eglon of Moab at the end of the eighteenth year of the king’s reign” or “Jehu, who killed King Joram against whom he was fighting, extirpated the line of Ahab, and put to death all the followers of Baal” (BRUTUS, p. 61-62).

Still, both authors prefer to avoid including such a solution among their recommendations. Ideologically, the problem of these lone tyrannicides was that their actions represented a truly exceptional event, which could not become a legal precedent: divine selection was extremely difficult to verify, as the monarchomachs themselves warned, it depended entirely on God's will which manifested itself according to criteria completely inaccessible to mankind, and, consequently, could not become part of a permanent constitutional model of the sort the monarchomachs were trying to advocate. Besides these doctrinal hurdles, there were also practical considerations which determined Beza and *Vindiciae* to stay away from such a perilous solution: resistance against a hostile monarchy by magistrates favorable to the Protestants or by representative assemblies was an action which was politically feasible for them. The Huguenots acted along these lines during the first decade of the civil wars (albeit without proclaiming openly a right of rebellion against the king himself) and they tried to act in the same manner after 1572, with the support of some high-ranking figures of the kingdom who converted to Protestantism or, at least, were in favour of a compromise and of limiting the royal powers. On the other hand, the Huguenots had no realistic option which could have led to a favourable outcome for them after a possible physical elimination of the king, and such a solution would have drawn the ire even of their own aristocratic leadership. Despite its rather revolutionary arguments in favour of a kind of popular sovereignty, the Huguenot party did not have a popular faction as radical as the Parisian Catholic League will become later, which, in 1589, became the prime mover in favour of the assassination of the "tyrant" Henry III.

## **5. Conclusions**

Overall, it can be said that the Scripture is one of the authors' primary authorities and the Old Testament Israel provides them with an incontestable model in their analysis of a covenant between God, king, and people. This happened because, if there was a point of consensus in early modern political thought, which was shared by Catholics and Protestants alike, was that Scripture, properly interpreted, would provide the model of the ideal government. For the sixteenth-century political thought, the Biblical history of the Jewish kingdoms of the Old Testament represented God's providential ordering of a polity. Yet this commitment to the authority of the Bible was conditioned by the authors' dedication to the law, which had a significant impact on their understanding and interpretation of the sacred text: for this reason, they placed such restrictions upon the exercise of the right of resistance and, on the matter of the Biblical examples of tyrannicides, despite being undeniable, they expressed extreme caution. Yet, despite the extensive ideological arguments elaborated by the Huguenot political writers, a constitutional monarchical system could not take root in France. Referring to French political theory of the fourteenth

and fifteenth century, Krynen (1989: 87-88) argues that, despite the first convocations by the kings of France of the first Estates General, the development of a cult of kingship “put a stop to any real reflexion on the role of representative assemblies” and „the partisans of rights for the community carried no weight in the face of a dominant ideology that pruned a conception of the State marching to the single drum of a sacerdotal and holy king”.

The ideological developments of the French Wars of Religion were the consequences of a basic dilemma of medieval political thought, the paradox of “absolute power” and “absolute limitation by law”, dilemma which was recognized by the writers of that period, as pointed out by Rathé (1965: 204) in his study on Innocent Gentillet. The French Wars of Religion provided a significant challenge to the evolution of the medieval cult of kingship, but could not arrest it: the prestige and the authority of the French monarchy has been described in historiography as reaching its lowest point during this period, but, even in such circumstances, it still held enough sway for significant parts of the French society to rally against the “monarchomach” theories. Jean Bodin and Pierre de Belloy were amongst the most significant representatives of this trend, both attacking fiercely the concept of popular sovereignty in their works, well before the final triumph of the monarchy under Henry IV. The arguments of the Huguenots were appropriated and taken further by the Catholic League during the 1588-1593 period, but the pull of royalism was still strong enough to gather sufficient support for the legitimate king, Henry III, even after the cataclysmic event of the assassination of the two leaders of the Catholic League (the duke of Guise and his brother), and, following Henry III’s death, to prevent the cancellation of the Salic law by the hardcore Catholics eager to push the legitimate heir, Henry of Navarre, away from the throne, due to him being a Huguenot.

## BIBLIOGRAPHY

### A. Sources and Reference Works

BÈZA = Théodore de Bèze, *Du droit des Magistrats*, introduction, édition et notes par Robert M. Kingdon, Genève: Librairie Droz, 1970.

BRUTUS = Stephanus Junius Brutus (pseud.), *Vindiciae contra Tyrannos: or, Concerning the Legitimate Power of a Prince over the People, and of the People over a Prince*, George Garnett (ed. and transl.), Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

HOTMAN = François Hotman, *La Gaule Française*, Köln, 1574.

### B. Secondary Literature

Carlyle, R. W./ Carlyle, A. J., 1962, *A History of Medieval Political Theory in the West 1300-1600*, Edinburgh and London: William Blackwood and Sons.

Carroll, Stuart, 2006, *Blood and Violence in Early Modern France*, Oxford and New York: Oxford University Press.

- Church, William Farr, 1969, *Constitutional Thought in Sixteenth-Century France. A Study in the Evolution of Ideas*, New York: Octagon Books.
- Diefendorf, Barbara, 1991, *Beneath the Cross. Catholics and Huguenots in Sixteenth-Century Paris*, New York and Oxford: Oxford University Press.
- Dyson, R. W. (ed.), 2004, *Aquinas: Political Writings*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Ellwood, Christopher, 1999, *The Body Broken. The Calvinist Doctrine of the Eucharist and the Symbolization of Power in Sixteenth-Century France*, Oxford and New York: Oxford University Press.
- Hochner, Nicole, 2010, "Imagining Esther in Early Modern France", in *Sixteenth Century Journal* 41/3, 757-787.
- Holt, Mack, 2005, *French Wars of Religion 1562-1629*, Cambridge and New York: Cambridge University Press.
- Jackson, Richard A., 1992, "Manuscripts, Texts and Enigmas of Medieval French Coronation Ordines", in *Viator. Medieval and Renaissance Studies* 23, 35-72.
- Kelley, Donald R., 1970, *Foundations of Modern Historical Scholarship. Language, Law and History in the French Renaissance*, New York and London: Columbia University Press.
- Krynen, Jacques, 1989, "Rex Christianissimus. A Medieval Theme at the Roots of French Absolutism", in *History and Anthropology* 4, 79-96.
- Lange, Tyler, 2014, *The First French Reformation. Church Reform and the Origins of the Old Regime*, New York: Cambridge University Press.
- Mellet, Paul-Alexis, 2006, "La résistance calviniste et les origines de la monarchie (vers 1570)", in *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français* 152, 179-198.
- Murphy, Neil, 2016, *Ceremonial Entries, Municipal Liberties and the Negotiation of Power in Valois France 1328-1589*, Leiden and Boston: Brill.
- Rathé, Edward, 1965, "Innocent Gentillet and the First Anti-Machiavel", in *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance* 27, 186-225.
- Reid, Jonathan A., 2009, *King's Sister – Queen of Dissent. Marguerite de Navarre and her Evangelical Network*, Leiden and Boston: Brill.
- Roelker, Nancy Lyman, 1996, *One King, One Faith. The Parlement of Paris and the Religious Reformation of the Sixteenth Century*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Tuck, Richard, 1993, *Philosophy and Government 1572-1651*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Sălăvăstru, Andrei Constantin, 2018, "The Theory of Contractual Monarchy in the Works of the Huguenot Monarchomachs", in *Meta: Research in Hermeneutics, Phenomenology and Practical Philosophy* 10, 512-539.
- Sălăvăstru, Andrei Constantin, 2020, "Sacred Covenant and Huguenot Ideology of Resistance: The Biblical Image of the Contractual Monarchy in *Vindiciae, Contra Tyrannos*", in *Religions* 11, nr. 589.
- Smither, James, 1991, "The St. Bartholomew's Day Massacre and Images of Kingship in France: 1572-1574", in *Sixteenth Century Journal* 22, 27-46.
- Ullmann, Walter, 1968, *A History of Political Thought: The Middle Ages*, Harmondsworth: Penguin.
- Ullmann, Walter, 1975, *Law and Politics in the Middle Ages. An Introduction to the Sources of Medieval Political Ideas*, Cambridge and New York: Cambridge University Press.





## MISCELLANEA

### FRAY LUIS DE LEÓN: *SCRISOAREA – PROLOG LA EDITIO PRINCEPS A OPERELOR COMPLETE ALE SFINTEI TERESA DE ÁVILA (1588).* TRADUCERE ȘI COMENTARIU\*

Amelia SANDU-ANDRIEȘ

“Alexandru Ioan Cuza” University of Iași

*ameliasanduandries@yahoo.fr*

**Abstract** The present notes on Fray Luis de León’s Letter to the first edition of the Unabridged Works of Saint Teresa of Jesus (and the translation into Romanian) are a personal show of gratitude towards two of the writers I discovered rather late in my life. Both of them have lived during the same period (the sixteenth century), yet they never knew each other directly. They have both suffered the wrath of the Inquisition and have had to face people’s envy or misunderstanding, in an era that was full of contrasts. They have both found a saving refuge in writing, in the creation of spiritual treasures and teachings others could benefit from. Both of them have loved the Castilian language, deeming it the most suitable way of expressing their deepest emotions and reflections. A language that was meant to talk to God, to which they have both devoted their lives, although from different perspectives: Fray Luis de León as a teacher, theologian, poet and translator, whilst Saint Teresa founded convents and monasteries and wrote ascetic mystical literature. In 1588, a couple of years after Saint Teresa’s death, Fray Luis agrees to write the prologue to her Unabridged Works, displaying an argumentative structure, an erudition and an honesty worthy of their common model, Saint Augustine. This encounter in writing has brought together, across time, two spirits that through their life and works strived to set a moral and spiritual example for the community they were meant to live in.

**Keywords:** mystical writings, Saint Teresa of Jesus, Fray Luis de León, translation, Romanian.

Teresa de Ávila (1515-1582) este reformatoarea Ordinului de Carmelite Desculțe din Spania și o scriitoare cu totul aparte. Într-o epocă marcată de conflicte militare, politice, sociale și religioase, scrisul implică un pericol cert și nu este considerat propriu femeilor. Cu o tenacitate ieșită din comun, această „femeie fără învățătură” („mujer sin letras”, cum se declară a fi) propune un discurs autoreferențial ce revigorează spațiul literar hispanic, deschizându-l introspecției interioare. Opera ei s-a bucurat de o receptare timpurie, în diferite culturi europene. În Franța, de pildă, primele traduceri

---

\* *Fray Luis de León: The Letter – Prologue to Editio Princeps of Saint Teresa de Ávila’s Unabridged Works (1588). Translation and Commentaries.*

apar la începutul secolului al XVII-lea. În comparație cu spațiul cultural occidental, în România scrierile tereziene sunt însă traduse abia spre sfârșitul secolului al XX-lea (Sfânta Tereza din Ávila 1994, 1995, 1996, 1998, 2007).

Fray Luis de León (1527-1591)<sup>1</sup>, exeget biblic, literat, traducător, imaginea prin excelență a umanismului spaniol, reconstruiește în *Scrisoarea – Prolog* de față portretul acestei femei de excepție: „[...] hay en este hecho tantas cosas extraordinarias y nuevas, que llamarle milagro es poco, porque es un ayuntamiento de muchos milagros”<sup>2</sup>.

Pe Teresa de Ávila, Inchiziția o supraveghease îndeaproape, pentru origini familiale iudaice și suspiciuni de deviere de la doctrină. În 1588, când Consiliul Regal aprobă publicarea *post mortem* a primei ediții a *Operele* sale, încă planează unele umbre asupra memoriei maicii carmelite – după cum demonstrează însăși polemica stârnită de demersul inițiat de erudit (Álvarez 1984). În aceste condiții, cuvintele de prețuire (provenind de la un alt persecutat al Tribunalului religios, fray Luis însuși) trebuie întărite de o argumentație riguroasă, bazată pe fapte verificabile și pe considerente teologice de autoritate.

*Scrisoarea – Prolog* trebuie înțeleasă ca produs al contextului istoric: este vorba de anii Contrareformei, când tensiunile religioase ating extreme greu de imaginat astăzi. Astfel își începe Luis de León emoționanta pledoarie ce vizează reabilitarea operei tereziene: cu sinceritatea celui care încearcă să repare un gol al trecutului printr-o împlinire a prezentului: „Yo no conocí, ni vi a la santa madre Teresa de Jesús mientras estuvo en la tierra; mas ahora que vive en el cielo la conozco y veo casi siempre en dos imágenes vivas que nos dejó de sí, que son sus hijas, y sus libros, que a mi juicio son también testigos fieles, y mayores de toda excepción de su gran virtud [...]”<sup>3</sup>.

Așadar, teologul regăsește mai desăvârșit prezența priorei carmelite<sup>4</sup> în roadele spirituale sădite de ea. Cărțile sale și desăvârșirea cu care fiicele întru credință îi duc mai departe moștenirea, servesc drept consolare pentru dispariția corpului fizic, petrecută în 1582. Apelativul *santa madre*, referitor la Teresa, apare în textul *Scrisorii – Prolog* de nu mai puțin cinci ori, fiind însoțit de câmpul semantic al luminii. În termeni obiectivi, constituie o adecvare la uzul formulilor nominale de adresare din epocă, fără a fi un simptom de sărăcie lexicală. În termeni subiectivi, ar putea sugera o intuiție a autorului, bazată pe fapte de notorietate și justificând o anticipare a sfințeniei, în sens teologic<sup>5</sup>. Cuvinte precum *virtute*, *desăvârșire*, *minune*, *bar*, *foc*, *a aprinde*, *a*

<sup>1</sup> Există numeroase studii despre viața și opera lui fray Luis de León. Pentru elaborarea expunerii de față am consultat García de la Concha/ San José Lera (1996) și Thompson (1995).

<sup>2</sup> *Carta del maestro fray Luis de León a las madres Priora Ana de Jesús y Religiosas Carmelitas Descalzas del Monasterio de Madrid*, în Teresa de Jesús (2015: 40).

<sup>3</sup> *Carta del maestro...*, în Teresa de Jesús (2015: 29).

<sup>4</sup> În mănăstirile catolice, *priora* corespunde rangului de stareță.

<sup>5</sup> Teresa de Jesús (nume cu care ea semnează, de altfel, și sub care e cunoscută în mediul bisericesc hispanic) este beatificată în 1614 și canonizată în 1642. În 1970 devine prima femeie declarată Doctor al Bisericii Catolice.

*arde, ardoare, flamă, înger de lumină, a descoperi, lumină, a lumina* sunt recurente în text. Portretul astfel schițat recrează o prezență aproape eterică, ce se desprinde de trupul muritor – un vehicul necesar pentru înfăptuirea operei pământești, dar efemer și neînsemnat din perspectiva eternității.

Constructul luisian, judicios organizat, se adresează rațiunii, oferind un adevărat model de îndoială metodică și progresie argumentativă. Fray Luis își provoacă adversarii pornind de la propria lor incredulitate, pe care o demontează pas cu pas. Atunci când invocă obiecțiile detractorilor, adoptă o aparentă atitudine de inocență interogativă. Demarează demonstrația enunțând dubii empirice sau de bun simț, aducând ulterior o baterie de contraargumente dificil de combătut, întrucât se bazează pe învățături biblice și scrieri patristice.

Autorul plasează figura Terezei din Ávila în interiorul unei uimiri, pe care el o numește „minune”. O uimire concentrică (faptul de a fi femeie este situat în centru și invocat în primul rând: femeie simplă, singură, neînvățată, dar plină de curaj și perseverență), în jurul căreia se ordonează aproape geometric alte uimiri („o adunare de minuni”, scrie fray Luis). Sunt uimirile legate de profunzimea reformelor inițiate și duse la capăt de carmelită; de gradul de desăvârșire al acestora; de creșterea lor în timp și de răspândirea lor geografică; de repercusiunea și influența avute de noile învățături și reguli monahale asupra societății spaniole, în ansamblu.

Asemenea reușite, într-o epocă marcată de dispreț și teama față de femeie, atrag atenția în mod deosebit și constituie tocmai suportul criticilor adversarilor reformatoarei spaniole. I se neagă dreptul de a da învățătură spirituală. Învățătorul este Isus sau, în numele și reprezentarea lui, un bărbat, dar nicidecum o femeie. Tot astfel, e suspectată de contagiare cu idei luterane (din grupul așa-numiților *alumbrados*). Rugăciunea de unire, comunicarea personală cu divinitatea, certitudinea harului divin, anumite chestiuni polemice legate de cristocentrism și Sfânta Treime, realitățile supranaturale, reculegerea intimistă de care vorbește s-ar apropia de protestantism, combătut de monarhia spaniolă a regelui Filip al II-lea, prin mișcarea contrareformistă. Și oricum ar fi, susțin detractorii, asemenea daruri nu pot veni de la Domnul, ci sunt fantasmagorii produse de o imaginație scăpată de sub control.

În apărarea ei, autorul pune în joc întreaga măiestrie retorică și, mai cu seamă, experiența de teolog versat în chestiuni biblice. Astfel, dimensiunea teologală a *Scrisorii* – *Prolog* depășește semnificativ abordarea de factură filologică, umanistă ori editorial-critică a scrierilor. Fray Luis arată, printre altele, că harul pe care Domnul îl revărsă asupra unora nu poate fi justificat rațional și, oricum, nu poate fi pătruns de gândirea omenească. Țelul suprem al cunoașterii este Adevărul, dar acesta poate fi dezvăluit omului în diferite grade, niciodată în integralitatea sa. Distincția dintre *sensibilia* (acea parte a adevărului privitoare la lucrurile materiale, imediate și contingente realității palpabile) și *inteligibilia* (acea parte a adevărului privitoare la revelațiile divine sau la alte daruri spirituale) este preluată de fray Luis de la magistrul său spiritual, Sfântul Augustin (a se vedea AUGUSTIN, *De magistro*) și prezentată, printre altele, ca argument de autoritate.

Fray Luis nu pierde ocazia de a critica obtuzitatea teologilor contemporani lui. Îmbrăcați cu haina puritanismului, aceștia doresc să împiedice publicarea cărților maicii carmelite, pe motiv că, nefiind un produs al teologiei oficiale, ar fi nesigure din punct de vedere doctrinar și ar pune în pericol sufletele cititorilor. Cu amară ironie, autorul afirmă că orice carte, până și Sfânta Scriptură, poate suferi o interpretare strâmbă, dar că acest lucru depinde întotdeauna de strâmbătatea interioară a celui care citește: răul nu stă în pagini. Acești noi farisei constituie ținta principală de atac a eruditului. Regăsim aici ecouri ale propriei sale biografii, și anume episodul anilor petrecuți în închisorile Inchiziției (1572-1576). Amărăciunea de a fi fost acuzat pentru un act intelectual, și anume, traducerea în limba castiliană și comentarea *Cântării Cântărilor*, într-un moment când prezența textelor sacre se permitea doar în latină; sentimentul de a fi fost victima invidiei și minciunii adversarilor academici; dificultatea de a fi trebuit să-și pregătească și susțină propria apărare, toate acestea îl determină pe fray Luis să biciuiască fără milă ipocrizia, să ironizeze autosuficiența, să combată intoleranța, în oricare formă a ei.

Din punctul de vedere al deschiderii ideilor, fray Luis se situează în categoria umaniștilor creștini, încrezători în capacitatea ființei umane de a deveni mai bună prin educație. Tocmai la educația morală și spirituală se referă autorul atunci când vorbește despre beneficiile pe care lectura cărților maicii Teresa le poate aduce cititorilor. Căci, în afară de o limpezime și frumusețe a prozei ce o fac de neegalat, scrierile ei au darul de a aprinde vocații, de a lumina viețile oamenilor, de a le da un sens nou, de a fi o voce vie a prezenței divinului în lume. O astfel de putere de convingere nu poate veni decât de la Duhul Sfânt, consideră fray Luis. Cuvântul revelat nu poate fi pus la îndoială de oameni: este un alt argument forte al pledoariei teologice luisiene.

În ceea ce privește dimensiunea de filolog și editor, încredințată fiindu-i sarcina de a revizui manuscrisele tereziene originale, fray Luis declară că nu îndrăznește să modifice nimic din text, căci aceasta ar însemna o impietate. Duce la capăt o riguroasă muncă de filolog, despre care dă mărturie cu onestitate critică.<sup>6</sup> Astfel își caracterizează el demersul ecdotic, în raport cu scrierile tereziene, de care se apropie cu profund respect:

Los cuales libros que salen a luz, y el Consejo Real me los cometió que los viesse, puedo yo con derecho enderezarlos a ese santo convento, como de hecho lo hago, por el trabajo que he puesto en ellos, que no ha sido pequeño. Porque no solamente he trabajado en verlos y examinarlos [...], sino también en cotejarlos con los originales mismos [...] y en reducirlos a su propia pureza, en la misma manera que los dejé escritos de su mano la madre, sin mudarlos ni en palabras, ni en cosas de que se habían apartado mucho los trasados que había, o por descuido de los escribientes, o por atrevimiento y error. Que hacer mudanza en las cosas que escribí un pecho en quien Dios vivía, y que se presume

<sup>6</sup> În ciuda declarației din *Scrisoarea – Prolog*, Luis de León aduce totuși unele modificări textelor; a se vedea García de la Concha (2004: 38-58).

le movía a escribirlas, fue atrevimiento grandísimo, y error muy feo querer enmendar las palabras [...]. Así que yo los he restituido a su primera pureza<sup>7</sup>.

În ultima parte a *Scrisorii – Prolog*, fray Luis revine la arzătoarele chestiuni de ordin teologic. Autorul, exeget recunoscut al Bibliei<sup>8</sup>, profesor titular al Catedrei de Scriptură din cadrul prestigioasei Universităţi din Salamanca, se află mai mult ca oricând pe teren cunoscut. Anulează, prin urmare, obiecţiile adversarilor maicii Teresa, aliniind învăţăturii Bisericii concepte tereziene precum revelaţie, rugăciune de linişte, contemplare şi comuniune cu divinitatea, fără a numi expres, printre darurile divine, şi extazul, la care se referă indirect prin cuvântul „placeres”/ *desfături* (ale sufletului, se înţelege).

Vanitoşii nu au acces la astfel de daruri şi, prin urmare, nu e bine nici să ceară justificări, întrucât Domnul nu coboară la oferirea de explicaţii muritorilor. Aceştia ar face mai bine, recomandă fray Luis, să se lepede de Eul lor, să se dezbrace de cele lumeşti şi să purceadă la singura călătorie ce merită întreprinsă: căutarea interioară a Binelui şi Adevărului, adică a lui Dumnezeu. Căci Dumnezeu făcut om ia nenumărate chipuri. Misterul Întrupării e doar unul din acestea. Frânturi de dumnezeire se pot însă regăsi în acele persoane care, prin exemplul vieţii de zi cu zi, prin implicarea în problemele cotidiene ale comunităţii, prin ajutorul concret oferit la timp, prin curajul şi demnitatea lor, se transformă în imagini vii ale divinităţii.

O astfel de persoană este Teresa de Ávila – model în care fray Luis regăseşte tot ce e mai nobil în fiinţa umană. Îi apără cărţile şi învăţătura cu armele avute la dispoziţie: cuvintele, adică. Iar cuvintele lui sunt hotărâte, inteligente, viguroase, căci îşi trag seva din sentimentul că se află în tabăra Adevărului. Tot acest *pro domo* însufleţit se nutreşte, după veacuri, din prezenţa spirituală şi gândirea sfântului Augustin, pe care şi Luis de León şi Teresa de Ávila îl recunosc drept magistrul. Căci amândoi se formează în spiritul transmis de vestitul episcop de Hipona, fie prin lectura asiduă a tratatelor sale, fie profesând în mănăstiri aparţinând Ordinului Augustinilor.

Structurată cu o logică implacabilă şi compusă într-un stil aspru, nu foarte alert datorită frazei ample şi ramificate, *Scrisoarea – Prolog* se încheie cu un ultim accent pe ideea de utilitate a scrierilor tereziene. Utilitate în prezent, pentru readucerea sufletelor la viaţa adevărată în Domnul. Utilitate în viitor, când vor fi dovada vie a curajului unei femei absolut singulare în epocă.

*Scrisoarea* are, aparent, un unic destinatar, numit încă din titlu (maica prioră Ana de Jesús şi comunitatea călugăriţelor carmelite). Totuşi, se adresează în egală măsură şi detractorilor nenumiţi ai maicii carmelite, aceiaşi care îi închiseseră pe Juan de la Cruz, Juan de Ávila, Gaspar de Grajal şi atâţia alţii. În amintirea lor scrie fray Luis,

<sup>7</sup> *Carta del maestro...*, în Teresa de Jesús (2015: 44).

<sup>8</sup> Dintre lucrările teologico-morale ale autorului, redactate în limba castiliană, reamintesc: *De los nombres de Cristo*, *Declaración al Cantar de los Cantares*, *Exposición del libro de Job*, *La perfecta casada* – toate traduse în limba română (a se vedea *Bibliografia*).

cu emoție reținută, pledoaria cuprinsă aici. Lectura avansează oarecum anevoios într-un text dens, îndelung sedimentat, solicitant. Înțelegerea unui asemenea discurs, cu o miză majoră (reabilitatea unei vieți și a unei opere controversate în epocă), echivalează pentru cititorul răbdător cu victoria autorului însuși: încredințând hârtiei tensiunea interioară acumulată în urma unor experiențe personale dure, acesta se simte liber și vindecat de propria suferință.

Teresa de Ávila nu a scris cu intenția expresă a publicării, ci pentru a transmite o anumită experiență spirituală unui cerc restrâns de călugărițe, duhovnici sau persoane apropiate. *Scrisoarea Maestrului León și editio princeps* pregătită de el – cu toate lipsurile inerente începuturilor ecdocii – propulsează în mediul literar european scrierile tereziane, inovatoare în multe aspecte (cel lingvistic fiind esențial). Pentru mediul bisericesc ea rămâne, desigur, *santa Teresa de Jesús*, reformatoare a Ordinului Carmelit al Desculțelor, întemeietoare de mănăstiri, prima femeie declarată Doctor al Bisericii. Pentru critica literară spaniolă, este o inovatoare a limbajului, inițiatoare a discursului autoreferențial (autobiografia spirituală).

Renașterea târzie spaniolă nu se poate înțelege în afara scrierilor Teresei de Ávila și ale eruditului Luis de León, două personalități situate la intersecția dintre tradiția creștină și culturală occidentală, reînnoirea spirituală, expresia literară genuină și cunoașterea interioară. Prezentul comentariu (o interpretare printre altele posibile) se dorește a fi un act de recunoștință față de acești scriitori, descoperiți târziu.

În decursul documentării, nu am identificat în limba română o traducere a *Scrisorii – Prolog*. Plecând de la importanța textului, m-am apropiat cu profund respect spre a-l traduce și, prin aceasta, a-l face cunoscut în spațiul cultural românesc<sup>9</sup>. Dificultatea demersului a constat, pe de o parte, în abordarea conținutului teologic și, pe de altă parte, în redarea unui tip de frază relativ complexă în original. Structurarea sintactică, cu subordonate care se acumulează, cu dislocări, insertări apozitive, secvențe binare, dispuneri în chiasm, contrapuneri și comparații a îngreunat întrucâtva procesul de căutare a expresiei celei mai potrivite în limba română. Densitatea informației cuprinse în asemenea perioade a obligat la restructurarea în unități formale mai mici. M-am centrat pe textul spaniol, în sensul fidelității față de conținut. În aceeași măsură, însă, m-am străduit ca textul să fie armonios în limba-țintă, la nivel fonetic, lexical și morfo-sintactic. De asemenea, am dorit să păstrez în transpunere bogăția, vitalitatea și tonul sobru al scrierii spaniole, în speranța unei receptări conforme cu personalitatea autorului, cu gravitatea temei și contextul istoric în care s-a plăsmuit.

*Scrisoare către maica prioră Ana de Jesús și călugărițele carmelite desculțe de la mănăstirea din Madrid, de la Maestrul fray Luis de León.*

Madrid, 15 septembrie 1587.

Sănătate întru Domnul Isus Cristos.

<sup>9</sup> Traducerea a fost efectuată după *Carta del maestro fray Luis de León a las madres Priora Ana de Jesús y Religiosas Carmelitas Descalzas del Monasterio de Madrid* (Teresa de Jesús 2015).

Eu nu am cunoscut-o și nici nu am văzut-o vreodată pe maica Teresa de Jesús câtă vreme a fost pe pământ; dar acum, că locuiește în ceruri, o cunosc și o văd mai mereu în două imagini vii ce ni le-a lăsat despre dânsa, și anume în fiicele ei spirituale<sup>10</sup> și în cărțile-i. Acestea, socotesc eu, sunt martore statornice și de neîntinată încredere ale mării ei virtuți. Căci, dacă aș vedea imagini ale chipului său, mi-ar arăta un simplu trup, iar cuvintele ei, dacă le-aș auzi, mi-ar transmite neroditor ceva despre virtutea sufletului ei.

Cel dintâi, trupul vasăzică, era obișnuit, iar cel de-al doilea, sufletul, supus amăgirii – metehne de care sunt lipsite amândouă imaginile unde o regălesc acum. Vorba înțeleptului, *omul este cunoscut prin copiii săi*<sup>11</sup>. Și adevăr e, că roadele lăstate în urmă de om dau mărturie dreaptă despre viața trăită de el; și așa socotește Cristos<sup>12</sup> atunci când, în Evanghelie, spre a-l deosebi pe cel bun de cel rău, ne trimite doar la roadele aceluia: *îi veți recunoaște – zice – după roadele lor*.<sup>13</sup> Astfel că virtutea, sfințenia maicii Teresa, care ar putea să-mi pară îndoielnică și neîndestulătoare de aș avea-o dinaintea ochilor pe dânsa, această virtute, zic, o țin eu drept neîndoioasă și limpede acum, că n-o văd pe dânsa, ci numai cărțile și lucrările mâinilor ei – anume, fiicele ei spirituale. Căci după virtutea ce strălucește în ele se cunoaște fără înșelăciune preaplînul de har pus de Domnul în cea creată drept mamă pentru această nouă minune – fiindcă minune trebuie să fie ceea ce acum face Domnul cu și pentru ele.

Și dacă minune se socoate a fi ceea ce se întâmplă în afara ordinii naturale, găsim în faptele maicii atâtea lucruri extraordinare și noi, încât a vorbi de minune e puțin, fiind mai degrabă vorba de o adunare de minuni. Minune e ca o femeie, și încă singură, să fi adus la desăvârșire un Ordin de călugărițe, dar și de călugări. O altă minune e însăși desăvârșirea aceasta. O alta, a treia, foarte marea creștere ce a cunoscut-o Ordinul în așa de puțini ani, și plecând de la începuturi așa de neînsemnate. Și toate sunt, laolaltă și fiecare în parte, demne de luat în seamă, căci nefiind treabă femeiască a învăța pe alții ci, dimpotrivă, a fi învățată, după cum scrie Sfântul Paul<sup>14</sup>, se vede că minune nouă e ca o femeie slabă – dară cu suflet vrednic – să pornească o lucrare într-asa de cuprinzătoare, și de înțeleaptă, și de folosință, ba chiar și să reușească și să fure inimi în astă pornire, spre a le readuce la Domnul, iară oamenii să se adune cu grămezile în urma ei, lăsând deoparte tot ce lumeașca simțire jinduiește.

După câte pot eu judeca, toate le-a voit Domnul în vremile noastre, când pare a birui diavolul – dacă e să privim la mulțimea de necredincioși care pe necurat îl urmează, la amăgirea atâtor popoare căzute în erezie ori la nemaisocotitele nărvii ale celor ce cu slugărnice îi țin alai. Și le-a voit Domnul pentru ca să-l ia pe diavol în răs și să-l umilească, punându-i dinainte nu un bărbat preacurajos, împlătoșat în cunoaștere, ci o femeie

<sup>10</sup> Teresa de Ávila le numește *hijas* pe călugărițele din mănăstirile carmelite întemeiate de ea; în traducere am redat *hijas* prin *fiice spirituale*.

<sup>11</sup> Citatele biblice sunt preluate din versiunea catolică a Bibliei (BRC). Opțiunea este justificată de apartenența autorului la spațiul confesional catolic. „Omul este cunoscut prin copiii săi” (*Ben Sirab* 11:28, BRC).

<sup>12</sup> Urmând principiul respectării textului-sursă, conceptele religioase și numele sfinte sunt, de asemenea, redade conform terminologiei confesionale.

<sup>13</sup> „Așadar, îi veți recunoaște după roadele lor” (*Mat.* 7:16, BRC).

<sup>14</sup> *1 Cor.* 14: 34-35 (BRC).

singură, care să-l provoace la luptă, și să ridice stindardul împotriva-i, și să adune în văzul tuturor lumea în stare să-l învingă, să-l hărțuiască și să-i facă de hac.

Și neîndoios a voit astfel spre a arăta câte poate El face în asemenea vremi când atâtea mii de oameni – unii cu mințile lor rătăcite, alții cu moravurile lor depravate – îi calcă în picioare Împărăția. Și a dat unei femei să lumineze mințile și să reazeze obiceiurile multora; iar acum crește în fiecare zi numărul celor ce curăță stricăciunile. Și în vremea asta de bătrânețe a Bisericii, a binevoit El să ne arate că nu îmbătrânește deloc harul Său și nici nu este acum mai slăbită puterea duhului Său decât a fost în primele-i și fericitele-i timpuri. Căci având El acum mijlocitori mai nevrednici, ce nu-i scoboară direct, înfăptuiește la fel – ori aproape la fel ca înainte.

Cât despre cea de-a doua minune, întreb: viața pe care o duc Cuvioșile Voastre<sup>15</sup>, desăvârșirea la care v-a ridicat maica prioră, ce altceva sunt decât o înfățișare întocmai a sfințeniei Bisericii de la începuturi? Căci pe drept, toate câte le citim în istorisirile din timpurile vechi, le vedem acum cu ochii noștri în rânduielile voastre. Iar viața voastră de zi cu zi ne arată prin fapte cele ce, prin raritate, păreau a exista numai pe hârtie ori în vorbe. Și toate câte, citite, umplu de admirație și abia de le dau ochii crezare, le vedem acum împlinite în Cuvioșia Voastră și în însoțitoarele aflate aici.

Dezbărate de tot ce nu e Domnul, și încredințate numai brațelor Mirelui vostru dumnezeiesc, și alipite de El, cu tărie bărbătească în trupuri de femei frave și slabe din fire, puneți în faptă cea mai înaltă și mai mărinimoasă filosofie închipuită vreodată de oameni. Și ajungeți cu lucrarea voastră acolo unde, cât privește viața cea desăvârșită și virtutea cea deplină, abia de au ajuns cu gândul cei mai pătrunzători. Căci disprețuiți bogăția, și urâți libertatea, și nu puneți preț pe faimă, și îndrăgiți simplitatea și munca, iar învățătura toată vă stă în silința de a înainta pe calea virtuții, într-o sfântă și fără de oprire întrecere. La toate acestea, Mirele vostru dumnezeiesc vă răspunde cu o puternică a bucuriei revărsate în suflet, într-atât de mare, că lepădarea și golirea de tot ce dă mulțumire vieții lumești se preface la voi în comoară de adevărată desfătare. Nesocotiți cu atâta dărnicie firea omenească, de parcă slobode ați fi de legile ei, ori deasupra le-ați fi. Căci nici munca nu vă ostenește, nici singurătatea nu vă slăbește, nici boala nu vă doboară, nici moartea nu vă înfricoșează ori înspăimântă, ci mai degrabă vă îmbucură și înviorează.

Dincolo de toate, însă, mă minunează nespus însuflețirea sau, de putem zice așa, ușurința cu care împliniți ce este peste măsură de anevoios. Căci penitențele vă sunt mulțumire, și neîmpotrivirea joc, și asprimile plăcută zăbavă. Ca și cum v-ați întrece în zburdălnicii și încontinuu ați petrece, puneți netăgăduit în faptă toate câte umplu de teamă firea omenească. Exercițiul virtuților eroice l-ați preschimbat în dulce sărbătoare. Și astfel arătați prin fapte adevărul cuvântului lui Cristos: *căci jugul său este lesne de purtat, iar povara sa este ușoară*<sup>16</sup>.

Căci nicio femeie din lume nu se bucură de podoabele ei pe cât vă bucurați Cuvioșile Voastre trăind precum îngerii. Și îngeri sunteți, fără puțință de tăgadă, nu doar în desăvârșirea vieții ce o duceți, ci cu osebite în asemănarea și strânsa unire ce o aveți dimpreună în viețuirea aceasta. Nu se află două lucruri mai asemănătoare decât sunteți

<sup>15</sup> Fray Luis de León le scrie priorei și călugărițelor. Autorul folosește *Vuestras Reverencias*, formula uzuală în epocă pentru a se adresa călugărițelor catolice având un anume grad ierarhic.

<sup>16</sup> „Căci jugul meu este lesne de purtat, iar povara mea este ușoară” (*Mat.* 11:30, BRC).



toate laolaltă și una față de alta în vorbă, modestie, pioșenie, judecată, în blândețe sufletească și, în sfârșit, în toată purtarea și felul vostru de a fi. Și pentru că una și aceeași virtute vă însuflețește pe toate, păreți toate la fel; și în toate, ca în niște oglinzi foarte limpezi, strălucește un singur chip: acela al maicii sfinte, care trece în fiice.

Și în ele, fără să o fi văzut eu pe dânsa cât a trăit – după cum spuneam la început –, o văd acum cu și mai multă claritate. Căci fiicele ei nu sunt doar portrete asemeni chipului ei, ci mărturii neîndoioase ale marilor ei desăvârșiri, ce se comunică tuturor, trecând de la una la alta cu atâta repeziciune, încât – și avem aici minunea a treia - în cei douăzeci de ani câți pot fi de când maica a întemeiat dintâia mănăstire și până în clipa asta, când scriu eu cele de față, s-a umplut Spania cu mănăstiri unde îl slujesc pe Domnul mai bine de o mie de monahi. Iar printre monahe, Cuvioșiile Voastre străluciți precum lucefieri între alte stele mai mici. Căci, așa cum reformarea mănăstirilor fost-a începută de o binecuvântată femeie, la fel, călugărițele ei par a fi mai presus în toate. Și nu doar în Ordinul lor îndrumă cu lumină, ci fac cinste întregii noastre nații, sunt mândria ăstor timpuri, flori gingașe ce înfrumusează uscăciunea ăstor veacuri și, negreșit, mădulare dintre cele mai alese ale Bisericii, martore vii ale prezenței lui Cristos, dovezi clare ale virtuții lui fără margini și pilde netăgăduite unde vedem că prinde viață ceea ce credința ne făgăduiește. Toate acestea le spun despre fiicele maicii – dintâia imagine unde o regăsesc pe dânsa.

Și nu este mai puțin limpede și nici mai puțin minunată cea de a doua imagine de care am vorbit: cărțile și manuscrisele, adică. Fără nicio umbră de îndoială, Sfântul Duh a dorit ca maica Teresa să fie o pildă dintre cele mai alese. Prin înălțimea celor tratate, prin delicatețea și claritatea expunerii, ea depășește multe alte minți strălucite. Prin felul zicerii, prin limpezimea și curgerea lină a stilului, prin frumusețea și buna îmbinare a cuvintelor, prin eleganța simplă care încântă mai presus de toate, mă îndoiesc eu că ar exista în limba noastră ceva care să-i semene.

Astfel, de câte ori citesc, mă umplu de uimire reînnoită și în multe locuri mi se pare că nu e glas omenesc cel pe care îl aud, dar că însuși Duhul Sfânt glăsuiește acolo și că el era cel ce-i mânuia până și-i purta mâna – dacă mă iau după lumina adusă în acele lucruri greu de înțeles ori după focul aprins de cuvintele ei în inima celor ce le pătrund. Lăsând la o parte multe alte mari foloase de aflat în lectura cărților, două sunt – după părerea mea – cele mai putincioase: și anume, că trezesc în sufletul cetitorilor calea virtuții și, apoi, că aprind iubirea întru ea și întru Domnul.

Minunat e primul folos, adică să vezi cum ochii sufletului îl pun dinainte pe Domnul în toate, și cum arată cu atâta ușurință drumul unde El poate fi găsit, și cum cei ce îl găesc petrec atât de plăcut și de prietenos în însoțirea Lui. Cât despre al doilea folos, cu fiecare cuvânt în parte și cu toate luate dimpreună, maica lipește în suflet foc ceresc, care îl aprinde și îl topește de dorul celor de sus. Și depărtând din fața ochilor și din simțiri toate piedicile existente, nu pentru ca să nu le vadă, ci ca nu cumva să le îndrăgească și să pună preț pe ele, lasă sufletul nu doar despuiat de toate câte falsa închipuire i le oferea, ci mai ales ușurat de greimea și moliciunea ei, și atât de doritor – dacă se poate spune – și de nerăbdător după bine, că se înalță în zbor la El, de câtă dorință fierbe. Căci marea ardoare care însuflețea acel piept sfânt a ieșit odată cu cuvintele și ridică acum flamă pe oriunde trece.

Cuvioșiile Voastre sunteți martore de preț, iar pilda voastră e mult asemănătoare. Căci nu se întâmplă vreodată să citesc în cărți ceva ce să nu pară a-mi aminti de vorbele voastre. Și invers, nu vă aud vreodată vorbind fără să mi se pară că o citesc pe maică. Cei ce

voiesc a încerca, vor vedea cât adevăr stă în câte zic. Vor vedea aceeași lumină și o foarte adâncă înțelegere a lucrărilor atât de gingașe și de înalte ale sufletului, aceeași ușurință și bucurie în a le plăsmui în cuvinte, aceeași iscusință, aceeași delicatețe, vor simți același foc dat de Domnul și vor fi cuprinși de aceeași dorință după El. Vor vedea același fel de sfințenie, la adăpost de lume, fără minuni știute de toți, ci într-atât de pătrunsă de continua viețuire în preajma substanței, încât uneori, fără măcar a-l numi pe Domnul, aprinde sufletele în iubire de El.

Și, reîntorcându-mă la început, spun că, dacă pe maică nu am văzut-o cât timp a fost pe pământ, acum o văd în cărțile și în fițele ei spirituale. Sau, încă mai clar spus, în Cuvioșiile Voastre o văd, căci sunteți cu adevărat fițele sale, cele mai apropiate de felul ei de a fi, portret viu al scrierilor și cărților ei.

Cărțile acestea ies acum la lumină. Consiliul Regal mi le-a încredințat spre revizuire. Din munca ce am avut-o, cu drept pot eu să le întorc astei sfinite mănăstiri, așa cum și fac. Deloc nu a fost puțină munca aceasta, căci nu doar că m-am străduit să le cercetez și să le revizuiesc, precum a cerut Consiliul, ci și să le compar cu originalele însele – ce mi-au stat la îndemână multe zile. Le-am readus eu la dintâia limpezime cu care mâna maicii le-a scris, fără a schimba nimic, nici în cuvinte și nici în alte cele – după cum s-a petrecut adesea în copiile ce umblau, și fost-a ori din neglijența copiștilor, ori din îndrăzneală și greșeală. Căci a face schimbări în cele scrise de un suflet în care Domnul însuși sălășluia și pe care îl îndemna, pesemne, la scris, a fost – după mine – o îndrăzneală foarte mare și o greșeală din cale afară de urâtă să îndrepte cineva fie și un singur cuvânt. Cine ar înțelege bine castiliana ar vedea că limba folosită de maică este eleganța însăși. Căci, deși în unele părți din scrieri, mai înainte să termine argumentul început îl amestecă cu altele și rupe firul povestirii, luând-o iar de la capăt cu dese adăugiri, totuși adăugește cu atâta pricepere și face cu atâta delicatețe amestecul, încât tocmai păcatul acesta este ceea ce dă frumusețe scrisului și îl înalță. Eu am restituit cărților puritatea dintâi.

Dar fiindcă nu există niciun lucru, oricât de bun, care să scape răutăcioasei firi a omului de a născoci lipsuri, ar fi bine acum (și vorbind Cuvioșiilor Voastre) să răspund pe scurt la gândurile unora.

În aceste cărți se descriu revelații și se vorbește despre unele trăiri interioare ce se petrec în timpul rugăciunii, trăiri îndepărtate de ordinea naturală a simțurilor<sup>17</sup>. Se poate întâmpla ca vreunii să spună despre revelații că sunt îndoielnice și că, tocmai din astă cauză, n-ar fi potrivit să iasă la lumină. În ce privește dialogul lăuntric al sufletului cu Domnul, vor spune că e o lucrare foarte spirituală și dăruită foarte puținora. De aceea, a o aduce deschis dinaintea tuturor ar putea fi ocazie de primejdie. În ăst lucru se înșală ei cu adevărat.

Căci, în cazul dintâi, al revelațiilor, așa cum drept e că diavolul se transfigurează uneori în înger de lumină și duce în ispită și, sub chipuri prefăcute, păcălește sufletele, totuși la fel de drept și de bunăcredință e că Duhul Sfânt vorbește cu cei aleși ai săi și li se arată în

<sup>17</sup> Între 1574-1580, Sfânta Tereza s-a aflat în mai multe rânduri în vizorul Tribunalului Inchiziției, care se îndoia că rugăciunea interioară (expusă în *Cartea vieții, Drumul perfecțiunii* și promovată printre călugărițele și călugării ordinului monahal reformat de ea) ar fi fost conformă cu dogma Bisericii, mai sigură în rugăciunea orală. O altă acuzație se referea la experimentarea de extazuri, viziuni și revelații, considerate a proveni de la diavol. În contextul Contrareformei, climatul de neîncredere era atotprezent.

diferite feluri, fie spre câștigul lor, fie al celor din jur. Iar dacă primele revelații, diavolicești, nicum nu se cuvine a fi scrise și nici aprobate, fiindcă amăgiri sunt, celelalte merită din plin a fi cunoscute și păstrate în scris. Căci i-a zis îngerul lui Tobia: *Taina regelui e bine să o ții ascunsă, dar faptele lui Dumnezeu să le faci cunoscute și să dai mărturie cu cinste*.<sup>18</sup> Ce sfânt se află care să nu fi avut vreodată o revelație? Sau ce viață de sfânt se scrie unde să nu se pomenească de revelațiile avute?

Istorisirile scrise de cei din Ordinele sfinților Dominic și Francisc trec din mână în mână, și umplu inimile tuturor, și aproape că nu există acolo pagină fără de revelație, fie ea a întemeietorilor, fie a discipolilor. Vorbește Domnul cu prietenii săi, fără nicio îndoială, și le vorbește nu pentru ca nimeni să nu afle, ci tocmai pentru ca să se țină seamă de spusel Lui, ce sunt lumină. Și lumină fiind, iubite sunt în toate înfățișările lor. Și întrucât Domnul caută mântuirea oamenilor, niciodată nu face aste daruri deosebite unuia singur decât pentru ca, prin acela, să poată avea folos mulți alții.

Câtă vreme lumea s-a îndoit de virtutea sfinței maici Teresa și au fost unii care au gândit altminteri decât era adevărat, fiindcă atunci încă nu se vedea felul cum Domnul îi încuviința lucrările, a fost potrivit ca scrierile ei să nu iasă la lumină și nici să nu umble slobode, spre a împiedica asprimea judecăților unora. Acum însă, după moartea ei, când faptele ei și felul cum s-au petrecut ne dau încrederea deplină că vin de la Domnul, și când vedem minunea neputreziciunii trupului său, precum și alte minuni ce zilnic le face, îndepărtându-ne orice umbră de îndoială asupra sfințeniei ei, acum – zic – a ascunde harurile pe care Domnul i le-a făcut în timpul vieții și a nu consimți la cunoașterea mijloacelor cu care a desăvârșit-o Domnul spre binele atâtor, ar însemna să facem nesocotință Duhului Sfânt, și să întunecăm minunile lui, și să acoperim cu un văl slava lui. De aceea, niciun om cu judecata întreagă nu ar socoti întemeiat ca asemenea revelații să fie ținute ascunse.

Despre ce declară unii, că nu se cuvine să-și scrie maica propriile revelații, e neîntemeiat în ce o privește pe dânsa, căci a scris sub ascultare fiind și împotriva voinței ei, neștirbind defel darul smereniei și al umilinței creștinești.<sup>19</sup> În ce ne privește pe noi și prețuirea noastră, socot mai degrabă a fi spornic lucru să le cunoaștem. Căci despre oricine altcineva ce ar scrie s-ar putea ridica îndoieli dacă se înșela, ori era pornit să ne înșele. Dar cu niciun chip nu se îngăduie a le ridica în cazul maicii, care scria toate câte se petreceau înlăuntrul sufletului și era atât de sfântă încât nu ar fi schimbat cu nimic adevărul asupra unor lucruri într-atât de însemnate.

Ce mă tem eu din partea unora este că nu le sunt pe plac astfel de scrieri, nu pentru înșelăciunea ce s-ar putea cuprinde în ele, ci pentru înșelăciunea aflată în sufletul lor, care nu le îngăduie să creadă că se pogoară Domnul într-atâta în cineva. Nu ar crede aceștia toate câte cred dacă ar zăbovi să gândească nișel. Căci de mărturisesc ei că Domnul s-a făcut Om, de ce oare pun la îndoială că vorbește El cu omul? Tot astfel, de cred ei că a fost răstignit și biciuit de oameni, de ce se înspăimântă că Domnul găsește bucurie în ei? E mai de mirare să-i apară El unui slujitor al său și să-i vorbească decât să se prefacă El în slujitorul nostru și să pătimească moartea? Mai bine învrednicească-se oamenii a-l căuta

<sup>18</sup> *Tobia* 12:7.

<sup>19</sup> Teresa de Ávila scrie la cererea confesorilor ei ori a călugărițelor de la mănăstire, după cum explică sistematic în prologul cărților.

pe Dumnezeu pe calea arătată de El, adică a credinței și a iubirii, și a păstrării curate a legilor și poruncilor lui, iar câștigul cel mai mic va fi să li se facă și lor asemenea daruri sfinte.

Astfel, cei ce judecă aspru revelațiile maicii, fie pentru că nu cred nicum să fi fost – și atunci se amăgesc amarnic –, fie pentru că unele din cele ce au fost le par lor înșelătoare, să se îndatoreze atunci a judeca drept măcar în privința revelațiilor ținute ca adevărate, datorită sfințeniei celor ce le-au trăit. Iar revelațiile scrise aici li se asemuiesc întru totul, iar istoria lor nu doar că nu ascunde niciun fel de primejdie în materie, ba chiar este folositoare și trebuincioasă în cunoașterea celor bune, la cei ce le-ar putea avea. Căci maica Teresa nu povestește uscăcios doar revelațiile comunicate de Domnul, ci spune și strădaniile ei de a le cerceta, și arată semnele lăsate de cele adevărate, precum și judecata ce trebuie să ne-o facem despre ele, și dacă e potrivit să dorim ori, dimpotrivă, să nu primim a le avea.

În dintâia privință, scrierile ne învață că revelațiile date de Domnul rodesc totdeauna în suflet multe virtuți, atât spre binele aceluia ce le primește, cât și spre mântuirea multora din jur. În a doua privință, ne atrag atenția că nu avem a ne dirigui după ălelalte, căci rânduiala vieții stă în învățătura Bisericii și în toate câte ni le-a descoperit Domnul în Cărțile Sfinte, precum și în cele ce țin de judecata sănătoasă și dreaptă. Apoi, ne mai învață să nu dorim revelațiile și nici să gândim că în ele ar sta desăvârșirea sufletului, ori că ar fi neîndoielnice semne ale harului divin, căci binele sufletelor stă, de fapt, în a-l iubi mai stăruitor pe Domnul, și în a pătimi pentru el, și în a ne răstigni alipirile omenești și în a ne goli și dezbăra mai mult de noi înșine și de toate lucrurile.

Și ceea ce ne învață prin cuvinte scrierile acestea, ni se arată fără tăgadă mai apoi prin chiar exemplul maicii. Și ne descriu cu câtă neîncredere a tratat ea întotdeauna revelațiile avute, și cât de îndeaproape le-a cercetat, și cum s-a călăuzit totdeauna nu numaidecât după ele, ci după cele ce o sfătuiau prelații și duhovnicii ei. Și asta în ciuda faptului că revelațiile erau neîndoios dintre cele bune – din cât se poate judeca după efectele de reînnoire asupra maicii înseși și asupra întregului ei Ordin. Astfel că revelațiile arătate aici nu sunt nici îndoielnice și nici nu deschid porțițe pentru cele îndoielnice, ci mai degrabă descoperă lumină spre a cunoaște pe cele ce de ăst fel ar fi. Iar cărțile de față sunt, în cunoașterea aceasta, precum piatra de încercare.

Mai rămâne acum de replicat celor ce găsesc primejdie în cărțile acestea. Delicatețea chestiunilor tratate, spun ei, nu e la îndemâna tuturor. Dar fiindcă sunt trei tipuri de persoane: unele care tratează despre rugăciune; altele care, dacă ar dori, ar putea trata despre rugăciune și, în sfârșit, un al treilea tip, care nu ar avea dreptul să o trateze datorită condiției lor, vin și întreb: care din persoanele acestea se află în primejdie? Cele spirituale? Nu, dacă nu cumva ar fi dăunător ca să cunoască ele tocmai ceea ce fac și ce le intră în îndeletnicire. Cele care au aplecare să fie? Cu atât mai puțin, fiindcă au aici nu doar pe cineva care să le îndrume când vor ajunge a fi, ci și care să le încurajeze, să aprindă dorința de a fi spirituale – ceea ce este un bine foarte mare. Și ce primejdie ar pândi persoanele de al treilea tip? Primejdie în a ști că Domnul este iubitor față de oameni? Că acela ce se dezbară de toate îl găsește pe El? Primejdie în a cunoaște darurile pe care le face sufletului? Ori diferitele desfături cu care umple sufletul? Felul cum îl îndeamnă și grăbește spre înșănătoșire? Ce lucru este în cărți care, odată știut, să nu sfințească pe oricine citește? Ce, care să nu-l crească în a preamări pe Domnul? Iarăși, ce lucru care să nu-i aprindă sufletul după iubirea Lui?

Dacă cercetarea acestor lucrări văzute, făptuite de Domnul în zidirea și cârmuirea lumii, este o școală de priință pentru obștea toată, cum oare ar putea fi primejdioasă pentru cineva cunoașterea minunilor Lui nevăzute? Și chiar dacă cineva, din netrebnica fire a sa, ar scoate vreo pagubă, ar fi oare drept, din astă cauză, să închidem ușa atâtor binefaceri, rășfrânte asupra atâtor credincioși? După temeiul acesta, ar cere unii nici să nu se tipărească Evanghelia căci, vai, e prilej de foarte mare pierdere pentru cel ce nu știe a o primi, cum zicea și sfântul Paul<sup>20</sup>. Ce scrieri există, chiar dintre cele ce cuprind Scripturile Sfinte, de unde un suflet nedemn să nu poată scoate o strămbătate? În judecarea lucrurilor se cuvine a căuta dacă sunt bune în ele însele și potrivite pentru menirea lor, și nicidecum după ceea ce ar deveni prin neroada întrebuițare din partea unora: căci dacă ne uităm la asta, niciun lucru nu e într-atât de sfânt încât să nu poată fi interzis. Ce există mai sfânt decât Sacramentele? Și câți, totuși, nu devin mai păcătoși prin nepotrivita lor folosire?

Diavolul, viclean fiind și mereu gata să ne dăuneze, își schimbă adesea înfățișarea și se arată în mințile unora drept prevăzător și grijuliu cu binele aproapelui. Dar pentru a-i îndepărta și lipsi pe mulți de ceva bun și lesne folositor, invocă o anume stricăciune ascunsă. Preabine cunoaște el că va pierde însutit cu cei ce s-ar vindeca și s-ar desăvârși sufletește cu ajutorul unor astfel de cărți, decât că va câștiga prin ignoranța sau răutatea câtorva care, la porunca lui, s-ar declara jigniți. Și astfel, ca să nu-i piardă pe cei dintâi, umflă peste măsură primejdia și le-o bagă în ochi acestora din urmă, pe care oricum îi duce la pierzanie prin alte multe mii de căi. Cu toate că, așa cum ziceam, eu nu cunosc pe nimeni care să fie atât de strămb încât să scoată pagubă din a ști că Domnul e bun cu prietenii săi, ori din a ști cât de bun este El, ori din a cunoaște pe ce căi se pot apropia sufletele de El, adică temeiul și miezul scrierilor de față.

Mă feresc de aceia care râvnesc a-i aduce pe toți după sine, și nu îngăduie nimic din ce nu poruncesc ei, și caută să șteargă autoritatea oricărui lucru ce nu pornește din judecata lor. Acestora nu doresc eu să le fac pe plac, căci se naște greșeala lor din propria voință și nicicum nu se vor mărturisii mulțumiți. Dar vreau să-i rog pe ceilalți să nu le dea atenție, că nu o merită.

Doar asupra unui lucru voi insista aici, căci e nevoie de asta, și anume că sfânta maică, vorbind despre rugăciunea numită de liniște, dar și de alte rugăciuni de grad mai înalt, și tratând despre anumite daruri pe care le face Domnul sufletelor, în multe părți din cărțile acestea obișnuiește ea să spună că sufletul se află în Domnul, și că împreună se înțeleg, și că doar sufletelor de încredere alege Domnul a le vorbi, și alte asemenea.

Dar să nu înțeleagă nimeni din asta că ar socoti ea drept sigure harul divin și îndreptățirea la cei dedicați rugăciunii, și nici la alții, oricât de sfinți ar fi. Căci numai cei cărora le dezvăluie Domnul harul său pot fi siguri de a-l fi primit. Maica însăși, care s-a bucurat de toate câte zice în cărți, și încă de și mai multe de care nu zice, scrie undeva aceste cuvinte ale sale: *Dară ce nu se poate îndura, Doamne, este să nu pot ști cu încredere deplină dacă te iubesc și dacă dorințele mele sunt primite dinaintea Ta*<sup>21</sup>. Vrea doar să zică ceea ce este adevărul curat – anume, că sufletele, în aceste exerciții, îl simt pe Domnul prezent și făcător de mult bine,

<sup>20</sup> *F/Ip.* 1:28.

<sup>21</sup> „Y lo que no se puede sufrir, Señor, es no poder saber cierto si os amo, y si son aceptos mis deseos delante de Vos” (*Camino de perfección*, 42.2), în Santa Teresa de Jesús (2015: 416), traducerea mea.

căci El le îmbucură și le luminează, dându-le povețe și desfături lăuntrice. Tot astfel zice că, deși darurile Domnului sunt mari și, adesea, ori vin odată cu harul ce îndreptățește, ori se îndreaptă către acesta, totuși nu reprezintă prin ele însele harul în sine, nici nu se nasc și nici nu se adună totdeauna în el. Așa cum se vede în profeție, harul poate coborî și asupra celui aflat în necurăție, iar aici e limpede că Domnul însuși îi vorbește, chiar de nu se știe dacă îl și îndreptățește. Și de fapt, Domnul nu îl îndreptățește atunci, cu toate că îi vorbește și îl învață.

Iar de acest lucru se va ține seama în toată învățătura comună. În ce o privește anume pe maică, e cu puțință ca, după ce a scris cuvintele de mai înainte (le-am pus și eu), să fi avut o revelație personală și o confirmare a propriului har. Lucru care, așa cum nu e potrivit să se afirme a fi sigur, tot astfel, e nedrept să fie negat cu încăpățănare. Căci au fost foarte mari virtuțile cu care Domnul a înzestrat-o și la fel de mari darurile ce i le-a făcut în anii din urmă, după cum dau a înțelege unele lucruri scrise de ea în cărți. Însă din toate câte s-au petrecut înlăuntrul sufletului ei, în mod fericit și printr-un dar aparte, nimeni nu va face regulă generală.

Acum, lămurite fiind acestea, rămân slobozite de piedici scrierile ei toate. Căci după câte pot eu judeca și spera, vor fi la fel de folositoare altor suflete pe cât se vede că au rodit în Cuvioșile Voastre, care ați crescut și vă hrăniți cu ele.

Rogu-vă din adâncul inimii să vă amintiți de mine în toate sfintele voastre rugăciuni.

În San Felipe de Madrid, 15 septembrie 1587.

## BIBLIOGRAFIE

### A. Ediții de autor și traduceri

AUGUSTIN, *De magistro* = Sfântul Augustin, *De magistro*, ediție bilingvă, traducere de Mihai Rădulescu și Constantin Noica, introducere de Lucia Wald, București: Editura Humanitas, 1994.

B.ENG. = *The Holy Bible*, în [www.bible.com](http://www.bible.com) [20.11.2019].

BIBL.CERVANTES = Biblioteca Virtual „Miguel de Cervantes”, în [www.cervantesvirtual.com](http://www.cervantesvirtual.com) [20.11.2019].

BRC = *Biblia Romano Catolică*, în <http://bibliacatolica.ro> [20.11.2019].

Fray Luis de León 1944 = Fray Luis de León, *Obras completas castellanas*, edición revisada y anotada por el Rdo. P. Félix García, O. S. A., Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1944.

Fray Luis de León 1988 = Fray Luis de León, *Viața retrasă. Înălțarea. Sonet în Atlas de sumete fundamentale*, antologie, prezentări, traduceri și postfață de Ștefan Aug. Doinaș, Cluj-Napoca: Editura Dacia, 1988.

Fray Luis de León 2002 = Fray Luis de León, *Semnificația numelor lui Cristos*, traducere de Aurica Brădeanu și Simona Catrinel Avarvarei, prefață și note de Aurica Brădeanu, Iași: Editura Cronica, 2002.

Fray Luis de León 2004 = Fray Luis de León, *Soția desăvârșită*, traducere, introducere și note de Aurica Brădeanu, Iași: Editura Cronica, 2004.

Fray Luis de León 2006 = Fray Luis de León, *Poezii*, traducere de Aurica Brădeanu și Ligia Brădeanu, prefață și note de Aurica Brădeanu, Iași: Editura Cronica, 2006.

Fray Luis de León 2012 = Fray Luis de León, *Comentariu la cartea lui Iov*, traducere de Aurica Brădeanu, Iași: Editura Testimonium, 2012.

- Fray Luis de León 2013 = *Comentariu la Cântarea Cântărilor*, traducere de Aurica Brădeanu și Ligia Brădeanu, notă asupra ediției de Aurica Brădeanu, Iași: Editura Testimonium, 2013.
- Santa Teresa de Jesús 2002 = Santa Teresa de Jesús, *Obras completas*, edición de Tomás Álvarez, Madrid: Editorial Espiritualidad, 2002.
- Santa Teresa de Jesús 2015 = Santa Teresa de Jesús, *Obras completas*, edición de Efrén de la Madre de Dios, O. C. D. y Otger Steggink, O. CARM., Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2015.
- Sfânta Tereza din Ávila 1994 = Sfânta Tereza din Ávila, *Cartea vieții mele*, traducere de Christian Tămaș, prefață de Valeriu Gherghel, Iași: Editura Institutul European, 1994.
- Sfânta Tereza din Ávila 1995 = Sfânta Tereza din Ávila, *Drumul perfecțiunii*, traducere și note de Christian Tămaș, Iași: Editura Ars Longa, 1995.
- Sfânta Tereza din Ávila 1996 = Sfânta Tereza din Ávila, *Poesías/Poezii. 31 de poeme mistice*, ediție bilingvă, introducere, note și traducere de Viorica S. Constantinescu, Iași: Editura Institutul European, 1996.
- Sfânta Tereza din Ávila 1998 = Sfânta Tereza din Ávila, *Întemeierile*, ediție îngrijită și traducere de Christian Tămaș, Iași: Editura Ars Longa, 1998.
- Sfânta Tereza din Ávila 2007 = Sfânta Tereza din Ávila, *Castelul interior*, studiu introductiv și note de P. Tomás Álvarez, traducere de Christian Tămaș, Iași: Editura Ars Longa, 2007.
- Teresa de Jesús 2015 = Teresa de Jesús, *Libro de la vida*, Prólogo de Joseph Pérez, edición de Hitos Hurtado, Madrid: Editorial EDAF, 2015.

## B. Literatură secundară

- Álvarez, Tomás, 1984, „Fray Luis de León y santa Teresa. El profesor salmantino ante la monja escritora”, în *Santa Teresa y la literatura mística hispánica. Actas del I Congreso Internacional sobre santa Teresa y la mística hispánica*, Manuel Criado de Val (ed.), Madrid: EDI-6.
- Călinescu, George, 1965, *Impresii asupra literaturii spaniole*, București: Editura pentru Literatură Universală.
- Courcelles, Dominique de, 1993, *Thérèse d'Avila, femme d'écriture, femme de pouvoir dans l'Espagne du Siècle d'Or*, Grenoble: Editions Jérôme Millon.
- Drimba, Ovidiu, 1994, *Istoria culturii și civilizației*, vol. IV, București: Editura Științifică.
- Dulphy, Anne, 1992, *Histoire de l'Espagne*, Paris: Hatier.
- Dumas, Felicia, 2014, *Le Religieux: Aspects traductologiques*, Craiova: Editura Universitaria.
- Eliade, Mircea, 1991, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, vol. III, București: Editura Științifică.
- Ferrier, F., 1989, *Saint Augustin*, Paris: PUF.
- García de Cortázar, Fernando/ González Vesga, José Manuel, 2005, *Breve historia de España*, Madrid: Alianza Editorial.
- García de la Concha, Víctor, 2004, *Al aire de su vuelo*, Barcelona: Galaxia Gutenberg.
- García de la Concha, Víctor/ San José Lera, Javier (ed.), 1996, *Fray Luis de León. Historia, humanismo y letras*, Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca.
- Pérez, Joseph, 2007, *Teresa de Ávila y la España de su tiempo*, Madrid: Editorial Algaba.
- Pérez, Joseph, 2015, *Prólogo*, în *Teresa de Jesús – Libro de la vida*, Madrid: Editorial EDAF.
- Thompson, Colin P., 1995, *La lucha de las lenguas. Fray Luis de León y el Siglo de Oro en España* („Colección de estudios de lengua y literatura Estudios de lengua y literatura”), Junta de Castilla y León (trad.), Valladolid: Consejería de Educación y Cultura.





## **BOOK REVIEWS /** **RECENZII**

Emanuel CONȚAC, *Ioan Zoba din Vinț, Cărare pre scurt pre fapte bune îndreptătoare*, ediție, note, studiu introductiv, glosar și lista prescurtărilor de Alin-Mihai Gherman, transcrierea textului maghiar de Kolumbán M. Judit, Alba Iulia: Editura Cognitiv, 2019, 488 p.

Protopopul Ioan Zoba din Vinț, cunoscut în istoria mitropoliei Bălgradului mai ales pentru rolul jucat în procesele de destituire a înalților ierarhi Sava Brancovici și Ioasaf de Lacedemona, și-a legat numele de câteva tipărituri importante, atât liturgice (*Ceasolovef, Rânduiala diaconstvelor*), cât și omiletice (*Sicriul de aur, Cazaniile la oameni morți, Iertăciuni la oameni morți*), publicate în perioada 1683-1689. Dintre acestea, cea mai cunoscută rămâne colecția de predici *Sicriul de aur* (1683). De curând, grație strădaniilor filologului Alin-Mihai Gherman, editorul lucrării *Cărare pre scurt*, activitatea lui Ioan Zoba revine în atenția cercetătorilor pasionați de istoria interacțiunii dintre protestantism și ortodoxie în Transilvania, în ultimele decenii ale secolului al XVII-lea.

Tipăritura editată de profesorul Gherman reprezintă pătrunderea în spațiul cultural românesc a unui gen literar nou, anume „manualul de conduită” (așa-numitul „conduct book”), apărut în Anglia, odată cu ascensiunea puritanismului și exportat mai apoi în alte spații geo-politice, până în Transilvania, hinterlandul calvinismului european.

Nu ne vom opri în această recenzie asupra dezbaterilor ample care s-au purtat în jurul activității lui Ioan Zoba. Vom spune doar că acțiunile protopopului din Vinț au suscit un spectru amplu de interpretări, de la cele care consideră că notarul Soborului Mare era atins de morbul calvinismului, până la cele potrivit cărora ierarhul transilvănean a acceptat compromisuri tactice, din rațiuni

politice, fără însă a face concesii doctrinare substanțiale. În studiul introductiv al cărții, profesorul Gherman reconstituie sintetic climatul politic transilvănean de la finalul secolului al XVII-lea, pornind de la contextul mai larg al influenței occidentale protestante care s-a făcut simțită mai cu seamă în estul Banatului și în Țara Hațegului. Un important nucleu regional al acestei mișcări înnoitoare a fost, desigur, Alba Iulia, unde s-au tipărit lucrări care aveau ca model cărți apărute în spațiul reformat. Ne referim îndeosebi la *Noul Testament* (1648) și la *Psaltire* (1651). După invazia oștilor turco-tătare în 1658, Bălgradul a fost distrus aproape în întregime, activitatea tipografică fiind reluată abia în 1683, odată cu publicarea cărții *Sicriul de aur*.

În opinia profesorului Gherman, *Cărare pre scurt* reprezintă o lucrare unică în cultura română de până la 1830. Spre deosebire de tipăriturile puritane care i-au servit ca model, cărțuia tradusă de Ioan Zoba „pre limba rumânească, pre folosul și întrămarea neamului nostru rumânescu” nu a cunoscut retipăriri. De altfel, nu s-au păstrat nici informațiile despre ecoul ei printre contemporanii protopopului din Vinț. S-au păstrat, în schimb, informații despre sursa directă a *Cărării pre scurt*, anume lucrarea lui István Matkó (1625-1693), *Kegyves cselekedetek rövid ösvenykeje*, publicată la Sibiu în 1666. La rândul său, Matkó s-a inspirat dintr-un model englez care a fost multă vreme necunoscut. În studiul introductiv al volumului recent publicat, profesorul Gherman afirmă că ne

putem edifica asupra structurii și conținutului acestui gen literar dacă luăm în considerare cărți precum *The Plaine Mans Path-Way to Heaven* de Arthur Dent, *The Practice of Piety* de Lewis Bayly sau *The Pathway to Piety* de Robert Hill. Filologul clujean însuși nu a putut stabili dacă sursa lui Matkó a fost lucrarea lui Dent sau cea a lui Hill. Analizând structura și conținutul unui opuscul scris de Robert Hill, publicat sub diverse titluri (*A Christian directed*, 1606<sup>1</sup>; *A direction to live well*, 1608/9<sup>2</sup>) și transformat în secțiune a unui volum compozit intitulat *The Pathway to Piety*, am constatat că aceasta este sursa directă a cărturarului maghiar și sursa indirectă a tipăriturii lui Zoba. Demonstrația privind legătura strânsă dintre textul lui Hill, cel al lui Matkó și tipăritura lui Zoba reclamă, desigur, un studiu separat. Semnalăm aici, cu titlu de ilustrație, o ciudățenie din *Cărare pre scurt* care nu se explică decât prin raportare la textul englezesc. În secțiunea 31.9 găsim următoarea recomandare făcută „deregătorilor” (i.e. magistraților): „Pre pacca săracilor, pre a oamenilor să poarte mare grije, bucurându-se mai tare când vor scuti pre unul de supt biruința lor, decât când ară tăia pre o mie de pizmaș streini ai lor, după cum învață Augustin” (p. 337). Această unică referință la un autor patristic este neobișnuită, deoarece

*Cărare pre scurt* nu mai conține alte trimiteri la părinți sau scriitori bisericești. Nici textul analog din ediția lui Matkó nu ne ajută să lămurim înțelesul paragrafului: „Gândul lui de căpătâi să fie grija față de bunăstarea celor săraci din comunitate; mai bine să prețuiască ocrotirea pe care i-o asigură unui singur om aflat sub stăpânirea sa, decât faptul că poate ucide o mie de dușmani străini, cum dă învățătură Augustin”<sup>3</sup>. Putem însă înțelege paragraful dacă îl comparăm cu fragmentul corespunzător din textul lui Hill: „To make the safetie of the people the most souveraigne Law; and with Augustus, rather to save one subiect, then (*sic*) destroy a thousand enemies” (ed. 1608/9, p. 182). Din textul lui Hill rezultă că autorul se referă nu la un părinte bisericesc, ci la împăratul Octavian Augustus. De altfel, nici nu s-ar justifica o trimitere la un autor creștin într-o secțiune despre atribuțiile puterii seculare. Hill preia defectuos un topos care a circulat în Antichitatea târzie. Împăratul căruia i se atribuie apoftegma este Antoninus Pius, nu Augustus: „cum semper amaverit pacem, eo usque ut Scipionis sententiam frequentarit, qua ille dicebat malle se unum civem servare quam mille hostes occidere” – „Întotdeauna [Antoninus Pius] a iubit pacea atât de mult, încât repeta adesea lozinca lui Scipio că preferă să salveze un cetățean roman, decât să ucidă o mie de dușmani” (*Istoria augustă*, „Antoninus Pius”, § 9, trad. David Popescu, Editura Științifică, București, 1971, p. 70). Putem presupune că Hill a întâlnit acest topos într-un florilegiu care folosea prescurtarea *Hist. Aug.* sau *Aug.*, pe care a înțeles-o în mod eronat ca făcând referire la *Augustus*, al cărui nume a devenit mai apoi, în ediția lui Matkó, *Augustinus*.

<sup>1</sup> Lucrarea a fost tipărită alături de alte scrieri ale lui Hill. Titlul complet al volumului: *Christs prayer expounded, A Christian directed, and a Communicant prepared. To which is added, a Preface of prayer, a pūbie prayer for Christian families* by Robert Hill, Preacher at Saint Martins in the fields. Printed for William Cotton, 1606.

<sup>2</sup> *A direction to live well*, London, Imprinted by Felix Kyngston, for William Cotton, 1608, p. 151-194 din vol. *The Pathway to prayer, and pietie: containing an exposition of the Lords Prayer, A preparation to the Lords Supper, A Direction to a Christian life, An Instruction to a Christian death, with Divers Prayers, and thanksgivings, fit for this treatise*, by Robert Hill, the third edition much enlarged, London, 1609.

<sup>3</sup> Pentru originalul maghiar, vezi *Cărare pre scurt*, ed. Alin-Mihai Gherman, p. 341. Datorez versiunea românească a acestui text dnei conf. univ. dr. Mihaela Bucin (Universitatea din Szeged).

Întrucât pentru o analiză mai amplă a relației dintre cele trei lucrări este nevoie de un studiu separat, vom face în continuare doar câteva observații privitoare la structura *Cărării pre scurt*, subliniind câteva particularități protestante ale lucrării, precum și felul în care sunt integrate citatele biblice în ediția tipărită de Ioan Zoba.

*Cărare pre scurt* este construită sub forma unui dialog între un „călător” și un „povățuitor” care îl ajută pe cel dintâi să urmeze calea cea dreaptă a credinței. Cartea are două macrosecțiuni: prima este dominată de principii generale de credință, iar a doua este intitulată „De feașe osibite”. Contextual, termenul *feașe* denumește diferitele categorii (necăsătorii, căsătorii, femei, părinți, copii, părinți vitregi, stăpâni, slugi, magistrați, preoți, laici) în care se împarte societatea din secolul al XVII-lea. Pentru a ușura consultarea materialului, lucrarea lui Zoba este împărțită în 44 de diviziuni, corespunzând numerotării introduse de Matkó. Pe lângă acest material, Zoba a introdus o secțiune suplimentară, la final, intitulată „Despre nesocotința părinților”, care condamnă vehement practica unor femei de a-și alăpta pruncii cu ajutorul doicii: „Greșeaște maica cea dulce având destulă putere ca să-ș aplece pruncul ei și cu doică streină de-ș va apleca pruncul ei” (p. 453).

Un loc important în doua macrosecțiune îl ocupă descrierea conduitei corecte în „casa lui Dumnezeu”. Dat fiind că în mediul puritan predicarea ocupa locul cel mai important, lungimea predicilor inducea adesea o stare de somnolență în rândul ascultătorilor. Numai așa se poate explica nemulțumirea autorului potrivit căreia „vedem că mult [...] dormitează în besecareă” (p. 415, 417) (Hill 1608/9: „you see many asleepe at Sermons”, p. 189). Acestei probleme îi sunt alocate două capitole: în primul sunt discutate cauzele somnolenței, iar în al doilea sunt prezentate remediile, pornind de la întrebarea: „Dară

această durmitare și leane păgubitoare, cu ce leac o ară putea goni (somnoroșii) de la sine?” (p. 425, 427) (Hill 1608/9: „What remedies must you use against this ordinarie drowsinesse?”, p. 191).

Cititorii familiarizați cu mediul protestant vor recunoaște în secțiunile 40 și 41 un loc comun al oratoriei ecleziastice. Jonathan Swift, mai cunoscut publicului român ca autor de satire decât de predici, se plângea, într-o omilie la *Fapte* 20:9, că „opiumul nu izbutește să-i adoarmă pe unii cum o face predica de după amiază” („opium is not so stupifying to many persons as an afternoon sermon” – *The Works of the Rev. Jonathan Swift*, vol. xiv, London, 1803, p. 121-122). Problema trebuie să fi fost răspândită, de vreme ce soluțiile propuse pentru rezolvarea ei ocupă atât de mult spațiu într-o carte de conduită creștină. Deși în context ortodox credincioșii participau la slujbă stând în picioare, *Cărare pre scurt* face referire la obiceiul de a sta pe scaun în biserică („răutatea Satanei... ochii îngreunează să nu poată preveghea și din scaun face perină moale”, p. 417, s.n.). Între sfaturile primite de cititori se numără și următorul: „Iară ca să poț depărta somnul de la tine în besecareă, nu te răzâma, iară, mai vârtos, nu ședea, ce stăi și în picioare” (p. 431). O asemenea recomandare nu este relevantă decât dacă pornim de la premisa că publicul-țintă al originalului englezesc asculta predica așezat pe bănci. În textul lui Hill, acest sfat îmbracă forma următoare: „I must not sit only, but stand, that I may keepe my selfe from drowsinesse” (p. 191).

Asemenea elemente de conținut justifică pe deplin opinia profesorului Gherman, potrivit căreia „manualul de religie” tipărit de preotul Zoba „coincide cu pietismul programat de puritani” fără a contrazice în mod explicit tradiția care venea în Biserica Ortodoxă dinspre literatura patristică (p. L). Totuși, trebuie subliniat că, deși nu se abate de la dogma ortodoxă, *Cărare pre scurt* folo-

sește un limbaj teologic diferit de cel specific tipăriturilor ortodoxe românești din secolul al XVII-lea. În plus, accentele teologice puse de Hill și Matkó sunt diferite de cele pe care le întâlnim în spațiul ortodox.

În *Cărare pre scurt*, referirile la tradiția patristică sunt inexistente, dacă facem abstracție de falsa aluzie la „Agustin” (p. 337). Pentru autorul lucrării care i-a servit de model lui Zoba, Sfânta Scriptură este singura autoritate în planul credinței. Densitatea citatelor biblice folosite pentru a argumenta temele discutate (de la petrecerea timpului liber până la purtarea față de copiii vitregi) este o dovadă că Hill, cel care a conceput textul-sursă, era călăuzit de un principiu protestant: primatul Scripturii în raport cu tradiția Bisericii. În plus, nu trebuie uitat că atât lucrarea lui Hill, cât și textul lui Zoba conțin afirmații polemice din panoplia puritană. În *A direction to live well* se precizează că una dintre îndatoririle magistraților este de a „sădi adevărata evlavie în teritoriile sale și de a îndepărta orice formă de superstiție” („to plant true religion in his dominions, and abolish all kinds of superstition”, p. 181). Prin *superstition*, Hill și contemporanii înțeleg „papistry”, adică toate riturile și practicile religioase catolice. În textul lui Ioan Zoba, recomandarea îmbracă forma următoare: „Leagea cea direaptă să sădească, să agiute, să întrămeaze, să scutească și rătăciturile, aflările omenești, care să împizmescu cu leagea cea direaptă iproci să le plivască” (p. 331). Aceași critică voalată se întâlnește în secțiunea 39.9: predicatorul, la biserică, trebuie să învețe „lucurile cerești, iară nu aflăturile (ce sună în urechile) oamenilor pământești” (p. 413-414). Termenul *aflături* are o evidentă conotație polemică, el având în context înțelesul de ‘invenții’, ‘scorneli’. Partea de final a secțiunii („ce sună în urechile oamenilor”) conține o aluzie la 2 *Tim.* 4:3: „Că va fi vreamă când învățătura sănătoasă nu o vor răbda, ce după poftele sale aduna-și-vor șie învățători, *sunându-le*

*urechile*” (NT 1648, *s.n.*). În limbaj modern, expresia „sunându-le urechile” face referire la cei care sunt „dornici să-și gâdile urechile”<sup>4</sup> cu o învățătură plăcută, dar contrară „învățăturii sănătoasă”, cum o numește Apostolul Pavel.

Tot ca un indiciu că publicul-țintă al arhetipului *Cărării pre scurt* este familiarizat cu Scriptura (condiție de bază pentru apartenența la mișcarea protestantă) este secțiunea 39, care pornește de la următoarea întrebare: „Pentru că oamenii au deprins a giudeca și a grăi despre învățătura preotului, rogu-te arată-mi și aceasta: din ce seamne să poci cunoaște care învățătură ară fi bună?” (p. 407). O astfel de problemă nu are echivalent în spațiul ortodox, unde nu există așteptarea ca mireni să se erijeze în comentatori ai predicii ținute de preot. Prin contrast, în spațiul protestant practica studiului biblic personal a făcut posibilă apariția acelor laici bine informați care căpătau suficientă autoritate hermeneutică pentru a trece prin filtrul personal mesajul slujitorilor bisericești. Între criteriile enumerate în *Cărare pre scurt* găsim și unul care exprimă principiul clasic „sola Scriptura”. Învățătura dată în biserică este bună „de să întărească și să înfrâmțească cu mărturiile Scripturii Sfinte, iară nu cu înțelepția omenească” (p. 411).

Cu privire la celălalt aspect pe care l-am anunțat la începutul acestei recenzii, vom spune că remarcabila ediție îngrijită de profesorul Gherman este umbră de câteva neajunsuri. În mod surprinzător, filologul clujean a marcat cu italice și a pus între ghilimele diverse secvențe de text care nu provin din textul biblic. Vom ilustra această problemă cu ajutorul câtorva exemple. În secțiunea 7.8, autorul lucrării îi îndeamnă pe cititori să-și aducă aminte că „numai un lucru iaste de treabă”: ascultarea cuvântului lui

<sup>4</sup> *Noul Testament*, Ediția Dumitru Cornilescu revizuită, București: SBIR, 2019.

Dumnezeu. Afirmația este urmată de un argument pe care filologul clujean îl marchează astfel: „Luca 10, stih 42: «Roagă-te, dar, lui Dumnezeu pentru ce-ț iaste lipsă; fii smerit și trăiaște bine cu ce ți-au dat Dumnezeu, ca să nu le iaie iară de la tine»; Iacob 4, stih 2, 3” (p. 83). Cititorul familiarizat cu textul Evangheliei după Luca recunoaște în secvența „numai un lucru iaste de treabă” sfatul pe care Isus i-l dă Martei, care se plânge că nu este ajutată de Maria, sora ei: „Ce un lucru trebuiaște, iară Maria, cea mai bună parte și-au ales, carea nu să va lua de la ia” (*Luca* 10:42, NT 1648). În mod excepțional, protopopul nu a mai recurs la un citat biblic după referința biblică, ci s-a mărginit să-i dea cititorului un sfat inspirat din declarația pe care o face Mântuitorul în *Luca* 10:42. Mai trebuie precizat și că Zoba a tipărit din greșeală Iacob 4 în loc de Iacob 1 (cum găsim în ediția lui Hill 1608/9, p. 160, și în textul lui Matkó, p. 87).

În secțiunea 9.6, a trecut neobservată o eroare făcută de Zoba sau de meșterul tipograf: „Când vez că alții greșescu [...] te nevoiaște pre-aceia a-i întoarce cu învățătura ta cea înțeleaptă, cu îndemnare frățască, cu certare drăgăstoasă (*1 Corintheani* 10, stih 2: «N-ați plâns ca să să ia dintre voi carele face păcat ca acesta?»” (p. 107). Textul biblic, notat corect în textul lui Matkó, provine din *1 Cor.* 5:2 „Și voi v-ați întruftit, iară mai vârtos n-ați plâns, ca să să ia dintre voi carele face păcat ca acesta” (NT 1648). O simplă verificare a referinței din *1 Cor.* 10 ar fi scos la iveală eroarea din textul lui Zoba.

În secțiunea 14 („Dară bogăție în ce chip voiu agonisi fără de păcate”), autorul îi sfătuiește pe cititori să se asigure că au o „deregătorie” de cinste, de care să nu le fie niciodată rușine. Ca argument biblic este invocat exemplul patriarhului Iacov, căruia „nu-i fu rușine înaintea lui Faraon a zice [că] și el și părinții lui au fost păstori de dobitoace (*Bitie* 47, stih 3: «Nu strânge bogăție cu

camătă cum nume de camatnic să nu porți pre rușinea ta, nice cu furțișagul și cu tâlbăriia iproci, cum cu nume de rușine ca acela nime să nu te numască»)” (p. 145-147). Textul care urmează după referința biblică nu provine din *Gen.* 47:3 („Iar ei i-au răspuns lui Faraon: «Păstori de turme sunt robii tăi, și noi, și părinții noștri»”<sup>5</sup>), ci face parte din seria de sfaturi date de autor cititorilor.

Uneori preotul Zoba a îmbogățit originalul maghiar cu parafraze menite să-l ajute pe cititor. De exemplu, în secțiunea 15, care continuă tema folosirii înțelepte a bogățiilor, cititorul este sfătuit să se ferească de zgărce-nie. Una dintre referințele folosite de Matkó pentru a ilustra importanța acestui principiu provine din *1 Sam.* 25:11. Textul maghiar nu include niciun fragment biblic, însă Zoba va fi considerat că cititorii versiunii românești trebuie ajutați cu un scurt rezumat, pe care profesorul Gherman l-a marcat cu italice, ca citat biblic: „*1 Samoil* 25, stih 11: «Naval, pentru scumpeatea și pentru nebuniia, giură-să David că va piuarde pre Naval cu tot ce are, de nu vrea ieși Abigaila, muiarea lui Naval cea înțeleaptă înaintea lui David, carea întoarce mâniia lui David și pre bărbatul ei de moarte-l izbăvi»” (p. 161). Verificarea textului biblic din *1 Sam.* 25 arată că episodul rezumat de Ioan Zoba este cuprins între versetele 10-35.

Un ultim exemplu de delimitare problematică a textului biblic provine din secțiunea 22.5, privitoare la relațiile dintre soți: „Unul slăbiciunea altuia cu răbdare de pace să o poarte și să rabde, ca și când ară boli el însuși (*Colaseni* 3, stih 19: «Bărbați, inbiți-vă muierile voastre și nu vă amărăreți spre eale, alegând la începutia căsătoriei, că în ce chip lutul muiat și călcat, deaca să răceaste și să usucă, până într-atăta, cât, în pio abii să zdrobeaste, așea și dragostea la începutia căsătoriei, de să va răci, după aceea la locul ei cel bun cu neove să tocmeaste»)” (p. 231,

<sup>5</sup> *Biblia după Textul Ebraic. Geneza*, București: Humanitas, 2017, ad loc.

233). Dacă facem apel la *Col.* 3:19, descoperim că porunca pe care le-o dă Apostolul Pavel soților este mult mai scurtă: „Bărbați, iubiți-vă muierile voastre și nu vă amărăreți spre eale” (NT 1648).

Alte exemple de false citate: Secțiunea 23.5: „*Sud* [recte *Jud.*] 16: «N-au făcut așa Dalida cu Sampson, ci toate tainele lui le spuse filisteanelor, până-l prinsă și-i scoasă ochii»” (p. 243, 245); Secțiunea 23.11: „*Bitie* 25, *stih* 19: «Rebeca, știind nărarul lui Isaac, făcu-i lui mâncare cumu-i plăcea lui și dobândi blagoslovenie lui Iacov»” (p. 249). În acest ultim exemplu, trebuie semnalată și eroarea de numerotare apărută în textul lui Zoba: referința corectă este *Bitie* 27 (Iacov este ajutat de Rebeca să obțină binecuvântarea lui Isaac). Ediția maghiară este și mai precisă: *Gen.* 27:9, 12. Tot în seama lui Zoba (sau a meșterului-tipograf) trebuie pusă și referința greșită din secțiunea 33.6. Fragmentul „*Iară rugăm pre voi, fraților, mângăiaț pre cei cu inimă fricoasă*” provine nu din *1 Sam.* 5:14, ci din *1 Tes.* (Soluneni) 5:14. În secțiunea 38.4, „*Deania* 8, *stih* 34: «*Rugă famenul pre Filip să spuie de cine grăuște aceea scriptură*»” (p. 353, 355), textul marcat ca fragment biblic este comentariul lui Ioan Zoba. Tot comentariu-sinteză este și cel din secțiunea 42.8: „*Mathei* 2, *stih* 6, 7: «*Irod craiu întrebă preoții de nașterea Domnului Hristos*»” (vezi p. 439-440).

Din seria erorilor mai mărunte, care ar putea fi îndreptate într-o viitoare ediție a textului, amintim transcrierea incompletă a unor referințe biblice. Secvențe precum *Colaseni stih* 5 (p. 105) și *1 Corintbeani, stih* 31 (p. 133) trebuie completate prin introducerea capitolelor: *Colaseni* 4 *stih* 5, respectiv *1 Corintbeani* 10 *stih* 31. În enunțul „2 *Paraliptomena* 34, *stih* 30: *Iosif* au fost de 8 ani când au început a domni și au făcut lucru bun înaintea lui Dumnezeu” (p. 331) s-au strecurat două greșeli. Referința corectă este *2 Paral.* 34:1, iar numele regelui iudeu care și-a început domnia la vârsta de opt ani este „Iosie” în textul lui Zoba („Iosias” în Biblia 1688). În istoria biblică nu există niciun rege cu numele Iosif.

Dincolo de cele câteva probleme pe care le semnalăm în prezenta recenzie, rămânem la convingerea că ediția științifică a *Cărării pre scurt* este unul dintre cele mai importante evenimente culturale ale anului 2019, fiindcă ea readuce în atenția comunității științifice din România nu doar activitatea remarcabilă a protopopului Ioan Zoba, ci și noile mentalități care pătrund în spațiul cultural și religios transilvănean, sub influența cărților occidentale.

Emanuel CONȚAC  
 Institutul Teologic Penticostal București  
 emmanuelcontac@gmail.com

## SHORT NOTICES / NOTIȚE BIBLIOGRAFICE

Iosif CAMARĂ, *Rugăciunea „Tatăl nostru” în limba română. Studiu istorico-filologic*, Iași: Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, 2020, 245 p.

Apărută la Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza” din Iași, în 2020, lucrarea *Rugăciunea „Tatăl nostru” în limba română. Studiu istorico-filologic* însumează rezultatele finale ale cercetărilor doctorale realizate de Iosif Camară sub coordonarea științifică a profesorului Eugen Munteanu. Preocupat de mai mulți ani de investigarea parcursului istoric al rugăciunii *Tatăl nostru* în limba română, Iosif Camară sintetizează în această lucrare eforturile unei cercetări aprofundate asupra unui tablou până astăzi incomplet privind prefacerile pe care le-a suferit textul de-a lungul timpului, începând cu cea mai veche versiune, păstrată în *Evangeliarul slavo-român* (1551-1553), și încheind cu cele din edițiile actuale.

Sub titlul *Rugăciunea „Tatăl nostru” în limba română. Corpus de texte*, autorul reunește un număr impresionant de versiuni ale rugăciunii domnești din toate epocile scrisului românesc (secolele XVI-XXI), păstrate în manuscrise și tipărituri, valorificând versiuni în dialectul aromân și în dialectul istroromân. Raportarea permanentă la sursele grecești, slavonești și latinești, importantă pentru observarea și înțelegerea în detaliu a modului de soluționare a unor opțiuni de traducere, constituie o veritabilă perspectivă asupra istoriei traducerii românești a acestui text. Pe baza analizei minuțioase, Iosif Camară subliniază faptul că „transformările suferite de rugăciune de-a lungul timpului nu sunt semnificative, reflectând nu orientări hermeneutice inedite, ci dinamica lexicală a limbii române în decursul istoriei sale” (p. 182). Volumul este structurat în cinci capitole, însoțite de introducere și concluzii; unele părți din teza de doctorat au fost publicate în prealabil în volume și reviste de specialitate, fiind revăzute și publicate în lucrarea pe care o semnalăm. Acest corpus, accesibil odată cu publicarea acestei monografii, aduce în discuție interesante perspective de cercetare asupra rugăciunii *Tatăl nostru* în limba română.

În prima parte a lucrării este investigată integrarea rugăciunii *Tatăl nostru* în context istoric. Sunt aduse în discuție elemente mai puțin cunoscute publicului larg sau fragmentar cunoscute de teologi și filologi, referitoare la chestiuni de ordin general, cum ar fi: creștinismul primelor secole, limba liturgică în ținuturile dunărene până în epoca slavonă, apariția slavilor și convertirea lor la creștinism, limba greacă la români în epoca slavonă, rugăciunea domnească și diglosia, rugăciunea și variantele sale. Cititorul va recunoaște cu ușurință o ușoară favorizare a abordării critico-istorice în cele două secțiuni (*Rugăciunea domnească în secolul al XVI-lea, Rugăciunea domnească pe calea standardizării*), în care sunt tratate în special probleme de filologie și traductologie.

Reflectând asupra prefacerilor pe care le-a suferit textul rugăciunii de-a lungul timpului și asupra procesului prin care textul românesc s-a standardizat în epoca unificării limbii române literare, autorul reliefează importanța Sfintei Liturghii în standardizarea textului rugăciunii și în impunerea unor opțiuni de traducere, un rol hotărâtor în fixarea rugăciunii în forma pe care o avem azi avându-l *Liturghierul* lui Antim Ivireanul; un alt text important în acest sens este *Liturghierul* lui Veniamin Costachi, care a reușit „să difuzeze înnoirile de la Neamț, generalizându-le în câteva decenii, în condițiile în care textul rugăciunii era deja fixat” (p. 182-183).

Încercând să cuprindă toate elementele importante ale unei abordări istorico-comparative, autorul propune o panoramă asupra „metamorfozelor în limba română ale celui mai popular text din lume, rugăciunea *Tatăl nostru*, urmărind apariția, difuzarea și standardizarea acesteia pe baza a peste 200 de versiuni consemnate în texte românești între 1553 și 2012” (p. 181).

---

Vladimir AGRIGOROAEI, Ana DUMITRAN (ed.), *Museikon. A Journal of Religious Art and Culture/Revue d'art et de culture religieuse*, nr. 3, Alba Iulia, 2019, 193 p., ISSN 2601-2200, ISSN-L 2601-2200.

Revista *Museikon*, aflată la al treilea număr, este editată de Muzeul Național al Unirii din Alba Iulia și Centre d'Études Supérieures de Civilisation Médiévale din Poitiers. Având o grafică elegantă, volumul este structurat în patru părți (*Studies, Records, Heritage, Echoes*), centrate pe o temă comună de promovare a patrimoniului cultural european. Acest număr debutează cu un interesant studiu (*The Dedicatory Inscription of Saint George Church at Akraifnion, Boeotia (1311). Notes after the Completion of the Conservation Works*) despre Biserica Sfântului Gheorghe situată la poalele acropolei din vechea Acraephia. Alexandra Kostarelli „propune o nouă lectură a pisaniei, în comparație cu transcrierile ei făcute anterior de către J. A. Buchon și W. Miller, pentru a arăta că vechile interpretări ale textului erau probabil greșite” (p. 9). Studiul lui Ioan Ovidiu Abrudan (*The Pious Saint Paraskevi Church in Rășinari*) pune în discuție stabilirea paternității unor picturi murale și icoane aflate în biserică „Sfânta Cuvioasă Paraschiva” din Rășinari. În *Perceiving Religious Mysticism in the Key of Political Repression: The 'Burning Bush' Group*, Ioana Ursu dezbate chestiuni legate, printre altele, de istoria orală și viața în comunism; fragmente din arhivele Securității sunt investigate din punct de vedere semantic pentru a oferi „o interpretare asupra modului în care instituțiile represive înțelegeau ideea de religiozitate” (p. 51).

Concepută ca o cercetare colectivă, partea a doua a volumului, *The Musical Instruments in the Early Vernacular Translations of the Psalms* (Ana-Maria Gînsac, Ágnes Korondi, Catherine Mary MacRobert, Cinzia Pignatelli, Cosmin Popa-Gorjanu, Christelle Chaillou-Amadieu, Emanuel Coțac, Eduard Rusu, Hana Kreisingerová, Ileana Sasu, Iosif Camară, Kateřina Voleková, Mădălina Ungureanu, Vladimir Agrigoroaei), discută, dintr-o perspectivă filologică și comparativă, terminologia instrumentelor muzicale din psaltiri vernaculare europene și surse ale acestora (greacă veche, latină, slavonă, cehă, maghiară, italiană, franceză, română, engleză medievală). Autorii și-au propus să ofere o imagine asupra tratamentului în traducere a denumirilor instrumentelor muzicale în textele din limbile menționate, deschizând o nouă perspectivă comparativă care să favorizeze o abordare viitoare mai cuprinzătoare a traducerii Psaltirii în limbile europene. Stilul este fluent și captivant, ajutând cititorul să urmărească cu atenție investigația filologică. Parte a unei cercetări care va continua în numărul următor al revistei, după cum anunță editorii, studiul cuprinde o parte dintre concluziile lucrărilor conferințelor *Heresy and Bible Translation in the Middle Ages and at the Dawn of the Renaissance* (Poitiers, 2017) și *Vernacular Psalters and the Early Rise of Linguistic Identities* (Alba Iulia, 2018).

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



**SUMMARY OF ACTIVITIES /**  
**CRONICA CENTRULUI MLD**

**CRONICA CENTRULUI**  
**„MONUMENTA LINGVAE DACOROMANORUM”**  
**– 2019-2020 –**

**I. Publicații**

**I.1. Cărți**

Iosif CAMARĂ, 2020, *Rugăciunea Tatăl nostru în limba română. Studiu istorico-filologic* („Fontes traditionis”), Iași: Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, ISBN: 978-606-714-579-3.

**I.2. Articole, studii, recenzii**

Wolfgang DAHMEN, Eugen MUNTEANU, 2019, *Biblia de la București (1688) într-o publicație germană din secolul al XVIII-lea*, în Ofelia Ichim (coord.), *1918-2018. Limba și cultura română, structuri fundamentale ale identității naționale: evaluări, perspective*, București: Editura Tracus Arte, 83-103.

Ana-Maria GÎNSAC, Mădălina UNGUREANU, 2019, „Lexiconul de la Moscova în raport cu celelalte lexicoane slavo-române din secolul al XVII-lea”, în *Philologica Jasyensia* 30, 245-258.

Ana-Maria GÎNSAC, Mădălina UNGUREANU, 2019, „Proper Names in Marginal Notes to a 17<sup>th</sup> Century Romanian Translation of the Old Testament (Ms. no. 4389 B.A.R.)”, în *Diacronia* 10, A145 (1–12).

Iosif CAMARĂ, Mădălina UNGUREANU, 2019, „The Sources of the Oldest Romanian Versions of the Psalter”, în *Museikon* 1 (*Vernacular Psalters and the Early Rise of Linguistic Identities: The Romanian Case*), Bucharest: DARK Publishing, Muzeul Național al Unirii Alba Iulia.

Iosif CAMARĂ, 2019, „Rugăciunea *Tatăl nostru* în limba română. Shiță istorică”, în *Horeb* 1, 99-124.

Iosif CAMARĂ, 2019, „*Și nu ne duce pe noi în ispita*”: a șasea cerere din rugăciunea *Tatăl nostru* în limba română, în *Receptarea Sfintei Scripturi, între filologie, hermeneutică și traductologie VIII*, Eugen Munteanu (coord.), Iași: Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, 143-159.

Vladimir Agrigoroaei, Ana-Maria GÎNSAC, Ágnes Korondi, Catherine Mary MacRobert, Cinzia Pignatelli, Cosmin Popa-Gorjanu, Christelle Chaillou-Amadieu, Emanuel Coțac, Eduard Rusu, Hana Kreisingerová, Ileana Sasu, Iosif CAMARĂ, Kateřina Voleková, Mădălina UNGUREANU, 2019, „The Musical Instruments in the Early Vernacular Translations of the Psalms. Collective Research”, în *Museikon* 3, 67-140.

Vladimir Agrigoroaei, Ana-Maria GÎNSAC, Alin Suci, Andrea Svobodá, Constanța Burlacu, Iosif CAMARĂ, Ileana Sasu, Jacopo Bisagni, Katarzyna Jasińska, Kateřina Voleková, Mădălina UNGUREANU, Stephen Morrison, Vlad Bedros, 2020, „The Musical Instruments in the Early Vernacular Translations of the Psalms (2). Collective Research”, în *Museikon* 4, 257-302.

Ana CATANĂ-SPENCIU, 2020, „Biblia de la Blaj (1795) și manuscrisele traducerii lui Samuil Micu”, în *Philologica Jassyensia* 32, 61-75.

## II. Proiecte în desfășurare

Mădălina UNGUREANU (director): *Primele lexicoane românești (secolul al XVII-lea). Corpus digital prelucrat și aliniat* (eROMLEX), cod PN-III-P1-1.1-TE-2019-0517 (2020-2022). Membrii echipei de cercetare: dr. Ana-Maria Gînsac, dr. Elena Tamba, dr. Iosif Camară, dr. Alex Moruz, dr. Cecilia Maticiu, drd. Ion-Mihai Felea.

## III. Conferințe, participări la manifestări științifice

- (1) Mădălina Ungureanu, Ana-Maria Gînsac — Workshopul „Deconfundamus linguam eorum: Methodological Overview for the Tower of Bibles' Project”, Center for Advanced Studies in Medieval Civilization, Poitiers, 24 ianuarie 2020.
- (2) Ana-Maria Gînsac, Mădălina Ungureanu, *Despre existența unei surse latine a primelor psaltiri traduse în limba română* — XXIXe Congrès international de linguistique et de philologie romanes (CILPR 2019), Société de Linguistique Romane, Copenhaga, 1-6 iulie 2019.
- (3) Ana-Maria Gînsac, Mădălina Ungureanu, *Despre Lexiconul slavo-român de la Moscova și locul său în lexicografia românească din secolul al XVII-lea* — Simpozionul internațional „România în spațiul euroatlantic: interferențe culturale și lingvistice”, Iași, 18-20 septembrie 2019.
- (4) Iosif Camară, *Din nou despre sursa slavonă a celor mai vechi psaltiri românești* — Al 19-lea Colocviu Internațional al Departamentului de Lingvistică: Româna în context romanic, Universitatea din București, București, 22-23 noiembrie 2019.
- (5) Iosif Camară, *Ἀποῦς ἐπιούσιος în versiunile românești ale rugăciunii „Tatăl nostru”* — Simpozionul Național „Antichitatea și moștenirea ei spirituală”, ediția a XV-a, Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași, 25 octombrie 2019.
- (6) Iosif Camară, *Noul Testament de la Neamț (1818)* — Simpozionul Internațional „Explorări în tradiția biblică românească și europeană”, ediția a IX-a, Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași, 9-11 mai 2019.
- (7) Iosif Camară, *Psaltirea ca mijloc de învățare a limbii liturgice* — Simpozionul „Antichitatea și moștenirea ei spirituală”, ediția a XVI-a, Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași, 14-15 noiembrie 2020.
- (8) Iosif Camară, *Momente din istoria Bibliei în limba română*, Conferință cultural-teologică cu ocazia Zilei Bibliei, Arhiepiscopia Sucevei și Rădăușilor, Suceava, 13 noiembrie 2020.

## IV. Simpozionul „Explorări în tradiția biblică românească și europeană”

În perioada 9-11 mai 2019, Centrul de Studii Biblico-Filologice „Monumenta linguae Dacoromanorum”, în parteneriat cu Asociația de Filologie și Hermeneutică Biblică din România, Mitropolia Moldovei și Bucovinei și Institutul de Filologie Română „A. Philippide”, au organizat a IX-a ediție a Simpozionului Internațional „Explorări în tradiția biblică românească și europeană”, desfășurat la Palatul Mitropolitan și în sălile Muzeul Mitropolitan din Iași.

Lucrările simpozionului s-au încadrat în următoarele domenii tematice: problematica filologică, problematica traductologică, hermeneutică biblică și istoria receptării textelor sacre. Timp de trei zile, specialiști în studii biblice din România, Rusia, Ucraina, Israel, Austria, Germania, Spania și Republica Moldova au dezbătut diferite aspecte ale problematicii editării, traducerii, circulației și receptării textelor sacre în limba română și în alte limbi vernaculare.

Sesiunile de comunicări au fost deschise joi, 9 mai, în Sala „Justin Moisescu” a Palatului Mitropolitan. La ședința de deschidere a lucrărilor simpozionului au participat: Î. P. S. dr. Teofan Savu, Mitropolitul Moldovei și Bucovinei; prof. dr. Ionel Mangalagiu, Prorector pentru programe de cercetare științifică și transfer de cunoștințe, Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași; prof. dr. Adriana Zait, Director al Departamentului Științe Socio-Umane, Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași; pr. prof. dr. Ion Vicovan, Decan al Facultății de Teologie Ortodoxă, Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași; prof. dr. Eugen Munteanu, președintele Asociației de Filologie și Hermeneutică Biblică din România.

În cadrul ședinței de deschidere a simpozionului a fost organizată o sesiune de comunicări în plen, în cadrul căreia au conferențiat acad. Michael Metzeltin (Academia Austriacă de Științe), *Cu ce probleme se confruntă un romanist când se ocupă de glose medievale timpurii*; prof. dr. Andrés Enrique Arias (Universitat de les Illes Balears), *New Resources for the Study of Biblical Translation in Medieval and Early Modern Spanish*; acad. prof. cercet. dr. Andrei Eșanu, cercet. dr. Valentina Eșanu (Academia de Științe a Moldovei), *Mitropolitul Dosoftei, Episcopul Mitrofan și Biblia de la București 1688*. O altă comunicare în plen a fost ținută de prof. dr. Vasile Vasile (Universitatea Națională de Muzică din București), *Contribuția cântării de strană la formarea limbii române*.

- Prezentăm, în continuare, lucrările susținute în cadrul simpozionului:
- Cristiana Arghire (Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași), *Parrhêsia – avataruri lexicologice, literare și filosofice*.
- Iosif Camară (Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași), *Noul Testament de la Neamț (1818)*.
- Daniel Camară (Universitatea „1 Decembrie 1918” din Alba Iulia), *Dimensiunea educativă a cântărilor cu text biblic din manualele românești de educație muzicală*.
- Gheorghe Colțun (Universitatea de Studii Europene din Moldova, Chișinău), *Valori lexicogramaticale ale frazeologismelor care conțin lexemul inimă în limba română contemporană în comparație cu cele din textul biblic*.
- Claudiu Coman, *Ipotetica referire lucanică la Gal. 2:4-5 în Fapte 15:5. O nouă posibilitate?*
- Iraida Condrea (Universitatea de Stat din Moldova, Chișinău), *Ediții bilingve de texte religioase, publicate la Chișinău în secolul al XIX-lea*.
- Emanuel Conțac (Institutul Teologic Penticostal, București), *Importanța consecvenței în procesul de traducere a Bibliei*.
- Anca Crivăț (Universitatea din București), *Don Quichotte – lecteur de la Bible*.
- Wolfgang Dahmen (Friedrich-Schiller-Universität Jena), *Date noi despre reflectarea Bibliei de la București (1688) într-o tipăritură germană de la 1766*.
- Mioara Dragomir (Institutul de Filologie Română „A. Philippide”, Iași), *Episodul Avraam și Sara și arătarea Sfintei Treimi la stejarul din Mamvri, în traducerea biblică din ms. 45, ms. 4389, Biblia de la 1688 și în traducerea Hronograf den începutul lumii din ms. 3517 (ca 1658-1661)*.
- Felicia Dumas (Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași), *Autorité et notoriété d'une traduction. Quelques réflexions sur la traduction française du Psautier par le père archimandrite Placide Deseille*.
- Imola-Ágnes Farkas (Universitatea „Babeș-Bolyai”, Cluj-Napoca), *Cognate object constructions in two successive biblical versions*.
- Alin-Mihai Gherman (Universitatea „1 Decembrie 1918” din Alba Iulia), *Eminescu și Biblia*.

- Ioan Ștefan Haplea (Universitatea de Medicină și Farmacie „Iuliu Hațieganu”, Cluj-Napoca), *Patologia biblică schechin și variantele sale de traducere.*
- Onisim Lehaci (Universitatea din București), *On the Prophet as a Social Role: Is Jesus a Prophet? – A Cognitive Semantic Analysis.*
- Ilie Melniciuc-Puică (Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași), *Textele reproduse în pictura bisericească moldovenească a Sfinților Apostoli.*
- Oana Raluca Mocean Pleșa (Universitatea „1 Decembrie 1918” din Alba Iulia), *Noi perspective hermeneutice cu privire la parabolele biblice de la Lc. 16:19-31 și Mt. 25:31-46.*
- Georgiy Molkov, Kira Kovalenko, Valeria Kolosova (Russian Academy of Sciences, Sankt Peterburg), *Plant Names in the Church Slavonic Gospels: Lexical Variations.*
- Laurențiu Moț (Universitatea Adventus, Cernica), *„This Generation Shall Not Pass” or the Nearness of the Second Coming According to Jesus.*
- Eugen Munteanu (Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași), *Comentariu filologic-lingvistic asupra textelor în limba română dintr-o tipăritură germană de la 1766.*
- Svetlana Nasakina (Odessa State Agrarian University), *Biblical Characters in Ships Names in the 19<sup>th</sup> Century.*
- Mariana Nastasia (Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași), *Preliminarii la o cercetare istorică a inseratelor biblice în literatura română veche (sec. XVI-XVIII).*
- Daniel Olariu (Hebrew University of Jerusalem), *How does a Reviser work? Insights from Theodotion’s Recension of Daniel.*
- Călin Popescu (Seminarul Teologic Ortodox „Neagoe Vodă Basarab”, Curtea de Argeș), *Umbre sau doctori în Ps. 87:11?*
- Cosmin Pricop (Universitatea din București/Colegiul „Noua Europă”), *Receptarea textelor biblice în rugăciunile slujbei ortodoxe a Logodnei.*
- Florin Purice (Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași), *עֲלֵה-הַגִּבְעָה in titlurile Psalmilor.*
- Andrei Sălăvăștru (Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași), *Removing the King: Biblical Imagery and the Defiance of Royal Power in Huguenot Political Literature during the French Wars of Religion.*
- Ștefan Șuteu (Universitatea „Babeș-Bolyai”, Cluj-Napoca), *Despre numele divine din Istoria ieroglifică (1705) (II).*
- George-Codruț Țapciuc, *Motivul soarelui în teologia psalmilor.*
- Cătălin Varga, Mihai Ciornovalic (Universitatea „Babeș-Bolyai”, Cluj-Napoca), *Ungerea din Betania (Ioan 12:1-8) din perspectiva criticii textuale. Între nevoia unei reconstrucții textuale și traducerea acurată a pericopei.*





## 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 editor’s 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@botmail.com](mailto:eugenmunteanu@botmail.com) (Editor in chief) or [centrulmld@gmail.com](mailto: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 Interdisciplinar Socio-Uman, Str. Lascăr Catargi 54, 700107 Iași, Romania.

