

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, Iași, Romania

WITH THE SUPPORT OF THE

Association for Biblical Philology and Hermeneutics of Romania

VOLUME 1, 2010

BIBLICUM JASSYENSE, VOL. 1, 2010

General Editor:

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

Advisory Board:

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

Editorial Board:

MĂDĂLINA ANDRONIC; FELICIA DUMAS;
IOAN-FLOREN FLORESCU (Assistant Editor; ioanflorinflorescu@yahoo.com);
DR. ANAMARIA GÎNSAC; DR. MARIA HUSARCIUC; SABINA ROTENSTEIN

Address:

Centrul de Studii Biblico-Filologice *Monumenta linguae Dacoromanorum*,
Lascăr Catargi 43, 700107 Iași, România
<https://consilr.info.uaic.ro/~mld/monumenta/index.htm>

© 2010, Center of Biblical-Philological Studies
Monumenta linguae Dacoromanorum
“Alexandru Ioan Cuza” University, Iași, Romania

ISSN

S U M M A R Y

Eugen MUNTEANU

Foreword 7

STUDIES

Emanuel CONȚAC

The “Lines to the divine David” and the first printed
Romanian Bible (1688) 10

Mioara DRAGOMIR

Interprétations erronées dans les traductions
roumaines des manuscrits bibliques 45 et 4389
(Les *Proverbes de Salomon*) 24

Ioan-Florin FLORESCU

Le *Tétraévangile* de Sibiu (1551-1553).
Nouvelles informations sur les sources
de la première traduction en roumain des Évangiles 38

Eugen MUNTEANU

Les reflets en roumain du syntagme ἄρτος ἐπιούσιος
(Matthieu 6:11, Luc 11:3) 91

NOTES

Dragoș MÎRȘANU

- A Historical Note on the Romanian Orthodox Spelling
of the Name of Jesus: 'Iisus', Not 'Isus' 149

BOOK REVIEWS

Mădălina ANDRONIC

- Dosoftei, *Psaltirea de-nțales*. Text stabilit
și studiu lingvistic de Mihaela Cobzaru,
Iași: Casa Editorială Demiurg, 2007 156

- Vasile Oltean, *Primul parimiar românesc*,
Editura Edict, Iași, 2005 163

Marius CRUCERU

- Ancient Christian Commentary On Scripture (CD-ROM-PC)*,
Thomas C. Oden, General Editor. InterVarsity Press;
Cdr edition, September 30, 2005 169

Maria HUSARCIUC

- Korhonen, Jarmo, Wolfgang Mieder, Elisabeth Piirainen,
Rosa Piñel (Hg.), *Phraseologie global – areal – regional*.
Akten der Konferenz EUROPHRAS 2008, vom 13.-16.8.2008
in Helsinki, Tübingen: Narr Verlag, 2010 174

- Umberto Eco, *A spune cam același lucru. Experiențe
de traducere*, în românește de Laszlo Alexandru,
Iași: Polirom, 2008 178

Sabina ROTENSTEIN

- Constantin Frâncu, *Gramatica limbii române (1521-1780)*,
Iași: Casa Editorială Demiurg, 2009 182

- Le nom propre en discours*, Michelle Lecolle,
Marie-Anne Paveau, Sandrine Reboul-Touré (éds.),
Les Carnets du Cediscor, nr. 11, Presses Sorbonne
Nouvelle, Paris, 2009 190

SUMMARY OF ACTIVITIES

Seminarul „*Explorări în tradiția biblică românească*”,
Iași, 11-14 februarie 2010

| | |
|---|-----|
| Emanuel CONȚAC , <i>Cronica Seminarului</i> | 195 |
| Silvia Nicoleta BALTĂ , <i>Despre culori și traducerea lor în tradiția Bibliei de la București</i> (comunicare)..... | 201 |
| Activitatea Centrului de Studii Biblico-Filologice <i>Monumenta linguae Dacoromanorum</i> | 221 |

FOREWORD

Eugen MUNTEANU,
“Alexandru-Ioan Cuza” University, Jassy

It should not be very difficult to justify the need for a Romanian scholarly journal on biblical philology and hermeneutics. On the one hand, the research domain is vast and well defined, while on the other hand, there has been very little interest in this type of research among the existing periodicals supported by the Romanian academia. Our project sets out to focus mainly on the heritage of the Romanian biblical tradition, by which we understand the summa of all extant or lost, integral and partial translations of the Bible, starting from the oldest Romanian manuscript versions (dating from the 16th century) until the most recent editions. There are about twenty Romanian versions of the Bible (in manuscript and edited versions), to which can be added numerous other partial translations (starting from the first known Psalter of the 16th century to the countless translations in fascicles, periodic publications and modern brochures with confessional orientation). The Romanian biblical tradition can also be tracked down via the liturgical insertions of the biblical text in the *liturgical literature*: Gospels, Apostle, etc. Given the fact that extensive fragments of the Bible are included in the liturgical books while, at the same time, entire biblical passages are quoted in the text of all of the priestly sermons, a complete and complex scholarly survey of the

Romanian biblical tradition cannot possibly ignore the structural morphology and theological substance of this literature.

Hence, *Biblicum Jassyense* aims to gather together studies focusing on the comparative history of the sacred texts' reception into the literary, liturgical, theological, moral and philosophical texts of the Romanian, Eastern European and Western culture. In the last few decades, the translators of patristic and modern sources have been confronted with specific challenges regarding the best equivalents in a Romance language for some key biblical terms (either from the Hebrew or the Greek original). Given the multi-confessional character of the Romanian society and culture, it hasn't always been easy to strike the balance between scientific objectivity and the personal or communal allegiance to a particular ecclesial tradition. *Biblicum Jassyense* shall reflect from a neutral viewpoint the complexity of the philological debates that animate this domain of the Romanian culture, while encouraging a comparison with the predicament of other scholarly communities from the Western hemisphere and/or Eastern Europe.

The editors also encourage their contributors to focus on the impact of biblical philology and hermeneutics upon the history of secular literature, of natural science, history of visual arts, history of religions (which include non-Christian groups, as well as communities involved in the reading of non-canonical religious texts and/or apocrypha). Last but not least, we cannot neglect the hermeneutical component of the reception and interpretation of the sacred texts. Up to this day, the Bible stimulates some hot debates around major issues, such as epistemology, ethics, economics, biology or cosmology (e.g., intelligent design/creationism vs. Darwinism). Phenomena such as religious fundamentalism or missionary atheism begin almost every time from a certain mode (usually the literal one) of interpreting the Bible. In short, the Sacred Scriptures remain a living book that

has an impact not only amongst the devout believers, but also upon the world of academia and the humanities in general. In the ‘Studies’ and ‘Reviews’ section of this generalist periodical, we shall host such interdisciplinary debates, which nonetheless have as their starting point precise philological and hermeneutical applications.

Ideally, this project will be carried out against the impressive background of the Romanian school for letters. Only the last two decades have witnessed an impressive number of scholarly achievements. One should mention, first, the critical edition of the *Bucharest Bible*, and of the manuscripts 45 and 4389 (in the *Monumenta linguae Dacoromanorum* series), by the jubilee modern edition of the Blaj Bible (1795), by a new translation of the Septuaginta, and, finally, the first edition of the quasi-unknown Petru Pavel Aron’s translation of the Vulgata (1760-1761). Still, these accomplishments only remind us of what is still missing: modern editions of the main versions of the Bible in Romanian, thematic dictionaries, lexica, lexical resources, indexes and concordances, doctoral monographs on topics related to biblical traductology, stylistic, a history of the reception and of the circulation of the biblical texts, etc. Such tools are necessary for comparative studies regarding the scriptural texts and manuscript variants, linguistics and literary history, biblical studies and biblical hermeneutics, historical and systematic theology. Without such tools, both fluent communication among scholars and the increase of academic competence are hindered. The journal, edited by the Center of Biblical-Philological Studies at “Alexandru-Ioan Cuza” University of Jassy, hopes to attract both young and senior researchers*.

* The English texts in this issue have been revised by RODICA ALBU.

STUDIES

THE “LINES TO THE DIVINE DAVID” AND THE FIRST PRINTED ROMANIAN BIBLE (1688)

Emanuel CONȚAC

Pentecostal Theological Institute, Bucharest
emanuelcontac@gmail.com

ABSTRACT “Lines to the divine David”, a ten-line epigram appended to the first printed Romanian Bible (1688), have engaged the attention of Romanian scholars since the early 1960s. Initially the poem was believed to be an original composition of Radu Greceanu, one of the revisers of that edition; recent scholarship, however, traces it to a period from before the appearance of the Frankfurt Septuagint in 1597. The present study shows that this poem is a translation of certain Greek verses commonly ascribed to the 10th-century Ioannes Geometres, which were appended to numerous manuscripts of the Psalter as well as to printed editions of the Psalter and the complete Greek Bible.

KEYWORDS Bucharest Bible, David, Orpheus, Psalter, Lines to the divine David

Many Romanian scholars have been intrigued by the inclusion in the Bucharest Bible (1688) of a poem titled “Lines

to the divine David" (*Stihurile la dumnezăiescul David*). At the end of an article published in 1963, Gabriel Țepelea¹ came to the conclusion that this was the first poem written in ancient meter in the entire Romanian literature. The presumed author, according to Țepelea, was none other than Radu Greceanu, a member of the editorial team who put the final touches on the text of the Bible (the printing of which had been financed by prince Șerban Cantacuzino). A few months later, in the same year, Virgil Căndea² brought important corrections to Țepelea's article, showing that the poem dated from before the time of the Frankfurt Septuagint (1597). However, not even Căndea managed to clarify the authorship of the poem. In the present article I will sum up Țepelea's argument, analyzing the corrections and details brought about by Căndea. Finally, I will present new information about the circulation of the poem in other manuscripts or editions of the Greek Old Testament.

Before summing up Țepelea's contribution, it is perhaps useful to transcribe the poem as it appears in the Bible of Bucharest³ and in ms. 45⁴, between Ps. 76 and Ps. 77⁵.

¹ G. Țepelea, „Versuri în metru antic în Biblia de la București (1688)”, în *Limba română*, anul XII, 1963, nr. 1, p. 81-85.

² V. Căndea, „O epigramă grecească tradusă de spătarul Nicolae Milescu”, în *Limba română*, anul XII, 1963, nr. 3, p. 292-295.

³ *Biblia, adecă Dumnezeiasca Scriptură a celei vechi și a celei noao lége (...)*, București, 1688.

⁴ Library of the Romanian Academy, the branch in Cluj, Romanian MS. 45, which contains a complete translation of the Old Testament, done by Nicolae Milescu and revised by an anonymous Moldavian scholar (probably Dosoftei) in the second half of the 17th century.

⁵ I have made use of the interpretative transcription published in the critical edition of the first Romanian Bible: *Monumenta linguae Dacoromanorum. Biblia 1688, Pars XI. Liber Psalmorum*, Iași, Editura Univ. „Al. I. Cuza”, 2003, p. 266-267.

Biblia 1688, p. 406, col. I

Cathisma 11

Stihuri la dumnezăiescul David

Taci Orfev, leapădă, Ermí, lăuta.
 Cel cu trei picioare den Delfis, încă
 apune-te spre uitare.
 Că David noao, a duhului lovind
 lăută,
 Ivêște ascunsele tainilor lui
 Dumnezău.
 Mulțime de vechi, istorêște minuni,
 Pornêște spre laudă celui ce au zidit
 lumea,
 Mîntuind pre toți; tainuiêște și scrie.
 Pre cei ce greșesc spre-ntoarcere-i
 aduce.
 Cu multe ș-alte și a judecătoriaului
 arătînd lêge,
 A curățîi învață sufleteștile greșale.

Ms. 45. f. 237^v-238^r

Cathisma 10

Stihuri la dumnezăiescul David

Taci Orfev, lapădă, Ermí, alăuta.
 Cu trei picioare de la Delfi apune la
 uitare încă
 Că David noao, a duhului lovind alăuta,
 Ivêște ascunsele de a lui Dumnezău
 taine.
 Mulțime a vechi istorêște minuni,
 Pornêște spre laudă celuia ce au zidit
 lumea.
 Mîntuind pre toți; tainuiêști și scrie.
 Pre păcătoși cătră-ntoarcere aduce.
 Cu multe ș-alte și a județ zicînd lêge,
 A curățîi învață ce-s sufletești greșale.

At the end of these 10 lines we read: “Lui Dumnezeu slavă”⁶ (ms. 45: “Lui Dumnezău mărire”) and “A armoniei sfinte, ca miêrea de dulce cîntările lui David”. Evidently, the two sentences do not belong to the poem: the first is a doxological formula which occurs quite often in Biblical or liturgical manuscripts and the second seems to be an epigraph to the Psalter, inserted, in this case, in the middle, rather than at the beginning, as expected.

Gabriel Țepelea, being mistaken by the layout of the Bucharest Bible, thought that what lay before him was “a poem of 16 lines, in ancient meter”⁷. However, the metric pattern which he reconstructs is valid only for verses 1-10, which should have

⁶ “Glory to God.”

⁷ G. Țepelea, *art. cit.*, p. 82. Yet, as he tabulates the lines of the poem (together with the doxological formula, the epigraph and the title of Ps. 77), the author counts only 14 verses.

given him a clue that the "verses" at the end of the poem are not in fact part of it. After carefully analyzing the meter, Țepelea considers that "the author of the poem had a sound classical culture⁸". The Romanian scholar notes that the verses do not occur in Coresi's Psalter (1570), nor in the Bălgrad Psalter (1651), nor do they appear in modern versions such as Radu-Galaction (1938). The comparison with other foreign versions⁹ does not seem to be very helpful, as one is confronted with two hypotheses: 1) the poem was taken from a Greek edition of the Bible or 2) the poem is the original work of one of the translators of the Bucharest Bible.

Țepelea claims that the Library of the Romanian Academy does not have the edition which served as *Vorlage* for the first Romanian Bible (*i.e.* the Frankfurt Septuagint), the result being that he could not make a comparison with the original. Nevertheless, as Virgil Căndea was to prove in his article, and as I have personally verified recently, the Library of the Romanian Academy in fact contains a copy of the Frankfurt Septuagint (1597). The poem can be found in the middle of the book of Psalms, between Ps. 76 and Ps. 77. The same is true of the Greek Bible printed in Venice in 1687.

Without having made a comparison with the *Vorlage*, Țepelea eliminates from the outset the possibility that the poem could have been in the Greek text used by N. Milescu: "We find it hard to believe that in the time of the Reformation a scholar or an editor would have fancied writing such lines alluding to deities

⁸ Țepelea, *art. cit.*, p. 83.

⁹ The author, *art. cit.*, p. 83, mentions: *Biblia ad vetustissima exemplaria*, Venetiis, 1578, *Bibliorum sacrorum cum glosa ordinaria*, Venetiis, 1603, *La Bible*, traduction de la Vulgate, Paris, 1834-35; the Hungarian editions of Heltai Gaspar and the edition of Caroli Gaspar and Molnar Albert, Amstelodam, 1645.

from the Greek mythology. [...] A Bible printed by the Catholic Church, which would have needed to face the assault of the Reformation, would have hardly inserted an original poem in the Bible, and the Lutherans would not print the Bible in Greek, but in the national language (German).”¹⁰

The explanation propounded by Țepelea is unsustainable on closer scrutiny. Although the Reformers heavily promoted the translation of the Bible into the vernacular languages of the time (from Hebrew and Greek), they also upheld the importance of studying the Septuagint, which they knew to have been the Bible of the Early Church.¹¹

Not being aware of the larger frame of mind of the Reformers and relying on flimsy arguments, G. Țepelea inclines to the second hypothesis: “we are dealing with an original poem written by one of the translators, namely Radu Greceanu

¹⁰ Țepelea, *art. cit.*, p. 84.

¹¹ The assertion that the Reformers were so interested in publishing vernacular versions that they would not publish the Bible in Greek is exaggerated. Typical of all the Reformers is the awareness that the Septuagint was the Bible of the Early Church and that it deserves consideration. Both Luther and Calvin consulted the Septuagint while writing their OT commentaries, realizing that sometimes it obscured the meaning of the Hebrew text. See, for instance Luther’s remark on the Greek text of Gen. 4:7: “The translators of the Septuagint likewise appear not to have had adequate knowledge to cope with the vastness of the task they had undertaken” (J. Pelikan *et al.* [eds], *Luther’s Works*, vol. 1, Saint Louis, Concordia, 1958, p. 263). Moreover, the text of the Aldine Bible and Erasmus’ 5th edition of the NT were reprinted as one book in Basel in 1545. In the preface of this edition, Melancton wrote that the Septuagint version is rougher (*squalidior*) than the original, implying at the same time that it was not translated as conscientiously as it should have been. However, Melancton advocates the study of the Septuagint, because it can ease the interpretation of the New Testament itself. For further information on this topic, see Basil Hall, “Biblical Scholarship: Editions and Commentaries” in S. L. Greenslade, *The Cambridge History of the Bible: The West from the Reformation to the Present Day*, Cambridge, CUP, 1976, p. 38-93.

(unless the poem can be attributed to another author, *by way of documents*).”¹² After surveying some “linguistic and stylistic features”, the scholar not only “inclines” to the second hypothesis, but reaches full certitude: “the author of the original poem in ancient meter can only be one of the translators, namely Radu Greceanu”.¹³

The complex equation, with many unknowns, which Tepelea uses in order to argue the case for Greceanu’s authorship of the “lines to the divine David” is nullified by V. Cârdea precisely “by way of documents”, namely by bringing to bear the aforementioned editions of the Greek Bible (1597 and 1687). Following the Frankfurt Septuagint, I have transcribed the poem below:

Στίχοι εἰς τὸν θεῖον Δαβίδ.
 Σίγησον, Ὁρφεῦ· ῥίψον Ἑρμῆ τὴν λῦραν.
 Τρίπους ὁ Δελφοῖς δῶνον εἰς λήθην ἔτι.
 Δαβὶδ γὰρ ἡμῖν πνεύματος κρούων λύραν,
 Τρανεῖ τὰ κρυπτὰ τῶν θεοῦ μυστηρίων,
 Πληθὺν παλαιῶν ἱστορεῖ τεραστίων.
 Κινεῖ πρὸς ὕμνον τοῦ κτίσαντος τὴν κτίσιν.
 Σώζων ἅπαντας, μυσταγωγεῖ καὶ γράφει.
 Ἀμαρτάνοντας εἰς ἐπιστροφήν φέρει.
 Πολλοῖς σὺν ἄλλοις καὶ κριτοῦ δηλῶν κρίσιν.
 Σμήχειν διδάσκει ψυχικὰς ἀμαρτάδας.

According to Cârdea, “this text serves no purpose in this place of the Psalter [...] The interpolation here (between Ps. 76- 77) of the verses and the title is an error which we can explain only by pointing out that Ps. 76 ends the 10th *kathisma* and Ps. 77 begins the 11th *kathisma*; the text is therefore interpolated right

¹² Tepelea, *art. cit.*, p. 84.

¹³ Tepelea, *art. cit.*, p. 85.

in the middle of the book, where a careless scribe who copied a manuscript made of two sections inserted the beginning of the whole Psalter.”¹⁴ The explanation submitted by Căndeia is not entirely impossible, in the case of manuscripts, but does not clarify why such a glaring error (if it was an error) was not eliminated by the editors of the Frankfurt Septuagint or by printers of the Venice Greek Bible (1687).

It is noteworthy to mention Căndeia’s opinion that this epigram (as he calls it), the author of which is unknown to him, is similar to those of Byzantine authors such as Agathias (6th cent.), Georgios Pisides (7th cent.), Ioannes Kyriotes Geometres (10th cent.), Michael Psellos (11th cent.) and Maximos Planudes (c. 1260-1330). After stating that the epigram does not feature in the anthologies consulted, Căndeia writes that the origin of these verses included in the Frankfurt Bible could be illuminated only by researching the history of this version, which is a reprint of the first edition of the Greek Bible¹⁵. Căndeia also mentions that in the 17th century Conrad Rittershuys included this epigram in the scholia to the *Epistles* of Isidoros Pelusiotas (5th cent.¹⁶).

In the Romanian scholarship new comments on the Byzantine epigram appeared in the late 1970s. N.A. Ursu included the Στίχοι in the first volume of Dosoftei’s collected works¹⁷, on the grounds that they must have been copy-edited by Dosoftei, along with the whole OT manuscript rendered

¹⁴ Căndeia, *art. cit.*, p. 293.

¹⁵ Πάντα τὰ κατ’ἐξοχὴν καλούμενα βιβλία θείας δηδαλιῆς γραφῆς παλαιᾶς τε, καὶ νέας. *Sacrae Scripturae Veteris Novaeque omnia*. Venice, Aldus Manutius and Andreas Asolanus, February 1519.

¹⁶ Paris, 1638, commentary to Book V, ep. 286ff.

¹⁷ Dosoftei, *Opere I. Versuri*, ed. critică de N.A. Ursu, București, Minerva, 1978. For the “Lines to the Divine David” in Romanian, see p. 387.

from Greek into Romanian by N. Milescu, during his stay in Constantinople (1660-1664) as an official representative of the prince Grigore I Ghica. Ursu also contemplates the possibility that the translation was done exclusively by Dosoftei, "since Milescu did not write poetry¹⁸", and then proceeds to review on the following nine pages Dosoftei's contribution to the revision of the text printed in the Bucharest Bible.

In a book published in 1979, Virgil Căndea revisited the issue on which he had first written sixteen years before. Unmoved by Ursu's arguments, Căndea holds that the lines in honour of David must have already been present in the text underlying ms. 45 and that, consequently, they were originally rendered into Romanian by Milescu himself¹⁹. Furthermore, the Romanian scholar estimates that the poem does not display the literary mastery shown by Dosoftei in other poetic works and deems it unlikely that the Romanian lines came from Dosoftei's quill. With this, the debate on who should be credited with the first translation of the *Στίχοι* into Romanian has reached a stalemate, but the final outcome of the debate is really beyond the scope of this article.

In what follows I shall explore further the history of David's epigram by relying mainly on a very important book by Rainer Stichel²⁰ about the history of the Psalter and its religious influence, and on information supplied by Liana Lupaș, curator of the American Bible Society. Stichel writes that the lines, sometimes attributed to the poet Ioannes Geometres (10th century), express a motif widely circulated in the Byzantine period: David

¹⁸ Dosoftei, *Opere I. Versuri*, p. 504.

¹⁹ Virgil Căndea, *Rațiunea dominantă. Contribuții la istoria umanismului românesc*, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 1979, p. 221.

²⁰ Rainer Stichel, *Beiträge zur frühen Geschichte des Psalters und zur Wirkungsgeschichte der Psalmen*, Schöningh: Paderborn, 2007.

as the “new Orpheus²¹”. Stichel also mentions that the Byzantine manuscripts of the Psalter include it at the beginning, while some of them include it in the middle, as is the case with a manuscript at Meteora²².

According to information supplied by Liana Lupaș, the poem found its way into the Greek Psalter published by Aldus Manutius (c. 1497²³) between Psalms 76 and 77. A more famous Psalter that reprinted David’s epigram was published by the Genovese Agostino Giustiniani (1470-1536). In line with the polyglot character of his Psalter (1516²⁴), Giustiniani included two Latin versions, translated by Giacomo de Fornari (Iacobus Furnius) and Battista Cicala²⁵ respectively. The two Latin poems are introduced by the following text:

At the beginning of this Psalm, all Greek codices include the poem written above. I wish to include it too in my Octuple and I add two Latin versions: the first is an

²¹ Stichel, *op. cit.*, p. 403. For a list of works which mention I. Geometres as author, see n. 1120.

²² Stichel, *op. cit.*, p. 404, n. 1121: Meteora, *Metamorphosis Cod.*, 204, s. XVI, fol. 80^v-81^r (N. A. Bees, *Τὰ χειρόγραφα τῶν Μετεώρων* [...], I, Atena, 1967, p. 228.

²³ This Psalter is only the third ever published, after the ones in Milan (1481) and Venice (1486), respectively. Unfortunately, I have not been able to find out whether the poem was included also in the previous Psalters.

²⁴ *Psalterium Hebraeum, Graecum, Arabicum, et Chaldaeum, cum tribus Latinis interpretationibus et glossis*, Genova, printed by the milanese Pietro Paolo Porro, 1516.

²⁵ Giacomo de Fornari was invited to help correct the Greek Text of the Psalter edited by Giustiniani. Battista Cicala (*professore di lettere umane*) corrected the Latin text. See *Annali della repubblica di Genova, di Monsignor Agostino Giustiniani, illustrati con note del Prof. Cav. G. B. Spottorno, terza edizione Genovese coll'elogio dell'autore ed altre aggiunte*, vol. I, Genova, Presso il Libraio Canepa, 1854, p. XVI.

improvisation by Iacobus Furnius, a distinguished jurisconsult and a knower of Greek letters second to none, according to Hermolaus' testimony. He [Furnius] was of the greatest help in correcting the Greek text. The second translation is the poetic improvisation of Baptista Cigala, a good orator and a most learned teacher to whom I am indebted for the help he gave me in correcting the Latin text²⁶.

Stichel also writes that among other Psalters which include the poem are some pocket-size editions: Mainz (1524)²⁷ and Anvers (1533)²⁸.

I mentioned above the Psalter published by Aldus Manutius sometime around 1497. By way of this Psalter, the *Στίχοι* made it into the Aldine Bible (1518/1519), and then into the Greek Old Testament published in Strassburg in 1526. As stated before, the verses can also be found in the Frankfurt Septuagint (1597), and in the Venice Greek Bible (1687). It is therefore obvious that the presence of the *Στίχοι* (in Greek, or in translation) was not something new at the time when the Bucharest Bible (1688) was printed. As a matter of fact, they are included even in modern

²⁶ I owe to Ms. Liana Lupaş (American Bible Society) both the transcript of the text in Agostino Giustiniani's Psalter and its translation. The Latin text is as follows: "Haec suprascripta carmina passim habentur in cunctis Graecis codicibus in principio huius Psalmi, quae et ipse etiam nostro octaplo inserere uolui additis duabus Latinis interpretationibus, quarum alteram ex tempore lusit Iacobus Furnius iure consultus insignis et in Graecis litteris etiam Hermolai testimonio nemini secundus, qui in castigatione Graeca mihi maximo adiumento fuit. Alteram uero etiam extemporanee cecinit Baptista Cigala orator et literarii ludi praeceptor doctissimus, quem in correctione Latina adiutorem mihi ascuii."

²⁷ *Ψαλτήριον προφῆτου [sic] καὶ βασιλέως τοῦ Δαβίδ* (repr. 1545), fol. 90^v;

²⁸ *Ψαλτήριον προφήτου καὶ βασιλέως τοῦ Δαβίδ*, fol. 115^v;

versions of the Psalter in English.²⁹ Below is a fresh translation of the verses, done by Andrew Fincke³⁰:

Lines to the divine David

- 1) Hush, Orpheus! Put down, Hermes, the lyre!
- 2) Three-legged in Delphi, sink again into oblivion!
- 3) Because David is playing for us the lyre of the Spirit.
- 4) He explains the hidden mysteries of God. (LXX Ps. 50:15)
- 5) He recounts a multitude of ancient miracles. (LXX Ps. 104:5)
- 6) He moves the creation towards praise of the Creator. (LXX Ps. 148-150)
- 7) He saves everyone, he initiates into the mysteries, he writes [poetry].
- 8) He brings sinners to repentance. (LXX Ps. 50:15)

²⁹ *The Psalter According to the Seventy of David the Prophet and King*, Holy Transfiguration Monastery, Brookline, Massachusetts, 1974. In the 5th ed. (2008), the verses occur at p. 21, and in the pocket edition of the same Psalter (2007) at p. 7. Kevin P. Edgecomb has graciously sent me the text, which I include below:

Be silent, Orpheus; thy lyre throw aside, O Hermes.
 The tripod at Delphi hath sunk into oblivion for evermore.
 For us David doth now play the Spirit's lyre,
 The hidden things of God's mysteries he revealeth;
 A multitude of ancient wonders he narrateth;
 Of the Creator of creation, doth he move one to sing.
 Saving all those men he initiateth, as he writeth his verses,
 Sinners doth he bring to desire repentance.
 Among other teachings, to the throng doth he declare the Judge's
 judgments.
 The purging, he doth teach, of soulful sinnings.

³⁰ The translation was published on <http://groups.yahoo.com/group/lxx/message/3401>. On 13.11.2009 the author granted me permission to operate a few minor changes in his initial version.

9) With many other [things he does] he reveals the judgment of the Judge.

10) He teaches [how] to wash away errors of the soul. (LXX Ps. 50:9)

Although the reference to Orpheus might seem inappropriate, it should be pointed out that the Church Fathers regarded Orpheus' myth as proof for the truth of monotheism³¹. Jews, too, seem to have put the pagan poet to good use: the mosaic of a Jewish synagogue in Gaza (dedicated in 508-509 A.D.) displays the image of a David-Orpheus playing the lyre while being surrounded by animals³². This representation is also present in a beautiful frontispiece to a famous Psalter now in Paris. The illumination presents the biblical king clothed like a Roman general and having numerous animals in attendance³³. It is perhaps no exaggeration to say that the Greek hero had a long life both in the Byzantine culture and in the Western one. In the end, although relegated by Dante to the inferno, the poet and singer is not without an honorable company, as he finds himself among other virtuous pagans in the limbo³⁴.

Returning to the text of the epigram, we can say that it asserts unequivocally David's superiority over the exponents of

³¹ Justin Martyr, *Hortatory Address to the Greeks*, chap. 15; Clement of Alexandria, *Exhortation to the Greeks* [*Protrepticus*] 7.74, Lactantius, *Divine Institutes*, I.5.

³² A. Negev & Shimon Gibson, *The Archaeological Encyclopedia of the Holy Land*, New York, Continuum, 2001, p. 192. The master-musician of Greek and Roman mythology is depicted as surrounded by animals on mosaics discovered in Woodchester (England), Perugia and Palermo (Italy), Volubilis (Morocco), Zaragoza (Spain), El Djem (Tunisia).

³³ The Paris Psalter (10th century) is housed by the Bibliothèque nationale de France (Greek Ms. 139). Thanks are due to Kevin P. Edgecomb for having brought to my attention this important manuscript.

³⁴ Dante, *Inferno*, canto IV.140.

the pagan tradition. The biblical king is more accomplished than the hero-singer of ancient mythology, more talented than even the god who invented the lyre. In addition, he reveals mysteries deeper than the “three-legged” (*i.e.* tripod) in Delphi (a metonymy for the oracle herself). In verses 2-8 one can recognize echoes of David’s psalms, among which stands out the penitential psalm (LXX 50; MT 51).

Seen in a larger context, the presence in the Bucharest Bible of these “lines alluding to deities from the Greek mythology”³⁵ should not come as a surprise. We are dealing here with a motif (David as Orpheus) widely circulated within the Byzantine culture. The “Lines to the divine David”, a poem written in Byzantium, introduced in the Greek manuscripts of the Psalter, taken into the Greek editions of the Bible (or Psalter) printed in the West of Europe, have made their way into at least one Romanian manuscript of the Bible (ms. 45) and its printed edition (1688).

Bibliography

- Biblia, adecă Dumnezeiasca Scriptură a celei vechi și a celei noao lége* (...), București, 1688.
- Cândea, Vasile, 1963, „O epigramă grecească tradusă de spătarul Nicolae Milescu”, în *Limba română*, anul XII, 1963, nr. 3, pp. 292-295.
- Cândea, Virgil, 1979, *Rațiunea dominantă. Contribuții la istoria umanismului românesc*, Cluj-Napoca: Editura Dacia.
- Dosoftei, *Opere I. Versuri*, 1978, ed. critică de N.A. Ursu, București: Minerva.
- Giustiniani, Agostino, 1854, *Annali della repubblica di Genova, illustrati con note del Prof. Cav. G. B. Spotorno, terza edizione Genovese coll'elogio dell'autore ed altre aggiunte*, Genova: Presso il Libraio Canepa.

³⁵ Țepelea, *art. cit.*, p. 84. It should be noted, for the sake of accuracy, that Orpheus is not properly a deity, as G. Țepelea implies in his article.

- Hall, Basil, 1976, "Biblical Scholarship: Editions and Commentaries", in: S. L. Greenslade, ed., *The Cambridge History of the Bible: The West from the Reformation to the Present Day*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 38-93.
- Monumenta Linguae Dacoromanorum. Biblia 1688, Pars XI. Liber Psalmorum*, 2003, Iași: Editura Univ. „Al. I. Cuza”.
- Negev, Avraham, Gibson, Shimon, 2001, *The Archaeological Encyclopedia of the Holy Land*, New York: Continuum.
- Πάντα τὰ κατ'ἐξοχὴν καλούμενα βιβλία θείας δηλαδὴ γραφῆς παλαιᾶς τε, καὶ νέας. *Sacrae Scripturae Veteris Novaeque omnia*, Venice: Aldus Manutius and Andreas Asolanus, February 1519.
- Pelikan, Jaroslav, 1958, *Luther's Works*, vol. 1, translated by George V. Schick, Saint Louis: Concordia.
- Psalterium Hebraeum, Graecum, Arabicum, et Chaldaeum, cum tribus Latinis interpretationibus et glossis*, Genova, printed by Pietro Paolo Porro, 1516.
- Stichel, Rainer, 2007, *Beiträge zur frühen Geschichte des Psalters und zur Wirkungsgeschichte der Psalmen*, Paderborn: Schöningh.
- Țepelea, Gabriel, 1963, „Versuri în metru antic în Biblia de la București (1688)”, în *Limba română*, anul XII, 1963, nr. 1, pp. 81-85.
- The Psalter According to the Seventy of David the Prophet and King*, Holy Transfiguration Monastery, Brookline, Massachusetts, 1974.

INTERPRÉTATIONS ERRONÉES DANS
LES TRADUCTIONS ROUMAINES DES
MANUSCRITS BIBLIQUES 45 ET 4389
(Les *PROVERBES DE SALOMON*)^{*}

Mioara DRAGOMIR

Institut de Philologie Roumaine „A. Philippide”

mioaradragomir@yahoo.com

RÉSUMÉ Tout en s'appuyant sur les concepts et la théorie de la traduction d'Eugenio Coseriu, notre démarche attire l'attention sur quelques „dangers” qui peuvent apparaître au niveau de l'acte de traduction de la *Bible*. Dans la tradition des versions roumaines, ces cas apparaissent surtout à l'époque ancienne. Dans ce travail, nous proposons l'analyse de trois contextes des *Proverbes de Salomon* des deux traductions du XVII^e siècle gardées dans les manuscrits bibliques 45 et 4389, qui ont comme repère la traduction (disparue à un moment donné) de l'érudit moldave Nicolae Milescu Spătarul.

MOTS-CLEF *traduction, danger de la traduction, sens apparent, sens du texte biblique.*

Dans l'acte de la traduction, la mission du traducteur est de rendre dans une certaine langue le sens d'un texte, tout en choisissant la signification la plus adéquate¹. *La Bible* – le livre

^{*} Révision de la traduction française par: Felicia DUMAS, Université Al. I. Cuza, Jassy.

¹ J'utilise les termes *désignation, sens, signification* dans le sens défini par Eugenio Coseriu dans sa théorie sur la traduction; voir *Lo erróneo y lo acertado en la teoría de la traducción*, dans le vol. *El hombre y su lenguaje*.

des livres – exprime la vérité absolue, divine et c’est pourquoi sa traduction dans n’importe quelle langue est beaucoup plus difficile que toute autre traduction. Assumer la traduction de la *Bible* dans la forme la plus proche de l’idéal nécessite au-delà de toute compétence idiomatique, une formation spirituelle élevée. Dans la langue roumaine ce moment s’est passé au XVII^e siècle et il a été partiellement accompli vers 1660-1664, quand l’érudit moldave Nicolae Milescu Spătarul a traduit l’*Ancien Testament*. Malheureusement, soit son manuscrit a été détruit, soit il existe quelque part et attend à être découvert. Peu de temps après avoir été terminé, il a été utilisé par deux érudits. Chacun d’entre eux a réalisé à l’époque une version de l’*Ancien Testament* et celles-ci sont gardées dans le Ms. 45 et le Ms 4389². On ne sait pas dans quelle mesure ils ont utilisé le texte de Milescu. Ce qui est sûr c’est que dans plusieurs cas ces traductions présentent des variantes différentes non seulement au niveau de la signification,

Estudios de teoria y metodologia lingüística, Madrid, Editorial Gredos, 1977 et *Competența lingvistică*, dans *Prelegeri și conferințe (1992–1993)*, publiés dans „Anuar de lingvistică și istorie literară”, tomul XXXIII, 1992–1993, p. 42-44.

² Les deux manuscrits datent du XVII^e siècle. Le Ms. 45 compte 457 feuilles et on le trouve dans la Bibliothèque de l’Académie, la Filiale de Cluj-Napoca. Le texte du Ms. 45 est une traduction de l’*Ancien Testament* d’après le grec, basée sur la traduction de Nicolae Milescu Spătarul. Le scribe de ce manuscrit a été Dumitru Dlăgopolscom de Câmpulung. On a dit que ce manuscrit contient une révision de la traduction de Milescu, réalisée probablement dans l’intervalle 1683-1686; voir V. Căndea, *op. cit.*, p. 107-113. N. A. Ursu – voir *Noi informații privitoare la manuscrisul autograf și la textul revizuit al Vechiului Testament tradus de Nicolae Milescu*, (I), dans „Limba română”, XXXVII (1988), nr. 5, p. 455-468; (II), XXXVII (1988), nr. 6, p. 521-534; (III), XXXVIII (1989), nr. 1, p. 31-46; (IV), XXXVIII (1989), nr. 2, p. 107-121; (V), XXXVIII (1989), nr. 5, p. 463-470 – suppose que ce réviseur serait le métropolitain Dosoftei de la Moldavie. L’hypothèse est probable, mais le genre d’arguments utilisés a été considéré contestable et à notre avis, à juste titre. Le Ms. 4389 est gardé dans la Bibliothèque de l’Académie Roumaine. Il contient la traduction de l’*Ancien Testament* d’après

mais aussi au niveau du sens. Dans ces cas il n'y a pas de doute que le manuscrit de Milescu – même là où sa traduction était obscure – ait contribué à une meilleure compréhension du message biblique transmis par les originaux, car ayant comme principale source la *Septante* de Francfort (1597), il a essayé de faire une synthèse de plusieurs sources³.

Je propose l'analyse de trois situations de ce genre, du livre *Proverbes de Salomon* (*Cartea pildelor lui Solomon*, Ms. 4389, respectivement *Parimiile lui Solomon*, Ms. 45). Ce livre contient des principes présentés sous forme de conseils et encouragements pour le devenir de l'être humain par rapport à la morale divine. Dans les chapitres nommés *Conseils utiles pour la vie* (Chapitre 12) et *Autres conseils* (Chapitre 13), pour

le texte slavon de la *Bible* d'Ostrog, ayant comme source secondaire la *Bible* de l'édition Plantin qui a été imprimée plusieurs fois; voir V. Cădea, *op. cit.*, p. 128-135. Ce philologue croit que la traduction contenue dans le Ms. 4389 a été réalisée entre 1665-1672. N. A. Ursu suppose que le traducteur de cette version roumaine serait Daniil Andrean Panoneanul, qui l'a réalisée entre 1665-1670; voir *Un cărturar puțin cunoscut de la mijlocul secolului al XVII-lea, Daniil Andrean Panoneanul*, dans „Cronica”, XVI, nr. 43 (821), 1981, p. 5. Dans les *Préfaces* des deux manuscrits on précise les sources et les matériaux utilisés, parmi lesquels la traduction de Nicolae Milescu Spătarul. Pour une description approfondie de ces manuscrits voir Virgil Cădea, *op. cit.* et Alexandru Andriescu, *Locul Bibliei de la București în istoria culturii, literaturii și limbii române literare*, dans MLD, Pars I, *Genesis*, Iași, p. 7-45.

³ Virgil Cădea est arrivé à la conclusion que les sources utilisées par Milescu sont: la *Septante* imprimée en 1597 à Francfort – le repère principal et les sources secondaires – l'original slavon de la *Bible* d'Ostrog de 1581 et quelques éditions latines, parmi lesquelles, probablement, il s'agit de la *Vulgate* de Plantin (Anvers, 1583), celle de Sixte V (Rome, 1590), celle de Clément VIII (Rome, 1592). Toujours d'après V. Cădea, une autre source pourrait être une des traductions latines de l'original hébreu de l' *Ancien Testament*: de Tremellius et de Junius (Francfort, 1575-1579), de Piscator (Herborn, 1601-1618), l'édition hébraïque-latine de Genève (1609-1618) ou de Leyden (1613); voir *Rațiunea dominantă. Contribuții la istoria umanismului românesc*, Dacia, Cluj-Napoca, 1979, p. 116-122.

définir le bien et le mal, pour séparer catégoriquement ces deux mondes et pour comprendre clairement les préceptes qui sont à la base de cette morale, les versets sont construits simplement, d'habitude en deux parties: tout en ayant au centre le même précepte, l'une dévoile le paradigme du bien et l'autre le paradigme contraire. Il y a peu d'exceptions à cette structure. Elles décrivent soit le bon paradigme, soit le mauvais, exprimé dans des phrases sans la conjonction adversative qu'on rencontre dans les autres versets⁴ et dont les actions – donc les faits envisagés – se trouvent dans une relation de continuité. En dehors de cette situation, repérable dans les mêmes versets des deux manuscrits, j'ai observé un écart de cette structure dans le Ms. 45 dans deux versets de ces chapitres. Ceux-ci présentent d'une manière frappante des significations et des sens différents, même antonymiques en comparaison avec le Ms. 4389 et les versions modernes.

1. Ms. 4389 – 12:16: *Cel nebun, în zioa cea dentîi va mărturisi mîniia sa, iar cel înțelept ascunde dosada sa.*

Ms. 45 – 12:17: *Nebunul întru acêeași dzi vestuiêște urgiia lui și ascunde a lui necinste [omul] viclean.*⁵

Dans le Ms. 4389 le thème de ce verset fait référence à l'attitude des deux paradigmes envers l'expression d'un état d'âme négatif. La première partie du verset, qui parle du mauvais paradigme a le même sens dans les deux manuscrits et les significations sont synonymes ou même identiques: *Cel nebun,*

⁴ Ms. 45 – 12:12: [*Carele este dulce întru petrêcerile vinurilor, întru ale lui tării lăsa-va necinste.*]. / Ms. 4389 – 12:12: *Cela ce are dulceață a petrêce în vin, acela va lăsa dosăzi întru măriile sale;* Ms. 45 – 12:15: *Den roadele gurii sufletul omului să va sătura de bunătăți și răscumpărarea buzdelor lui să va da lui.* / Ms. 4389 – 12:14: *Den roada gurii se va umplea sufletul bărbatului de bunătăți și plata buzdelor lui se va da lui.*

⁵ Dans la BIBL. 1688 – 12:17 on a pris ce verset de façon presque identique: *Nebunul într-acêeași zi vestêște urgia lui și ascunde a lui necinste omul viclean*

în zioa cea dentii va mărturisi mîniia sa et Nebunul întru acêeas dzi vestuiêște urgiia lui. La deuxième partie qui, conformément à la structure évoquée devrait présenter le paradigme du bien, est traduite dans le Ms. 4389 de la manière suivante: *iar cel înțelept ascunde dosada sa.* Dans le Ms. 45 on rencontre un tout autre sens parce que le correspondant du mot *înțelept* ‘sage’ de Ms. 4389 n’est exprimé ni par synonyme, ni tel quel, comme on le trouve dans beaucoup d’autres versets, mais par *viclean*, une signification antonymique: *și ascunde a lui necinste [omul] viclean.* Dans ce cas la conjonction *și* n’accomplit plus une fonction adversative, tout comme dans les autres versets⁶ – sauf l’exception précisée –, mais elle est une conjonction de coordination. Quelle serait la cause de cette différence?

Dans l’original slavon on trouve *досаждѣніе же свое панипъ мудрыи*, où *мудры* et *досаждѣніе* ont chacun une seule signification: *мудры* ‘φρόνιμος prudens’ (MIKLOSICH), est traduit par *înțelept* ‘sage’, *досаждѣніе* ‘ὕβρις, ὕβρισμα contumelia’ (MIKLOSICH), ‘insulte, outrage’ est traduit par *dosada*. Par la suite, en suivant l’original slavon, le traducteur du Ms. 4389 a pensé, dans les deux cas à une seule désignation. Dans les originaux grecs, FRANKF. et RAHLFS, on trouve: “Αφρων αὐθημερὸν ἐξαγγέλλει ὀργήν⁷ αὐτοῦ, κρύπτει δὲ τὴν ἑαυτοῦ ἀτιμίαν [ἀνὴρ]⁸ πανοῦργος. Dans ce cas, tant *ἀτιμία*, que *πανοῦργος* se réfèrent, chacun d’entre eux, à plusieurs désignations et par

⁶ Ms. 45 – 12: 19. *Sînt ceia ce dzic și rănesc ca cu sabiia, și limbile înțeleptilor vindecă.* 20. *Budzele adevărate isprăvăsc mărturiia, și marturul iute, limbă are strîmbă.* 21. *Vicleșugul — întru inima celui ce meștersuguiêște réle, și cei ce vor pacea să vor veseli.* 22. *Nu va plăcea dreptului nimic strîmbu, și necurații să vor împlea de réle.* 23. *Urîte-s Domnului budzele minciunoase, și cel ce face credință, crezut i-i lîngă el.* 24. *Omul priceput — scaunul simțirei, și inima celor fără minte va tîmpina la blăstămuri.*

⁷ Dans les notes de FRANKF. on présente comme synonyme *δηλώσει θυμόν.*

⁸ Ce qui est entre parenthèses est de l’édition FRANKF.

conséquent chacun a plusieurs significations: *ἀτιμία* signifie ‘mépris’ (BAILLY), mais aussi ‘malhonnêteté’ et ‘offense, insulte, outrage’ (ΓΙΟΒΑΝΙ); *πανοῦργος* signifie ‘industrieux, adroit, actif’ (BAILLY), mais il a aussi un sens qui arrive à en être l’antonyme ‘fourbe, méchant’ (BAILLY). Pour comprendre le message de ce verset on doit penser toujours à la structure des versets *Des proverbes de Salomon* rappelée auparavant. L’état de l’âme envisagé c’est l’*ὀργή* ‘irritation’ et respectivement *ἀτιμία* qui a un autre degré d’intensité et une autre nuance, ‘mépris’ ou bien ‘insulte, offense, outrage’. Le message transmis dans ce verset est d’avoir des vertus comme la patience et la puissance de surmonter cet état d’âme négatif, c’est-à-dire de le faire manifeste et de le répendre – *ἐξαγγέλλει* traduit par *vestuiēste* ‘laisse voir à l’instant’ ou, par contre, de le maîtriser – *κρύπτει* traduit par *ascunde* ‘cache’. L’opposition au niveau de l’action est donc claire. Puisque la première partie de ce verset présente le paradigme du mal, la deuxième devrait nous présenter le paradigme du bien. Dans ce cas pourquoi a-t-on traduit *πανοῦργος* par *viclean* ‘fourbe, méchant’ qui représente le paradigme du mal, tout comme *nebun* ‘insensé’? De plus, le traducteur avait comme choix pour *πανοῦργος* la signification positive ‘industrieux, adroit, actif’ traduit ailleurs par *istef*⁹ et par l’intermédiaire de laquelle il aurait pu désigner le paradigme du bien dans ce verset aussi. Le mot *ὀργή* est traduit par *urgia* dont le sens ‘irritation’ est sans équivoque. Par contre, *ἀτιμία* est traduit par un calque, *necinste*, dont le sens n’est pas clair. Je crois que le traducteur n’a pas pensé aux significations ‘offense, insulte, outrage’ ou ‘mépris’, mais à la signification ‘malhonnêteté, fait réprobateur’ et par la suite il n’a pas sélectionné pour *πανοῦργος* le sens *istef* ‘industrieux, adroit, actif’, car l’énoncé n’aurait pas

⁹ Voir le même livre, 13: 1, 4:8. Je remercie mon collègue Florin Florescu pour m’avoir signalé ces versets qui présentent la traduction de *πανοῦργος* par *istef*.

eu de sens [*ascunde a lui necinste omul isteț] et il n'aurait exprimé non plus une vérité. Dans ce cas, tout en choisissant pour *πανοῦργος* la signification *viclean*, le traducteur a fait un choix légitime car en réalité, celui qui est fourbe cache ses faits¹⁰. Voilà pourquoi la traduction de ce passage ne pose apparemment aucun problème. Mais en comparant le contexte avec l'autre manuscrit, avec d'autres traductions et les originaux grecs mentionnés on constate qu'on a affaire à un danger de la traduction: bien que le traducteur ait donné un sens qui peut exprimer même une vérité, il n'exprime pas le message biblique qu'on a transmis par l'intermédiaire des originaux grecs dans ce verset et que l'on a bien rendu dans d'autres traductions roumaines réalisées le long du temps¹¹. Ce passage reste difficile à traduire même aujourd'hui. Dans BIBL. 1968 on trouve: *Nebunul dă pe față îndată mînia lui, iar omul prevăzător își ascunde ocară*. Dans ANANIA: *Nebunul în aceeași zi își arată mînia, dar omul isteț își ascunde disprețul*. Dans NEC-POLIROM: *Smintitul singur își dă mînia la iveală, dar cel isteț își ascunde necinstirea*. On peut observer dans ces versions les deux paradigmes, chacun représenté dans l'une des deux parties du verset. Ces

¹⁰ Dans la BIBL. 1760-1761 on rencontre une interprétation similaire pour le sujet de la phrase exprimée dans la deuxième partie du verset: *Cel nebun îndată își arată mînia, iară care coace asupreală, viclean este*. Le texte de VULG. est: *Fatuus statim indicat iram suam, qui autem dissimulat iniuriam callidus est*. Tout comme *πανοῦργος*, le mot *callidus* a plusieurs significations: 'exersé à', 'bien imaginé, ingénieux' 'astucieux, rusé' (QUICHERAT). En choisissant le sens 'astucieux, rusé' le traducteur a considéré que la deuxième partie du verset, tout comme la première, présente le paradigme du mal.

¹¹ FILOTEI – 12:17: *Nebunul, întru aceiși zi își arată mînia sa, iar înțeleptul își ascunde ocară sa*; ȘAGUNA – 12:16: *Nebunul numaidecît își arată mîniia sa, iară înțeleptul își ascunde ocară sa*. BIBL. 1914 – 12:17: *Nebunul nu-maidecît își arată mînia sa, iar cel iscusit își ascunde ocară sa*. Voir aussi les traductions d'après l'original hébreu où le verset présente de même la structure paradigme du bien – paradigme du mal, mais qui diffèrent

traductions modernes ou bien très récentes offrent pour le sujet de la deuxième proposition des significations synonymes ayant des nuances intéressantes, déterminées probablement, en quelque sorte, par les nuances existantes dans les textes originaux. Je n’y insiste davantage que pour proposer les synonymes *chibzuit* ou *iscusit* qui me semblent adéquats pour traduire *πανούργος* et qui en plus reflètent mieux son étymologie¹² et le sens ‘εὐφυής, ἔξυπνος, ἐφευρετικός’ ‘intelligent, éveillé’ ‘intelligent, desptep, inventiv’ qui a circulé surtout dans la période de l’Antiquité¹³.

2. Ms. 4389 – 13:19: *Poftele credincioșilor celor buni îndulcesc sufletul, iar faptele celor necurați sînt dăparte de pricêpere.*

Ms. 45 – 13:20: *Poftele necuraților îndulcesc sufletul și faptele necuraților dăparte-s de minte*¹⁴.

Ce verset est traduit dans les deux manuscrits d’une façon presqu’identique à une seule exception, frappante. Dans

l’action. Cette comparaison est d’autant plus relévanle que l’original soit différent. Sous l’aspect de l’action, dans les traductions d’après l’hébreu la vertu de la patience est exprimée encore plus manifeste, par les verbes *ascultă* ‘écoute’ et *răbdă* ‘endure’: BIBL. 1874 – 12:16: *Nesocotitul pe dată-și vădește mînia sa, iar cel cu minte ascultă ocara*; RADU – GAL. – 12:16: *Nebunul își dă pe față arama, iar cel cumpănit răbdă mustrea.* Toujours afin de pouvoir faire une comparaison au niveau du sens, des significations et d’observer la structure du verset, je présente une version française: *L’insensé laisse voir à l’instant son irritation, mais celui qui cache un outrage est prudent*; voir *La Sainte Bible* traduite d’après les textes originaux hébreu et grec, Nouvelle version Segond révisée avec notes, références, glossaire et index, Alliance Biblique Universelle, Paris, 1978.

¹² D’après DLN, *πανούργος* est formé par composition à partir du syntagme πᾶν ἔργον (ποιῶν/τελῶν etc.).

¹³ Voir *πανούργος* (s.v.) dans *Νέο λεξικό θησαυρός ὀλης της ελληνικής γλώσσας*, par Χρ. Γιοβάνη, Παγκόσμιος Εκδοτικός Οργανισμός Χρήστος Γιοβάνης Α.Ε.Β.Ε. (s.a.) où on précise aussi la période de circulation des mots (antique, médiévale, moderne).

¹⁴ Dans la BIBL. 1688 – 12:17 on a pris ce verset de façon identique au niveau du sens et des significations: *Poftele necuraților îndulcesc sufletul, și faptele necuraților departe-s de minte.*

la première partie du verset, à la signification *credincios* du Ms. 4389 correspond dans le Ms. 45 une signification antonymique, *necurat*. Le mot *credincioșilor* de Ms. 4389 traduit le mot *εὐδοξίαν*, pluriel du *εὐδοξία* ‘εὐδοξος, εὐσεβής pius’ (MIKLOSICH) ‘fidèle’. Le mot *necuraților* traduit correctement de FRANKF. le vocable *ἀσεβῶν* ‘des infidèles’. Mais tout en comparant les deux éditions grecques on observe que dans ce verset les significations sont tout à fait identiques, à une seule exception: tandis que RAHLFS présente *εὐσεβῶν* ‘des fidèles’, dans FRANKF. on trouve *ἀσεβῶν* ‘des infidèles’. Par la suite, dans FRANKF. on constate le manque du paradigme du bien dans ce verset et, comme conséquence principale, dans cette première partie du verset le message est tout à fait différent par rapport à l’autre édition:

RAHLFS: Ἐπιθυμίας εὐσεβῶν ἡδύνουσιν ψυχὴν ἔργα δὲ ἀσεβῶν μακρὰν ἀπὸ γνώσεως.

FRANKF.: Ἐπιθυμίας ἀσεβῶν ἡδύνουσιν ψυχὴν ἔργα δὲ ἀσεβῶν μακρὰν ἀπὸ γνώσεως.

Alors il se pose la question si cette seule différence entre les deux éditions (sur ce point, bien sûr) est déterminée par une interprétation de profondeur, de *l’esprit* du texte, ou une de surface, de la *lettre*. À notre avis il est possible qu’il s’agisse d’une erreur typographique: dans la première partie du verset de l’édition FRANKF. on a écrit *ἀσεβῶν* au lieu de *εὐσεβῶν*. Tout en traduisant *ἐπιθυμία* par *poftă* avec le sens ‘patimă, viciu’ ‘passion, vice’ qui est usuel dans le style ecclésiastique, surtout dans l’ancien roumain¹⁵ et *ἡδύνω* par *a îndulci*, le sens de la première partie de ce verset serait que les vicieux se sentent bien dans le péché. Il est possible que l’érudit – qu’il s’agisse du texte originaire de Milescu, ou d’une intervention du réviseur – se soit posé la question si les versions latines et celle

¹⁵ Voir DLR, s.v. *poftă*.

slavonne expriment un autre message, il est possible également qu'il ait traduit ce passage sans vérifier ces repères¹⁶. Bien qu'il ait perpétué une erreur, il me semble pourtant que le traducteur du Ms. 45 se soit posé cette question car il a essayé à donner un sens à ce passage et il a exprimé même une vérité. Vu qu'il a suivi l'original de près, par rapport à ce texte on ne peut pas dire que le traducteur a fait une traduction erronée. Mais on ne peut pas éluder également le manque du paradigme du bien dans ce verset et alors on se rend compte qu'on est en face d'une erreur par rapport à ce qu'on peut nommer la tradition des traductions roumaines de la *Bible*¹⁷ – jusqu'à celles récentes – dont l'étude nous offre, entre autre, la possibilité de constater des aspects intéressants comme celui-ci: BIBL. 1968 – 13:19: *Dorința împlinită mulțumește sufletul, iar depărtarea de rău este urâciune pentru cei nebuni*; ANANIA 13:20: *Dorințele credincioșilor îndulcesc sufletul, dar lucrurile necredincioșilor sînt departe de cunoaștere*; NEC-POLIROM: *Dorințele credincioșilor sînt plăcute sufletului, dar faptele necredincioșilor departe sînt de cunoaștere*.

¹⁶ En ce qui concerne les sources, voir la note 3.

¹⁷ N'importe quel soit l'original, on doit observer que les traductions présentent dans la structure de ce verset l'opposition bien-mal: FILOTEI – 13:20: *Poftele celor bine credincioși îndulcesc sufletul, iar lucrurile necredincioșilor departe sînt de cunoștință*; ȘAGUNA – 13:20: *Poftele celor binecredincioși îndulcesc sufletul, iară lucrurile necredincioșilor departe sînt de cunoștință*; BIBL. 1914 – 13:19: *Poftele credincioșilor îndulcesc sufletul, iar lucrurile necredincioșilor departe sînt de cunoștință*. RADU – GAL. – 13:19: *Dorința împlinită mulțumește sufletul, iar ocolirea răului este urâciune pentru nebuni*. Voir pour comparaison la traduction française de ce verset de l'édition citée: *Un désir réalisé est doux à l'âme, mais s'écarter du mal fait horreur aux insensés*. Parmi les *Bibles* roumaines, la BIBL. 1874 fait exception de cette structure – 13:19: *Toată pofta împlinită este dulce sufletului, deci urît este nebunilor de a se lăsa de rele*. À notre avis, le rapport conclusif exprimé par la conjonction *deci* 'donc' fait que le message transmis dans cette traduction soit semblable à celui du Ms. 45.

Remarquons le fait que le verbe *indulcesc* apparaît, d'une manière surprenante, dans les deux manuscrits et on l'a gardé aussi dans les autres traductions. Dans le Ms. 4389, par ce verbe on a traduit le mot *НАСЛАЖДАЮ*¹⁸, qui a deux sens, 'ἀπολαύσεν frui' (MIKLOSICH) 'enchanter, délecter' et 'ἐκτροφῶν luxuriari' (MIKLOSICH) 'nourrir' et dans le Ms. 45 il traduit la parole *ἡδύνω* 'rendre agréable: 1. assaisonner (un mets, des aliments) 2. réjouir, d'où plaire' (BAILLY), mais aussi 'sucrer' (LIDDELL – SCOTT). Je crois que cette solution a été donnée par Milescu et elle a été reprise de son manuscrit par les deux traducteurs, mais chacun a compris différemment le sens de ce verbe. Tandis que le traducteur du Ms. 45 exprime l'idée 'se sentir bien dans le péché', le traducteur du Ms. 4389 lui a donné le sens 'enchanter, délecter' avec une connotation positive, correspondant au paradigme du bien que le passage en discussion présente.

3. À un autre endroit dans les deux manuscrits, les significations sont différentes sans être antonymiques parce qu'elles font référence à des désignations différentes, et font même partie de champs sémantiques différents; évidemment, les sens sont différents:

Ms. 4389 – 17:6: *Celui credincios, toată pacea-i este bogăție, iar celui necredincios — măcară un ban.*

Ms. 45 – 17:6: *└Acelui credincios, toată-i lumea cu bani, iar celui necredincios — nici un ban┘*¹⁸.

La première partie du verset diffère dans les deux versions. Tandis que dans le Ms. 4389 on trouve comme sujet de la première partie de la phrase le nom *pacea*, dans l'autre manuscrit le sujet est *lumea*. Comment on est arrivé à cette différence? Le mot *κόσμος* du texte grec FRANKF. (mais également de RAHLFS) *Τοῦ πιστοῦ ὅλος ὁ κόσμος τῶν χρημάτων*, est

¹⁸ Dans la BIBLE 1688: *Celui credincios e toată lumea cu banii, iară celui necredincios nici un ban.*

traduit dans le Ms. 45 par sa signification propre, *lume* ‘monde’. Le traducteur du Ms. 4389 fait deux artifices. D’un côté il traduit le mot *міръ*, du passage *вѣрномѣ весь міръ богáтествъ* par *pace* ‘paix’, en le confondant avec l’homonyme *міръ* ‘κόσμος mundus’ (MIKLOSICH) ‘monde’; de l’autre côté il traduit le mot *богáтествъ* ‘χρήματα pecunia’ (MIKLOSICH) ‘argent’, par un calque sémantique, ‘richesse’. Par la suite, le sens de ce passage est que pour celui qui est un bon fidèle la paix (de l’âme, entre les gens et toute sorte de paix) est essentielle. Dans le Ms. 45 on a transmis un autre message: rien ne manquera à celui qui croit en Dieu, conformément au précepte de Luc. 12:31 – ANANIA: *Ci căutați mai întâi împărăția Lui și toate acestea vi se vor adăuga*¹⁹. Dans ANANIA ce même passage est traduit de la sorte: 17:6 *Cel credincios are întreaga lume plină de bănet*; dans NEC-POLIROM – 17:6: *Credinciosul are toate bogățiile lumii, dar necredinciosul nici măcar un obol*. Dans BIBL. 1968 ce fragment n’apparaît pas²⁰. On observe que tant dans l’original slavon que dans celui grec la proposition est elliptique de prédicat. Cette situation a permis au traducteur du Ms. 4389 d’autant plus de donner un sens à ce passage qu’il aurait trouvé, d’ailleurs, obscur, tout en considérant – comme il l’a fait – que *міръ* y signifie *pace* ‘paix’. Il est possible que le manuscrit de Milescu lui ait inspiré la solution d’introduire le verbe copulatif. On l’a introduit aussi dans le Ms. 45, où la traduction est très bonne, car le génitif *τῶν χρημάτων* est traduit de façon adéquate, par un accusatif.

¹⁹ Voir aussi Mat. 6.33: *Căutați mai întâi împărăția lui Dumnezeu și drep-tatea Lui și toate acestea vi se vor adăuga*.

²⁰ FILOTEI: *Celui credincios toată lumea îi este câștigare, iar celui necredincios nici un ban*; ȘAGUNA: *Celui credincios toată lumea toată lumea îi este câștigare, iară celui necredincios, nici un ban*; Dans BIBL. 1760-1761, BIBL. 1874, RADU-GAL. et l’édition française citée ce passage n’apparaît pas.

Sigles

- ANANIA – *Biblia sau Sfânta Scriptură. Ediție jubiliară a Sfântului Sinod (...)*, redactată și adnotată de Bartolomeu Valeriu Anania, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2001.
- BAILLY – A. Bailly, *Dictionnaire grec français*. Rédigé avec le concours de E. Egger, édition revue par L. Séchan et P. Chantraine, Paris, Hachette, 2000.
- BIBL. 1760-1761 – *Biblia Vulgata Blaj 1760-1761*, III, București, Academia Română, 2005.
- BIBL. 1914 – *Biblia adecă dumnezeasca Scriptură a legii Vechi și a Celei Nouă, tipărită în zilele majestății sale Carol I...*, Ediția Sfântului Sinod, București, 1914.
- DLN – Γεωργίου Δ. Μπαμπινιώτη, *Λεξικό της νέας ελληνικής γλώσσας*, Αθήνα, Κέντρο Λεξικολογίας, 1998.
- DLR – *Dicționarul limbii române*. Serie nouă. Tomul VIII. Litera P, București, Editura Academiei, 1972 – 1984.
- FILOTEI – *Biblia sau Testamentul Vechi și Nou (...)* tipărit (...) prin binecuvântarea (...) iubitorului de Dumnezeu Episcop al sfinteii Episcopii Buzăul, D. D. Filoteiu, Buzău, 1854.
- FRANKF. – *Τῆς θείας Γραφῆς Παλαιάς Δηλαδῆ καὶ Νέας Διαθήκης ἀπάντα - Divinae Scripturae nempe Veteris ac Novi Testamenti omnia, Graece, a viro doctissimo recognita et emendata, variisque lectionibus aucta et illustrata*, Frankofurti ad Moenum, apud Andreae Wecheli haeredes, 1597.
- LIDDELL – SCOTT – H. G. Liddell and R. Scott, *Greek English Lexicon*, Clarendon Press, Oxford, 1996.
- LXX – *The Septuagint LXX* Alfred Rahlfs, Sun. 27th Feb. 2005 <http://www.bibles.org.uk>
- MIKLOSICH – Fr. Miklosich, *Lexikon paleoslovenico-graeco-latinum*, Vindobonae, Guilelmus Braumueller, 1862-1865.
- MLD – *Monumenta linguae Dacoromanorum Biblia 1688*, Pars I, Genesis, Iași, Universitatea „Al. I. Cuza” Albert-Ludwigs-Universität-Freiburg, 1988.
- NEC-POLIROM – *Septuaginta Psalmii, Odele, Proverbele, Ecclesiastul, Cântarea Cântărilor*, Volum coordonat de: Cristian Bădiliță,

Francisca Băltăceanu, Monica Broșteanu, în colaborare cu Ioan-Florin Florescu. Traduceri de: Cristian Bădiliță, Francisca Băltăceanu, Florica Berechet, Monica Broșteanu, Ioana Costa, Marius David Cruțeru, Cristian Gașpar, Eugen Munteanu, Ion Pătrulescu, vol. 4/I, București, Colegiul Noua Europă, Polirom, 2006.

QUICHERAT – L. Quicherat et A. Daveluy, *Dictionnaire latin-français*, révisé, corrigé et augmenté d'après les travaux les plus récents de la lexicographie latine par Émile Chatelain, Paris, Hachette, 1922.

RADU – GAL. – *Biblia, adică Dumnezeiasca Scriptură a Vechiului și a Noului Testament, tradusă după textele originale ebraice și grecești de preoții profesori Vasile Radu și Gala Galaction, din înalta inițiativă a Majestății sale Regelui Carol II*, București, Fundația pentru Literatură și Artă „Regele Carol II”, 1938.

ȘAGUNA – *Biblia, adecă dumnezeiasca Scriptură a legii cei vechi și a cei noao (...), tipărită (...) sub priveghiiarea și cu binecuvântarea ecseleției sale, prea sfințitului domn Andreiu, Baron de Șaguna, Sibiiu, 1856-1858.*

VULG. – *Bibliorum Sacrorum juxta Vulgatam, clementinam nova editio...*, curavit Aloisius Grammatica, Typis polyglotis Vaticanis, 1929.

LE *TÉTRAÉVANGILE* DE SIBIU (1551-1553).
NOUVELLES INFORMATIONS
SUR LES SOURCES DE LA PREMIÈRE
TRADUCTION EN ROUMAIN DES ÉVANGILES*

Ioan-Florin FLORESCU

Centre d'Etudes Bibliques-Philologiques
Monumenta linguae Dacoromanorum
ioanflorinflorescu@yahoo.com

RÉSUMÉ Le texte roumain du *Tétraévangile* de Sibiu présente des concordances textuelles avec les traductions tchèques (notamment *Bible Olomoucká*) et allemandes du XV^e siècle (les versions de l'édition de Johann Mentelin). Une série de preuves textuelles (des équivalences multiples des mêmes termes; traductions fautives alternant avec des traductions correctes; formes phonétiques étrangères et formes roumaines des mêmes termes; des bourdons, etc.) démontre aussi que les concordances tchèques et allemandes proviennent d'un *prototype* roumain qui, à son tour, a eu à l'origine une version slavone de l'Évangile. Ce prototype a subi une révision substantielle, s'appuyant sur la Bible de Luther, avant d'être mis sous presse, entre 1551-1553, à Sibiu. Le *terminus post quem* du *prototype* roumain peut être l'année où apparaît l'édition de Mentelin (1466) et le *terminus ante quem* ne devrait pas dépasser 1522, date d'apparition de la

* Traduction en français par: Andreea HOPÂRTEAN et Giuliano SFICHI. Révision de la traduction française par: Felicia DUMAS, Université "Al. I. Cuza", Jassy.

version *Septembertestament* de Luther (car il est difficile de croire qu'après l'apparition de la traduction de Luther quelqu'un aurait pu encore se servir du texte des éditions allemandes anciennes). L'intervalle 1466-1522 rend donc très possible le fait que le prototype roumain ait été traduit, soit en Transylvanie, soit en Moldavie, sous l'influence d'un milieu hussite.

MOTS-CLEF Tétraévangile de Sibiu, Bible allemande, Luther, Mentelin, Bible tchèque, Bible Olomoucká, hussitisme

I. Avant-propos. *La diffusion et la traduction des textes bibliques dans l'espace roumain avant le Tétraévangile de Sibiu*

I.1. Au début de l'année 1532, un vieux lettré moldave, connaisseur du latin et du polonais, arriva à Wittenberg animé par le désir de connaître Martin Luther et de demander son aide pour la publication des Évangiles et des épîtres pauliniennes en roumain, polonais et allemand¹. Le correspondant anonyme qui a consigné cette visite a pourtant omis d'ajouter dans sa note, somme toute laconique, des informations sur la manière dont l'érudit moldave aurait souhaité publier les évangiles et les épîtres. Se serait-il agi d'une édition trilingue? Ou bien d'une traduction roumaine comprenant des gloses polonaises et allemandes²?

On ne connaît toujours pas la réponse du réformateur allemand. Toutefois, la mention de cet épisode met à notre disposition

¹ Șerban Papacostea, „Moldova în epoca Reformei. Contribuție la istoria societății moldovenești în secolul al XVI-lea”, *Studii*, XI, 1958. Une version roumaine du document publié par Papacostea: Al. Rosetti, „Cu privire la datarea primelor traduceri românești de cărți religioase”, *Limba română*, 2, 1958. Sur l'interprétation du verbe *excudere* dans le document mentionné ci-dessus, cf. Ion Gheție, „În legătură cu versiunile din 1532 ale *Evangheliei și Apostolului*”, *Limba română*, 2, 1977.

² Selon P. P. Panaitescu, il s'agirait d'une réédition de la version de Luther suivie par une traduction en polonais et une autre en roumain. L'avis de l'historien est que l'érudit moldave aurait dû être plutôt „un étranger” de

une première information historique concernant l'intérêt pour l'impression en roumain des Écritures.

I.2. Les premières traductions bibliques réalisées *dans l'espace roumain* sont attestées un siècle plus tôt et elles sont dues aux activités des réfugiés hussites. Il est notoire que, de 1420 jusqu'en 1481, la Moldavie a constitué non seulement un lieu d'asile politique pour les „hérétiques” tchèques chassés par l'Inquisition, mais aussi la scène d'une activité missionnaire hussite très intense. Si l'hypothèse d'un „Évangile hussite” roumain (IORGA, 1904) n'a pas trouvé jusqu'à nos jours de support documentaire, on ne saurait pourtant dire la même chose de la traduction de la Bible dans les langues des Hussites réfugiés en Moldavie.

Vers 1439, deux clercs hongrois hussites, Pécsi Tamás et Újlaki Bálint, anciens étudiants de l'Université de Prague réfugiés en Moldavie, traduisirent la Vulgate en hongrois en se servant pour cela des traductions hussites tchèques et des traductions allemandes anciennes³.

Seules quelques copies sont restées de la traduction originale, parmi lesquelles une copie intégrale des Évangiles datant de 1466 (*Müncheni Kódex*). On apprend d'un colophon que le travail de copie a été finalisé à Troțuș, près de Bacău, sous la

passage, un savant bibliophile ou un éditeur en quête de textes inédits vu qu'il n'y avait pas, à l'époque, de tels savants parmi les habitants autochtones de la Moldavie (PANAITESCU, 1965, p. 120). Il n'en reste pas moins que la mention est précise: „*quidam doctor ex Walachia*”. Qui plus est, le correspondant exprime son étonnement quant au fait qu'un vieil homme ait pu entreprendre un voyage „*tam longe ex sua provincia*”, juste pour rencontrer l'„envoûteur” de Wittenberg.

³ Hadrovics László a entrepris une analyse détaillée des rapports entre la traduction hussite hongroise, d'une part, et les versions tchèques et allemandes anciennes, d'autre part, dans son étude: *A magyar huszita Biblia német es cséh rokonsága*, Budapest: Akadémiai Kiadó, 1994.

plume d'un certain Némethi György dont le nom renvoie le plus probablement à un Saxon (MK, p. 345).

Entre-temps, à Tîrgu Neamț, les Hussites saxons auraient traduit en allemand toute une série de livres liturgiques, possiblement des extraits des Écritures aussi, qui seront découverts deux siècles plus tard par l'archevêque Bandini au cours de son voyage pastoral (URECHIA, 1895, p. 241). D'ailleurs, vers 1444, un important chef hussite, Peter Payne (alias Constantin Anglicus), chargé de négocier à Constantinople une union illusoire du mouvement hussite avec l'Église orthodoxe, étant de passage dans les Principautés roumaines aurait apporté avec lui des manuscrits et traductions des Écritures, destinées à être gardées ou bien recopiées dans les monastères de Moldavie (LAVIČKA, ANTH. HUSS., p. 259; ȘESAN, 1939, p. 19). Il est possible que les Hussites hongrois s'en soient servis dans leur traduction susmentionnée de la Bible.

Ainsi, du moins en ce qui concerne la seconde moitié du XV^e siècle, il circulait en Moldavie des versions de la Bible en tchèque, allemand, hongrois et latin. S'y ajoutaient, évidemment, les manuscrits bibliques slavons copiés dans les monastères, sur lesquels on n'insistera pas ici⁴.

L'activité missionnaire des réfugiés hussites rattache la Moldavie (et, dans une moindre mesure, la Transylvanie) à un phénomène plus ample de diffusion et de traduction des textes bibliques initié par la Réforme hussite à l'est et au sud-est de l'Europe. La Bible tchèque, dont la première version remonte vers 1360 (PEČÍRKOVÁ, 1998, p. 1171), a passé très tôt les frontières

⁴ Pour une analyse de la production manuscrite et typographique slavone et roumaine vers la fin du XV^e siècle et tout au long du XVI^e siècle, et pour un examen des relations culturelles entre les principautés roumaines, voir les études des chercheurs Lajos Demény et Lidia A. Demény, parues dans le volume *Carte, tipar și societate la români în secolul al XVI-lea*, București, 1986.

de la Bohême en accompagnant la réforme de Hus. Presqu'une centaine de manuscrits bibliques datant du XV^e siècle existent encore de nos jours. Leur diffusion était facilitée par les ressemblances existant entre le tchèque et les autres langues slaves, aspect sur lequel l'abbé Jean-Jérôme de Prague a insisté, non sans une certaine emphase, dans une lettre qu'il adressa en 1434 au Concile de Bâle. Selon lui, la propagande hussite dans des pays tels que la Pologne, la Hongrie, la Bosnie, la Bulgarie, la Russie, *la Moldavie*, la Slavonie, la Serbie, l'Albanie, la Dalmatie ou la Croatie était rendue plus facile par „la compréhension du tchèque dans ces pays-là” (PANAITESCU, 1965, p. 36).

Interdits par les autorités laïques et ecclésiastiques (pas en Moldavie), les „samizdats” tchèques ont servi de modèle aux traducteurs de l'Europe orientale qui se retrouvaient dans l'idéal hussite de rendre les Écritures dans la langue parlée par le peuple: en hongrois, polonais, sorabe, malo-russe etc. Serait-il possible que toute cette effervescence religieuse et littéraire du milieu du XV^e siècle n'ait laissé aucune trace parmi les Roumains? Se serait-elle restreinte, comme certains chercheurs ont pu le supposer (DAN, 1944, p. 80), aux milieux assez peu nombreux des réfugiés hussites? Il est difficilement concevable qu'un mouvement religieux d'une telle ampleur n'ait pas suscité l'intérêt des clercs roumains en raison surtout de sa critique de la papauté et de son geste de réclamer la communion sous les deux espèces. Et cela d'autant plus que les Hussites utraquistes avaient déjà tenté un rapprochement, sinon une union avec l'Église orthodoxe, projets auxquels la chute de Constantinople allait mettre fin. Les commerçants et les fils des boyards originaires de Pologne, de Russie ou de Hongrie voyageant ou étudiant à Prague et à Cracovie rentraient chez eux imprégnés par les idéaux du mouvement hussite. Pourquoi une telle chose ne se serait-elle pas passée, même à moindre échelle, dans les Principautés roumaines? C'est la même question qui se répète

chez les adeptes de la théorie hussite sur les premières traductions bibliques roumaines...

I.3. Moins de cinquante ans s'écoulaient depuis la fin de cette époque jusqu'au moment où le vieil érudit de Moldavie se rend à Wittenberg dans le but de faire paraître en roumain les Évangiles et les Épîtres (1532). En s'appuyant sur ce témoignage, la plupart des chercheurs ont présumé l'existence, dans les premières décennies du XVI^e siècle, d'une traduction roumaine du *Tétraévangile* et de l'*Apôtre*.

Mais selon Al. Rosetti, c'est l'influence luthérienne qui a déterminé ces traductions présumées; plusieurs „centres réformés” auraient existé en Transylvanie de même qu'en Moldavie dans lesquels, à partir de 1530, on aurait traduit en roumain les livres pour le culte (1958, p. 22). Le chercheur L. Demény (1971, p. 96) est dans ce sens tout à fait d'accord avec Rosetti en tenant pour „indiscutable” l'existence d'une traduction *moldave* des Évangiles qui aurait été utilisée dans la version finale du *Tétraévangile* de Sibiu (1551-1553). À son tour, Ion Gheție est d'avis que les traductions que l'érudit moldave aurait eues sous la main auraient pu provenir d'un centre *transylvain* et qu'elles auraient été employées plutôt dans la traduction du *Tétraévangile* de Coresi (1561) que dans la traduction de Sibiu (1977, pp. 190-191). L'hypothèse d'une traduction roumaine réalisée vers 1512-1518 dans le sud de la Transylvanie et utilisée par Coresi avait déjà été avancée par P. P. Panaitescu (1965, p. 119).

Enfin, Al. Mareş apporte à son tour des arguments en faveur d'une possible version roumaine rhotacisante des Écritures qui aurait servi plus tard de texte de départ de la traduction du *Tétraévangile* de Coresi datant de 1561 (1974, pp. 218-222). Ce qui me semble intéressant dans la contribution de ce chercheur – très prudent, d'ailleurs, dans ses affirmations – c'est sa

suggestion d'une approche renouvelée „dans la forme et dans l'argumentation” (autrement dit en fonction d'autres données linguistiques, historiques et géographiques) de la théorie hussite promue par Nicolae Iorga (*ibidem*, p. 217).

Ce n'est qu'au milieu du XVI^e siècle, avec le *Tétra-évangile* slavo-roumain de Sibiu (la première impression en roumain des Évangiles) qu'on sortira du domaine des hypothèses concernant les premiers traductions bibliques roumaines. Il est généralement admis qu'il s'agit d'une initiative luthérienne destinée aux Roumains orthodoxes. Elle vient après une autre traduction en roumain (aujourd'hui perdue), cette fois-ci du catéchisme luthérien, qui paraît en 1544 grâce aux efforts de la même typographie.

II. *Le texte roumain du Tétraévangile de Sibiu a été traduit du slavon...*

II.1. L'opinion générale des chercheurs roumains est que le *Tétraévangile*⁵ de Sibiu constitue en fait la traduction d'une version slavone (le texte parallèle en slavon), confrontée de près avec la version allemande de la Bible de Luther (PETROVICI,

⁵ J'utilise l'appellation *tetraevanghel* (tétraévangile) même si l'édition en facsimilé de 1971 paraît sous le titre *Evangheliarul slavo-român de la Sibiu 1551-1553* (*L'Évangélaire slavo-roumain de Sibiu, 1551-1553*; v. Bibliographie). Le chercheur hongrois Ferenc Hervay qui est aussi le premier à avoir localisé et daté l'ouvrage paru à Sibiu (Al. Mareş n'a fait que rendre ce cadre encore plus précis), a pourtant mis en évidence qu'il s'agissait bien, dans notre cas, d'un tétraévangile dont l'Évangile selon Matthieu était le seul qui nous soit parvenu. Tous les chercheurs qui se sont occupés de ce texte, sans aucune exception, ont fait leur cette opinion. Le *Tétraévangile* comprend, comme on le sait, le texte intégral des quatre Évangiles divisé en „zaceale” tandis qu'un *Évangélaire* ne contient que les péripécies évangéliques destinées à être lues en église le dimanche et à l'occasion des fêtes.

1971, p. 10; MAREȘ, 1982, p. 185). Le texte slavon parallèle est identique à celui du *Tétraévangile* slavon paru à Sibiu en 1546. Ce dernier représente, à son tour, une copie fidèle du texte établi par Macarie en 1512.

Mais les nombreuses ressemblances avec la version de Luther ont rendu méfiant Al. Mareș quant à l'hypothèse d'une traduction du texte d'après la version slavone. Mareș laisse une porte ouverte à la possibilité que le texte ait été traduit directement de l'allemand et collationné seulement avec la version slavone. Les traces d'une traduction directement du slavon, dit Mareș, seraient en effet peu nombreuses: „quelques slavonismes, la forme des noms propres, l'emploi dans certains cas de la construction dative et *une erreur de traduction*” (*ibidem*, p. 189, c'est moi qui souligne; cf. aussi GHETIE-MAREȘ, 1985, p. 341). L'erreur en question apparaît dans le v. 6,26(13^r)⁶ et consiste dans le fait d'avoir pris le comparatif slavon *лѡчѣшыхъ* ‘meilleurs’, pour une forme adjectivale du slavon *лѡчѣ* ‘lumière’.

II.2. Les erreurs de traduction comptent en général parmi les plus solides preuves des sources d'une traduction. Loin de s'agir d'„une erreur”, le texte roumain du *Tétraévangile* de Sibiu présente de nombreux cas dans lesquels le traducteur se trompe sur les termes slavons. Par exemple, le terme *кнѣзь* (‘chef’) est pris pour *книжникъ* (‘scribe, lettré’) et transposé *dascăl* dans vv. 9,18.23 (24^r; 24^v). L'adverbe *лихо* (‘plus, au-dessus’) est pris pour *лихота* (‘méchanceté’) et traduit avec ce sens dans v. 5,47 (9^r). Le syntagme *prietnic de la prietnic* du v. 25,32 (102^v) représente un

⁶ Conformément à la pratique éditoriale de l'époque les chapitres et les versets évangéliques ne sont pas numérotés dans le *Tétraévangile* de Sibiu. Mes renvois prendront en compte la page de l'édition en facsimilé. Pour simplifier la recherche du contexte biblique dans lequel je puiserai mes exemples, je donnerai aussi, là où cela s'imposera, le numéro du chapitre et du verset.

calque de l'expression slavone *Другъ ѿ Друга* ('l'un l'autre') dans laquelle l'adjectif a été pris pour un nom (*Другъ* 'ami').

On devra s'arrêter un instant sur l'étonnante traduction du verset 7,3, rendu dans le *Tétraévangile* comme suit: „Cum vedzi *nodișor* [un petit nœud] ce este într-ochiul fraține-téu, iară bîrna ce iaste într-ochiul téu nu sîmț?” (14^r)⁷. La traduction moderne du verset est très connue: „Qu'as-tu à regarder la paille qui est dans l'œil de ton frère? Et la poutre qui est dans ton œil à toi, tu ne la remarques pas!” (BJ). Le terme existant dans le texte slavon parallèle est *сѣчець* (*κάρφος*, *surculus*, *festuca* – MIKLOSICH, s.v.), c'est-à-dire 'paille, ramille'. Mais le traducteur a eu probablement en vue le verbe *сѣчетати* ('lier') et il a traduit par conséquent le terme slavon par *nodișor* ('un petit lien/ nœud').

⁷ La transcription interprétative des séquences du *Tétraévangile* m'appartient. J'ai cherché à garder les phonétismes spécifiques à ce texte d'autant plus que certains d'entre eux semblent appartenir à un traducteur ou à un réviseur étranger tout en alternant avec les formes correctes: *spuine* (16^v, 32^r, 111^v) vs *spune* (32^r, 45^v, 54^r), *feciiorii* (9^r, 75^v) vs *feciirii* (18^v, 23^v, 38^r, 46^r), *pairi* (110^v) vs *pari* (109^v) etc. Pour d'autres exemples, voir *infra* VII.4. Comme l'étude phonétique ne constitue pas l'objet du présent article, afin de ne pas appesantir le texte, j'ai choisi, en faisant mienne la suggestion de G. Mihăilă (1999, p. 112), de transcrire le *ь* final toutes les fois où celui-ci prend des valeurs phonétiques certaines. J'ai fait encore plus, en transcrivant le *ь* toutes les fois où sa valeur phonétique m'a semblé indubitable: *i* bref final (*вань, оамень, окъ* = *bani, oameni, ochi*), *u* bref final (*вострь, нострь* = *vostru, nostru*), *i* intermédiaire (*фрацѣне-теѡ, оурзѣчь* = *fraține-téu, urzici*). Selon le contexte, j'ai transcrit *ъ* comme *i* (*фрънг, сѣмт, шъ* = *frîng, sîmt, și*) ou comme *ă* (*кътре* = *către*). L'accentuation des mots mériterait une étude à elle seule. On tombe souvent sur l'accent grave et aigu à l'intérieur d'un même mot. J'ai omis de les noter sauf dans le cas où ils semblent indiquer une prononciation particulière: *séu, téu* (său, tău), *panà* (pînă) etc. Cf. GHEȚIE, 1979, où l'on débat l'hypothèse „de la reproduction en alphabet cyrillique d'une traduction préalablement écrite en caractères latins et orthographe hongroise” (p. 171).

Et la liste des exemples ne s'arrête pas ici. Dans tous les cas mentionnés ci-dessus, la version de Luther présentait les traductions correctes. Les erreurs du texte roumain ne sauraient s'expliquer si le texte avait été traduit dès le début à partir de la version de Luther, comme Al. Mareş le supposait. On ne peut pas admettre non plus que les nombreuses erreurs proviennent d'une confrontation ultérieure avec la version slavone puisqu'il n'y avait aucune raison de changer des traductions correctes et logiques par des traductions irrationnelles. Aucun réviseur, quelque maladroit qu'il fût, n'aurait remplacé *paille* par *petit nœud* ni *bon* par *lumineux* (cf. „Cu cît *mai luminos* iaste om de óia”, 36^r). Il est certain que le texte roumain du *Tétraévangile* de Sibiu a eu comme point de départ, à l'origine, une version slavone.

III. ... et collationné assez négligemment d'après la version de Luther

Il est tout aussi vrai que la version de Luther a été néanmoins utilisée, par le réviseur de Sibiu qui a été chargé de revoir la traduction roumaine en vue de la publication d'une édition bilingue slavo-roumaine.

Em. Petrovici a comparé les deux traductions (le *Tétraévangile* et la version de Luther), tout en attirant l'attention sur leurs nombreuses ressemblances (1971, pp. 10-14). Démontrant que certains exemples offerts par Petrovici pourraient être expliqués aussi en recourant au texte slavon parallèle, Al. Mareş reprend le travail comparatif⁸ et avance de nouvelles preuves pour

⁸ L'académicien Emil Petrovici a utilisé l'édition d'Erfurt de 1736 tandis qu'Al. Mareş s'est servi d'une édition de Stuttgart datant de 1941. En ce qui me concerne, j'ai utilisé l'édition critique de la dernière version publiée par Luther à Wittenberg (1545), un an avant sa mort (voir la Bibliographie). Je remercie M. Emanuel Conţac de l'Institut Théologique Pentecôtiste de Bucarest qui a eu l'amabilité de mettre à ma disposition cette version de 1545.

appuyer l'idée en faveur de l'utilisation de la traduction luthérienne dans l'ouvrage de Sibiu (1982, pp. 187-189).

Je reprends cette conclusion à mon tour tout en faisant les remarques suivantes.

Il y a, d'une part, des indices évidents que l'ouvrage de Sibiu a largement puisé dans la traduction du réformateur allemand. Un exemple éloquent de la dépendance non seulement étroite, mais parfois systématique par rapport à la version allemande est la traduction du verbe *sauver* (gr. σῶζω). En fonction du contexte et de la polysémie du terme grec, Luther en donne quatre équivalents: *helfen* ('aider'), *gesund werden* ('donner santé'), *erhalten* ('garder, conserver'), *seligen* ('sauver'). Les quatre solutions traductives sont à retrouver dans le texte roumain du *Tétraévangile* et à être mises dans une parfaite correspondance avec la version allemande (vv. 8,25; 9,21.22; 10,22; 14,30; 16,25; 19,25; 24,13.22; 27,40.42.49). Je précise que le texte slavon parallèle n'enregistre dans tous ces cas qu'un seul terme: le verbe *спасти*.

Ce qui surprend pourtant c'est la hâte ou la négligence avec laquelle on a fait le travail de collationnement. Il y a de nombreux cas où les traductions fautives auraient pu être corrigées par l'appel à la traduction correcte de Luther. Par exemple, le verbe *наследити* 'hériter' est traduit de manière systématique *a împli* ('remplir') ce qui conduit à des constructions erronées ou obscures: „Ferici de smeriți, că aceșt[i]a vor *împli* pomîntul” (5,5; 4^v); „și viața în vecia vreți *împli*” (19,29; 73^v); „veniți blagosloviții tatîne-miu, *împleți* ce iaste gatit voo, împarația...” (25,34; 103^r).

Un verset très connu, „Quand vous jeûnez, ne vous donnez pas *un air sombre* comme font les hypocrites” (6,16) est rendu d'une façon fautive: „nu fiți ca fățarnici[i] *săturîndu-se*” (11^v), le traducteur ayant pris le slavon *сѣтѹжцѣ* ('affligé') pour une forme verbale ('rassasier') du substantif *сѣтвѣнь* ('satio').

Evidemment, le réviseur de Sibiu ne maîtrisait pas très bien le slavon (autrement, il aurait corrigé lui-même ces erreurs de traduction), mais, d'autre part, on peut difficilement comprendre la raison pour laquelle il ne fait pas appel pour plus d'éclaircissements à la version de Luther. Par exemple, il ne semble pas connaître le sens 'veiller' du verbe *вѣдати* qui est rendu deux fois par *prier* (vv. 26,38-40; 108^v). Mais il ne consulte pas non plus la traduction de Luther où il aurait trouvé le verbe *wachen*, 'veiller'.

La confrontation avec la version de Luther a été omise même dans la traduction d'une série de termes „techniques” du vocabulaire biblique, difficiles à traduire sans l'appui d'un modèle parallèle. Par exemple, le slavon *хранилицѣ*, traduisant le terme grec *φολακτήριον* (interprété correctement par Luther en tant qu' *inscription – Denckzedel*), est rendu en roumain comme *sălaş* (*demeure*; 88^v). Les scribes et les pharisiens courent la mer et la terre pour faire „un *namernic*” (23,15; 90^r), c'est-à-dire un „étranger”, ce qui est un non-sens. Il est vrai que le terme slavon *пришельць* peut signifier aussi 'étranger', mais ici son sens est 'prosélyte (judéen)', conformément au terme grec *πάροικος*, correctement interprété par Luther (*Jüdenossen*).

Une confrontation attentive avec la version de Luther aurait évité de telles erreurs.

C'est donc évidemment que le traducteur du slavon et le réviseur de Sibiu chargé du travail de collationnement étaient deux personnes différentes. Aucun traducteur ayant sous la main la version de „contrôle” de Luther n'aurait hésité à s'en servir dès le début et d'une manière systématique, d'autant plus qu'il ne maîtrisait pas très bien la langue source, c'est-à-dire le slavon. On peut conclure que le réviseur de Sibiu a travaillé sur une traduction roumaine que, pour la commodité de mon exposé, je nommerai le *prototype* roumain et qui a eu comme texte de départ une version slavone.

D'ailleurs, comme je l'ai déjà remarqué dans le chapitre introductif (v. *supra* I.3.), plusieurs chercheurs se sont prononcés en faveur d'un possible prototype „plus ancien” révisé à Sibiu dans le but de la publication. „Plus ancien”: c'est à dire situé vers les débuts du mouvement protestant en Banat et à Hunedoara (GHETIE, 1966, p. 79) ou bien vers 1532 comme je l'apprends dans la note évoquant le voyage de l'érudit moldave à Wittenberg (PETROVICI, 1971, p. 21)? Serait-il possible qu'il soit pourtant encore plus ancien?

IV. *Solutions de traduction communes au Tétraévangile de Sibiu et aux versions allemandes antérieures à la traduction de Luther*

IV.1. D'autre part, lorsqu'on parle de la Bible de Luther, on ne doit pas oublier que Luther lui-même s'est servi des *traductions allemandes anciennes de la Bible*⁹ (même s'il l'a fait dans une moindre mesure), malgré les critiques qu'il a faites à l'égard de leur justesse théologique de même qu'à leur langage.

De la sorte, plus d'une moitié des exemples offerts par Em. Petrovici et Al. Mareş pour exprimer la dette de la traduction roumaine envers la Bible de Luther sont à retrouver dans les éditions allemandes plus anciennes. *D'une manière hypothétique*, ils pourraient donc en provenir. Je donne ci-dessous quelques exemples de concordances entre le texte roumain et la version de Luther repérées par Al. Mareş (1982, pp. 187-189), auxquelles j'ai ajouté les entrées correspondantes de l'édition de Mentelin¹⁰:

⁹ Dix-huit éditions de la Bible allemande sont parues jusqu'à l'année 1522. La première était l'édition de Johann Mentelin, parue en 1466 et rééditée treize fois, la dernière édition datant de 1518. Traduites d'après la Vulgate, elles avaient à leur base une version presque identique mais présentaient toutefois de nombreuses différences dialectales.

¹⁰ *Die Erste Deutsche Bibel. Erster Band (Evangelien)*. Von W. Kurrelmeyer, Tübingen, 1904.

| Vv. | TS | LUTHER, 1545 | MENTELIN, 1466 |
|--------|------------------|----------------------------|-------------------------------|
| 5, 1 | deal | <i>Berg</i> | <i>Berg</i> |
| 5, 21 | batrînilor | <i>Allten</i> | <i>Alten</i> |
| 9, 16 | cu petecul nov | <i>von neuem Tuch</i> | <i>des newen tuchs</i> |
| 12, 5 | frîng | <i>brechen</i> | <i>zerbrechen</i> |
| 12, 43 | uscate | <i>dürre</i> | <i>dürren</i> |
| 15, 25 | agiută-mi | <i>hilf mir</i> | <i>hilff mir</i> |
| 19, 28 | în a doa naștere | <i>in der Wiedergeburt</i> | <i>in einer andern geburt</i> |

IV.2. Sans remettre en question l'emploi de la version de Luther dans la révision finale du prototype roumain, il convient pourtant de s'interroger si ce prototype a puisé ou non, à un moment donné, dans les versions allemandes anciennes. Une enquête en ce sens est censée identifier dans le texte du *Tétraévangile* des solutions traductives qui soient redevables *de manière exclusive* à la version de Mentelin. En d'autres termes, on ne saurait rapporter de telles concordances ni au texte slavon ni à la version de Luther (dans le cas contraire on pourrait supposer qu'elles en proviennent).

L'examen prouve l'existence de telles concordances et, même si elles sont moins nombreuses que celles existant entre la traduction roumaine et le texte de Luther, elles témoignent néanmoins de l'utilisation des éditions allemandes anciennes dans le prototype roumain.

Un exemple éloquent en ce sens est celui du verset 19,12 dans lequel les termes slavons *скопци* ('châtrés') et *скопити* ('châtrer') sont traduits en roumain par *curați* ('chastes') et *curăție* ('chasteté'): „Sîmt unii *curați*, ce den pîntecel mîne-sa nescut-au așa; și sîmt *curați*, ce au luvat *curația* de la omini; și sîmt *curaț* ce se însăși strică drept împarația cerului” (71^r). Dans l'exégèse des Églises traditionnelles le verset justifie le vœu monacal de chasteté. Comme Luther n'a aucune raison de partager une telle tradition exégétique, il traduit le substantif *εὐνοῦχοι*

et le verbe *ἐὐνοουχίσθησαν* de l'original grec par *verschnitten* ('châtrés'): „Denn es sind etliche *Verschnitten* die sind aus Mutterleibe also geboren; und sind etliche *Verschnitten* die von Menschen *verschnitten* sind...”.

Par contre, l'édition de Mentelin de 1466 traduisant le texte dans la tradition de l'Église catholique emploie le terme *keúsch* ('chaste'): “Wann *keúsch* seint sy die also seint geboren von dem leib der mutter; und *keúsch* seint die do seint gemacht *keúsch* von den mannen...”. Dans le même endroit, la Vulgate présente *eunuchi et castraverunt*, tandis que la traduction hongroise hussite traduit les deux termes par *meddõ* ('stérile') et *megherél* ('châtrer'). Ainsi, ce ne sont que la version de Mentelin et le texte roumain qui présentent des solutions traductives identiques.

Dans le verset 27,6 (113^v), un terme „technique” pose des difficultés au traducteur. Le terme slavon *корванѣ*, – qui constitue un emprunt hébraïque (*qorbān*) entré en slavon par l'intermédiaire du texte grec de l'Évangile (*κορβανᾶς*) –, désigne la trésorerie du Temple. Il apparaît dans le *Nouveau Testament de 1648* et dans la *Bible de Bucarest* (1688) sous la forme d'un emprunt (*corvan*) ce qui montre que ni les traducteurs roumains de cette époque-là ne bénéficiaient pas encore d'un équivalent approprié¹¹. Luther préfère une traduction interprétative: *Gottes kasten*. Mais dans le *Tétraévangile* de Sibiu on trouve le terme *comóră* ('trésor'), l'équivalent exact du terme employé par la version de Mentelin: *schatz* ('trésor'). Pour le même terme, la Vulgate présente le mot *corban* tandis que la traduction magyare le terme *korbán*. De nouveau, ce ne sont que le texte roumain et la version de Mentelin qui traduisent de la même façon.

¹¹ La solution *vistiári* (trésorerie) proposée par le *Tétraévangile* de Coresi ne représente qu'une interprétation de la traduction avancée par le TS.

Trois séquences presque identiques reviennent dans le chapitre 26, dans les versets 59 et 60: „Caltară *martoria minciunósa* pre Isus... și multa *minciunósa martoria* viné, și nu aflară; mai apoi iară vineră doi *minciunoși martori*” (111¹). La séquence „și multa *minciunósa martoria* viné” est de manière évidente une traduction forcée. Ce n’est pas *martoria* (le témoignage) qui doit venir, mais *martorii* (les témoins). Le texte slavon présente la version correcte: *и многумъ лъже свидѣтели*, „des faux témoins se fussent présentés en grand nombre”. Les trois séquences sont correctement rendues aussi dans la Bible de Luther: „falsche *zeugnis*... viel falscher *zeugen*... zween falsche *zeugen*” – „faux témoignage... de nombreux faux témoins... deux faux témoins”. L’erreur ou plutôt l’ambiguïté qui a frappé la traduction roumaine apparaît dans la version de Mentelin: „valschen *gezeúg*... valsch *gezeúg*... zwen valsch *gezeúgen*”, „faux témoignage... faux témoignage... deux faux témoins” (cf. GRIMM, s.v. *gezeúg*).

Je donne ci-dessous d’autres exemples de concordances entre la traduction roumaine et la version de Mentelin. Afin de faciliter le travail comparatif, j’offre aussi la version de Luther et celle du texte slavon:

| Vv. | TS (roum.) | MENTELIN, 1466 | LUTHER, 1545 | TS (slav.) |
|--------|--|---|---|--|
| 27, 20 | iară vlădicii șã batrîinii <i>învațarã</i> pre norod | unterweisten [= enseignaient] <i>das volck</i> | uberredeten [= exhortaient] <i>das volck</i> | наѡстиша [= exhortaient] нареды |
| 15, 25 | O, Dóme! | <i>O, Herr!</i> | <i>Herr!</i> | Господи |
| 21, 11 | de la Nazaret Galileiu | <i>von Nazareth Galile</i> | <i>von Nazareth aus Galilea</i> | Ѡ Назãрета Галилеиска |
| 24, 24 | minciunoși creștini ¹ | <i>falsch cristen</i> | <i>falsche Christi</i> | лъже христи |

¹ Traduction fautive: „des faux chrétiens” au lieu de „des faux Christs”.

IV.3. Les ressemblances *exclusives* que nous avons identifiées entre la version roumaine et celle de Mentelin ne sont pas nombreuses (d'ailleurs, je n'ai pas procédé à une confrontation systématique des deux textes). Toutefois, nous devons garder à l'esprit que, vu le grand nombre de traductions communes au *Tétraévangile* de Sibiu, à la Bible de Luther et à la version de Mentelin on ne saurait identifier nettement celles qui en proviennent de la version de Luther et les autres qui ont comme source la version de Mentelin. Je pense pourtant que les concordances répertoriées qui sont redevables *de manière exclusive* à la version de Mentelin sont suffisantes pour prouver l'utilisation des éditions allemandes anciennes (l'édition de 1466 ou des révisions ultérieures) par le traducteur du prototype roumain.

Car, à mon avis, on doit exclure l'emploi de ces versions allemandes par le réviseur de Sibiu. Celui-ci ne pouvait pas utiliser à la fois la Bible de Luther et les versions allemandes dans son travail de collationnement de la traduction roumaine. Une pareille opération aurait non seulement pris plus de temps (or nous avons déjà vu que même le collationnement d'après la version de Luther s'était fait à la hâte) mais elle aurait été tout simplement inutile, vu l'autorité de la traduction du réformateur allemand. De plus, du point de vue luthérien, cette opération aurait été risquée vu que les versions allemandes reflétaient souvent la tradition exégétique de l'Église catholique.

L'hypothèse la plus probable est que dans le prototype roumain destiné à être révisé à Sibiu figuraient *déjà* les traductions faites d'après la version de Mentelin, en expliquant ainsi leur présence dans la version finale du *Tétraévangile* de Sibiu. Le prototype roumain a eu comme point de départ une version slavone (comme je l'ai déjà dit, voir *supra* II.2) mais il porte aussi les traces d'utilisation, probablement comme versions auxiliaires, des éditions allemandes anciennes.

V. Une équivalence surprenante: la traduction du terme pharisien (slav. *фарисей*) par duhovnic

V.1. Il y a cependant dans la version finale du Tétraévangile d'autres indices (traductions fautives, leçons particulières, interprétations) qui ne peuvent être rapportés ni à la version slavone ni aux traductions de Luther et Mentelin, mais, on va voir, ils se mettent en relation avec une autre grande tradition biblique de XV^e siècle: les traductions tchèques.

C'est à Ioan Bogdan que revient le mérite d'avoir signalé pour la première fois dans l'espace roumain l'existence du *Tétraévangile* de Sibiu. Dans son article datant de 1891 le remarquable slaviste notait, entre autres, toute une série de mots présentant, à son avis, un „intérêt lexicographique” accru pour la recherche philologique. Parmi ces mots, il mentionnait le terme *duhovnic* (confesseur) qui s'offrait comme équivalent, dans le texte roumain du *Tétraévangile*, du terme *фарисей* (pharisien) présent dans la colonne slavone parallèle (e.g. „De nu va fi dereptate vostră mai mare necît cartularilor șî d[u]hovnicilor, nu vreț întra în înparația cerului” 6^r; cf. aussi 23^r, 25^v, 35^r etc.). I. Bogdan omet d'expliquer cette équivalence surprenante.

D'autres chercheurs se sont ensuite penchés sur ce passage parmi lesquels Ion Gheție et Alexandru Mareș dans une série d'études consacrées au langage du *Tétraévangile* de Sibiu, à l'origine du traducteur, à l'arrière-plan confessionnel et aux rapports du *Tétraévangile* avec les publications de Coresi. Ion Gheție remarquait que les textes roumains n'employaient plus *duhovnic* dans le sens de 'pharisien' (1966, p. 70).

Selon Al. Mareș, la traduction du terme slavon *фарисей* par *duhovnic* est redevable à une influence luthérienne et „pourrait constituer une attaque contre les prêtres confesseurs” (1967, p. 72). L. Demény parle lui aussi d'une influence du milieu protestant sur le vocabulaire de la traduction roumaine, en remarquant

que le Grand Prêtre Caïphe est appelé *métropolit*e (110^v, 111^v, 111^r) alors que les grands prêtres sont appelés *évêques* (*piscupi*: 105^v, 109^v), des termes visant probablement à dénigrer la hiérarchie de l'Église orthodoxe (1971, p. 98).

L'influence réformée sur le *Tétraévangile* de Sibiu étant hors de doute, il semble que l'équivalence *pharisien* – *duhovnic* ait trouvé une explication justifiée. Celle-ci sera reprise par I. Gheție et par Al. Mareș dans l'ouvrage de synthèse *Originile scrisului în limba română* (1985) où l'on répète, entre autres, que „les éditeurs [du *Tétraévangile*] n'ont pas hésité à glisser dans le texte roumain certaines attaques contre la hiérarchie de l'Église, geste aisément compréhensible dans un milieu protestant”. La traduction du terme slavon *фарисей* par *duhovnic* constituerait ainsi „une allusion directe aux prêtres confesseurs” (p. 342).

V.2. Il y a pourtant, dans le *Tétraévangile* de Sibiu, une chose qui pourrait surprendre, à savoir: le terme slavon *фарисей* n'est pas traduit d'une manière constante *duhovnic*. Si le terme *фарисей* est enregistré dans le texte slavon vingt-neuf occurrences, vingt et une sont traduites par *duhovnic* alors que les huit occurrences restantes sont traduites par *fariseu* (pharisien). Qui plus est, on rencontre à l'intérieur de la même péricope une alternance *duhovnic/fariseu* disséminée même dans des versets successifs (vv. 23,13-15.23.25.27.29, pp. 89^v-91^v).

Cette inconstance somme toute inexplicable met en question la charge polémique des éditeurs de Sibiu dans ce cas-ci. Le lecteur roumain se serait vite rendu compte qu'on lui offrait deux traductions différentes pour le même terme tandis que tout clerc possédant des connaissances minimales du slavon aurait été en mesure de prouver le faux.

De plus, tout au début du mouvement luthérien la confession n'était pas tenue pour une pratique à éliminer du sein de l'Église. Dans la *Formula reformationis* (1542), le premier livre

de la Réforme à paraître dans le bassin des Carpates, Honterus a consacré tout un chapitre à la pratique de la confession (chapitre VII) tout en soulignant son rôle dans la formation morale et religieuse des fidèles et accentuant le fait que seuls des prêtres bien instruits devaient entendre les confessions des pénitents (PÂCLIȘANU, 2006, p. 23).

D’ailleurs, si le „milieu protestant” invoqué était à tel point intéressé de dénigrer les prêtres confesseurs en substituant à *pharisien* le mot *duhovnic*, on ne peut plus bien comprendre les raisons pour lesquelles *Tîlcul evangheliei și Molitevnicul (L’interprétation des Évangiles et Le bréviaire)* de Coresi (1567-1568), un produit évident du prosélytisme réformé et l’un des plus anti-orthodoxes ouvrages de l’époque, ne mentionne pas le terme *duhovnic*. On ne le rencontre ni dans la section du *Molitevnic* consacrée à la pratique de la confession ni dans le *Tîlc*, dans les énumérations fréquentes et exhaustives des membres de la hiérarchie orthodoxe où l’on s’attaque aux „patriarși, vlădici, mitropoliți, episcopi, călugări, popi” (CORESI, CAZ¹, 51^r/6; cf. aussi 46^r/24; 46^v/1,2; 75^r/22,23,24 etc.). On peut difficilement croire qu’un terme constituant un enjeu polémique extrêmement important pour le milieu protestant de Sibiu ne serait évoqué, à la même époque, dans l’ouvrage réformé de Brașov dans un contexte où sa mention aurait été d’autant plus légitime.

V.3. Il faut tout d’abord dire que le procédé même de trouver un équivalent pour le terme *pharisien* (gr. *φαρισαῖος*, lat. *phariseus*), comme dans le *Tétraévangile* de Sibiu, n’était pas exceptionnel parmi les traductions de cette époque-là. Par exemple, le terme est traduit *gleichsnar* (‘dissimulé, hypocrite’) dans un manuscrit allemand datant de 1430¹². Les éditions de Zainer

¹² *Die Ottheinrich-Bibel*. Das erste illustrierte Neue Testament in deutscher Sprache. Bayerische Staatsbibliothek, Cgm8010, <http://www.digitale-sammlungen.-de/mdz/content/digitalisie-rung/ottheinrich-bibel.html>.

(1475) et de Silvanus Otmar (1518) reprennent cette traduction. Dans la traduction magyare hussite (1466), *phariseus* est traduit *levált* (‘séparé, à l’écart’), la traduction étant dans ce cas-là une équivalence étymologique. Il est rendu *zákonník* (‘celui qui observe la Loi’) dans la Bible de Prague (1488).

Peut-on retrouver dans les premières traductions vernaculaires un exemple préalable dans lequel le terme *pharisien* ait été traduit *duhovnic*? La recherche des traditions bibliques du XV^e siècle nous permet de répondre affirmativement à cette question.

C’est dans la plus ancienne traduction des Évangiles en tchèque – connue de nos jours sous le nom de *Bible drážd’anská* (Bible de Dresde) – que le terme *pharisaeus* de la Vulgate est traduit pour la première fois par *duhovník*. Cette équivalence y sera reprise d’une manière systématique.

La *Bible drážd’anská* provient de la période pré-hussite (vers 1360). Au début du XV^e siècle on a procédé à plusieurs révisions successives de cette version, révisions conservées dans les codex *Litoměřicko-Třeboňská* (1411-1414) et *Olomoucká* (1417) (KYAS, 1981, p. 373¹³). Dans toutes ces révisions de même que dans d’autres manuscrits datant de la même époque le terme *pharisaeus* a comme équivalent *duhovník*. L’équivalence s’est imposée et a été reprise dans les écrits de Tomas Štítný et de Jan Hus (cf. GEBAUER, s.u. *duhovník*).

Qu’entendait-on au juste par *duhovník* dans les textes bibliques tchèques du XV^e siècle? Dans les dictionnaires du tchèque ancien¹⁴, l’entrée *duhovník* renvoie aux sens suivants: 1) ‘homme spirituel’, qui est aussi le sens étymologique du terme dans le

¹³ Je remercie une fois de plus Mme Liana Lupaş de American Bible Society qui a mis à ma disposition l’édition critique de Vladimír Kyas (Prague, 1981).

¹⁴ L’Institut de la langue tchèque (Ústavu pro jazyk český) de l’Académie des Sciences de la République tchèque a mis en œuvre une version informatisée

slavon liturgique (cf. MIKLOSICH, s.v. *ДОУХОВНИКЪ*); 2) *Geistlicher*, ‘spirituel’ dans le sens d’un membre d’un ordre religieux; 3) *židovský vykladac Pisma*, ‘exégète judéen des Écritures’, sens dérivé du contexte dans lequel ce terme est employé dans les traductions tchèques; 4) ‘prêtre, clerc’; 5) *farizej*, ‘pharisien’. Concernant ce dernier sens, les dictionnaires présentaient aussi une forme féminine de ce mot, *duchovníčka* au double sens de *Geistliche*, ‘religieuse’, et de... *farisejka*, ‘pharisienne’, appellation péjorative d’une religieuse (GEBAUER, ŠIMEK, s.v.).

Comme nous pouvons le remarquer, le terme en question n’englobait pas la notion de ‘(prêtre) confesseur’, le tchèque ancien disposant dans ce sens du terme *zpovědník*.

Pour conclure, on peut expliquer la traduction du terme *pharisaeus* par *duchovník* comme une charge polémique contre les ordres religieux catholiques de cette époque-là (même dans la période pré-hussite on pouvait entendre des critiques de plus en plus nombreuses à l’adresse de l’Église catholique, tout d’abord contre les ordres religieux qui scandalisaient par leur avidité et leur corruption), mais aussi comme une option lexicale qui, en termes de *realia*, équivalait de manière satisfaisante le mot *pharisien*. Le mot hébreu *perusim*, l’étymon du nom de la secte des pharisiens, signifiait ‘ceux qui sont séparés, ceux qui se tiennent à l’écart’, et les membres des ordres monacaux se retrouvaient dans une situation analogue (nous rappelons que la traduction magyare hussite traduit *phariseus* par *levált*, ‘séparé, à l’écart’). Tout comme les *duchovníki* de plus tard, les pharisiens exerçaient une grande influence au sein du peuple qui les tenait pour de véritables maîtres et guides spirituels.

Revenons maintenant, après cet excursus linguistique tchèque, aux *duhovnicii* du *Tétraévangile* de Sibiu. Sont-ils les mêmes que les prêtres confesseurs de cette époque-là?

des principaux dictionnaires du tchèque ancien. La version est disponible sur l’Internet à l’adresse suivante: <http://vokabular.ujc.cas.cz>.

V.4. Comme il arrive bien des fois dans la recherche scientifique, les choses les plus simples sont aussi celles qui prédisposent le plus souvent à des erreurs d'interprétation. Leur évidence en détourne l'attention du chercheur. C'est le cas de l'identification automatique qu'on a faite entre le terme *duhovnic* présent dans le *Tétraévangile* et la notion de 'confesseur', identification née du sens restrictif prêté à ce terme par son usage actuel.

En slavon, *ДОУХОВНИКЪ* ne signifiait pas 'prêtre confesseur'. Pour exprimer cette dernière notion, le slavon disposait du mot *ИСПОВѢДНИКЪ*. Le *Dictionnaire* de Miklosich avance les sens suivants pour le terme *ДОУХОВНИКЪ*: 1) *πνευματικός* '(homme) spirituel' et 2) *sacerdos* 'officiant (ecclésiastique)' au sens large (cf. aussi SJS, s.v. *ДОУХОВНО, ДОУХОВНЪ*)¹⁵.

Mais c'est dans le texte slavon des *Enseignements de Neagoe Basarab* que nous trouvons la preuve la plus révélatrice concernant les sens du terme pendant la première moitié du XVI^e siècle. Le mot y apparaît avec le sens de 'pères spirituels' (*părinți duhovnicești*) et renvoie généralement aux *moines* vivant dans le monastère: „Bien de nos hégoumènes et de nos *duhovnicii* (*МНВОСИИ И УТ ИГДМЕНЬ И ДДХОВНИКЫ*), de même que nos docteurs disent: «la vie monacale nous est pénible»” (19^v); „Les hégoumènes et les *duhovnicii* (*И ИГДМЕНЫ СЪ ДДХОВНИКЫ*), de même que les docteurs et ceux qui vivent dans les déserts et dans des cavernes étroites...” (23^v); „[...] les hégoumènes et les *duhovnicii* (*И ИГДМЕНЫ СЪ ДДХОВНИКЫ*) de même que les docteurs disent: c'est à grand-peine que nous tenons l'ordre monacal” (24^v) etc. (MIHĂILĂ, 1996).

Ainsi, *ДДХОВНИКЫ* signifie dans ces fragments slavons les *moines*, les pères spirituels de l'Église, non en qualité de prêtres

¹⁵ On le retrouve dans *Die Slavischen Elemente im Rumunischen* sous les formes roumaines *ДДХОВНИК* et *ДДХОВНИКЪ*, 'sacerdos' (MIKLOSICH, 1861, p. 22).

confesseurs (d'ailleurs, seuls les hiéromoines avaient le droit de célébrer le sacrement du pardon) mais bien en tant que personnes consacrées à la vie spirituelle, religieuse. „L'homme spirituel [= *duhovnicesc*]” est, selon le dictionnaire de MARDARIE (1649), *вънѣтръній челоуѣкъ*, c'est-à-dire „l'homme intérieur”, soucieux de mener une vie spirituelle.

Le terme *duhovnic* est employé avec le sens ‘homme spirituel’ ou ‘père spirituel’ dans plusieurs textes roumains du XVI^e siècle.

Ainsi, la traduction moderne du verset 1 Cor. 14, 37 se présente comme suit: „Si quelqu'un croit être prophète ou *inspiré par l'Esprit*, qu'il reconnaisse en ce que je vous écris un commandement du Seigneur” (BJ)¹⁶. Dans *Lucrul apostolesc* (l'Apôtre) de Coresi (1563) la séquence „prophète ou inspiré par l'Esprit” (en slavon: *пророкъ или доуховенъ*) est traduite de la manière suivante: „prooroc sau duhovnic”. Il devient évident que, dans ce contexte, *duhovnic* a le sens de ‘homme spirituel’, peut-être même de ‘père spirituel’, mais en aucun cas de ‘confesseur’.

Le deuxième recueil d'homélies du diacre Coresi (la *Cazania* de 1581) relie à plusieurs reprises ce terme à l'obédience due aux supérieurs. Au pluriel, le syntagme „*duhovnici părinți*” désigne tout simplement les „pères” ou les „guides spirituels”: „De sineșu iară grăescu voao, cinstiți mai marii voștri și egumenii voștri, ca dereptătorii și învățătorii spăseniei sufletelorū noastre, și vă plecați lorū ca unorū *duhovnici părinți*” (CORESI, CAZ², p. 550; cf. aussi p. 482).

Donc le terme *duhovnic*, au milieu du XVI^e siècle, ne renvoyait pas à la notion de ‘confesseur’ dans le sens restrictif prêté à ce terme par son usage actuel. Vu que les hiéromoines menaient

¹⁶ „Dacă socotește cineva că e proroc sau *om duhovnicesc*, să cunoască bine ce vă scriu – că sînt poruncile Domnului” (RADU-GALACTION).

une vie spirituelle exceptionnelle, autrement dit que les „pères spirituels” (= *părinți duhovnicești*) qui vivaient dans les monastères officiaient aussi le sacrement du pardon a fait que le terme *duhovnic* acquière aussi, peu à peu, dans son champ sémantique le sens de ‘prêtre confesseur’. Aussi a-t-on commencé à l’appliquer, au bout d’un certain temps, à tout prêtre recevant la confession d’un pénitent, fût-il, ce prêtre, moine ou prêtre marié¹⁷. Dans l’usage actuel, *duhovnic* désigne d’une manière exclusive „le prêtre confesseur”. On ne saurait pourtant dire la même chose de l’expression *père spirituel* (= *părinte duhovnicesc*) qu’on n’applique, tout comme dans la littérature patristique, qu’aux moines et qu’aux prêtres ayant une vie spirituelle exceptionnelle, fussent-ils ou non des confesseurs. Cette distinction sémantique opérait encore au milieu du XVII^e siècle. Par exemple, dans l’un des plus anciens dictionnaires roumains

¹⁷ Cette évolution s’explique aussi par l’utilisation du terme dans les codes (*pravile*) du XVI^e siècle: la *Pravila* attribuée à Coresi et *Pravila ritorului Lucaci* (*Le Code de Lucaci le rhéteur*). Dans ces deux textes traduits d’après des adaptations slavones des nomocanons byzantins, le sens de *duhovnic* est de ‘père / guide spirituel’. Car le terme slavon *ДОУХОВНИКЪ* représente un calque du grec *πνευματικός*, ‘spiritualis’. Chez Clément d’Alexandrie, le terme *πνευματικός* désignait les chrétiens plus avancés dans leur vie spirituelle. À partir du IV^e siècle, il commence à qualifier particulièrement les évêques et les moines en vertu de leur qualité de „pères spirituels” (= *părinți duhovnicești*), de guides spirituels des croyants (cf. LAMPE, s.v. *πνευματικός*).

Dans le contexte suivant: „Cela ce ucide om, Vasilie dă pocăință, post 15 ai, noi dăm, duhovnici, 5 ai” (LUCACI, PRAV. 204v), le terme *duhovnici* désigne donc les Pères spirituels de l’Église dont les écrits ont servi de fondement à la conception des canons, et non tout prêtre recevant la confession des fidèles. Ce dernier était un simple *spovednic*, *popa* ou *tătușu* de ceux qui confessaient leurs péchés (*ibid.*, 209^v, 228^v). Je suis pourtant d’avis que c’est cet usage même du terme dans les *pravile* qui a joué un rôle essentiel dans sa consécration dans le sens de ‘prêtre confesseur’ en dépit du terme concurrent, *spovednic*.

(*Anonymus Caransebesiensis*, un lexique roumain-latin datant d'environ de 1650) le terme *duhovnic* est enregistré avec les sens de 'pater spiritualis' (premièrement) et puis de 'confessarius', ce qui témoigne de l'évolution sémantique dont je parlais ci-dessus¹⁸. Par contre, la notion exclusive de '(prêtre) confesseur' y est exprimée par les termes *spovednic* et *spoveditor* (ANONYMUS, s.v.).

V.5. La conclusion qui en découle est que dans le *Tétraévangile* de Sibiu tout comme dans les traductions tchèques, le terme *duhovnic* renvoie à la notion plus large de 'père spirituel' (*părinte duhovnicesc*). Sans exclure la composante polémique, le terme a été perçu comme une option lexicale qui, en termes de *realia*, équivalait de manière satisfaisante le mot *pharisien*, un néologisme qui n'aurait rien dit aux simples croyants (tchèques ou roumains) auxquels la traduction était destinée. Ainsi, les croyants devaient comprendre que, de même qu'ils avaient des prêtres et des *duhovnici* (= pères spirituels), les Juifs avaient leurs propres prêtres (les sadducéens) et leurs *duhovnicii* (les pharisiens).

¹⁸ Il est regrettable que les dictionnaires roumains ne reflètent pas cette évolution sémantique. Dans *Dicționarul limbii române* (DLR), l'entrée *duhovnic* n'enregistre qu'une seule définition: „Membre du clergé officiant des services religieux et qui reçoit la confession des fidèles; confesseur”. On y précise aussi le sens secondaire de ce mot: „Personne à laquelle on fait des confessions, on dévoile ses secrets”. On n'y évoque les premières attestations du mot ni dans le *Tétraévangile* de Sibiu ni dans *L'Apôtre* de Coresi (1563). Dans *Micul dicționar academic* (2002), vol. II, D à H, l'entrée *duhovnic* présente les mêmes définitions: „1. (Religion) Prêtre qui entend la confession des fidèles; syn. *confesseur*; 2. (Sens figuré) Personne à laquelle quelqu'un confie ses secrets intimes, ses pensées etc.”. Des définitions qui recourent partiellement le sens du terme tel qu'on l'employait au XVI^e siècle sont à retrouver dans le *Dictionnaire* de CIORĂNESCU („confesseur, père spirituel”) et dans *Dicționarul enciclopedic* de I.-A. Candrea et Gh. Adamescu („1. Clerc; 2. Prêtre auquel une personne confesse ses péchés”, CADE, s.v.).

Mais il est difficilement concevable qu'une telle interprétation puisse paraître dans les traductions tchèques et dans la traduction roumaine d'une manière indépendante. D'autre part, je ne connais pas une autre traduction dans laquelle le terme *pharisien* ait été traduit par slav. ДОУХОВНИКЪ, mais, vu que les bibles tchèques ont servi de modèle à de nombreux traducteurs de l'Europe orientale du XV^e siècle, cette équivalence pourrait se retrouver, par exemple dans des versions de l'Évangile en polonais ou en vieux-russe, aujourd'hui perdues ou inconnues. On peut conclure donc que la traduction du terme slavon *фарисей* par *duhovnic* dans la version roumaine a eu pour modèle, *directement ou par un intermédiaire*, les traductions tchèques de la Bible, peut-être une copie datant du XV^e siècle de la *Bible Olomoucká* (voir *supra*, V.3.) où *phariseus* est constamment traduit par *duhovnik*. Je me réfère notamment à la *Bible Olomoucká* et aux versions bibliques tchèques appartenant à la „première rédaction”, parce que dans la Bible de Prague (1488) *phariseus* est déjà rendu d'une autre manière (*zákonnik*, ‘celui qui observe la Loi’).

Une comparaison avec la *Bible Olomoucká* nous offre aussi une possible explication de l'alternance *pharisien / duhovnic* dans le *Tétraévangile* (voir *supra*, V.2). D'une part, dans les premières 72 pages du texte imprimé à Sibiu (1^r-36^v)¹⁹, le slavon *фарисей* est rendu exclusivement par *duhovnic*. Ce n'est qu'au verset 12,38 (39^v) qu'on rencontre la première occurrence du terme *fariseu* (pharisien) dans le texte roumain. D'autre part, dans la *Bible Olomoucká*, c'est exactement dans ce verset que le terme *duhovnik* manque (parce qu'il manque, justement, dans certaines versions de la Vulgate). Par conséquent, je pense

¹⁹ Je rappelle que du fragment conservé manquent les premières six *zaceale* (chap. 1, 1-3, 16), la moitié de la 113e *zaceala* (chap. 27, 9-27, 18), ainsi que les trois dernières *zaceale* (chap. 27, 56-28, 20). Cf. HERVAY, 1965, p. 23.

que dans le prototype roumain le verset a été rendu à partir de la même leçon tronquée. Le réviseur de Sibiu a aperçu l'erreur, soit en suivant le texte de Luther, soit en observant le texte slavon, et il a complété le verset avec le terme qu'il a trouvé dans ces versions: *pharisien*. A partir de ce moment-là, l'on constate dans le *Tétraévangile* l'utilisation alternée des termes *duhovnic* et *fariseu*, que le réviseur, au cours de l'élaboration du texte, a sans doute considérés comme interchangeables.

VI. Solutions de traduction communes au Tétraévangile et aux traductions tchèques du XV^e siècle

VI.1 D'autres concordances textuelles entre les traductions des deux textes soutiennent l'hypothèse d'une relation entre la version roumaine présente dans le *Tétraévangile* de Sibiu et les traductions tchèques datant du XV^e siècle. Les formes de certains noms propres qu'on trouve dans la traduction roumaine ne peuvent être expliquées ni par le texte slavon parallèle, ni par l'édition allemande de Luther, mais elles peuvent être rapportées, par contre, aux formes correspondantes des Bibles tchèques.

VI.2 Ainsi, dans le *Tétraévangile*, le nom de Barraba (gr. Βαρραβᾶς, lat. *Barabbas*) est rendu par „Varnava” (*ВАРНАВА*, 114^r, 114^v). L'erreur est de taille: on confond le nom du brigand avec celui de l'apôtre Barnabé, le compagnon de Paul. Le fait que la graphie de ce nom est chaque fois la même dans les trois occurrences du texte roumain nous montre qu'il ne s'agit pas d'une erreur fortuite. Le texte slavon parallèle, comme la Bible de Luther présentent la leçon correcte: *ВАРАВВА* pour le premier, *Barrabas* pour la deuxième. Par contre, dans la *Bible Olo-moucká* on retrouve chaque fois la leçon altérée: *Barnabáš*. Ni les éditions slavonnes que nous avons consultées (y compris la Bible de Ostrog), ni les vocabulaires du slavon n'enregistrent cette leçon altérée.

Dans le *Tétraévangile*, le nom de la cité de Chorazin (gr. *Χοραζίν*, lat. *Corazain*) est rendu par „Horozaïm” (*Хорозаим*, 33^v), très près de la leçon *Korozaïm* qu’on trouve dans la Bible tchèque. La forme altérée ne peut provenir ni du texte slavon parallèle, ni de la version de Luther, où l’on trouve, respectivement, *Хоразин* et *Chorazin*.

Dans le *Tétraévangile*, le nom de Judas Iscariote est rendu par „Juda den Scáriot” (27^r, 105^v). „Scáriot” représente une leçon presque identique avec la forme *Skarioth* de la *Bible Olomoucká*, tandis que dans le texte slavon parallèle l’on trouve la variante *Юда Искарийскы*, et chez Luther, *Judas Jscharioth*.

Enfin, le nom de l’apôtre Simon le Cananéen est rendu par „Simon den Cananei” (27^v), une transposition de la version de la *Bible Olomoucká* (*Simon Chananejsky*), malgré le fait que la leçon du texte slavon, *СИМОНЪ КАНАНИТЬ*, aurait supposé une forme proche de „Simon Cananitul”. Chez Luther: *Simon von Cana*.

Ces leçons spécifiques sont attestées dans certaines variantes manuscrites de la Vulgate, d’où elles sont passées non seulement dans les traductions tchèques, mais aussi dans d’autres versions traduites au XV^e siècle d’après la Vulgate. Par exemple, dans quelques révisions de la Bible de Johann Mentelin. Bien que j’aie argumenté l’utilisation des versions allemandes anciennes dans une première étape de la traduction roumaine des Évangiles (le prototype roumain), les formes des noms propres que j’ai citées ci-dessus proviennent de la traduction tchèque, la seule où l’on peut les rencontrer toutes. Dans l’édition Mentelin de 1466, par exemple, on trouve la forme *Iudas Scharioth*, mais non pas celle, fautive, de *Barnabas*, qui n’apparaît que dans deux éditions, de 1470 et 1472.

VI.3 Une erreur de traduction similaire change radicalement le sens d’un verset aussi bien dans le texte roumain que dans la traduction tchèque.

En traduction moderne, le verset 16,28 est rendu ainsi: „En vérité, je vous le dis: il en est d’ici présents qui ne goûteront pas la mort avant d’avoir vu le Fils de l’Homme *venant* avec son Royaume” (BJ).

Le verbe *venir* a posé de sérieux problèmes d’interprétation aux exégètes des Ecritures, car, du moment qu’ „il en est d’ici présents qui ne goûteront pas la mort avant d’avoir vu le Fils de l’Homme *venant* avec son Royaume”, on était en droit de supposer que la Parousie se soit déjà produite du vivant des apôtres. Une telle interprétation a donné naissance à un courant millénariste dit préteriste, qui affirmait que les prophéties eschatologiques avaient déjà été accomplies à un moment ou à un autre de l’histoire.

Dans le *Tétraévangile* de Sibiu, la séquence finale du verset est rendue ainsi: „[...] pana vor vedea fiul omnesc *mărgînd* [= aller] în împarația sa” (60^v). La substitution du verbe *venir* par *aller* enlève toute ambiguïté au verset et le soustrait à toute interprétation eschatologique, parce que, en effet, les apôtres ont vu le Fils de l’Homme aller dans son Royaume, lors de l’Ascension (cf. Luc 24,51; Actes 1,9).

Cependant, le verbe utilisé dans le texte slavon ne laisse place à aucune interprétation: *гродѣиѡ* (venir). Il ne peut pas s’agir d’une erreur de traduction, car le verbe est traduit correctement en d’autres situations, même dans des contextes similaires mais où il n’existe plus le danger d’une interprétation de type préteriste: „șî vor vedea pre fiul omnesc *venind* [= *гродѣиѡ*] în nuvuri[i] cerului” (96^v); „de acmu, vedea-vreți fiul omnesc ședzînd an a deriapta puterei șî *venind* [= *гродѣиѡ*] în nuvurii cerului” (111^v). Le verset est rendu correctement aussi bien dans la Bible de Luther: „des menschen Son *komen sehen* in seinem Reich”, que dans la version Mentelin: „*kumen* in sein Reich”. La traduction de la Vulgate n’est pas moins claire: „*venientem* in regno suo”.

Dans la *Bible Olomoucká*, par contre, on retrouve l'erreur du *Tétraévangile*: „[...] syna člověčieho *jdúce* v svém králevství” („le Fils de l'Homme *aller* dans son Royaume”). Le verbe *jíti* provient du slavon *iti* et a la même signification: ‘aller, se rendre à’ (cf. GEBAUER, s.v.). Comme on sait que dans le cadre du hussitisme a existé un courant millénariste puissant, il est possible que la traduction de ce verset de référence ait été d'inspiration utraquiste, dirigée contre le hussitisme taborite millénariste.

VI.4 Une autre traduction qui a attiré mon attention se trouve au v. 26,67: „Atunce scupirá pre fața lui *șă-l batia pre dupo cap* [et ils le frappaient à la nuque]” (112^r). Dans le texte slavon parallèle, la séquence soulignée est rendue ainsi: и пакости емюу дѣлаша. Chez MIKLOSICH (s.v. *пакость*), le syntagme *пакости дѣлати* est glossé „*oppugnare, κολαφίζειν, alapam infligere*”; par conséquent, la traduction de la séquence slavonne est: „et ils le giflaient/frappaient”, „ils lui appliquaient des coups”. Aucun des termes slavons ne conduit vers la traduction „pre dupo cap” (à la nuque) du *Tétraévangile*. Cette version ne peut être expliquée ni par l'appel à la Bible de Luther, où l'on trouve la traduction „und schlügen jn mit feusten” („et ils le frappaient de leurs poings”). Une fois de plus, les traductions tchèques sont celles qui présentent des solutions similaires à celle de la traduction de Sibiu: „a pošijky jej tepiechu” (OLOMOUCKÁ), „a podhrdlkow dawaty” (DRÁŽĎANSKÁ). Les deux termes *pošijek* et *podhrdlek* sont expliqués dans les vocabulaires du tchèque ancien au sens de „coup (donné avec la main) au cou”, „à la nuque” ou „sur la tête”.

Force est de préciser cependant qu'on retrouve une solution semblable dans la version Mentelin: „und schlügen in mit halsschlegen” („et ils lui donnaient *des coups sur le cou*”), donc la traduction du *Tétraévangile* pourrait également provenir de cette édition.

VI.5 De même, d'autres traductions du *Tétraévangile* pourraient être rapportées à la version tchèque.

Par exemple, le slavon *гееина* est constamment traduit par *iad* (enfer): „focul iadului” 65^v, „fecior iadului” 90^r, „giudecata iadului” 92^r etc. Cependant, au v. 5,22, le syntagme *гееинѣ огньиѣи*, „le feu de l'enfer”, est rendu par „vopaia focului”, une traduction du syntagme correspondant de la *Bible Drážďanská*: „plamen ohnyewim” („la flambée du feu”). *Plamen* (flambée) est le terme par lequel la *Bible Drážďanská* traduit constamment la notion de „géhenne”. Probablement, le terme a été également emprunté par le prototype roumain, mais, lors de la révision de Sibiu, a été remplacé par *iad* (chez Luther: *Helle*), sauf dans ce verset qui a échappé à l'attention du réviseur.

De même, un phénomène d'attraction lexicale explique sans doute la correspondance du terme *plască* (114^v, 115^r), utilisé pour équivaloir le slavon *хланица* (manteau), avec le terme *plášťem* de la *Bible Olomoucká* (*plasscz* dans la *Bible Drážďanská*).

La séquence „Și vor lauda [= ils loueront] tată[!] vostru...” (5,16; 5^v) reflète plutôt la traduction tchèque „i *chválili* otcě vašeho”, là où dans le texte slavon on trouve *прослѣвѣтъ* (glorifient), dans la Vulgate, *glorificent*, et chez Luther, *preisen*.

VI.6 Les concordances entre la version roumaine du *Tétraévangile* et les traductions tchèques, comme celles résultées de la comparaison avec les versions allemandes anciennes, sont moins évidentes et nombreuses que les similitudes textuelles avec la Bible de Luther. Mais il ne faut pas oublier que le prototype roumain a subi à Sibiu une révision substantielle, appuyée sur la traduction de Luther, avant d'être mis sous presse. Cette opération a transformé le prototype roumain, à tel point que les concordances avec les Bibles tchèques et celles allemandes anciennes, qui ont été sans doute beaucoup plus nombreuses,

se sont perdues. En outre, un collationnement rigoureux de la version roumaine avec celles tchèques et allemandes pourrait nous réserver la surprise de découvrir d'autres concordances.

Pourtant, comme j'ai déjà dit plus haut, on ne peut dire si les influences tchèques et allemandes se sont exercées sur le prototype roumain d'une manière *directe* (comme textes auxiliaires, d'après un modèle similaire à celui qui a été suivi lors de la traduction, à Trotuș, de la Bible hongroise hussite, voir *supra*, I.2), ou *par un intermédiaire vernaculaire* (par exemple, une version de l'Évangile en polonais ou en vieux-russe) aujourd'hui perdu ou inconnu. De la même manière, le savant tchèque Josef Macůrek explique l'influence des documents de chancellerie tchèques sur les documents moldaves dans la deuxième moitié du XV^e siècle. Il relève l'existence de nombreux bohémismes dans les documents moldaves, qui auraient pu y pénétrer soit directement en provenance des monuments littéraires tchèques, soit par l'influence du milieu polonais ou hongrois où on utilisait le tchèque, qui remplissait, au XV^e siècle, la fonction de langue littéraire commune dans Hongrie et Pologne (MACŮREK, 1968, pp. 17-18).

Malheureusement, la première traduction des Évangiles en polonais ne s'est pas conservée, donc une comparaison avec le *Tétraévangile* de Sibiu n'est plus possible. Parmi les traductions bibliques polonaises du XV^e siècle, seuls ont été conservés les Psaumes (*Psalterium Florianum*) et quelques livres de l'Ancien Testament, qui s'avèrent être des traductions fidèles jusqu'à la servitude de la Bible tchèque, avec des emprunts fréquents quant au lexique et au style.

VII. *Le prototype roumain*

VII.1 La dernière partie de mon étude est consacré aux preuves textuelles qui démontrent que les éditeurs de Sibiu ont mis à

contribution, à la version finale du *Tétraévangile*, un prototype roumain, donc une traduction plus ancienne de l'Évangile.

Lorsque les notables luthériens de Sibiu, afin d'attirer les Roumains orthodoxes vers la Réforme, ont décidé d'entreprendre l'impression d'une édition bilingue slavo-roumaine des Évangiles, il est tout à fait naturel que la première démarche ait été celle de chercher un manuscrit roumain préexistant, ce qui aurait considérablement réduit le temps et l'argent nécessaires à la réalisation d'une nouvelle traduction. Soit qu'ils le connaissent déjà grâce aux Roumains de Transylvanie, soit qu'il ait été apporté de Moldavie par Philippe le Moldave, comme certains auteurs l'ont affirmé (PETROVICI, 1971, p. 21), le manuscrit roumain présentait l'avantage d'une traduction du slavon, donc compatible avec un texte slavon dans une édition bilingue. Néanmoins, étant donné le manque d'assurance de la traduction et, sans aucun doute, son aspect fruste et suranné, propre aux premiers textes traduits du slavon, une révision intégrale du manuscrit en prenant appui sur la plus connue et la plus fiable traduction de l'époque, à savoir la Bible de Luther, s'imposait.

L'opération de collationnement aurait été plus simple, si la version finale n'avait pas été bilingue, le texte slavon étant ainsi destiné à être un témoin permanent de l'exactitude de la traduction. De sorte que le réviseur (peut-être Philippe le Moldave lui-même) a dû affronter une tâche extrêmement difficile, celle d'adapter, en suivant la souple traduction de Luther, un prototype rigide et suranné, traduit du slavon. Cela explique l'inégalité stylistique et le caractère hétérogène de la version finale du *Tétraévangile* de Sibiu: des équivalences multiples des mêmes termes; traductions fautives alternant avec des traductions correctes; formes phonétiques étrangères et formes roumaines des mêmes termes; des bourdons, etc.

VII.2 *Des équivalences multiples des mêmes termes.* Dans le *Tétraévangile*, il est fréquent qu'un seul et même terme slavon reçoive des traductions différentes. Il ne s'agit pas seulement du lexique usuel, mais aussi et surtout de termes qui appartiennent au vocabulaire „technique” et qui ont d'habitude un équivalent unique dans toute version biblique. Aucun traducteur ne rendrait de plusieurs manières différentes des *realia* difficiles comme *omer*, *talent*, *prétoire*, *sanhédrin*, etc., simplement parce que l'effort de trouver un seul équivalent satisfaisant – surtout dans une langue comme le roumain du XVI^e siècle, qui cherchait encore une variante écrite convenable – lui suffit. Sur ces points, le *Tétraévangile* fait souvent exception.

Le terme **ТАЛАНТЬ** ('talent'), par exemple, est traduit une fois par *grivne* (67^v) et une autre fois par *maje* (100^v). Le slavon **АЗЫКЪ** est traduit par *păgîni* dans les chapitres 10-12 et par *limbi* dans les chapitres 21-25. Le terme slavon pour „synagogue”, **СЪНЬМИЦЕ**, est rendu plusieurs fois par *săbor* (3^v, 6^r, 9^v, 10^r, 26^r, etc.), mais une fois par *sneam* (36^r), un emprunt au slavon.

Chose curieuse, le verbe **СЪБЛАЖИЖ** ('scandaliser?') est traduit aussi bien par *a sminti* (7^r, 32^r), ce qui nous montre que le traducteur connaissait le terme consacré, que par *a blăzni* (43^v, 48^v), un emprunt direct au slavon. Le verbe **ПРОПОВѢДАТИ** ('prêcher?') est rendu quatre fois par *a spune* (3^v, 26^r, 94^v, 105^v), deux fois par un emprunt au hongrois, *a protocări* (27^r, 31^v), et une fois par *a propovedi* (2^v). Le verbe **ИСПОВѢДАТИ** ('confesser?') est traduit par *a mărturisi* (30^r) et *a ispovedi* (34^r).

Pratiquement, on se trouve devant une situation inverse par rapport à celle décrite autrefois par I.-A. Candrea qui, en attirant l'attention sur la pauvreté du vocabulaire des premières traductions roumaines, donnait l'exemple du verbe *a (se) pleca* par lequel, dans la *Psaltirea Scheiană*, sont rendus ni plus ni moins de douze termes slavons²⁰.

²⁰ *Psaltirea Scheiană comparată cu celelalte psaltiri din sec. XVI și XVII, traduse din slavonește*, édition critique par I.-A. Candrea, Bucarest, 1916, p. XI.

Mais la riche synonymie du texte imprimé à Sibiu ne fait pas la preuve des qualités du traducteur. Dans certains cas, elle est due à l'utilisation de la version de Luther, comme j'ai déjà montré dans l'exemple des quatre traductions différentes du verbe *a (se) mîntui* (voir *supra*, III). Dans d'autres cas, la synonymie est présente seulement dans le texte roumain, tandis que la version de Luther n'emploie qu'un seul terme: *pfunt, predigen, ergeren*, etc. Dans ces situations, la synonymie qui caractérise le texte roumain ne peut être expliquée que par l'apport du prototype roumain utilisé par le réviseur de Sibiu. Celui-ci avait le choix entre le prototype roumain, la Bible de Luther et le texte slavon. Tantôt il a emprunté à la version roumaine plus ancienne les solutions qu'il a considérées comme correctes, tantôt il a oublié ces solutions et a donné une nouvelle traduction des mêmes termes, soit en suivant Luther, soit directement du slavon, ce qui a conduit au manque d'uniformité lexicale de la version finale.

Une autre preuve que les choses se sont passées ainsi nous est fournie par le fait que quelques-unes de ces traductions multiples d'un même terme n'alternent pas, n'interfèrent pas dans le texte, mais apparaissent plutôt groupées, et c'est exactement ce qui arrive lorsque, dans une traduction, on utilise, d'un fragment à l'autre, des sources différentes. Le slavon *сѣблaзнь* ('scandale?') est rendu à sa première occurrence par *réu* (46^v), pour qu'il soit traduit ensuite exclusivement par *sminteală* (60^r, 65^r). Le verbe *пристѣпѣти* ('s'approcher de'), qui, dans les Evangiles, apparaît dans une séquence stéréotype („apropiia-ria ucenicii către Isus” 64^v, „apropiia-ria el Pătru” 67^r, etc.), est traduit à ses deux premières occurrences par *a veni* ('venir à'), et ensuite seulement par *a se apropia* ('s'approcher de').

On ne peut certainement pas attribuer au même traducteur qui rend partout dans les Evangiles (c'est à dire plus de vingt fois) le verbe *молити* et le nom *молитва*, respectivement, par

„prier” et „prière”, le terme *molitvă*, qui apparaît une seule fois, dans une séquence d’us liturgique exclusivement orthodoxe: „faire une *molitvă*”, avec le sens de demander au prêtre qu’il lise une prière du Rituel („Atunce aduseră la dînsu prunci, cum sé pue mânule pre ei și sé facă molitva”, 71^r).

VII.3 Traductions fautives alternant avec des traductions correctes. J’ai déjà montré (voir II.2) que dans la version finale du texte roumain du *Tétraévangile* on rencontre une série d’erreurs qui proviennent de l’interprétation fautive de certains termes slavons. Mais le fait que les mêmes termes slavons sont traduits correctement dans certains cas, mais d’une manière fautive dans d’autres contextes, presque identiques, est aussi éloquent que possible. La présence dans la version finale aussi bien de la traduction correcte, que de la traduction fautive de certains termes slavons prouve encore une fois que, lors de la révision du *Tétraévangile* de Sibiu, on a recouru à une autre source roumaine.

Par exemple, j’ai déjà rappelé que, au v. 6, 26 (13^r), le comparatif slavon *лѡучьшыхъ* (‘meilleurs’) a été confondu avec une forme adjectivale du slavon *лѡучь* (‘lumière’): „Au voi nu *mai luminosoș sinteț?*”. J’ajoute maintenant que le même adjectif slavon a été correctement traduit dans un contexte identique: „Voi sinteț *mai buini* necît multe pasări” (30^r), pour qu’il soit à nouveau traduit d’une manière erronée ensuite: „Cu cît *mai luminoso* iaste om de óia?” (36^r). De même, le terme *кнѡзь* (‘chef’) a été confondu avec *книжникъ* (‘scribe’) et rendu par *dascăl* (24^r-24^v), mais le même terme a été correctement traduit (par *domn*) ailleurs (25^v).

L’explication la plus probable de ces inconséquences est celle que les formes fautives proviennent du prototype roumain plus ancien et sont restées dans le texte à cause du manque

de vigilance du réviseur, tandis que les autres ont été corrigées en prenant appui sur la version de Luther.

VII.4 *Formes phonétiques étrangères et formes roumaines des mêmes termes.* On a évoqué maintes fois la présence de „phonétismes étrangers” dans le *Tétraévangile*, attribués au traducteur ou, par contre, au réviseur, dont on a pensé tour à tour qu’ils étaient Saxons de Transylvanie, Ukrainiens ou même Roumains (pour un inventaire de toutes les hypothèses, cf. MAREȘ, 1967, p. 71; cf. aussi GHEȚIE-MAREȘ, 1985, pp. 337-338). Il est presque certain que le réviseur de Sibiu n’a pas été un Roumain, car, on l’a déjà dit, il est difficile d’admettre qu’un nombre tellement important de séquences phonétiques non-roumaines présentes dans la version finale auraient pu échapper à un réviseur roumain (cf. aussi MAREȘ, 1967, p. 73). Parmi celles-ci, les plus fréquentes sont: le *u* diphtongué en *ui* (*buin, spuine*) et le *a* en *ai* (*pairi*), le *ă* transformé en *o* après les labiales (*po-mînt*), le *â* transformé en *a* (*uscata, sãnătosă*), le *v* prononcé après le *u* (*luva, dzuva*) etc.²¹

Mais si la plupart des chercheurs les ont signalés, le fait que ces phonétismes non-roumains n’apparaissent pas constamment dans le texte est passé presque inaperçu. Plus précisément, presque toutes les formes fautives alternent avec des formes correctes: *buine* (5^v, 15^r), *buini* (9^r, 16^r, 30^r) et *bun* (16^r, 38^v, 39^r, 42^r), *bună* (39^r, 44^r); *spuine* (16^v, 32^r, 111^v) et *spune* (32^r, 45^v, 54^r); *fecioirii* (9^r, 75^v) et *feciorii* (18^v, 23^v, 38^r, 46^r); *pairi* (110^v) et *pari* (109^v); *pagîini* (27^r, 28^v) et *pagîni* (10^v, 37^r); *luini* (4^r, 31^v) et *luni* (36^r, 36^v); *muncat* (50^v) et *mîncat* (56^v); *forăleage* (91^v, 94^v) et *fărăleage* (46^v, 74^v); *foră* (7^v, 29^v, 43^v) et *fără* (45^v, 46^v, 48^v); *fot*

²¹ En ce qui concerne cette forme consonantique, I. Gheție pense qu’elle peut être également expliquée en la rapportant aux parlers daco-romains (1966, p. 65).

(22^r) et *făt* (81^r); *necedănovară* (25^v, 79^v) et *necedănoară* (16^v); *ghindiți* (22^r) et *gîndiți* (5^v); *sînguiri* (61^r, 63^r) et *sînguri* (35^v, 75^r); *stavule* (77^v) et *staule* (78^v, 79^r); *să vienă* (15^v, 18^v) et *să vină* (45^r); *dzuva* (34^r, 74^r, 100^r) et *dzua* (13^v, 61^r, 107^v), etc.

Un telle alternance phonétique ne peut pas caractériser la manière de parler (et d'écrire) d'une seule personne. Le fait que les formes fautives (qui sont aussi plus nombreuses) se sont conservées dans la version finale nous montre qu'elles appartenaient au réviseur, tandis que les formes correctes étaient copiées en même temps que les solutions de traduction empruntées au prototype roumain plus ancien. En d'autres termes, le réviseur réussissait à copier plus ou moins correctement le texte roumain qu'il avait sous ses yeux.

VII.5 Inégalité stylistique. D'une part, la version finale du *Tétraévangile* abonde en erreurs de grammaire, désaccords, formes lexicales bizarres et particularités syntactiques non-roumaines. Il est clair que des formes lexicales telles *vulpîi* (= vulpile) (19^v), *muncăt* (= mîncat) (50^v), *ucisori* (= ucigași) (84^r), *gheina* (= găină) (93^r), *stepîn* (= stăpîn) (98^r), *mirei* (= mirelui) (99^r), *vasure* (= vase) (99^v), etc., tout comme de nombreux désaccords tels: „urechi voștri” (43^r), „toț ceia ce aud cuvîntul miu și o fac” (16^v), „și perii den cap tôte numărate sîmt” (29^v), „cine va piiardă sufletul séu prentu mine, *afla-o-va*” (30^v), „alte duhure mai *réi*” (40^v), „iară corabiia era... *văluindu-l* valure” (51^r), „tôte prisadele... *va peri* (53^v), „cine va sufletul său *se-o fie*” (60^r), „iară ei redicară ochii *séi*” (61^v), „ucenicii cădzură pre obrazele *sale*” (61^v), „ce pește veri prinde manainte, ia-l și deșchide gura *ei*” (64^r), „și vădzu smochin... și vine la *ea*, și nemica nu află pre *ea*” (79^v), etc. ne peuvent pas appartenir à un Roumain.

Non moins fréquentes sont l'interpolation du verbe au temps futur et l'absence de l'article défini, des erreurs qu'on peut

attribuer à un locuteur saxon (cf. DRĂGANU, 1924): „de te va ochiul téu cela dereptul *sminti*” (6^v), „de va lume tóta *luva*” (60^v), „va fiiul omnesc den morte *învie*” (61^v), etc. et „dus era Isus cu *Duh* în pustia” (1^r), „nu numai în pita vie *om*” (1^v), „mai prelesne va trece *cer* și pomîntul” (5^v), „miratu-s-au *narod* de învațatura lui” (17^v), „iaca ieși *semănator* se samăne” (41^v), „chiia-mă-sia *pomînt* acela *pomînt* sîngelui” (113^v), „*mitropolit* sparse veșmintele sale” (111^v), etc.

D'autre part, il est incontestable que, dans son ensemble, la traduction est... très bonne et „supérieure à celle de Coresi” (PETROVICI, 1971, p. 21)! Certaines solutions de traduction, si l'on ignore les particularités phonétiques, sont presque parfaites et anticipent le style coulant des traductions du XVII^e siècle. De ce point de vue, la version de Coresi de 1561 apparaît comme une régression, et cela dans les conditions où elle avait déjà un modèle dans le texte imprimé à Sibiu.

La forme de lexicalisation de certains concepts bibliques, comme *aproapele* (le prochain) (9^r), *milostenie* (charité) (9^v), *evanghelia împărăției* (l'évangile du Royaume) (26^r), *semn/semne* (signe/signes) (39^v), *vrăjmaș* (ennemi) (44^r), *sminteală* (scandale) (60^r), etc., s'est imposée dans la tradition textuelle jusque dans notre époque. La traduction „pita noastră sațiosă” (11^r), qui se retrouvera dans presque toutes les versions roumaines du XVI^e siècle de la prière *Notre Père* (cf. MUNTEANU, 2008, p. 427), a ici sa première attestation écrite.

Cette disparité stylistique flagrante dans le texte imprimé à Sibiu peut s'expliquer par l'utilisation en vue de la révision de deux sources principales: la version de Luther et le prototype roumain plus ancien. Le réviseur avait à sa portée la version allemande, non seulement une des plus réussies traductions de la Bible jamais faites, mais une traduction qui utilise une langue dans laquelle, selon Luther lui-même, „on écoute la

mère parler dans sa maison, on écoute les enfants dans la rue et les gens ordinaires parler dans les places” (LUTHER, OEUVR., p. 640).

Le fait que le réviseur a constamment appelé à une traduction faite dans une langue vivante de son époque – une langue qu’il connaissait très bien, dans l’hypothèse très probable qu’il appartenait à une communauté allemande de Transylvanie – a imprimé à la version finale, dans son ensemble, un style frais, expressif, vivant, si loin de l’aspect artificiel de la langue des premières traductions roumaines (cf. MUNTEANU, 2008, p. 15).

D’autre part, l’emprunt de certaines solutions de traduction au prototype roumain plus ancien et, vraisemblablement, le fait que le réviseur n’était pas un locuteur natif du roumain ont apporté dans la version finale les calques syntactiques d’après le slavon, les slavonismes lexicaux, ainsi que des formes lexicales bizarres et de nombreux désaccords.

VII.6 *Les bourdons.* Par endroits, on retrouve dans le *Tétra-évangile* l’une des erreurs commises en général lorsqu’un texte est copié: le „bourdon” – en l’occurrence, l’omission d’une ou de plusieurs lignes à cause des séquences finales identiques.

Par exemple, dans le *Tétraévangile*, la première partie du v. 5,22 manque: „[21.] Audzit-ați că dzis este batrînilor: Nu ucide! Cine va ucide, vinovat este se-l giudece. [22.] Și cine va dzice fraține-séu raka, vinovat este săborului” (6^f). Or, le texte intégral aurait dû être (le fragment qui manque apparaît entre parenthèses): „21. Audzit-ați că dzis este batrînilor: Nu ucide! Cine va ucide, *vinovat este se-l giudece*. 22. [Iar eu spun vouă: oricine se mînie pe fratele său *vinovat este să-l judece*.] Și cine va dzice fraține-séu raka, vinovat este săborului”. L’explication est la suivante: après avoir révisé le v. 5,21 („Audzit-ați că dzis este batrînilor: Nu ucide! Cine va ucide, *vinovat este se-l*

giudece”), le regard du réviseur a glissé de la séquence finale du v. 21 à la séquence identique qui se trouve à la moitié du verset suivant... et la transcription a continué.

Un autre exemple de bourdon nous est offert au v. 6,25: „Au nu e sufletul mai mare de hrana și trupul *și de îmbracă-minte?*” (12^v). La traduction correcte de la séquence finale aurait dû être: „și trupul *decît îmbrăcămintea?*”. Seulement, l’œil du réviseur a glissé de cette séquence au début du v. 28, „*și de îmbrăcăminte* de ce vă îngrijiți?”, et, après y avoir emprunté la séquence initiale, „*și de*”, celui-ci est revenu sur ses pas et a copié le v. 26.

Il y a aussi des situations où, tellement pris entre les deux versions (Luther et le prototype roumain), le réviseur a copié un terme du prototype roumain pour le retraduire un peu plus loin en suivant la version de Luther: „Însa de se iarba în câmp *așa îmbracă* astădz stă, mîne în foc aruncă Dumnedzeu *așa îmbracă*, au nu mai mult pre voi, puțina credînța?” (6,30; 13^r-13^v). La séquence initiale „Însa de se iarba în câmp *așa îmbracă*” reproduit la topique de la version de Luther („das Grass auff dem felde *also kleidet*”), tandis que l’autre partie du verset appartient à la traduction initiale, qui a dû être: „[Însă dacă iarba în câmp, care] astăzi stă, mîne în foc se aruncă, Dumnezeu *așa îmbracă*, oare nu mai mult pre voi, puțin credincioșilor?”.

Ou bien: „Însă de *va fi* lumina ce-i în tine întunec *iaste*, cît de mare *va fi* întunec de eluș?” (12^v; 6, 23). La séquence initiale „Însă de *va fi*” a été, sans doute, automatiquement copiée (parce qu’elle se répète deux fois dans le verset antérieur), tandis que la continuation, „lumina ce-i în tine întunec *iaste*”, suit la traduction de Luther: „das licht das in dir ist, finsternis ist”.

Toutes ces erreurs, comme beaucoup d’autres, auraient pu être éliminées si la version finale de la traduction avait été corrigée avant d’être mise sous presse. Le fait que les choses ne se sont pas passées ainsi peut être considéré comme une autre preuve

des circonstances pressantes dans lesquelles Philippe le Moldave s'est occupé de l'impression du *Tétraévangile* slavo-roumain de Sibiu.

VIII. *Conclusions*

Au bout de mon étude j'en suis arrivé à quelques conclusions qui peuvent être ainsi résumées:

1) le texte roumain du *Tétraévangile* de Sibiu a eu comme texte de départ un prototype roumain plus ancien qui, à son tour, a eu à l'origine une version slavone de l'Évangile;

2) le prototype présentait des concordances textuelles avec les traductions tchèques (notamment *Bible Olomoucká*) et allemandes du XV^e siècle, utilisées soit d'une manière *directe* comme versions auxiliaires, soit par un texte *intermédiaire*;

3) le prototype roumain a subi à Sibiu une révision substantielle, appuyée sur la Bible de Luther, avant d'être mis sous presse.

En ce qui concerne la datation du prototype roumain qui a été révisé à Sibiu, on peut considérer 1466, l'année où apparaît l'édition allemande de Johann Mentelin, comme le *terminus post quem* de la traduction roumaine.

Quant au *terminus ante quem*, celui-ci ne devrait pas dépasser 1522 (date d'apparition de la version *Septembertestament* de Luther). D'une part, il est difficile de croire qu'après l'apparition de la traduction de Luther, dont le prestige a vite fait le tour de l'Europe, quelqu'un aurait pu encore se servir, afin de traduire les Écritures, du texte confus et maladroit des éditions allemandes anciennes. Je ne connais aucun précédent européen dans ce sens. D'autre part, vu qu'il y avait déjà longtemps que le mouvement hussite avait perdu son élan, il est difficile de s'imaginer que les traductions tchèques de la Bible auraient continué à éveiller l'intérêt après 1522.

Donc, pour ce qui est de la datation du prototype roumain, l'intervalle 1466-1522 semble être le plus probable, en dépit de la conviction bien connue de nombreux chercheurs roumains, selon laquelle nos premiers textes littéraires n'apparaissent pas avant le milieu du XVI^e siècle.

Quant au courant religieux qui aurait pu inspirer l'initiative de la traduction, l'utilisation des versions tchèques (d'une manière *directe* ou par un texte *intermédiaire* qui a eu comme modèle ces versions) nous offre déjà un indice: le hussitisme. La dernière migration hussite en Moldavie, celle des Frères de Bohême expulsés de Moravie et de Hongrie, a eu lieu vers 1481 (DAN, 1944, p. 197). Une partie des hussites reviendront dans leur patrie après 1492, mais une communauté importante continuera à vivre en Moldavie durant le XVI^e siècle, pour être finalement absorbée par le catholicisme. Les hussites de Transylvanie adhéreront au mouvement de la Réforme (*ibid.*, p. 276).

La traduction de deux passages de la version finale du *Tétraévangile* dirige également notre attention vers un milieu anti-catholique et, donc, possiblement hussite (si on accepte l'intervalle 1466-1522, où l'on ne pouvait pas encore parler de la Réforme).

Le premier est un verset bien connu par le fait que l'exégèse catholique y trouve le fondement de la primauté du pape. En traduction moderne, le verset 16,18 est rendu ainsi: „Eh bien! moi je te dis: Tu es Pierre, et sur cette pierre je bâtirai mon Eglise, et les portes de l'Hades ne tiendront pas contre elle” (BJ). Bien que le verbe slavon du *Tétraévangile* (сѣзиждаж, „je bâtirai”) ne laisse point de place à l'interprétation, dans le texte roumain il est traduit par *a întări* (renforcer): „întari-voi besereca me” (59^r).

Donc, l'Eglise n'a pas été *bâtie* sur l'évêque de Rome, elle était déjà bâtie (sur le Christ) et s'est seulement *renforcée* sur le pouvoir de Pierre, comme, d'ailleurs, sur le pouvoir de

tout évêque. Mais cette traduction polémique n'apparaît ni dans la version de Luther („wil ich bawen”), ni dans la traduction tchèque („postavím mú cierkev”).

Le deuxième passage est également bien connu. Jésus sermonne les pharisiens parce qu'ils dérogent au commandement de Dieu à cause de leur „coutume” (15,3) et de leur „usage” (15,6). Dans l'exégèse réformée, ce passage est idéal pour imputer aussi bien à l'Eglise Catholique qu'à celle Orthodoxe la prééminence accordée à la tradition ecclésiastique sur les enseignements des Ecritures. Une fois de plus, le texte slavon est très clair (*за прѣданіе ваше*, „à cause de votre tradition”), tout comme la traduction de Luther („ewer Aufferetze”). Par contre, la traduction de Sibiu privilégie, de façon surprenante, une critique de type social: les pharisiens dérogent au commandement de Dieu non pas à cause de leurs coutumes, mais par leur impôt (*dare*) et leur revenu (*venit*) (52^v-53^r)²².

Le destinataire de ces allusions ne semble pas être le clergé orthodoxe, dont les membres étaient dépourvus de privilèges et de pouvoir politique et partageaient souvent la vie modeste des paysans de leurs paroisses ou la solitude précaire des monastères.

La critique de la primauté du pape et, surtout, la critique sociale qu'on découvre dans le deuxième passage semblent être l'écho des mécontentements qui se sont fait entendre dans la Transylvanie du XV^e siècle, où les domaines catholiques et les privilèges fiscaux rivalisaient avec ceux de la monarchie et où le fait de ne pas payer les dîmes épiscopales entraînait l'excommunication et le refus de l'assistance religieuse. Or, c'est connu, ce sont justement les éléments de critique sociale qui prévalaient dans les sermons hussites et les mécontentements

²² A moins qu'il ne s'agisse, une fois de plus, d'une traduction fautive de la séquence slavonne *за прѣданіе*, par rapprochement du verbe *запродати* (vendre).

de cet ordre ont fait les hussites de Transylvanie se soulever aux côtés des paysans roumains en 1437-1438 (DAN, 1944, p. 92).

Ce n'est pas un hasard si la Transylvanie a été mentionnée dans ce contexte. Ion Gheție a argumenté maintes fois la présence, dans le *Tétraévangile*, d'une strate de langue parlée dans la région Banat-Hunedoara et qui pourrait être identifiée „avec la plus grande précision” (GHEȚIE, 1966, p. 73).

En somme, il est très possible que la première version roumaine des Evangiles (le prototype) ait été traduite, entre 1466 et 1522, soit en Transylvanie, sous l'influence d'un milieu hussite, soit en Moldavie, par des hussites réfugiés de Transylvanie.

L'historien Mihail P. Dan, l'un des plus avisés connaisseurs des relations tchéco-roumaines à la fin du Moyen Age, se déclarait fermement convaincu que, moyennant une „analyse philologique et théologique” des textes bibliques roumains du XVI^e siècle, l'on pourra démontrer que „les premières traductions [roumaines] des livres sacrés ont été faites sous l'impulsion du hussitisme tchèque” (DAN, 1944, p. 151). C'est toujours dans cette direction que j'ai désiré que s'inscrivent les résultats des recherches qui ont fait l'objet de cet article.

Bibliographie

I. Sources, éditions critiques

ANONYMUS = *Dictionarium Valachico-Latinum. Primul dicționar al limbii române*, étude introductive, édition, index et glossaire par Gh. Chivu, Bucarest: Editura Academiei Române, 2008

BJ = *La Bible de Jérusalem*. Traduite en français sous la direction de l'Ecole Biblique de Jérusalem, nouvelle édition entièrement revue et augmentée, Cerf, 1988

DRAŽDANSKÁ, OLOMOUCKÁ = *Biblia palaeobohema Codicis Dresdensis ac Olomucensis*. Editio critica bibliae Bohemae versionis antiquissimae XIV. saeculi. I. *Evangelia*. Edidit Vladimír Kyas, Praegae: Academia, 1981

- CORESI, TETR. = *Tetraevanghelul tipărit de Coresi (Braşov, 1560-1561) comparat cu Evangheliarul lui Radu de la Măniceşti (1574)*, Florica Dimitrescu (éd.), Bucurest: Editura Academiei R.P.R., 1963
- CORESI, CAZ¹. = Coresi, *Tîlcul evangheliilor și Molitevnic rumânesc*, Vladimir Drimba (édition critique), avec une étude introductive par Ion Gheție, Bucurest: Editura Academiei Române, 1998
- CORESI, CAZ². = Diaconul Coresi, *Carte cu învățătură (1581)*, publiée par Sextil Pușcariu et Alexie Procopovici. Vol. I, le texte, Bucurest, 1914
- LUCACI, PRAV. = *Pravila ritorului Lucaci*, texte établi, étude introductive et index par I. Rizescu, Bucurest: Editura Academiei, 1971
- LUTHER, 1545 = Martin Luther, *Die gantze Heilige Schrift Deudsch*, Wittenberg, 1545. Letzte zu Luthers Lebzeiten erschienene Ausgabe. Herausgegeben von Hans Volz unter Mitarbeit von Heinz Blanke. Textredaktion Friedrich Kur, Herrsching: Manfred Pawlak, 1972
- MENTELIN, 1466 = *Die Erste Deutsche Bibel*. Erster Band (Evangelien). Von W. Kurrelmeyer, Tübingen, 1904
- MIHĂILĂ, 1996 = *Învățăturile lui Neagoe Basarab către fiul său Theodosie*, édition en facsimilé du seul manuscrit conservé; transcription, traduction roumaine et étude introductive par prof. dr. G. Mihăilă, avec une préface de Dan Zamfirescu, Bucurest: Roza Vînturilor, 1996
- MK = *Müncheni Kódex [1466]. A négy evangélium szövege és szótára*, Décsy Gyula olvasata alapján a szöveget sajtó alá rendezte és a szótári részt készítette Szabó T. Adám, Budapest: Európa Könyvkiadó, 1985.
- NESTLE-ALAND = Nestle-Aland, *Novum Testamentum Graece*, [...] editione vicesima septima revisa, Deutsche Bibelgesellschaft, 1994
- NT 1648 = *Noul Testament*, tipărit pentru prima dată în limba română la 1648 [...] reeditat după 340 de ani [...], Alba Iulia: Editura Episcopiei Ortodoxe Române, 1988

- RADU-GALACTION = *Biblia, adică Dumnezeiasca Scriptură a Vechiului și a Noului Testament*, tradusă după textele originale ebraice și grecești de preoții profesori Vasile Radu și Gala Galaction [...], Bucurest: Fundația pentru Literatură și Artă „Regele Carol II”, 1938
- TS = *Evangheliarul slavo-român de la Sibiu (1551-1553)*, édition en fac-similé; étude introductive philologique par acad. Emil Petrovici, étude introductive historique par L. Demény, Bucurest: Editura Academiei R.S.R., 1971
- VULGATA = *Biblia sacra iuxta Vulgatam versionem*, [...] editio tertia emendata, Stuttgart: Deutsche Biblegesellschaft, 1983

II. *Dictionnaires*

- CADE = I.-A. Candrea et Gh. Adamescu, 1931, *Dicționarul enciclopedic ilustrat „Cartea românească”*, Bucurest
- CIORĂNESCU = Alexandru Ciorănescu, 2005, *Dicționar etimologic*, édition et traductions par Tudora Șandru Mehedinți et Magdalena Popescu Marin, Bucurest: Saeculum
- DLR = *Dicționarul limbii române*, nouvelle série, Bucurest, 1965-2010
- GEBAUER = Jan Gebauer, *Slovník staročeský*, 1903¹, 1970. Edition électronique, <http://vokabular.ujc.cas.cz>
- GRIMM = *Deutsches Wörterbuch* von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm. 16 Bde. Leipzig: S. Hirzel, 1854-1960 (<http://germazope.uni-trier.de/Projets/WBB/woerterbuecher>)
- LAMPE = *A Patristic Greek Lexicon*, edited by G.W.H. Lampe, Oxford: Clarendon Press, 1961
- LSJ = *A Greek-English Lexicon*, compiled by Henry George Liddell and Robert Scott, revised and augmented throughout by Sir Henry Stuart Jones [...], with a revised supplement, Oxford: Clarendon Press, 1996
- MARDARIE = Mardarie Cozianul, *Lexicon slavo-românesc și Tilcuirea numelor din 1649*, publicate [...] de Grigorie Crețu, Edițiunea Academiei Române, Bucuresci, 1900
- MIKLOSICH = Fr. Miklosich, *Lexicon Palaeoslovenico-Graeco-Latinum*, Vindobonae, 1862-1865

ŠIMEK = František Šimek, *Slovníček staré češtiny*, Praha, 1947. Edition électronique, <http://vokabular.ujc.cas.cz>

SJS = *Slovník Jazyka Staroslověnského/Lexicon Linguae Palaeoslovenicae*, t. 10 (ДОСТИЖЕНЬ - ЕПИСКОПЪ), Praha: Nakladatelství Československé Akademie Věd, 1965

III. *Etudes à caractère général*

BORSA, 1990 = Gedeon Borsa, 1990, „Le livre et les débuts de la Réforme en Hongrie”, Jean-François Gilmont (éd.), *La Réforme et le Livre. L'Europe de l'imprimé (1517-v. 1570)*, Paris: Cerf

CHB = S.L. Greenslade (éd.), 1963, *The Cambridge History of the Bible. The West from the Reformation to the present Day*, Cambridge: University Press

DAN, 1944 = Mihail P. Dan, 1944, *Ceși, slovaci și români în veacurile XIII-XVI*, Sibiu.

DRĂGANU, 1924 = N. Drăganu, „Manuscrisul liceului grăniceresc „G. Coșbuc” din Năsăud și săsismele celor mai vechi manuscrise românești”, *Dacoromania*, an III, 1922-1923, Cluj, 1924

GAFTON, 2005 = Alexandru Gafton, 2005, *După Luther. Traducerea vechilor texte biblice*, avec un avant-propos par Constantin Frâncu, Iași: Editura Universității „Al.I. Cuza”

IORGA, 1904 = Nicolae Iorga, 1904, *Studii și documente cu privire la istoria românilor. [...] Partea III. Istoria literaturii religioase a românilor până la 1688*, Bucarest: Editura Ministerului de Instrucție

KYAS, 1981 = Vladimír Kyas, „Prooemii argumentum”, in *Biblia palaeobohema Codicis Dresdensis ac Olomucensis*. Editio critica bibliae Bohemae versionis antiquissimae XIV. saeculi. I. *Evangelia*. Edidit Vladimír Kyas, Pragae: Academia, 1981

LAMBERT, 2002 = Malcolm Lambert, 2002, *Medieval Heresy. Popular Movements from the Gregorian Reform to the Reformation*, third edition, Blackwell Publishing

LÁSZLÓ, 1994 = Hadrovics László, 1994, *A magyar huszita Biblia német es cséh rokonsága*, Budapest: Akadémiai Kiadó

- LAVIČKA, ANTH. HUSS = *Anthologie Hussite*, traduit et commenté par Jan Lavička, Publications Orientalistes de France, s.a.
- LUTHER, OEUVR. = Martin Luther, *Oeuvres*, tome VI, Genève: Labor et Fides, 1964.
- MACŪREK, 1968 = Josef MacŪrek, „A influențat actul ceh de cancelarie documentele moldovenești în a doua jumătate a secolului al XV-lea?”, *Studii*, t. 21, număró 1, 1968
- MIKLOSICH, 1861 = Fr. Miklosich, 1861, *Die Slavischen Elemente im Rumunischen*, Wien
- MUNTEANU, 2008 = Eugen Munteanu, 2008, *Lexicologie biblică românească*, Bucarest: Humanitas
- MURDOCK, 2000 = Graeme Murdock, 2000, *Calvinism on the Frontier, 1600-1660. International Calvinism and the Reformed Church in Hungary and Transylvania*, Oxford: Clarendon Press
- PANAITESCU, 1965 = P.P. Panaitescu, 1965, *Începuturile și biruința scrisului în limba română*, Bucarest: Editura Academiei R.S.R.
- PAPACOSTEA, 1958 = Șerban Papacostea, „Moldova în epoca Reformei. Contribuție la istoria societății moldovenești în secolul al XVI-lea”, *Studii*, 4, 1958
- PĂCLIȘANU, 2006 = Zenovie Păclișanu, 2006, *Istoria Bisericii Române Unite*, P. Ioan Țimbuș (éd.), Țirgu Lăpuș: Galaxia Gutenberg (surtout le chapitre „Legăturile românilor ardeleni cu Reforma în veacurile 16-17”).
- PEČÍRKOVÁ, 1998 = Jaroslava Pečirková, 1998, „Czech Translations of the Bible”, in Jože Krašovec (éd.), *Interpretation of the Bible/ Interpretacija Svetega Pisma*, Slovenska akademija znanosti in umetnosti, Ljubljana, Sheffield : Sheffield Academic Press.
- PUȘCARIU, 1930 = Sextil Pușcariu, 1987, *Istoria literaturii române. Epoca veche* (première édition: 1930), Magdalena Vulpe (éd.), avec une postface par Dan C. Mihăilescu, Bucarest: Eminescu
- ROUSSEL, 1989 = Bernard Roussel, 1989, „Des auteurs”, in *Le temps des Réformes et la Bible*, Paris: Beauchesne

- ȘESAN, 1939 = Milan P. Șesan, 1939, *Originea și timpul primelor traduceri românești ale Sf. Scripturi*, extrait de la revue *Candela*, an L, 1939, Cernăuți
- SHEEHAN, 2005 = Jonathan Sheehan, 2005, *The Enlightenment Bible. Translation, scholarship, culture*, NJ: Princeton University Press
- URECHIA, 1895 = V.A. Urechia (éd.), 1895, *Codex Bandinus. Memoriu asupra scrierii lui Bandinus, de la 1646 [...]*, Bucarest
- VOLZ, 1972 = Hans Volz, „Die mittelalterlichen deutschen Bibelübersetzungen”, Martin Luther, *Die gantze Heilige Schrifft Deudsch*, Wittenberg, 1545. Letzte zu Luthers Lebzeiten erschienene Ausgabe. Herausgegeben von Hans Volz unter Mitarbeit von Heinz Blanke. Textredaktion Friedrich Kur, Herrsching: Manfred Pawlak, 1972.

IV. *Etudes sur le Tétraévangile de Sibiu*

- BOGDAN, 1891 = Ioan Bogdan, „O evanghelie slavonă cu traducere română din secolul [al] XVI-lea”, *Convorbiri literare*, 1, 1891. Republié dans: Ioan Bogdan, *Scrieri alese*, avec une préface par Emil Petrovici, édition, étude introductive et notes par G. Mihăilă, Bucarest: Editura Academiei R.S.R., 1968.
- DEMÉNY, 1971 = L. Demény, 1971, „Evangheliarul slavo-român de la Sibiu – prima tipăritură în limba română cunoscută până azi”, in *Evangheliarul slavo-român de la Sibiu (1551-1553)*, édition en facsimilé; étude introductive philologique par acad. Emil Petrovici, étude introductive historique par L. Demény, Bucarest: Editura Academiei R.S.R.
- GHEȚIE, 1966 = Ion Gheție, „Considerații filologice și lingvistice asupra *Evangheliarului* din Petersburg”, *Studii și cercetări lingvistice*, 1, 1966.
- GHEȚIE, 1977 = Ion Gheție, „În legătură cu versiunile din 1532 ale *Evangheliei* și *Apostolului*”, *Limba română*, 2, 1977
- GHEȚIE, 1979 = Ion Gheție, „*Evangheliarul de la Sibiu* și textele românești scrise cu litere latine și ortografie maghiară”, *Limba română*, 2, 1979

- GHEȚIE-MAREȘ, 1985 = Ion Gheție, Al. Mareș, 1985, *Originile scrisului în limba română*, Bucurest: Editura Științifică și Enciclopedică
- HERVAY, 1965 = Ferenc Hervay, „L'imprimerie du maître Philippe de Nagyszeben et les premiers livres en langue roumaine”, *Magyar Könyvszemle*, 2, 1965
- MAREȘ, 1967 = Alexandru Mareș, „Observații cu privire la *Evangheliarul din Petersburg*”, *Limba română*, 1, 1967
- MAREȘ, 1974 = Alexandru Mareș, „O versiune rotacizantă a celor patru evanghelii (Un izvor necunoscut al *Tetraevanghelului* din 1561)”, *Limba română*, 3, 1974
- MAREȘ, 1982 = Alexandru Mareș, 1982, „Originalele primelor traduceri românești ale *Tetraevanghelului* și *Psaltirii*”, in Ion Gheție (dir.), *Cele mai vechi texte românești. Contribuții filologice și lingvistice*, Universită de Bucurest, Institut de Linguistique
- MIHĂILĂ, 1999 = G. Mihăilă, „Un experiment (În legătură cu transcrierea *Tetraevanghelului* de la Sibiu, 1551-1553)”, *Limba română*, 1-2, 1999
- PETROVICI, 1971 = Emil Petrovici, 1971, „Observații asupra grafiei și limbii textului românesc al *Evangheliarului slavo-român de la Sibiu*”, in *Evangheliarul slavo-român de la Sibiu (1551-1553)*, édition en fac-similé; étude introductive philologique par acad. Emil Petrovici, étude introductive historique par L. Demény, Bucurest: Editura Academiei R.S.R.

V. *Autres ouvrages consultés*

- ***, 1982, *Texte românești din secolul al XVI-lea. I. Catehismul lui Coresi II. Pravila lui Coresi III. Fragmentul Todorescu IV. Glosele Bogdan V. Prefețe și Epiloguri*, Ion Gheție (dir.), Bucurest: Editura Academiei R.S.R.
- BOGDAN, D.P., 1946, *Glosarul cuvintelor românești din documentele slavo-române*, Bucurest
- CRĂCIUN, Maria, 1996, *Protestantism și ortodoxie în Moldova secolului al XVI-lea*, Cluj-Napoca: Presa Universitară Clujană
- DEMÉNY Lajos et Lidia A. Demény, 1986, *Carte, tipar și societate la români în secolul al XVI-lea*, avec une introduction par prof. dr. doc. Dan Simonescu, Bucurest: Kriterion

- DENSUSIANU, Ovid, 1997, *Histoire de la langue roumaine. I. Les origines. II. Le seizième siècle*, édition critique et notes par V. Rusu, Bucarest: Grai și Suflet – Cultura națională
- GHEȚIE, Ion, 1966, „Cîteva precizări în legătură cu datarea *Catehismului* lui Coresi”, *Studii și cercetări lingvistice*, XVII, 5
- GHEȚIE, Ion, 1967, „Pe marginea unor opinii recente asupra *Tetraevanghelului* slavon din 1564 și a *Evangeliarului* din Petersburg”, *Limba română*, XVI, 1
- GHEȚIE, Ion, 1975, *Baza dialectală a românei literare*, Bucarest: Editura Academiei R.S.R.
- HUS, Jan, *De Ecclesia. The Church*, translated, with notes and introduction by David S. Schaff, New York, 1915
- JAKÓ, Zsigmond, 1977, *Philobiblon transilvan*, avec une introduction par prof. dr. Virgil Cîndea, Livia Bacăru (trad.), Bucarest: Kriterion
- MIHĂILĂ, G., 1972, *Contribuții la istoria culturii și literaturii române vechi*, Bucarest: Minerva
- MIHĂILĂ, G., 1974, *Dicționar al limbii române vechi (sfîrșitul sec. X – începutul sec. XVI)*, Bucarest: Editura Enciclopedică
- NOUZILLE, Jean, 2008, *Les catholiques de Moldavie. Histoire d'une minorité religieuse de Roumanie*, Iassy: Sapientia
- PAPACOSTEA, Șerban, 2001, *Evul Mediu românesc. Realități politice și curente spirituale*, Bucarest: Corint
- PASCU, George, 1922, *Istoria literaturii și limbii române din secolul XVI*, Bucarest

LES REFLETS EN ROUMAIN DU SYNTAGME *ἄρτος ἐπιούσιος* (MATTHIEU 6:11, LUC 11:3)*

Eugen MUNTEANU

Université Al. I. Cuza, Iassy
eugenmunteanu@hotmail.com

RÉSUMÉ J'ai pour objectif l'étude détaillée et approfondie d'une unité phraséologique étant l'objet d'un devenir complexe au cours de l'histoire de la traduction biblique européenne; pour ce faire, je tente de synthétiser les différentes solutions d'interprétation, tout en justifiant d'un point de vue linguistique les options respectives dans les textes roumains. Il s'agit du syntagme néotestamentaire *ἄρτος ἐπιούσιος*, traduit de manière courante par «le pain quotidien». L'adjectif grec «*ἐπιούσιος*» a posé de gros problèmes d'interprétation tant aux anciens exégètes du Nouveau Testament qu'aux traducteurs et lexicographes modernes. La plus ancienne des options roumaines qui traduit l'expression évangélique *ἄρτος ἐπιούσιος* reflète l'interprétation «sufficiens» (*sățioasă*) profondément ancrée dans la tradition textuelle slavonne (*насѣщеньнѣ*). Le syntagme *pâinea noastră sățioasă*, reflet de la version slavonne, se trouve concurrencé à partir d'une certaine période, par l'option de type occidental «notre pain quotidien».

MOTS-CLEF Nouveau Testament, *Notre Père*, *ἄρτος ἐπιούσιος*, le pain quotidien

1. *Considérations préliminaires*

Les exégètes qui mentionnent «la communauté conceptuelle européenne» font le plus souvent référence non à une somme

* Révision de la traduction française par: Felicia DUMAS, Université „Al. I. Cuza”, Jassy.

bien définie de concepts communs à toutes les cultures nationales européennes, mais à une certaine convergence en ce qui concerne la perception et la sémantisation de la réalité, déterminée par des conditions historico-culturelles qui relèvent aussi bien des fondements gréco-latin et judéo-chrétien communs, que des contacts et croisements culturels multiples entre les composantes de cette communauté. C'est le texte biblique qui constitue un des facteurs-clé dans le processus de croisement entre les cultures et, de manière implicite, entre les langues nationales européennes. La «nationalisation» à travers la traduction des textes sacrés a engendré de sensibles mutations et restructurations au sein des systèmes et sous-systèmes sémantiques des diverses langues. Ces phénomènes-là sont dus, la plupart du temps, à la nécessité de désigner de nouveaux concepts qui ne sont pas lexicalisés dans une langue donnée à un moment donné. La création de nouvelles significations linguistiques, correspondant aux besoins de désignations apparues, s'est tout d'abord effectuée au niveau des textes et s'est par la suite étendue aux différents styles fonctionnels des langues en question. La création de nouvelles significations fait référence soit à la refonte de quelques significations lexicales préexistantes dans la langue réceptrice, refonte par l'utilisation de «matériel morphématique» propre (le calque lexical), soit au transfert intégral d'une nouvelle unité lexicale (emprunt lexical). La lexicalisation d'une quantité importante de concepts en provenance du texte biblique a contraint les traducteurs de la *Bible* à un des efforts de créativité linguistique les plus intenses de l'histoire des langues européennes modernes. L'observation suivie, par comparaison textuelle, des différentes versions nationales de la *Bible*, des manières de structurer et de lexicaliser certains des concepts communs aux langues européennes, met en lumière d'ineestimables informations et arguments qui permettent de définir certaines zones de la mentalité

collective correspondant à chaque culture nationale en particulier, de même qu'à la culture européenne en général.

J'ai traité par ailleurs ce processus au niveau de certains concepts et de certaines sphères sémantiques⁽¹⁾. J'ai désormais pour objectif l'étude détaillée et approfondie d'une unité phraséologique étant l'objet d'un devenir complexe au cours de l'histoire de la traduction biblique européenne; pour ce faire, je tente de synthétiser les différentes solutions d'interprétation, tout en justifiant d'un point de vue linguistique les options respectives dans les textes roumains. Il s'agit du syntagme néotestamentaire ἄρτος ἐπιούσιος, traduit de manière courante par «le pain quotidien», qui apparaît à deux endroits du Nouveau Testament, lorsque Jésus-Christ propose à ses disciples la «prière du Seigneur» (*Notre Père*), à savoir dans Matth. 6:11 et Luc 11:3.

2. Options interprétatives du concept néotestamentaire de «ἐπιούσιος» dans l'exégèse européenne ancienne et moderne

Le texte critique moderne du NT présente les options qui vont suivre de l'extrait de la prière du Seigneur ici débattu: «τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον δός ἡμῖν σήμερον» (Matth. 6:11) et respectivement «ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον δίδου ἡμῖν τὸ καθ' ἡμέραν» (Luc 11:3). Il est nécessaire de préciser le fait que je ne prends pas en compte les différences d'expressions qui existent au niveau des autres éléments inhérents à cette proposition, intéressants en soi, mais non significatifs au regard de ce sur quoi je veux mettre l'accent ici, à savoir uniquement le syntagme «ἄρτος ἐπιούσιος». La dénotation générale des versets en question renvoie à la demande des hommes envers Dieu pour qu'Il leur octroie «le pain quotidien». A cause de sa

¹ Voir Munteanu (2008, § 3.1., § 3.2., § 4.1., § 4.2 et 4.3).

signification dans le contexte («le pain» ainsi invoqué peut faire référence aussi bien à la nourriture quotidienne qu'au corps du Christ en tant que nourriture spirituelle) et également à cause du fait qu'il est attesté de manière exclusive à ces deux passages néotestamentaires⁽²⁾, l'adjectif grec «ἐπιούσιος» a posé de gros problèmes d'interprétation tant aux anciens exégètes du Nouveau Testament qu'aux traducteurs et lexicographes modernes.

Du point de vue purement linguistique le grec «ἐπιούσιος» peut difficilement être expliqué, ce qui a déjà été remarqué par les interprètes les plus anciens. Origène, l'éditeur et l'exégète le plus reconnu de l'époque patristique, souligne la dimension créative chrétienne du mot «ἐπιούσιος»: «Le terme ἐπιούσιος n'était employé par aucun hellène, par aucun philosophe... mais il a été forgé par les évangélistes»⁽³⁾. Par voie de conséquence, non seulement les interprétations les plus anciennes, mais aussi la plus grande partie des plus modernes ont tendance à rechercher l'explication du vocable au sein de la sphère théologique, celle de la transsubstantiation du corps christique par le pain de la communion eucharistique. Eusèbe, Basile le Grand et Théophylacte croient même que dans les deux occurrences du Nouveau Testament, le nom οὐσία, le soi-disant étymon grec, devrait être lu θυσία «sacrifice rituel»⁽⁴⁾, interprétation qui mettrait fin à tout équivoque, mais qui n'a été reprise par la suite par aucun autre exégète.

² In DNTT, I, 251, s.v. ἐπιούσιος il est signalée encore une occurrence du grec ἐπιούσιος, à savoir sur un papyrus du V^e siècle ap. J.-C., mais là le sens du mot est véritablement incertain.

³ *De oratoribus*, 16, cité dans THES. GRAEC., s.v.: ἡ λέξις ἡ ἐπιούσιος παρ' οὐδενὶ τῶν Ἑλλήνων οὔτε τῶν σοφῶν ὠνόμασται ... ἀλλ' ἔδικε πεπλάσθαι ὑπὸ τῶν εὐαγγελιστῶν.

⁴ Voir THES. GRAEC., s.v. ἐπιούσιος.

Les anciennes versions orientales du texte évangélique⁽⁵⁾ présentent diverses options à cet endroit. *Peschitta*, la plus connue des versions syriaques, propose ici la traduction «le pain de notre nécessité», tandis que la version syriaque primitive traduit par un adjectif signifiant «continu, ininterrompu». Les versions coptes ne convergent pas non plus à cet endroit, puisque dans le texte évangélique rédigé en dialecte sahidique c'est l'équivalent «qui vient de» (lat. *venientem*) qui apparaît, quant à celui en bohaïrique (identique ici à la version moyenne égyptienne), c'est l'option «celle de demain» (lat. *crastinum*). L'attribution d'un sens temporel gr. ἐπιούσιος se retrouve également en *Itala*, la plus ancienne des versions latines des textes sacrés, où, tant chez Matthieu que chez Luc, c'est le syntagme *panis quotidianus* «le pain quotidien» qui apparaît. Cette option chrétienne primitive semble s'être enracinée dans la tradition latine, puisque nous la retrouvons chez Tertullien, *Adv. Marc.*, 4, 26: *quis mihi dabit panem quotidianum?*⁽⁶⁾ Certains auteurs supposent même que c'est Tertullien qui a imposé cette interprétation (cf. DNTT, I, p. 251).

Le problème revient à l'ordre du jour à travers St. Jérôme qui, gardant en Luc 11:3 l'expression *panis quotidianus*, comme en *Itala*, propose pour Matth. 6:11 le syntagme *panis supersubstantialis*. D'après ERNOUT-MEILLET, s.v. *super*, l'adj. lat. *supersubstantialis* n'apparaît nulle part ailleurs dans les textes avant Jérôme et Ambroise et semble alors être une création de l'auteur de la Vulgate, qui a fait un calque d'après le modèle grec («traduit à contre sens de ἐπιούσιος», d'après les explications des lexicographes français cités). Le processus de calque utilisé par Jérôme est particulièrement transparent: la préposition/ le préverbe grec ἐπί a été rendu en latin par son

⁵ Voir la critique de l'édition NT.

⁶ Voir THES. LAT., s.v. *cotidianus*.

équivalent courant *super*, quant au radical, on a penché pour le substantif grec *ουσία*, rendu par son équivalent *substantia*, correspondance traditionnelle en ce qui concerne la terminologie philosophique latine. Au travers d'un tel procédé, Jérôme a pris en compte des couples dérivatifs fréquemment employés dans le grec néotestamentaire, notamment gr. *ἐξουσίος*, dérivé du substantif *ἐξουσία* «pouvoir, autorité; pouvoir de l'esprit», et à son tour un dérivé du verbe *ἐξουσιάζω* «avoir du pouvoir ou de l'autorité». Si d'un point de vue formel la traduction littérale a constitué une solution de facilité, il en va tout autrement en ce qui concerne le transfert de la signification, car, à son tour, le latin *supersubstantialis* est équivoque du point de vue sémantique. D'ailleurs, dans un de ses commentaires des épîtres du St. Paul, Jérôme explicite la totalité du raisonnement qui l'a conduit du grec *ἐπιούσιος* au latin *supersubstantialis*, afin de rendre la désignation correcte du principal attribut du pain eucharistique⁽⁷⁾.

Quel est le sens saisi par Jérôme lorsqu'il a traduit par son équivalent *substantia*? Est-ce celui général des textes philosophiques classiques et ceux des Saints Pères, où ce vocable signifie «être, essence» ou bien «substance»; par extension «propriété; caractéristique»? Ou bien encore est-ce le sens plus rare, mais néanmoins attesté par Aristote lui-même, de «ressources; biens, avoir en général»⁽⁸⁾? Des interprètes plus anciens et certains parmi les modernes⁽⁹⁾ ont glosé l'option de Jérôme, tentant ainsi

⁷ Cf. St. Jérôme, *Commentaires in IV epistulas Paulinas. Ad. Titum, apud Crucecu* (2005, 150).

⁸ Cf. Boniz, *Index aristotelicum*, 544, *apud* THAYER, s.v.

⁹ THAYER, s.v., cite dans ce sens le commentateur Euthymius Zigabenus du XIIe siècle, de même que les auteurs modernes Theodor Keim, *Geschichte Jesu von Nazara*, 3 vol., Zürich, 1867-1872 et Herman Cremer, *Biblich-theologisches Wörterbuch der Neutestamentlichen Gräzität*3, Gotha, 1883.

de clarifier le terme grec même par l'intermédiaire de l'expression «(pain) pour l'entretien» ou «(pain) qui sert à maintenir la vie», faisant donc appel au deuxième sens du grec *οὐσία*, à savoir «ressources, biens».

D'autres auteurs modernes⁽¹⁰⁾ appuient eux aussi l'hypothèse dérivative de Jérôme, considérant cependant que le sens qui devrait être mis en lumière ici serait celui d'«être; présence». L'étymon de l'adjectif grec *ἐπιούσιος* serait dans ce cas-là le participe présent *ἐπών, ἐπούσιος* du verbe grec *ἐπεῖναι* «être présent». Dans les passages concernés il s'agirait donc du pain «qui est présent dans les mains du suppliant» ou alors «qui lui suffit pour l'entretien quotidien». Seulement on se heurte ici à une difficulté formelle presque insurmontable du point de vue linguistique: maintenir le *i* (iota) dans le cadre d'un contexte dans lequel la phonétique syntaxique grecque impose toujours son élision. Une éventuelle construction verbale *ἐπί + εἶναι* ne pouvait avoir comme résultat que la forme *ἐπούσιος* puisque devant une voyelle, le iota de *ἐπί* doit tomber. D'ailleurs, le participe *ἐπούσιος* existe en tant que tel et il se trouve trop bien représenté à d'autres endroits du Nouveau Testament pour qu'on puisse invoquer une éventuelle erreur de copiste et, de plus, justement aux deux endroits-clé auxquels nous faisons référence.

Par voie de conséquence, d'autres chercheurs ont essayé de trouver pour le grec *ἐπιούσιος* des étymons qui soient à même de satisfaire à la fois les exigences formelles et celles sémantiques. Celui qui convient le mieux, en obtenant le consensus quasi-unanime des lexicographes modernes, ramène le vocable en discussion au participe *ἐπών*, du verbe *ἐπειμί*

¹⁰ Parmi lesquels THAYER énumère les noms de Leo Meyer, Kamphausen, Weiss, Delizch, auteurs qui ont consacré des études spécifiques à la prière du Seigneur.

«se rapprocher; (concernant le temps) venir après...; suivre»⁽¹¹⁾, forme qui joue le rôle de futur du verbe *ἐπέρχομαι* dans le dialecte attique. La formation de *ἐπιούσιος* de ce verbe supposerait l'utilisation d'un suffixe adjectival - *ούσιος*, chose tout à fait vraisemblable si nous ne perdons pas de vue la série de certains adjectifs comme *ἐκούσιος* «volontaire» ← substantif *ἐκών* «celui qui agit volontairement», *ἐθελούσιος* «volontaire» ← substantif *ἐθέλων* «volonté», *γερούσιος* «vieillot» ← substantif *γέρων* «vieillard»⁽¹²⁾. L'idée selon laquelle c'est ce cheminement-là que les évangélistes auraient intuitivement suivi lorsqu'ils ont créé le terme *ἐπιούσιος* se trouve renforcée par l'argument concernant la présence du participe *ἐπιών* dans les syntagmes temporels, en tant que déterminant de certains noms faisant référence au temps, comme *ἐπιούση ἡμέρα* «le jour suivant» (Actes 7:26) ou bien, *τῆ ἐπιούση νυκτί* «la nuit suivante» (Actes 7:26). Même en l'absence d'un déterminé, une expression telle *τῆ ἐπιούσῃ [ἡμέρᾱ]*, dont le sens est «le jour suivant» apparaît à de nombreuses reprises dans le Nouveau

¹¹ Cf. BAILLY, s.v., LIDDELL-SCOTT, s.v., THAYER, s.v., CHANTRAINE, s.v. C'est pourquoi, apparaît très peu soignée apparaît la rédaction de l'art. *ἐπιούσιος* dans un dictionnaire plus récent, MAGNIEN-LACROIX, où, en lui attribuant le sens «quotidien», le terme est bizarrement expliqué par *ἐπί + ὄν*, le participe du verbe *εἶμι* «être! Influencé peut-être par la perception occidentale de ces deux versets évangéliques, SOPHOCLES, s.v., donne gr. *ἐπιούσιος* la définition «necessary to existence» même s'il signale chez Jean Chrysostome la correspondance de sens *ἐπιούσιος* = *ἐφήμερος*.

¹² Pour le dernier exemple peut être invoquée la forme dérivée du substantif, intermédiaire d'un point de vue dérivatif, *γερουσία* «l'assemblée des anciens; le sénat». Pour les autres exemples cf. Coseriu (1982: 3-16), où il est montré que les formes intermédiaires peuvent être absentes dans un paradigme dérivatif, grâce au développement de certaines séries lexicales fondées sur un modèle déjà constitué auparavant.

Testament (cf. Actes, 16:1; 20:15; 21:18), de même que dans l'Ancien Testament (cf. Prov. 27:1). Cette modalité d'expression de la note adjectivale «qui suit», qui a trait à l'unité de temps, semble avoir été très fréquente dans la langue grecque classique car BAILLY, s.v., cite chez Platon et Xénophon des formules identiques à celles du Nouveau Testament.

Ainsi, l'expression néotestamentaire ἄρτος ἐπιούσιος devrait-elle être considérée comme une correspondance parfaite de la formule commune ἄρτος τῆς ἐπιούσης ἡμέρας «le pain pour le jour de demain» et dans un sens plus large, «le pain nécessaire (ou suffisant) pour vivre au quotidien», ce qui justifierait les interprétations des plus anciennes traductions du Nouveau Testament, (voir ci-dessus), qui considèrent ἐπιούσιος comme un synonyme parfait de l'adjectif grec σήμερος «quotidien».

En guise de conclusion de cette analyse préliminaire, on peut affirmer que, du point de vue proprement linguistique, l'ensemble des interprétations du grec ἐπιούσιος se réduisent en essence à deux: l'une qui fait appel au grec ἔπειμι «venir après...; suivre» et l'autre qui prend comme point de départ le substantif οὐσία, du verbe εἶμι «être». Toutefois, dans une perspective exégétique plus large, les hypothèses d'interprétation proposées peuvent être classées en cinq catégories «pures». Dans la pratique des traductions européennes du Nouveau Testament, ces hypothèses se croisent souvent dans la sphère sémantique des options lexicales ou phraséologiques. Je présenterai brièvement ces cinq hypothèses.

2.1. *L'option interprétative «de demain»*

Les partisans de cette première hypothèse prennent comme preuve à l'appui l'expression ἡ ἐπιούσα ἡμέρα «le jour suivant», qui apparaît quelquefois dans le Nouveau Testament (cf. Actes 7:26), le déterminant ἐπιούσα étant de manière limpide le participe du

verbe *ἔπειμι* «(concernant le temps) se rapprocher». C'est également l'hypothèse que préfère Jean Chrysostome, suite à l'analyse explicite d'autres hypothèses (cf. THES GRAEC., s.v.). Un argument de nature textologique est mis à contribution afin de soutenir cette hypothèse. Dans un commentaire de la version araméenne des *Évangiles*, Jérôme remarque (voir THAYER, s.v.) que le grec *ἐπιούσιος* est d'habitude traduit par l'araméen *me^ehār*, dans le sens «de demain» («quod dicitur *crastinus*»). Seulement, d'un côté, nous ne disposons d'aucun élément garantissant que le texte araméen des *Évangiles* consulté par Jérôme ne serait pas une traduction d'après le grec ou le latin et de l'autre côté, à l'interprétation «de demain» du grec *ἐπιούσιος* pourrait être opposé un passage clé de Matth. 6:34, où Jésus dit, dans son Sermon sur la Montagne: «Ne vous souciez du jour de demain, car le jour de demain se souciera de lui-même»; à cette occurrence, «le jour de demain» apparaît désigné par le grec *ἡ αὔριον*.

2.2. L'option interprétative «nécessaire pour l'existence (être)»

Un deuxième groupe d'interprètes se rapporte à la mise en relief du statut ontologique du «pain quotidien» établissant un lien direct entre l'adjectif *ἐπιούσιος* et le substantif *οὐσία* «essence; être; substance». Origène (cité dans NDNT I: 251) croyait que l'expression *ἄρτος ἐπιούσιος* devrait être comprise *ἄρτος ἐπὶ τὴν οὐσίαν*, c'est-à-dire «le pain (nécessaire) pour l'existence (être)». Grec de naissance et fin connaisseur des Écritures, Origène pouvait ressentir comme bien fondé ce sens, justifié sinon étymologiquement, au moins contextuellement et théologiquement. Le pain demandé dans la prière ne serait donc pas le pain ordinaire, quotidien, mais la substance sacrée de l'être divin et, dans une acception plus large, l'illumination, l'enseignement révélé.

C'est dans le même cadre d'interprétation que peut être incluse la création *panis supersubstantialis* (Matth. 6:11) propre à Jérôme. On peut comprendre par *panis supersubstantialis* aussi bien «le pain nécessaire à la vie» que «ce qui dépasse les besoins courants». Etant donné que Jérôme ne s'est pas toujours montré conforme à lui-même, puisque dans Luc 11:3 c'est l'option *quotidianus* qui demeure en place, reprise de l'*Itala*, cette interprétation n'a pas connu un grand succès et ne s'est pas répandue au sein des Églises d'Occident.

Si on ignore la difficulté de nature linguistique de garder le iota, on pourrait invoquer l'existence dans le lexique philosophique grec du substantif *ἐπουσία* «ajout, surplus» (chez Ptolémaïos, IIe siècle av. J.-C.) et de l'adjectif *ἐπουσιώδης* «qui s'ajoute à l'essence; inessentiel» (chez Porphyrios, III^e siècle ap. J.-C.) (cf. LIDDEL-SCOTT, sub vocibus). Plus récemment, Stack-Billerbeck (1926: 420 et suiv.), défendent cette interprétation grâce à des arguments tirés de l'Ancien Testament. Sont invoqués les passages de Prov. 30:8 et Ex. 16:4, où il est dit de manière explicite que, lors de la traversée du désert, les Israélites ne se souciaient pas de la nourriture quotidienne, ramassant uniquement la manne suffisante pour une journée. Comme je l'ai montré auparavant, le principal obstacle de nature phonético-historique concernant l'acceptation de cette explication est constitué par le maintien du iota dans *ἐπιούσιος*. S'il était dérivé de *ούσία*, cet adjectif aurait dû avoir la forme normale sans iota, *ἐπούσιος*.

2.3. L'option interprétative allégorique «*corpus Christi*»

D'autres commentateurs acceptent la relation entre *ἄρτος ἐπιούσιος* et *ἡ ἐπιούσα ἡμέρα* «le jour de demain», mais attribuent un sens allégorique à cette expression, estimant qu'elle fait référence au jour de la dernière cène rituelle, c'est-à-dire

au jour du jugement dernier, le jour où Jésus et ses disciples se partageront le pain de vie, la manne divine, pour la vie éternelle (cf. Jérémias, 1967, 98 *sqq.*). Sont invoqués en tant qu'arguments théologiques des passages comme ceux de Luc 22:30, Matth. 26:29, où Jésus fait référence de manière explicite au moment de l'eucharistie suprême. Beaucoup de Pères de l'Eglise ont préféré cette interprétation allégorique, la fondant sur les paroles de Jésus, qui se définit lui-même comme «pain de vie» (cf. Jean 6:35). L'invocation quotidienne du pain de la dernière cène, c'est-à-dire le corps du Christ, devrait donc être comprise comme une allusion à l'ultime repas du Messie, pour lequel le pain quoti-dien ne représente qu'un signe prémonitoire et une garantie accordée par Dieu. (voir NOUV. COMM. BIBL., 861-947).

2.4. L'option interprétative fondée sur la tradition judaïque, préchrétienne

Afin de tenter de trouver des solutions mieux adaptées en élargissant le champ de la discussion, certains chercheurs modernes font appel de manière appuyée à la pensée judaïque authentique, préchrétienne. Parmi ceux-là, Kuhn (1950:50 *sqq.*) est d'avis que les Evangélistes, qui écrivaient en grec tout en étant de fins connaisseurs de la tradition judaïque, ont créé (ou ont choisi) le mot *ἐπιούσιος* pour rendre une nuance particulière, à la fois rituelle et théologique, d'un mot araméen, à savoir, d'après le chercheur cité, du terme araméen *l'yōma*. Ce mot avait un sens double en araméen théologique, sens qui ne pouvait être exprimé en grec que par le rapprochement dans le contexte de l'expression (*ἄρτος*) *ἐπιούσιος* «(notre pain) dans la mesure où nous en avons besoin au quotidien» et de l'adverbe *σήμερον* «pour aujourd'hui». Dans ce cas, la prière faite tous les jours, faisant référence au pain suffisant pour ce jour-là, ne serait pas un rappel réitéré du soin paternel de Dieu envers les croyants,

mais elle rappellerait constamment aux suppliants que dans la nouvelle ère, qui a déjà commencé par la venue de Jésus-Christ et dont l'accomplissement final est attendu à n'importe quel moment, demander à Dieu de la nourriture pour une plus longue période serait dénué de sens. Au sein des communautés primitives de Palestine, y compris dans celles hellénisées, le souvenir de la tradition judaïque et de la langue araméenne était encore vif, tant et si bien que la signification exacte du passage de la prière du Seigneur a été facilement perçue par les membres des communautés chrétiennes primaires respectives. Pour autant, même en acceptant cette explication comme justifiée, la perception sémantique proposée n'a laissée nulle trace évidente dans la tradition chrétienne⁽¹³⁾.

2.5. Une interprétation plus récente, à caractère synthétique

Enfin, une cinquième interprétation, fondée sur un examen attentif des autres hypothèses, appartient au lexicologue classiciste Franz Dornseiff. Dans un article important pour notre thème, Dornseiff (1956) inscrit dans la discussion, en plus des outils philologiques et linguistiques rigoureux, une série de distinctions d'ordre méthodologique extrêmement utiles. Parmi elles, il y en a deux plus importantes. La première fait référence à la nécessité de distinguer entre la signification originale, judaïque de la prière, d'un côté, et la signification acquise au cours du temps dans la tradition chrétienne, de l'autre côté; la seconde impose la discussion séparée des formulations des deux évangélistes.

Du point de vue purement sémantico-linguistique, dans la conception de Dornseiff, les choses sont claires, le grec

¹³ Pour des nuances et des informations supplémentaires au sujet de ces interprétations voir les travaux de Knackstedt (1964), Metzger (1968), NOUV. DICT. BIBL., s.v. *pain*.

ἐπιούσιος signifiant de manière limpide «qui vient; futur», attribut du pain demandé dans la prière quotidienne. L'ambiguïté, affirme Dornseiff, est uniquement apparente et elle dérive de l'ignorance de la signification globale de la totalité du cinquième chapitre de l'*Évangile* selon Matthieu. Par voie de conséquence, il est impossible que le syntagme ἄρτος ἐπιούσιος signifie «le pain quotidien», puisque aux versets 19-26 Jésus recommande à ses disciples de ne pas amasser une fortune considérable sur terre mais au ciel et de ne pas se soucier de nourriture et de boisson, prenant exemple en ce sens sur les oiseaux du ciel. L'expression en question ne peut pas non plus signifier «le pain de demain», puisqu'au verset 37, Jésus dit clairement: «Ne vous souciez pas de la journée de demain, car la journée de demain se souciera d'elle-même». Alors, achève l'exégète, “hinter dem «Brot für morgen» muß etwas anders stecken” Dornseiff (1956, 249). Même si dans la formulation courante de la prière figure le concept «quotidien», la plupart des Pères de l'Église et des écrivains ecclésiastiques ont vu ici un renvoi allégorique, soit au «corpus Christi», soit au «adventum Christi», soit aux deux en même temps, s'éloignant toutefois eux aussi de la signification primitive de la prière.

En supposant que, pour les premières communautés de chrétiens, y compris pour Jésus-Christ et ses disciples, les traditions mosaïques et la *Torah* disposaient encore d'une importante autorité, Dornseiff (1956, 35) affirme que la prière du Seigneur avait à l'origine une signification précise, liée aux prescriptions de la Loi de Moïse, bien connues de tous. Il en résulte que l'interprétation «qui suit; pour demain» du grec *ἐπιούσιος* est difficilement défendable, en particulier à cause d'un passage important du Pentateuque, à savoir Ex. 16:4, où Dieu ordonne aux juifs dans le désert de ne pas ramasser plus de manne qu'il n'est nécessaire pour une journée: «Voilà, je vais faire pleuvoir sur vous du pain du ciel et que le peuple sorte chaque jour pour

ramasser ce qu'il lui faut pour une journée, car je veux les mettre à l'épreuve, s'ils marcheront dans ma loi ou pas». Ramasser des provisions à l'avance serait un signe d'impiété et de méfiance par rapport à Dieu et c'est pourquoi Moïse ordonne aux juifs: «Que personne n'en garde pour le lendemain» (Ex. 16:19). Ceux qui n'ont pas suivi cette recommandation et ont gardé de la manne pour le lendemain ont constaté qu'elle s'était altérée, chose qui ne s'était pas produite pour la manne gardée pour le jour du sabbat, conformément aux prescriptions transmises par Moïse (vers. 23-24). Etant donné que pour ceux qui écoutaient Jésus-Christ prêcher en Galilée et à Jérusalem ces prescriptions étaient parfaitement familières, Dornseiff affirme que la signification originelle, reçue par les premières générations de chrétiens, du passage controversé pourrait être paraphrasée comme suit: «Donne-nous aussi du pain en abondance, comme tu as donné à nos ancêtres la manne ramassée la veille de chaque sabbat pendant ces quarante années bénies dans le désert. Fais en sorte que nous vivions exempts de besoins et de péchés, à l'image de nos pères, lorsqu'ils vivaient directement sous ton gouvernement divin»¹⁴.

Comment s'expliquer ce *panis quotidianus* des latins? La bonne réponse semble être donnée par un passage de Luc 11:1-3, où nous apprenons de manière explicite le sens cité ci-dessus du syntagme ἄρτος ἐπιούσιος, qui apparaît également chez Matthieu. Lorsqu'il répond à la demande d'un jeune homme concernant la manière de prier, Jésus répète exactement le texte de la prière, tel qu'il était apparu chez Matth. 6:11 et suivants, mais il remplace l'adverbe σήμερον «aujourd'hui» par l'expression adverbiale καθ' ἡμέραν «chaque jour», ce qui rend encore plus clair le renvoi à la manne de l'Exode. Les traducteurs latins des deux Evangiles ont traduit ce καθ' ἡμέραν chez Luc de manière correcte par *quotidianus*, mais ils ont repris

¹⁴ Cf. Dornseiff (1956, 253).

cette option également pour Matthieu, aboutissant ainsi à rendre officiel le syntagme *panis quotidianus* dans la prière du Seigneur, devenue par la suite purement chrétienne. Comprise ultérieurement avec le sens de «corpus Christi», l'expression *panis quotidianus* a revêtu le statut de règle par la liturgie catholique, étant cependant «décodée» par les gens ordinaires en tant que «pain quotidien».

Cette dernière perception sémantique va être acceptée par les protestants également pour lesquels *panis quotidianus* signifie le minimum nécessaire à l'existence garanti par Dieu. Dans son *Petit Catéchisme*, Martin Luther donne une explication en détail, dans un sens bourgeois communautaire moderne, de cette prière:

«Was heißt denn täglich Brot? Alles was zur Leibesnahrung und Notduft gehört als Essen, Trinken, Kleider, Schuh, Haus, Hof, Acker, Vieh, Geld, Gut, fromm Gemahl, fromme Kinder, fromme Gesinde, fromme und treue Oberherren, gute Regiment, gutes Wetter, Friede, Gesundheit, Zucht, Ehre, gute Freunde, gute Nachbarn und desgleichen» (*apud* DORNSEIFF, 1956, 254).

Ainsi, l'exégète termine-t-il son raisonnement, ce qui fut à l'origine une prière ésotérique, liée à l'évocation d'un endroit du *Pentateuque* et incompréhensible pour les non-israélites, est devenue une idée réaliste, accessible et intelligible de manière universelle¹⁵. Ajoutons néanmoins que «l'internationalisation» dans l'esprit bourgeois-moderne de la signification «pain quotidien» concerne un niveau commun et général de la vie chrétienne, puisque cette diffusion universelle n'est pas parvenue à trancher de manière définitive et unanime une interprétation univoque des passages évangéliques en question. J'illustrerai

¹⁵ Cf. Dornseiff (1956, 255): «Indem man τὸ καθ' ἡμέραν *cotidianus* hinein-korrigierte, hat man das Vaterunser internationalisiert.»

ce fait par la suite, grâce à l'examen comparatif de certaines versions modernes les plus importantes du Nouveau Testament.

3. La lexicalisation du concept «ἐπιούσιος» dans les principales langues européennes

Une première remarque qui s'impose du fait de la comparaison des options de traduction du syntagme néotestamentaire ἄρτος ἐπιούσιος dans les principales versions européennes concerne l'absence d'un consensus autour d'une interprétation unique, même au sein d'une seule et unique culture et langue nationale. Les raisons de cette situation ne sont pas à chercher uniquement dans les différences de confession et de dogme entre les différents cultes chrétiens qui s'expriment à l'intérieur d'une même langue, mais également dans les décisions d'ordre personnel des traducteurs ou bien dans les exigences implicites de «l'horizon d'attente» des destinataires potentiels de la version évangélique en question. D'un autre côté, les changements de formulation, qui peuvent être remarqués au sein d'une tradition textuelle, peuvent être aussi le fruit soit de la prise en compte de nouvelles hypothèses ou explications linguistiques et philologiques, soit d'une tendance explicite du groupe d'utilisateurs de la version en question à changer sa perception interprétative de cet important passage.

De manière générale, au-delà des détails sémantico-lexicaux et phraséologiques, on peut distinguer deux genres d'interprétations: la première, appelons-là de type occidental, qui penche vers la signification active et terrestre de la notion de «pain quotidien», et la deuxième, orientale-orthodoxe, spéculative-ascétique, qui a tendance à voir dans le pain invoqué dans la prière autre chose que le simple regroupement des besoins vitaux, à savoir quelque chose d'ordre spirituel et eucharistique.

Bien souvent, ces tendances coexistent, soit par des options différentes aux endroits correspondants chez Matthieu et Luc, soit au sein même d'un seul et unique syntagme, par des formulations équivoques, qui peuvent être perçues par les «utilisateurs» dans un double sens.

3.1. *La tradition textuelle grecque*

Les deux tendances interprétatives mentionnées ci-dessus peuvent être reconnues même dans le cadre culturel grec moderne, dans lequel le texte reçu, jusque dans les dernières décennies, a été le texte évangélique originel, rédigé en langue grecque commune. La version grecque moderne – il s'agit d'une adaptation, présentant des modifications minimales, de nature essentiellement morphologique – est très proche du texte originel néotestamentaire. Dans la BIBL. NGR., nous trouvons donc les morceaux suivants: τὸν ἄρτον τὸν ἐπιούσιον δὸς εἰς ἡμᾶς σήμερον (Matth. 6:11) et respectivement, τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον δίδε εἰς ἡμᾶς καθ' ἡμέραν (Luc 11:3), presque identiques à ceux du Nouveau Testament; en tout cas, l'adjectif ἐπιούσιος est reconnu en tant que tel, comme terme grec moderne.

En ce qui concerne la réception sémantique de l'adjectif ἐπιούσιος, les dictionnaires consultés nous informent que, pour ceux qui parlent le grec moderne, ce terme signifie soit «au quotidien», soit «qui fait référence à l'être (essence)». D'après VLACHOS, s.v. ἐπίων, cet adjectif grec signifie «qui vient après; suivant; prochain» et s'utilise presque exclusivement dans des syntagmes se rapportant à des séquences du temps, tel τὸ ἐπίον ἔτος «l'année prochaine» ou ἡ ἐπιούσα[ἡμέρα] «le lendemain». D'après d'autres lexicographes, l'adjectif grec moderne ἐπιούσιος s'utilise uniquement dans l'expression néotestamentaire ἄρτος ἐπιούσιος, dans le sens de «il pane quotidiano» (PERIDOS, s.v. ἐπιούσιος), «le pain quotidien» (VARVATI, s.v. *quotidien*).

C'est l'expression de G. Ioanidou, qui adapte et traduit en roumain en 1862 le dictionnaire grec de Scarlat Vizantios. L'article *ἐπιούσιος* de ce dictionnaire confirme l'interprétation, qui était certainement générale et courante dans les milieux cultes orthodoxes de l'époque, „utile pour le maintien de l'être de quelqu'un", uniquement pour l'expression ἄφτος ἐπιούσιος. L'étymologie suggérée, ἐπί + ουσία, ne laisse place à nul doute concernant le sens de cette interprétation (cf. IOANIDOU, s.v.).

3.2. La tradition textuelle anglaise

En ce qui concerne les cultures occidentales, dans les éditions courantes de la Bible et du Nouveau Testament on remarque de nombreuses différences de nuances mais, de manière générale, il y a deux types d'options qui reviennent constamment, selon que, dans l'expression de l'attribut du pain invoqué dans la prière du Seigneur, l'accent est mis sur «nécessaire» ou bien sur «de chaque jour». Dans les textes des versions anglaises que j'ai pu consulter, j'ai identifié quelques types de versions très souvent nuancées dans les notes marginales et dans celles de bas de page.

Lorsque c'est pour l'option «quotidien» qu'on penche dans un premier groupe de textes, les passages correspondants chez Matth. 6:11 et respectivement, Luc 11:3, sont formulés de manière identique: *give us this day our daily bread/ our daily bread* [dans la note: *or for the day*] (KJV); *our daily bread/ our daily bread* (BIBL. ENGL.¹, BIBL. ENGL.²); *give us this day our daily bread/ give us day by day our daily bread* (BIBL. ENGL.⁵); *give us today our daily bread/ give us each day our daily bread* (BIBL. ENGL.⁶); *give us this day our daily bread/ give us daily our bread* [dans la note: *food for the morrow*] (BIBL. ENGL.⁸). La notion de «quotidien» est d'habitude exprimée par l'adjectif *daily* ou bien, moins souvent, par l'adverbe *daily*. Les deux

lexèmes viennent du vocabulaire courant de la langue anglaise, puisqu'ils sont attestés par OXF. DICT., s.v. *day*, et ce depuis le XV^e siècle. Il est possible cependant qu'ils soient plus anciens, puisque le suffixe *-ly*, d'origine ancienne germanique, est très productif en anglais.

Un deuxième regroupement d'options est à remarquer dans les versions anglaises autour de la notion de «nécessaire», présente aux deux endroits du Nouveau Testament où est reproduite la prière du Seigneur et construite soit de manière attributive-participiale, soit grâce à une proposition relative: *give us today our needed bread/ give us our needed bread for each day* (BIBL. ENGL.³); *give us today the bread we need/ give us each day the bread we need* (N. T. ENGL.⁴).

La troisième correspondance définit l'attribut du pain comme étant «celui du lendemain», exprimé soit par l'expression (qui revêt une connotation archaïque et poétique en anglais moderne) *for the morrow* «pour le lendemain», soit par l'expression *for the coming day* «pour le jour suivant»: *give us our bread for the morrow/ give us our bread for the morrow* (MOFFAT); *give us today our daily bread/ give us our food for the coming day* (BIBL. ENGL.³, BIBL. ENGL.⁴).

D'autres traducteurs proposent des formulations différentes chez Matth. 6:11 et Luc 11:3, mais ils demeurent dans une même sphère d'équivalence: *give us our daily bread/ give us daily our bread* [dans la note: *food for the morrow*] (N. T. ENGL.²); *give us our food again today, as usual/ give us our food day by day* (BIBL. ENGL.⁷).

Des options «excentriques», inhabituelles, pourraient être citées, comme celle par laquelle on reprend, dans le syntagme *our supersubstantial bread* (Douay), le contenu de l'adjectif latin *supersubstantialis* créé par Jérôme, ou bien la formulation qui reste vague *our bread for the day* (N. T. ENGL.¹).

3.3. La tradition textuelle allemande

Dans la tradition allemande, l'autorité de Luther semble avoir imposé de manière définitive la solution de correspondance «quotidien» de la même manière, aussi bien chez Matth. 6:11 que chez Luc 11:3. Dans la plupart des éditions allemandes de la *Bible*, aux endroits cités il y a l'adjectif *täglich*, mot usuel du patrimoine primaire de l'allemand commun, confirmé par KLUGE, s.v., et depuis les anciens dialectes allemands écrits Althochdeutsch et Mittelhochdeutsch: *unser täglich Brot gib uns heute/ gib uns unser täglich Brot immerdar* (LUTHER¹, LUTHER²). Des versions allemandes plus récentes témoignent du souci de nuancer l'analyse sémantique mais, penchant pour la correspondance «nécessaire» du grec *ἐπιούσιος*, elles s'inscrivent pour autant dans le cadre d'interprétation de type occidental, réaliste et non-spéculatif: *unser nötiges Brot gib uns heute/ unser nötiges Brot gib uns täglich* (ELBERFELD, PERILBIBEL); *gib uns heute unser tägliches Brot/ gib uns täglich unser nötiges Brot* (Schlachter). Dans les notes explicatives de l'édition Perilbibel, chez Matth. 6:11 d'autres options possibles sont indiquées (*tägliches Brot oder: unser Brot für [od. bis] morgen*), ce qui souligne la difficulté qui réside à identifier une solution synthétique satisfaisante.

3.4. Les traditions textuelles française, italienne et espagnole

D'après les versions française et également d'après les versions italienne et espagnole que j'ai consultées, l'option «quotidien» semble unique, unitaire et définitive au sein de ces cultures: *Donne-nous aujourd'hui notre pain quotidien / Donne-nous chaque jour notre pain quotidien* (BIBL. FR.¹, BIBL. FR.², N. T. FR.)⁽¹⁶⁾; *Dacci oggi il nostro pane cotidiano/ Dacci di giorno in*

¹⁶ D'après DAUZAT, s.v., la plus ancienne occurrence en français de l'adjectif *quotidien*, un emprunt du latin *quotidianus*, date du XIII^e siècle, dans le *Roman de la rose*.

giorno il nostro pane quotidiano (N. T. ITAL.); *El pan nuestro de cada dia, danoslo hoy* (formulation identique chez Matth. 6:11 comme chez Luc 11:3, N. T. SPAN.).

3.5. *La tradition textuelle hongroise*

C'est la même solution de traduction «le pain quotidien» que nous retrouvons dans les versions hongroises courantes: *A mi mindennapi kenyérünket add meg nekünk ma/ A mindennapi kenyérünket add meg nekünk napoként* (BIBL. MAGH.¹, BIBL. MAGH.²). L'adjectif hongrois *mindennapi* est donné par les dictionnaires avec les sens «de chaque jour; de tous les jours» et de «habituel, banal». ECKHARDT, MAGH., s.v. *mindennapi*, illustre même le sens courant de cet adjectif avec la citation évangélique ci-dessus, qui est traduite par “donnez-nous aujourd’hui notre pain de chaque jour”. L'expression *a mindennapi kenyér* «pain de tous les jours» est souvent utilisée en hongrois, de même que les expressions équivalentes d'autres langues construites à partir de la signification biblique, pour désigner les besoins vitaux de l'homme.

3.6. *La tradition textuelle dans les langues slaves modernes*

Une version œcuménique tchèque récente témoigne du fait que, au sein de cette culture nationale c'est également la perception de type occidental qui s'est imposée quant à la signification du pain invoqué dans la prière du Seigneur. Dans des contextes légèrement nuancés par la formulation, aux deux endroits du Nouveau Testament apparaît la même expression, *náš denní chléb* «notre pain de chaque jour», expression courante en tchèque contemporain⁽¹⁷⁾. *Náš denní chléb dej nam dnes/ Náš denní chléb nam davej každého dne* (BIBL. CEH.). Dans une note chez Matth.

¹⁷ Voir DOBRIŤOIU, DICT. CEH., s.v. *denni*.

6:11, les auteurs de cette édition mentionnent également l'option étymologique, équivalant le grec *ἐπιούσιος* par l'adjectif tchèque *zítřeši* «de demain», signification glosée par le syntagme *chléb budouciho věku* «le pain du prochain siècle»; toutefois, cette option d'ordre théologique ne semble pas être acceptée par la tradition tchèque commune. L'option de type occidental «quotidien» gagne du terrain également dans l'espace culturel bulgare qui, du point de vue de la confession, est un des héritiers directs de la tradition orthodoxe slavonne. Dans les deux versets où apparaît le syntagme concernant le pain eucharistique (Matth. 6:11 et Luc 11:3), au lieu du terme traditionnel, emprunté de la langue slavonne, *насъштен* «nourrissant, vital», apparaît l'adjectif *ежедневен* «journalier, quotidien»: *Дай ни днесъ ежеднвнѣя хлябъ / Давай ни всяки дени ежеднвнѣя ни хлябъ* (BIBL. BULG.).

Il existe une autre formulation encore, aux accents sémantiques empreints de concrétude, également préférée par d'autres versions occidentales modernes, anglaises ou allemandes (voir ci-dessus § 3.2 et § 3.3), qui donne du relief à la note sémantique «nécessaire» pour déterminer les attributs du pain demandé par la prière, qui est à relever dans l'option *potrebni* «nécessaire, utile» d'une édition récente de la version croate de Vuk Karadžić: *hleb naš potrební daj nam danas/ hleb naš potrební dají nam svaki dan* (BIBL. CROAT.). Le remplacement du traditionnel *nasušni* «vital, impétueux», descendant du slavon *насъщнь*, par l'adjectif *potrebni* «nécessaire» représente la seule différence textuelle entre BIBL. CROAT. și N.T. SÂRB. Dans les contextes courants, dans la prière *Notre Père* se trouve également l'attribut «quotidien», rendu concret en polonais par *powszedni* «de chaque jour; habituel, commun»⁽¹⁸⁾: *chleba naszégo powszedniégo daj nam dzisiaj* (communication orale, Radosława

¹⁸ Voir MAREȘ, DICT. POL. s.v.

Janowska; se rapporter également à N. T. POL., Matth. 6:11 et Luc 11:3).

4. *La tradition textuelle roumaine*

Quant à l'espace de la tradition roumaine, on remarque d'emblée de manière incontournable que la lexicalisation du contenu de l'expression ἄρτος ἐπιούσιος a eu lieu avant la traduction du Nouveau Testament en roumain. On le voit à travers un simple fait: la prière du Seigneur, *Notre Père*, élémentaire et fondamentale pour la vie chrétienne habituelle, a été adoptée, de manière naturelle, probablement bien avant la rédaction en langue roumaine de certains textes religieux à caractère plus complexe. Une deuxième remarque préliminaire nécessaire consiste à dire que, en attendant la traduction des textes bibliques en tant que tels, les roumains érudits, de même que les gens ordinaires d'ailleurs, ignoraient l'éventuelle différence entre le texte de la prière tel qu'il apparaît chez Matth. 11 et celui de Luc 3. Enfin, il est à noter également que le flottement des options dans les textes, sans avantager un sens plus prégnant par rapport à l'autre afin de se diriger vers un consensus, est révélateur d'une manière assez fidèle des mutations dans la mentalité et la pratique des roumains des gestes courants de la religion, déterminés par les divers contacts d'ordre confessionnel, ou plus largement, culturel.

4.1. *L'option sémantique «rassasiant» par rapport au concept «ἐπιούσιος»*

Les plus anciennes occurrences écrites de la prière *Notre Père* en roumain remontent au XVI^e siècle et sont incluses dans le *Tétraévangile* de Sibiu (1551-1553) et dans les textes à caractère catéchétique. La première attestation écrite de la prière semble être le texte roumain du *Tétraévangile* où le verset slavon *ХЛѢБЪ*

НАШЪ НАСЖЦЪСТЪВНЫ ДАЖДЪ НАМЪ ДНЕСЪ est rendu par *pita nostra sațioșa dă-ne astădză* (EVANG. SIBIU, 11^r).

Dans le *Catéchisme* de Coresi, imprimé, selon l'avis de Gheție (1966, 548-553), entre la fin de l'année 1559 et la première moitié de l'année 1560 approximativement, on trouve, dans la réponse à la question concernant les besoins élémentaires du bon chrétien, un renvoi explicite aux évangélistes Matthieu et Luc, suivie du conseil: «Zi Ocenaș rumânește, să înțeleagem»; la prière du Seigneur y est ensuite imprimée. Le passage qui nous intéresse apparaît dans la formulation suivante: *Pita noastră sațioasă dă-ne noao astăzi* (Coresi, *Catechism*, 8^v, dans TEXTE, 104). Le verset réapparaît, à l'identique y compris dans les détails graphiques, dans d'autres écrits de Coresi: CORESI, LITURG., 36^r și CORESI, CAZ. 1581, 621⁽¹⁹⁾. Dans CORESI, TETRAEVANG., 145^v/5, c'est l'option *sațios* qui est gardée, mais le contexte est légèrement modifié, puisque l'adverbe *astăzi* est remplacé par l'expression *în toate zilele*, plus proche de la formulation que l'on trouve chez Luc 11:3: *pita noastră sațioasă dă-o noao în toate zilele*.

En général, le caractère du pain invoqué dans *Notre Père* est qualifié par l'adjectif *sațios* dans les versions roumaines du XVI^e siècle de cette prière. Le texte cité ci-dessus du *Catéchisme* de Coresi est publié dans HASDEU, CUV. D. BĂTR., II, 119, en parallèle avec celui de CORESI, CAZ. 1581, de même qu'avec d'autres versions de la prière de la même époque. Dans le texte d'une version rédigée en caractères latins par Luca Stroici et datée par B.P. Hasdeu en 1593 (voir aussi CHREST. ROM., I, 39), on trouve le verset en question de la prière du Seigneur, avec l'orthographe latino-polonaise d'origine, sous la forme suivante: *penia noastre secioase de noai astedei*. En

¹⁹ Dans l'*Introduction* à CORESI, LITURG.: 26, Al. Mareș, l'auteur de l'édition, remarque la similitude entre le texte de la prière du *Liturghier* et celui de *Întrebare creștinească* (*Catéchisme*).

1594, le boyard moldave avait remis le texte de la prière du Seigneur à l'érudit polonais Stanislaw Sarnicki, qui le publiera par la suite dans son ouvrage *Statuta y Metryka Przywileiów Koronnych*, Cracovia, 1594. Gheție-Mareș (1985: 333-334) proposent des appréciations non-négligeables à propos de ce texte, dans le sens qui nous intéresse ici: la version mise en place par Luca Stroici diffère de celle de Coresi et elle a été réalisée en Moldavie, comme l'indiquent les particularités phonétiques propres à ce dialecte. Elle a circulé dans la seconde moitié du XVI^e siècle à l'intérieur de cette province et a connu une certaine diffusion, avec l'option *pânea (cea) sățioasă*, au siècle suivant également. Ce qui nous conduit à cette conclusion, c'est également la circonstance suivante: Autour de 1699, Nicolae Milescu a remis justement cette version, avec de légères modifications morphologiques, à Thomas Smith, le chambellan de l'église anglicane d'Istanbul, futur professeur de théologie à Oxford⁽²⁰⁾. C'est dans la même tradition que semble avoir puisé l'érudit suédois Georg Stiernhielm qui, dans son ouvrage, *De linguarum origine*, reproduit la prière Notre Père en roumain, avec la formulation *pânea noastră cea sățioasă*⁽²¹⁾.

C'est dans une formulation presque identique que nous retrouvons ce verset également dans les manuscrits de Măhaci, datés par Hasdeu de l'année 1619 et attribués au pape Grigorie de Măhaci⁽²²⁾: *pînrea noastră sățioasă dă-o noao astădzi* (HAS-DEU, CUV. D. BĂTR., II, 119). Dans ce manuscrit, qui est un

²⁰ Voir Turdeanu-Cartojan (1954, 144-152).

²¹ Voir Eugenio Coseriu, *Stiernhielm, la langue roumaine et le curieux destin d'un Pater Noster. Un chapitre de l'histoire de la connaissance (et de l'ignorance) du roumain en Europe occidentale*, dans Coseriu (1994, 52).

²² Des recherches plus récentes ont montré que les textes de *Codex Sturdzamus* ont été écrits par des copistes différents, puisque, parmi eux, certains remontaient au siècle précédent par rapport à celui indiqué dans les inscriptions du Pape Grigorie. Voir Gheție (1975, 310-316) et Chivu (1978, 59-71).

évangile commenté, on relève également un des plus anciens commentaires théologiques concernant la signification de ce verset, dans lequel transparait la perception de type oriental-contemplatif du grec *ἐπιούσιος*:

«Evanghelie: ‘pâinrea noastră sățioasa dă-o noao astădzi’. Sațiu grăiaște ceea ce iaste firea noastră; ce e opu a fi tărie astădzi cuvântul lui Dumnedzeu, a ta-i câștiga de mânăre; pelița lui Hr. iaste pâinre stătutului nostru și trezvitului nostru; (...) rugămu-nă astadzi fără osîndă să ne cumerecumu cu sfânta pelița lui și curatul sângele lui, se fimu gata, că doară pâinră mânăre vremu treace de lume, că dzise Domnul în toate vremi să fimu gata» (HASDEU, CUV. D. BĂTR., II, 123-124)⁽²³⁾.

D’après Roman-Moraru (1982:105), c’est également au modèle de Coresi qu’on doit — semble-t-il — la formulation du *Catehismul Marțian*, manuscrit datant de 1567 dont l’auteur s’est inspiré de Coresi. On retrouve un mode d’expression très proche dans *Evangheliarul* du British Museum, qui remonte d’après B.P.Hasdeu (*Columna lui Traian*, 1882), à l’année 1574: *pîinea noastră sățioasă dă-ne noao astădzi* (CHREST. ROM., I, 9).

Les expressions figurant dans les plus anciennes versions roumaines de la prière du Seigneur révèlent donc l’utilisation généralisée de la formulation *pâinea noastră sățioasă* au XVI^e siècle. L’adjectif *sățios*, un dérivé du substantif *saț* + le suffixe *-os*, semble avoir été créé justement dans le cadre de cette prière. C’est à cette conclusion que nous amène l’article lexicographique du DLR, où, avec le sens unique (ayant attiré aux aliments) «nutritif; consistant», figurent uniquement des occurrences cultivées, parmi lesquelles les plus anciennes appartiennent

²³ Voir à présent le texte aussi dans COD. STURDZ, 299-230.

à Coresi, Cantemir et à un lexique roumain-latin du XVII^e siècle (*Anonymus Caransebesiensis*).

Créé par les prédécesseurs de Coresi, l'adjectif *sățios* reflète le plus fidèlement possible son correspondant slavon, l'adjectif *насѣщивъ* reconnu par MIKLOSCH, s.v., comme son équivalent, avec le sens de «sufficiens» du grec *ἐπιούσιος* et attesté par ce lexicographe tout d'abord dans un *Évangile* slavon des années 1056-1057. Par voie de conséquence, à cet endroit au moins, le texte du *Catéchisme* de Coresi reflète la tradition slavonne-orthodoxe et non l'interprétation luthérienne, comme on aurait pu s'y attendre étant donné le contexte dans lequel Coresi a déployé son activité. D'ailleurs, la version d'origine d'après laquelle a été effectuée la traduction de ce catéchisme reste, d'après les données que nous possédons, définie en tant que «redacție necunoscută, deși identificarea ei a constituit obiectul a numeroase cercetări»⁽²⁴⁾. Il ya parmi les très nombreux chercheurs qui ont traité ce problème quelques uns qui ont été d'avis que la traduction a été réalisée directement de l'allemand, d'après le *Catéchisme* luthérien (G. Barițiu, I. G. Sbiera, N. Iorga, A. Schullerus, N. Drăganu), d'autres font l'hypothèse d'un original hongrois (N. Cartoian, P. P. Panaitescu, Al. Piru, S. Căndea) et, enfin, un troisième groupe de savants font le rapprochement entre le *Catéchisme* de Coresi et un original slavon, de rédaction provenant du Sud, serbe, ou de rédaction provenant du Nord, morave (B. P. Hasdeu, V. A. Urechia, A. Bârseanu, M. Gaster, Al. Procopovici, Șt. Ciobanu, D. R. Mazilu, I. Crăciun, P. Olteanu et N. Corlăteanu)⁽²⁵⁾. Je considère qu'il est impossible d'ignorer le témoignage de Coresi lui-même, car dans la préface il est clairement montré que «nește

²⁴ Roman Moraru (1982, 49).

²⁵ Pour plus de détails philologiques et des renvois bibliographiques, voir Roman-Moraru (1982, 40-41).

creștini buni socotiră și scoaseră cartea den limba sârbească pre limba rumânească (...) și scoasem sfânta Evanghelie și zeace cuvinte și Tatăl nostru și Credința apostolilor, să înțeleagă toți oamenii cine-s rumâni creștini» (Coresi, *Catehism*, 1^r, dans TEXTE, 101). Je pense que le recours à un original slavon doit être accepté sans aucune réserve, malgré les interférences et les concessions dogmatiques faites à la religion protestante des «sponsors» de l'entreprise de Coresi⁽²⁶⁾.

Ainsi, au-delà des influences culturelles occidentales à travers la filière protestante, si importantes dans la deuxième moitié du XVI^e siècle, la plus ancienne des options roumaines qui traduit l'expression évangélique ἄρτος ἐπιούσιος reflète-t-elle l'interprétation «sufficiens», profondément ancrée dans la tradition textuelle slavonne. On la retrouvera dans des textes roumains, manuscrits ou imprimés, y compris au XVII^e siècle, chez les érudits plus proches de la langue et de la culture slavonne, comme, par exemple, Dosoftei.

Alors qu'il maîtrisait une méthode de traduction comparative-linguistique qui supposait souvent l'analyse des versions slavonne, grecque et latine des textes retravaillés en roumain⁽²⁷⁾, l'érudite moldave s'en tient ici, comme il le fait d'ailleurs souvent, à l'esprit d'une tradition textuelle roumaine déjà renforcée d'après le modèle slavon. Voici comment est repris le verset en question dans les ouvrages imprimés de Dosoftei: *pâinea noastră cea de sațiu dă-ne astădz* (DOSOFTEI, LITURG. p. 91/93, DOSOFTEI, PSALT. SL-ROM., p. 195). D'un autre côté, le fait de remplacer l'adjectif *sățios* par la locution adjectivale *de sațiu* montre le caractère vulnérable de cette option, qui n'était

²⁶ On trouve chez Gheție-Mareș (1985, 330-334) une bonne présentation des rapports entre les différentes éditions manuscrites ou imprimées de la prière *Notre Père* au XVI^e siècle.

²⁷ Voir Moldovanu (1984, 420-425).

pas parvenue à obtenir le statut de norme lexicale stable du point de vue morphologique.

4.2. *Le modèle lexical slavon concernant l'option «rassasiant»*

En outre, le modèle lexical slavon, à savoir l'adjectif *насыщень* «qui rassasie», est particulièrement transparent du point de vue sémantique, puisque lui-même résulte d'une création lexicale cultivée qui reproduit par le procédé du calque aussi bien la structure morphologique que la signification du grec *ἐπιούσιος*, ainsi que l'ont constaté les spécialistes du slave qui ont étudié ce mot⁽²⁸⁾. En même temps que la forme la plus ancienne *насыщень*, attestée par MIKLOSICH, s.v., au XI^e siècle, de même que le verbe *насыщати* «satiare», les dictionnaires pro-posent encore d'autres formes: *насыществуень*, trouvée dans le lexique slavon-russe de Pavel Berânda, ed. I, Kiev, 1627, ed. II^e, Moscou, 1849 (voir MIKLOSICH, s.v.), et *насышным*, courante aux XVII^e et XVIII^e siècles (voir SLOVAR', tom. II, s.v.). Le caractère inhabituel de ce mot — en effet, il n'est utilisé que dans la prière du Seigneur (*молитва господня*): *хлѣвъ нашъ насышнымъ даждь намъ днесъ* (voir SLOVAR', ibidem) — est souligné dans le dernier ouvrage lexicographique cité. Dans la seconde moitié du XVII^e siècle, MARDARIE, LEX., nr. 2008 et 2009 indique, en plus du verbe *насыщаю* «je rassasie», le substantif *насыщеник*, que le lexicographe glose en roumain *săturare*⁽²⁹⁾. Le terme *насыщень* a été repris du slavon en tant que tel dans le vocabulaire religieux des langues russe, ukrainienne, bulgare et serbo-

²⁸ Voir Schumann (1958, 40), VASMER, III, s.v. *насушній*. Voir de même PALAEOSLOV., s.v., où le caractère de calque lexical de ce mot est énoncé de manière explicite («interpretatio mechanica gr. vocis ἐπιούσιος»).

²⁹ L'érudit lexicographe disposait aussi dans son lexique courant du substantif *saŭiu*, par lequel il fait la correspondance du slavon *сытость* (nr. 3627) et, dans la locution *de saŭiu*, slavon. *девольство* «sufficiens» (nr. 849).

croate, avec le sens de «qui rassasie», bien que, par interférence d'ordre textuel-comparatif, il ait été souvent rattaché au latin *quotidianus*, lui attribuant ainsi la dénotation générique de ce dernier⁽³⁰⁾.

Dans les versions modernes de type orthodoxe des Évangiles, en russe, ukrainien et serbo-croate, c'est l'équivalent slavon *насѣщѣньнѣ* dans ces langues qui apparaît dans la prière du Seigneur aussi bien chez Matth. 6:11 que chez Luc 11:3, indiquant ainsi la vigueur de cette création lexicale: *хлеб наш насущный дай нам на сей день/ хлеб наш насущный подавай нам на каждый день* (BIBL. RUS.), *хліба нашого насущного дай нам сугодни/ хліба нашого насущного дай нам на кожний день* (BIBL. UCR.), *hleb naš nasušni daj nam danas/ hleb naš nasušni daj nam svaki dan* (N.T. SÂRB.).

C'est intéressant de noter que la perception sémantique «qui rassasie» de l'adjectif slavon *насѣщѣньнѣ* semble être le fruit d'une option consensuelle d'ordre non pas étymologique, mais interprétatif. Les concepteurs de ce terme, tout en considérant le grec *ἐπιούσιος*, l'ont décomposé en deux parties: la préposition/préverbe *ἐπί* «sur» et un soi-disant adjectif *ούσιος* «qui relève de l'être; essentiel», éléments automatiquement transposés à travers le matériel morphématique slavon: la préposition *на* «sur» et l'adjectif *сѣщѣньнѣ* «qui relève de l'être». L'ensemble de la série des dérivés nominaux et adverbiaux du verbe slavon *быти* «être», conçus pour la correspondance des termes dotés d'une signification ontologique à partir du vocabulaire philosophico-théologique gréco-latin (*сѣщѣнѣ* s.n. et *сѣщѣство* s.n. ← *οὐσία*, *essentia*; *сѣтьство* s.n. ← *φύσις*, *natura*; *сѣщѣньнѣ* adv. ← *ὄντως*, *vere*; *сѣщѣньнѣ* ← *essentialiter*), auquel appartient l'adjectif *сѣщѣньнѣ* «essentialis» également, se constitue en tant que paradigme lexical-dérivatif depuis les plus anciens

³⁰ Voir Cibulka (1956, 406 sqq).

codex slavons (voir MIKLOSICH, *sub vocibus*)⁽³¹⁾. La signification originelle attribuée à cette création lexicale semble être approximativement «(nécessaire) pour (notre) être», selon une note chez Matth.6:11 dans BIBL. UCR.: “грек. *ἐπιούσιος* – церковно-словянске *нащцный*”. Du sens «(nécessaire) pour (notre) être» au sens «qui rassasie» de l’adjectif slavon *нащцнь*, l’extension sémantique semble avoir été rapide, étant donné que ce sens est attesté depuis le XI^e siècle (voir MIKLOSICH, s.v.). Dans les langues slaves modernes, l’adjectif considéré retrouve sa sphère sémantique autour des sens «nourrissant», «vital, utile» et «essentiel»: bulg. *насуштен* «nourrissant; vital» (cf. IOVAN, DICT., s.v. et BOLOCAN, DICT. BG., s.v.), rus. *насушный* «essentiel; vital» (BOLOCAN, DICT. RUS., s.v.) etc.

Cependant, auprès de la forme reprise du slavon, forme qui correspond au slavon *нащцнь*, quelques langues slaves ont créé, à l’époque moderne, des lexèmes d’après le latin *quotidianus*, où le transfert sémantique est bien plus transparent. Baudoin de Courtenay⁽³²⁾ cite à cet égard le mot polonais *powszedni* et le mot russe *ежедневный*, et à ceux-ci on peut ajouter le mot tchèque *denni* et le mot bulgare *ежедневен*. L’apparition de l’adjectif *σαῖτιος* dans les versions roumaines les plus anciennes de la prière dominicale constitue la preuve même du fait que cette perception sémantique du mot slavon *нащцнь* a été générale dans l’espace orthodoxe pendant toute l’époque pré-moderne.

³¹ A partir de ce paradigme dérivatif slavon, MARDARIE, LEX. indique les trois formes suivantes: *вѣтик*: *fire* «nature humaine» (nr. 342), *естество*: *firea* (nr. 998) et *прѣестественъ*: *preste fire* (nr. 2648).

³² Dans «Beiträge zur vergeichenden Sprachforschung auf dem Gebiete der arischen, keltischen und slawischen Sprachen», hrsg. A. Kuhn und A. Schleicher, nr. 6, p. 208, Berlin, 1858-1870, cité par VASMER, III, s.v. *насушный*.

4.3. L'option sémantique «de tous les jours» du concept «ἐπιούσιος»

Le syntagme *pâinea noastră sățioasă*, reflet de la version slavonne, comme je l'ai montré ci-dessus, se trouve concurrencé à partir d'une certaine période, dans les textes roumains du XVII^e siècle, par l'option de type occidental «notre pain quotidien». Cette période est directement liée à l'intensification des relations entre l'église roumaine de Transylvanie et les cultes protestants (le luthéranisme et surtout le calvinisme), encouragés par les politiques officiels de la principauté. Dans les efforts qu'ils ont déployés afin d'amener les Roumains à embrasser le culte calviniste, les princes hongrois de Transylvanie ont soutenu, comme on le sait, l'activité typographique de l'Eglise métropolitaine roumaine de Alba-Iulia, surtout dans la première moitié du XVII^e siècle. Si sur le plan confessionnel ces efforts n'ont pas véritablement portés leurs fruits en matière de promotion du calvinisme, il en va tout autrement sur le plan culturel, où les conséquences se sont révélées particulièrement fructueuses⁽³³⁾. En dépit du fait que le haut clergé de Bucarest et de Jassy ne l'a pas reconnu, l'archevêque Simeon Stefan «tipărise însă alte cărți, care nu jigniră pe nimeni, dar făcură să înainteze literatura poporului său» — «avait fait imprimer d'autres ouvrages, qui n'outragèrent personne, mais contribuèrent à faire avancer la littérature de son peuple»⁽³⁴⁾.

Le programme de traductions et d'éditions mis en place par Simeon Stefan a pris en compte les ouvrages chrétiens fondamentaux, tels que le *Nouveau Testament*, imprimé à Alba-Iulia en 1648, et le *Psautier*, publié trois ans plus tard. Ce qui fait la différence fondamentale entre la démarche culturelle de Simeon Stefan et de ses collaborateurs et les tentatives précédentes,

³³ Iorga (1929, 300-302, 326-341).

³⁴ *Ibidem*, 337.

c'est l'appropriation et l'application d'une méthode de traduction comparative, aux accents propres à la méthode critique philologique humaniste, convertie par les protestants en fondement de l'exégèse biblique.

Persuadé qu'il fallait pratiquer une perspective érudite sur les textes sacrés, Simeon Stefan loue le prince Gheorghe Racoti pour son initiative d'envoyer des «cărtulari în țări străine, să învețe cu de-adinsul cuvântul lui Dumnezeu, din scriptură jidovească și grecească» (NTB 1648, *Predoslovie către măriasa craiul Ardealului*, p. VI non numérotée) («érudits à l'étranger, justement pour apprendre la parole de Dieu, des écritures juives et grecques») et il contraint ses collaborateurs à collationner et à comparer différentes versions, afin d'aboutir à une version roumaine aussi exacte que possible. La nouvelle manière de concevoir la traduction est explicitement inscrite dans ses grandes lignes dans *Predoslovie către cetitori* (NTB 1648, p. IX, non numéroté):

«Ce numai aceasta să știți, că noi n-am socotit numai pre un izvod, ce toate câte am putut afla, grecești și sârbești și lătinești, carele au fost izvodite de cărtulari mari și înțelegători la carte grecească, le-am cetit și le-am socotit; ce mai vârtos ne-am ținut de izvodul grecescu și am socotit și pre izvodul lui Eronim, carele au izvodit dintâiu din limbă grecească lătinește și am socotit și izvodul slovenescu carele-i izvodit slovenește din grecească și e tipărit în țara Moscului.»

Cette prémisse explique indubitablement pourquoi dans les Evangiles selon Matthieu et selon Luc, aux endroits où est reproduite la prière du Seigneur, les traducteurs renoncent à la formule *pâinea noastră sățioasă*, qui leur était, bien entendu, connue, en tant que l'unique à être employée dans les textes précédents et qui était, peut-être, courante dans la prière commune, et penchent pour l'interprétation occidentale, catholico-protestante: *pâinea noastră cea de toate zilele dă-ni-o* (Luc 11:3: *dă-ne*)

noao astăzi (NTB 1648). Après l'analyse des versions grecque, slavonne et latine, les traducteurs de 1648 ont penché pour l'option *quotidianus*, employée par Jérôme seulement chez Luc 11:3. La généralisation de cette solution chez Matth. 6:11, où Jérôme a fait l'équivalence du mot grec *ἐπιούσιος* par le mot latin *supersubstantialis*, pourrait être considérée comme un indice de l'assentiment des érudits roumains à la formule généralisée au sein des confessions chrétiennes de type occidental (voir ci-dessus §3.1. - §3.5.).

Il est possible qu'après une période d'existence commune des deux formules *pâinea sățioasă*, de tradition slavonne, et la nouvelle, *pâinea cea de toate zilele*, dans la seconde moitié du XVII^e siècle, la dernière ait pris le dessus y compris dans la pratique orale, courante de la prière du Seigneur, puisque celle-ci apparaîtra très fréquemment dans les textes imprimés. Un texte de la première moitié du XVII^e siècle nous livre un indice concernant le fait que la formulation *pâinea noastră cea de toate zilele* du NTB 1648 n'apparaît pas de manière fortuite, mais s'appuie, outre l'option personnelle des traducteurs, sur une possible circulation orale antérieure. Dans une copie manuscrite du *Molitvenic* de Coresi, réalisée autour de 1641 par un certain copiste Ioan de Pocioveliște, Drimba (1955:545) met en lumière un ensemble de modifications et de changements effectués par le copiste dans le texte de Coresi. Parmi ceux-ci, l'adjectif *sățioasă* de la prière *Notre Père* dans la rédaction de Coresi est remplacé par le syntagme *de toate zilele*.

D'un autre côté, le fait que dans la plus ancienne des éditions roumaines à caractère didactique élémentaire apparaîsse l'expression *pâinea noastră cea den toate zilele dă-ni-o noao astăzi* (BUCOAVNA 1699, 17) pourrait être interprété lui aussi comme un indice de la généralisation de cette formule, du moins en Transylvanie. Nous retrouverons cette formulation également dans les ouvrages à caractère homilétique: *pâinea*

noastră cea de toate zilele (ZOBA, SICR., 168^r), *pâinea noastră cea din toate zilele* (ANTIM, ÎNV., 368), qui visent, par voie de conséquence, un plus large public par rapport au groupe des érudits. L'utilisation de la formule occidentale «pain quotidien» suppose souvent la nécessité de clarifier le contenu doctrinaire du verset. C'est une telle attitude qui peut être observée chez Antim Ivireanul, par exemple, qui livre l'interprétation de la signification de la prière à ses lecteurs, à savoir les prêtres auxquels était destiné le petit ouvrage imprimé en 1710:

«Cu această rugăciune cerem mai vârtos de la Dumnezeu hrana cea preste fire a sufletului, carea iaste cuvântul lui Dumnezeu, după cum la Matheiu, cap. 4 zice: Nu numai cu pâine va trăi omul, ce cu tot cuvântul ce iaste din rostul lui Dumnezeu.» (*Ibidem*).

Il est possible de repérer facilement une résonance de la formule *panis supersubstantialis* conçue par Jérôme et que ce dernier propose chez Matth. 6:11 dans le syntagme *hrana cea preste fire*. Souvent employée pour des commentaires théologiques faisant référence au pain de la communion, l'expression *pâinea (hrana) cea preste fire* témoigne de la pérennité de l'interprétation métaphysique, eucharistique, dans les milieux cultivés roumains, en dépit du fait que la formule occidentale, empreinte d'une dimension concrète, avait déjà été adoptée et pratiquement généralisée. La situation la plus claire qui va dans ce sens se trouve dans la traduction roumaine de la *Confession orthodoxe* de Pierre Moguila, réalisée et imprimée à Snagov, en 1691, par Radu Greceanu. Dans l'original grec de la traduction de Radu Greceanu, fait en 1642 par Meletie Sirigos et imprimé à Snagov en 1699, au passage où Pierre Moguila fait l'exposé des significations théologiques de la prière du Seigneur, se trouve la reproduction identique de la formulation de Matth. 6:11: τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον δὸς ἡμῖν σήμερον (MĀRT. ORT. 1699, II, 19). Les auteurs de l'édition de 1942 de

la Confession orthodoxe (*Mărturisirea ortodoxă*) soulignent dans l'Index, s.v. *pâine*, que dans le texte original, rédigé par Pierre Moguila en latin, le syntagme en question est rendu sous la forme *panis supersubstantialis*. Malgré tout cela, Radu Greceanu traduit le verset en question de la manière suivante: *pâinea noastră cea de toate zilele dă noao astăzi* (MĂRT. ORT. 1691, II, 19), obéissant probablement à une tradition orale déjà stable. Dans le commentaire théologique qui suit, la locution *cea preste fire* (qui correspond au grec *ἐπιούσιος*) apparaît à nouveau sous une forme identique à celle employée par Antim Ivireanul. C'est ce qui nous permet d'affirmer que l'expression avait revêtu le caractère de norme lexicale dans le cadre du style ecclésiastique de l'époque. Le long commentaire qui l'accompagne révèle les significations dogmatiques du pain invoqué dans la prière:

«Întâi, cuprinde hrana sufletului nostru cea preste fire ce este cuvântul lui Dumnezeu (...). A doa, cuprinde la sine ceialaltă mâncare a sufletului, adecâte cumenecătura trupului și a sângelui lui Hristos (...). A treia (...), să cuprinde toate câte sunt de treabă ca să ne păzim viața noastră în lumea aceasta, atât câte folosesc spre hrană, cât și cealalte, ce ne trebuiește să trăim» (MĂRT. ORT. 1691, II, 19).

Par la suite, dans une nouvelle traduction moderne de la *Confession orthodoxe*, Filaret Scriban penche du côté de la formule orientale-contemplative pour le texte de la prière: *pâinea noastră cea spre ființă dă-ni-o nouă astăzi* (MĂRT. ORT. 1844, II, 19), participant ainsi à la création d'une nouvelle tradition interprétative (voir ci-dessous, §3.3.). L'érudit moldave cité renonce à l'expression *cea preste fire* propre aux éditions précédentes de la *Confession orthodoxe* dans le texte du commentaire qui suit, pour traduire plus simplement l'expression grecque *ἡ τροφή ὑπερφύη* par *aleasa pâine*. Le fait que la version contemporaine de la *Confession orthodoxe*, publiée par Alexandru

Elian en 1981, fait appel à la même solution que Radu Greceanu est à remarquer. En effet, dans le texte en tant que tel de la prière du Seigneur, c'est le syntagme *pâinea noastră cea de toate zilele* qui apparaît, alors que dans le commentaire théologique explicatif c'est l'expression *hrana cea mai presus de fire* que l'on préfère (MĂRT. ORT. 1981, II, 19).

La formule d'inspiration occidentale *pâinea noastră cea de toate zilele* («notre pain de chaque jour») a connu une circulation quasi-générale dans les milieux populaires roumains des deux-trois derniers siècles, et c'est déjà un fait prouvé tout comme sa permanence dans la plupart des éditions intégrales de la *Bible* en roumain. En tout premier lieu en ce sens se situe la *Bible de Bucarest* (1688), première impression intégrale de la Sainte Ecriture en roumain. L'orientation objectiviste de Milescu et de ses réviseurs successifs relative aux choix des sources de leur traduction est d'ailleurs bien reconnue. Ils ne reculent pas devant le choix d'une édition protestante — La *Septante* imprimée à Frankfort en 1597, considérée comme «izvod carele-i mai ales decât toate», qu'ils comparent en permanence avec d'autres versions, y compris la *Vulgata* de Jérôme et d'autres traductions latines humanistes — en tant que source principale⁽³⁵⁾.

C'est le même genre d'attitude que manifestent les auteurs de l'édition de 1688 à l'égard du Nouveau Testament, dont le texte n'est pas retraduit, mais simplement repris d'après le *Noul Testament de la Bălgrad* (1648), en dépit du fait que cette édition n'a jamais été officiellement approuvée par l'Eglise orthodoxe. Des recherches plus récentes ont montré, à la suite de certains sondages comparatifs, que «*Noul Testament de la Bălgrad* și partea similară din *Biblia de la București* nu sunt două

³⁵ Voir Căndea (1979, 116 *sqq*), qui réalise une présentation philologique détaillée de toutes les sources employées par Nicolae Milescu et par ses correcteurs et ses éditeurs.

traduceri cu totul deosebite (...), ci reluarea modificată, uneori mai profund, alteori mai puțin, a tălmăcirii din 1648 în corpul textului integral al *Bibliei* tipărite de Șerban Cantacuzino în 1688» — «Le *Nouveau Testament de Bălgrad* et la partie semblable de la *Bible de Bucarest* ne constituent pas deux traductions absolument différentes (...), mais la reprise avec des modifications plus ou moins profondes de la traduction de 1648 au sein du texte intégral de la Bible imprimée par Serban Cantacuzino en 1688» (ANDRIESCU, 1988: 33). Dès lors, il est naturel que les deux versets évangéliques que nous analysons ici soient formulés d'une manière très proche de celle du NTB 1648 dans la BIBL. 1688: *Pâinea noastră cea de toate zilele dă-ne-o noao astăzi* (Matth. 6:11)/ *Pâinea noastră cea de toate zilele dă-ne noao pren toate zilele* (Luc 11:3).

A de très faibles adaptations près, de nature phonétique et morphologique, entraînées par la modification au cours du temps du système des normes littéraires, les deux versets ont été repris à l'identique à partir de la BIBL. 1688 par la plupart des éditions successives de la Bible en roumain, jusqu'au XXe siècle (voir MICU, FILOTEI, ȘAGUNA). A présent, on constate, dans les milieux cultivés orthodoxes, une tendance à analyser de nouveau la structure théologique de l'expression *pâinea noastră cea de toate zilele* et à la remplacer par une formule plus adéquate par rapport au contenu complexe du concept théologique désigné.

En ce qui concerne les cultes et les confessions roumaines influencés par l'Occident, l'interprétation *pâinea noastră cea de toate zilele* semble être acceptée de manière définitive. Les nombreuses éditions roumaines de la Bible, acceptées et utilisées par les différents cultes néoprotestants, font preuve en ce sens d'une importante constance, aussi bien chez Matth. 6:11 que chez Luc 11:3: *Pâinea noastră cea de toate zilele dă-ne-o nouă astăzi/ Pâinea noastră cea de toate zilele*

dă-ne-o nouă în fiecare zi (CORN., NITZ., N.T.Î.T.). En général revues d'après des versions anglaises, ces éditions néoprotestantes reprennent parfois, dans les notes, les autres options de traduction véhiculées par les Bibles occidentales également; dans CORN. 1989, par exemple, dans une note faite au passage de Matth. 6:11, les options suivantes sont également indiquées: *cea de trebuință* ou bien *de pâănă mâine* ou bien *pentru mâine*. C'est toujours la formule *pâinea noastră cea de toate zilele* qui apparaît également dans la version de la prière dominicale telle qu'elle est pratiquée par les Roumains de confession catholique-romaine, ainsi que le montrent les deux lieux évangéliques cités dans NTCAT. 1992. Même certaines versions orthodoxes officielles continuent à recommander, au nom de la tradition, la formule consacrée chez la masse des croyants: *pâinea noastră cea de toate zilele dă-ne-o nouă astăzi* (CATEH. ORT.¹, 57, CATEH. ORT.², 99).

Créé lorsque le culte chrétien était en cours d'acquérir un statut national, le syntagme *pâinea (noastră) cea de (din) toate zilele* a obtenu la stabilité d'une composante définitive de la mentalité collective roumaine, au-delà de toute option culturelle-théologique ou confessionnelle. A travers cette généralisation, cette expression appartient désormais au fond phraséologique primaire du roumain, désignant «la nourriture nécessaire pour vivre»; par extension, «les moyens nécessaires à la vie», comme en témoigne largement les textes littéraires: *Tata era pe drumuri pentru pâinea din toate zilele*. — Delavrancea, *Abia dacă-și câștiga pâinea de toate zilele*. — Brătescu-Voinesti (cf. DLR, s.v. *pâine*). La fréquence de cette locution adjectivale *de toate zilele* ou, moins souvent, *de toată ziua*, lui confère, même lorsqu'elle est séparée de son déterminant primaire, le statut de norme lexicale stable, malgré la tournure archaïque impliquée par l'actualisation du sens «chacun» de l'adjectif pronominal *tot*. Dans le DLR, s.v. *tot*, sub senso II. 2, sont mentionnés des contextes dans lesquels cette locution adjectivale,

avec le sens «quotidien, habituel», est choisie par des noms divers: *nuvelele de toată ziua* (I. Ghica), *moravuri de toate zilele* (L. Blaga).

4.4. La construction sémantique «*spre (întru) ființă*» du concept «*ἐπιούσιος*»

Parallèlement au processus de généralisation, dans la prière *Notre Père*, de la formule *pâinea (noastră) cea de toate zilele*, dans les milieux ecclésiastiques roumains, il y a constamment eu des tentatives d'analyse contextuelle de l'expression grecque originelle ἄρτος ἐπιούσιος, rendues effectives par des propositions expressives plus proches des valeurs théologiques et dogmatiques du concept évangélique, dans le cadre de sa perception orientale-orthodoxe. C'est plus particulièrement chez les érudits et les traducteurs orientés vers l'interprétation traditionnelle dans l'espace gréco-byzantin du passage évangélique originel que de telles tentatives peuvent être mises en lumière.

Le fondement étymologique supposé par l'analyse et la compréhension du mot grec ἐπιούσιος, est, dans ces cas, la relation entre cet adjectif et le concept, essentiel au sein du dogme orthodoxe, d'«essence; substance (divine)», lexicalisé en grec grâce au substantif οὐσία ou à l'adjectif ὁμοούσιος «consubstantiel» (cf. ci-dessus, § 2.). Absents de l'Ancien et du Nouveau Testament, ces deux termes sont en revanche très souvent employés dans la littérature patristique et représentent les termes-clé dans le *Credo*. Le transfert conceptuel des mots grecs οὐσία et ὁμοούσιος en tant que tels a prédominé dès les premières traductions du *Credo* en roumain. Certes dans le Catéchisme de Coresi, dans le texte du *Credo*, à l'adjectif grec ὁμοούσιος «consubstantiel» correspond le syntagme *unul cu tatăl* (TEXTE, p. 103), mais la grande majorité des impressions ultérieures qui comprennent ce texte essentiel désigne certains des attributs

majeurs de Jésus-Christ par la formule *acela ce este de o ființă (cu tatăl)* (voir BUCOAVNA 1699, 20, ANTIM, ÎNV., 12, CATEH. ORT.¹, 1, CATEH. ORT.², 14).

La correspondance de l'adjectif grec *οὐσία* avec *ființă* «être», devient courante dans les textes ecclésiastiques et dans ceux à contenu spécifiquement philosophique du XVII^e siècle, et ce, jusqu'à aboutir à l'adaptation, à travers le processus de calque, par le mot roumain *ființă*, d'un sens pourvu d'une connotation purement théologique, à savoir celui de «essence; substance». Si on ne prend pas en considération la tentative de Radu Greceanu de procéder à un emprunt direct, en transposant le grec *οὐσία* par *usie*, et l'adj. *ὁμοούσιος* par *într-o* (ou bien *dintr-o*) *usie*, dans des formulations telles que *Dumnezeu unul este în fire și în usie* ← gr. *ὁ Θεὸς εἶναι ἕνας εἰς τὴν φύσιν καὶ τὴν οὐσίαν* (MĂRT. ORT. 1691, I, 12), *usia (...)* *niciodată nu să osebește în sineș* ← gr. *ἡ οὐσία (...) ποτὶ δὲν διαιρεῖται εἰς ἑαυτὴν* (MĂRT. ORT. 1691, I, 12) ou alors *cu Tatăl sunt într-o usie* ← gr. *μὲ τὸν Πατέρα εἶναι ὁμοουσία* (*ibidem*), les textes qui présentent un contenu dogmatique, théologique ou philosophique du XVII^e siècle imposent l'emploi du mot roumain *ființă* pour désigner la notion d'«essence» ou de «substance (divine)». Je ne citerai que deux courts extraits de Dosoftei et Cantemir, pour n'évoquer que les plumes les plus aiguisées. Dans un de ses commentaires à caractère philosophique, qui, grâce à sa fluence stylistique, laisserait supposer non pas une traduction, mais une rédaction libre, Dosoftei écrit:

«Adecă Domnul Hristos, cum s-au suit în ceriuri cu doauă ființe, ființa se chiamă lătinește substanție, grecește usia, rumânește ființă. Că ființă iaste un lucru ce iaste. Deci toată lumea cea de sus și ciastă de gios nu era și din nefiind le-au făcut Dumnădzău în ființă, adică le-au făcut de sînt» (DOSOFTEI, PAR., 94^r).

De la même manière, chez CANTEMIR, DIV., 104^v, le syntagme *a ființii cei ascunse* correspond au latin *essentiae occultae* du texte d'Andreas Wissowatius, le philosophe hollandais adapté par Cantemir, et il trouve sa correspondance dans le version grecque moderne parallèle par gr. *τῆς ἀκαταλήπτου οὐσίας*.

La plus ancienne tentative de formulation de la dimension ontologico-métaphysique du concept évangélique «*ἐπιούσιος*», c'est dans un livre imprimé en 1642 à Câmpulung, intitulé *Învățături pentru toate zilele* et réédité en 1985 par le philologue hollandais Willem van Eeden, que je l'ai décelée. Recueil de textes de morale et de doctrine chrétienne en provenance d'auteurs grecs anonymes, ce livre est l'ouvrage de Melhisedec, «*ieromonah și egumen al monastirii cu hramul Preasfintei Născătoare de Dumnezeu*»⁽³⁶⁾, de toute évidence grec d'origine. Bien qu'il soit impossible de savoir avec précision si Melhisedec a réalisé une anthologie de ces textes ou bien s'il a tout simplement transposé le texte d'une compilation qui existait déjà en grec, et s'il a utilisé un quelconque intermédiaire slavon⁽³⁷⁾, je considère que ce qu'il affirme dans *Predoslovie* p. II^v — «*Iară învățăturile acestea, eale se află scrise pe limba grecească, carele nu le pot înțelege toți oamenii țărâi noastre ai vremii de acum. Iar noi, ieromonah Melhisedec (...) am nevoit de le-am scos pre limbă rumânească, ca să fie de treabă și de folos nu numai celoru ce știu, ce și celora, proștii, ce nu știu.*» — doit être pris en compte, en tant que preuve du recours aux sources grecques, à une époque et dans un climat, à savoir ceux de Matei Basarab, où la tradition slavonne connaissait toujours

³⁶ Sur la page où se situe le titre de l'impression, les références à l'auteur sont rédigées en slavon: *оу срѣднимъ кромонаха Мелхиседека игумена свѣтла обитель ѿспениа прѣсвѣтла богородица въ Длѣгомъполь.*

³⁷ Cf. Willem van Eeden, *Introduction, I.1. Le texte et le livre*, dans *ÎNV.*, 1642, tome I, p. 3-4.

un important essor⁽³⁸⁾. Le chapitre huit de l'opuscule présente un ample commentaire de la prière Notre Père rédigé, de même que l'ensemble de l'œuvre, dans le style ecclésiastique le plus commun du roumain littéraire ancien; le verset qui fait l'objet de notre attention apparaît sans nulle indication néotestamentaire, dans la structure suivante: *Pâinea noastră cea ce tot iaste, dă noao astăzi* (ÎNV. 1642, p. 27'). Néanmoins, la formule singulière *ceea ce tot iaste*, en tant qu'attribut du pain eucharistique, ne devrait pas paraître surprenante si l'on prend en considération le fait que l'auteur de la traduction, grec de naissance, mais fin connaisseur de la tradition littéraire roumaine (comme en témoigne la précision de la langue roumaine qu'il écrit), a tenté de reproduire par un transfert lexical la sphère la plus ample du grec *ἐπιούσιος*, qui puisse suggérer dans le texte roumain aussi les multiples significations d'ordre doctrinaire dont il était conscient et qu'il expose dans le commentaire qui l'accompagne:

«Pâinea noastră cea ce tot iaste, să chiamă-n trei chipuri. Întâi să chiamă sfântul daru al dumnezeieştii, curate şi-nfricoşatei taine (...). Iară a doua să chiamă să ne trimeată pâinea aceasta, carea ne trebuie în toate zilele, carea trăim cu dânsa noi toţi. Iară a treia se chiamă să ne trimeată pâinea cerească, adecă darul lui Dumnezeu să ne hrănească sufleteşte şi trupeaşte» (ÎNV. 1642, p. 27').

Pour autant, on rencontre des cas, datant de la même période, où l'intention de proposer une interprétation plus nuancée, à l'opposé de la tendance qui penche du côté de la formule *de toate zilele*, est incontestable. Par exemple, dans EVANG. GR.-ROM. 1693 (œuvre dont l'inspiration a été puisée dans le

³⁸ A la même époque, le beau-frère du voïévode Matei Basarab, l'énigmatique érudit Udrişte Năsturel, traduisait du latin en slavon l'*Imitatio Christi* de Thomas a Kempis.

cadre de la même ambiance culturelle, notamment celle de Bucarest, autour des évêques Theodosie et Antim Ivireanul, qui ont rendu possible l'impression de la Bible dans son intégralité en 1688, de même que la plupart des livres de culte), les deux passages évangéliques présentent des options interprétatives différentes. La reproduction parallèle des versets intacts de la rédaction néotestamentaire constitue, en général, pour les réa-lisateurs de l'édition, un facteur de contrôle et une invitation à la précision. Toutefois, à l'endroit où est cité l'Évangile selon Matthieu, l'expression grecque *τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον* est rendue par la formule, peut-être connaissant déjà un usage généralisé, *pâinea noastră cea de toate zilele* (EVANG. GR.-ROM. 1693, 209, chap. 16). En revanche, dans la reproduction de la prière dans la version selon Luc, le verset en question est rédigé de la manière suivante: *Pâinea noastră de înființare dă-ne-o noao în toate zilele* (EVANG. GR.-ROM. 1693, 143). Il est clair que la locution adjectivale *cea de înființare* renvoie ici aux notes sémantiques «être; essence» du grec *ἐπιούσιος*, mais suggèrent en même temps les multiples valeurs symboliques du pain eucharistique. Une analyse sémantique implicite a probablement conduit à cette solution, mais on peut également supposer l'action de certains facteurs contextuels: par l'intermédiaire de la correspondance entre le grec *καθ' ἡμέραν* et le syntagme *în toate zilele*, le traducteur a été contraint d'identifier une autre solution d'expression pour le grec *ἐπιούσιος*, ayant ainsi recours à la relation étymologique *οὐσία/finiță*.

Abstraction faite de certaines tentatives qui s'éloignent de la structure lexicale étymologique de l'équivalent grec, telle que *pâinea noastră cea de pururea dă-ne noauă în toate zile* (EVANGH. 1746, Luc 11:3)³⁹, on peut remarquer que, dans les premières décennies du XIX^e siècle, un consensus tacite, notamment en direction d'une interprétation de type théologique et métaphysique

³⁹ Le déterminant *de-a pururea* semble avoir connu une circulation plus importante dans la seconde moitié du XVIII^e siècle, car, sur les sept

du syntagme néotestamentaire *ἄρτος ἐπιούσιος*, semble avoir été atteint dans les milieux ecclésiastiques officiels de l'Église orthodoxe roumaine. Lorsqu'ils reproduisent la prière du Seigneur, les textes imprimés à l'époque sous l'égide de l'Église proposent habituellement la formule *pâinea noastră cea spre ființă*, quoi que dans la pratique du culte, y compris à l'église, l'on continue de dire *pâinea noastră cea de toate zilele*.

Vouée à suggérer l'importance suprême du pain eucharistique pour la vie spirituelle et pour le salut du bon chrétien, mais également les limites doctrinaires de l'interprétation de type occidental et l'inscription dans la tradition contemplative orientale, la formule *pâinea cea spre ființă* semble déjà bénéficier d'un support traditionnel dans les premières décennies du XIX^e siècle. En effet, on repère cette formule dans un *Molitvenic* imprimé à Iași en 1834: *pâinea noastră cea spre ființă dă-ne-o noao astăzi* (EVLOGHIU 1834, 2), de même que dans une nouvelle version roumaine donné par Filaret Scriban à la *Confession orthodoxe* de Pierre Moguila (voir MĂRT. ORT. 1844, II, 19).

Cette option est introduite également dans les éditions orthodoxes des Saintes Ecritures, tout comme dans les éditions qui s'inscrivent dans la même tradition. La forme standardisée,

versions roumaines différentes de la prière Notre Père reproduites par l'encyclopédiste espagnol Lorenzo Hervás y Panduro dans son ouvrage *Saggio Practico delle Lingue*, Cesena 1787, deux d'entre elles (nr. 262 și 263) l'incluent. Deux autres versions (nr. 267 și 268) emploient l'option *sățios*, tandis que les trois autres préfèrent le syntagme (*cea de toate zilele*) (voir l'anexe III, *Versiunile Tatălui Nostru ale lui Hervàs*, dans Coseriu (1994, 174-177). Le témoignage de l'érudit espagnol est précieux, car il atteste l'emploi — ayant longtemps duré — en parallèle de l'ensemble des variantes. La formule *pâinea noastră cea de-a pururea* représente elle aussi une direction de la tradition ayant survécu, puisque, à ma surprise, je l'ai entendue le 30 septembre 1994, à l'Église «St. Nicolas» de Copou, Jassy, dans le cadre d'un rituel de sanctification.

prononcée de plus en plus souvent dans le rituel liturgique orthodoxe actuel, semble être celle enregistrée dans l'édition philologique de RADU-GAL., où les versets bibliques chez Matth. 6:11 et Luc 11:3 se trouvent sous les formes suivantes: *Pâinea noastră cea spre ființă dă-ne-o nouă astăzi/ Pâinea noastră cea spre ființă dă-ne-o nouă în fiecare zi*. Les éditions synodales contemporaines reproduisent ce texte à l'identique (voir BIBL. 1914, BIBL. 1968, N.T. Ps., BIBL. 1990).

Malgré les efforts de certaines autorités religieuses et de certains milieux ecclésiastiques cultivés d'imposer l'option *pâinea noastră cea spre ființă*, c'est la formule d'inspiration occidentale *pâinea noastră cea de toate zilele* qui continue de circuler parallèlement, en tant que manifestation d'un œcuménisme populaire et involontaire, fondé sur un stéréotype du langage et sur l'inertie des mentalités. C'est pourquoi les hésitations de certains théologiens orthodoxes ne sont pas surprenantes. Ces derniers ont tendance à conférer une égale légitimité aux deux versions, comme le fait, par exemple, Ioan Mircea dans le DICT. N.T., 381, s.v. *pâine*: "... în sens propriu, pâinea este hrana de temelie a vieții, pe care ne-o dă Dumnezeu, când îl rugăm să ne dea «pâinea noastră cea spre ființă» (Mat., 6, 11) sau «cea de fiecare zi» (Luc, 11, 3)."(«... au sens propre, le pain est la nourriture fondamentale de la vie, qui nous est donnée par Dieu, lorsqu'on le prie de nous donner «notre pain pour l'être»).

L'avantage expressif de la formule *pâinea cea spre ființă* — dans la mesure où elle sera généralisée et adoptée par la mentalité collective rendue concrète dans les stéréotypes phraséologiques, pourrait être renforcé, de manière paradoxale, par son ambiguïté même, grâce à l'actualisation simultanée de l'ensemble des significations du terme *ființă*. Celui qui écoute ou récite la prière du Seigneur peut percevoir un renvoi à la substance divine, présente symboliquement dans le mystère de la communion à travers le pain eucharistique (le

sens «essence, substance» du substantif *ființă*), mais elle peut aussi bien implicitement désigner la nourriture quotidienne, nécessaire en tant que support matériel de l'existence (le sens «existence humaine» du même mot).

Bibliographie

I. Sources

ANTIM, ÎNV. = Antim Ivireanul, *Învățătură bisericească la cele mai trebuincioase și mai de folos pentru învățatura preoților*, Tîrgoviște, 1710, in: Antim Ivireanul, *Opere*. Ediție critică și Studiu introductiv de Gabriel Ștrempel, București Minerva, 1972, 365-382.

BAILLY = A. Bailly, *Dictionnaire grec – français*¹¹, Paris, s.a.

BIBL. 1688 = *Biblia adecă Dumnezeiasca Scriptură a ceii Vechi și ale ceii Noao Leage, toate care s-au tălmăcit dupre limba elinească spre înțelegerea limbii rumânești, cu porunca preabunului Domn Ioan Șarban Cantacozino Basarabă Voievod* (...), București, 1688 [éd. mod.: Institutul Biblic și de misiune al BOR, București, 1988].

BIBL. 1914 = *Biblia adecă dumnezeiasca Scriptură a legii Vechi și a Celei Nouă, tipărită în zilele majestății sale Carol I* (...). Ediția Sfântului Sinod, București.

BIBL. 1968 = *Biblia sau Sfînta scriptură, tipărită* (...) cu aprobarea Sfîntului Sinod, București.

BIBL. 1990 = *Biblia sau Sfînta Scriptură* (...). Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București.

BIBL. BULG. = *Biblija ili sveštenata pisanie na starija i novija zavetŭ. Věrno i točno prevedena otŭ originala*, Bibleisko Družestvo, s.l., s.a.

BIBL. CEH. = *Bible — Pismo svaté starého a nového zákona. Eku-
memcký překlad*. Ekumenická Rada Církví v ČSR, 1984.

- BIBL. CROAT. = *Biblia ili Sveto Zavetu Storoga i Novoga Zavjata*, preveo Stari Zavjet Djuro Dančić, Novi Zavjet preveo Vuk Stef. Karadžić, Zagreb, 1971.
- BIBL. ENGL.¹ = *The Holy Bible* (...), revised version, 1881.
- BIBL. ENGL.² = *The Holy Bible containing The Old and New Testament. Revised Standard Version, translated from the original languages, being the version set forth A.D. 1610 (...) and revised A.D. 1946-1953*, Oxford University Press, 1971.
- BIBL. ENGL.³ = *The Holy Scriptures* (...). A new translation from the originale languages by J.N. Darby, Oxford University Press, 1949.
- BIBL. ENGL.⁴ = *The Gospel translated into Modern English* by J. B. Phillips, s. l., s.a.
- BIBL. ENGL.⁵ = *The Holy Bible, containing the Old and New Testaments*, authorized version (...), edited by Rev. C. I. Scofield, D. D., Oxford University Press, 1917.
- BIBL. ENGL.⁶ = *The New English Bible with the apocrypha*, Oxford, University Press, 1970.
- BIBL. ENGL.⁷ = *The living Bible paraphrased*, s. l., 1971.
- BIBL. ENGL.⁸ = *The Amplified Bible*, s. l., 1987.
- BIBL. ENGL.⁹ = *The Holy Bible. The Berkeley Version in Modern English* (...), Michigan, Zondervan Publishing House, 1959.
- BIBL. FR.¹ = *La Bible* (...) par Louis Sequard, s. l., 1971.
- BIBL. FR.² = *La sainte Bible* (...). Nouvelle édition compacte, s. l., 1975.
- BIBL. MAGH.¹ = *Biblia, istennek az Ószövetségben és Újszövetségben, adott kijelentése* (...), Budapest, 1975.
- BIBL. MAGH.² = *Szent Biblia azaz: Istennek ó és új Testamento-mában, foglaltatott egész Szent Irás*, magyar nyelvre fordította Károli Gáspár, Essex 1988.
- BIBL. NGR. = *ΤΑ ἹΕΡΑ ΓΡΑΜΜΑΤΑ, ΜΕΤΑΦΡΑΣΘΕΝΤΑ ἘΚ ΤΩΝ ΘΕΙΩΝ ἈΡΧΕΤΥΠΩΝ*, Atena, s. a.
- BIBL. RUS. = *Biblija, knigi Svešennogo Pisanija Vetchogo i Novogo Zaveta. Kanoničeskije*, Moskva, 1968.

- BIBL. SPAN. = *La Santa Biblia, Antiguo y Nuevo Testamento. Antigua versión de Casiodoro de Reina (1569), revisada por Cipriano de Valera (1602), Otras revisiones: 1862, 1909 y 1960. Revision de 1960*, Madrid, 1986.
- BIBL. UCR. = *Bibliia, abo knigi sveatogo pisima storogo i novogo zapovitu, iz movi davnoevreisikoi i grecikoi na ukrainsiku doslivno nanovo perekladena*, s. l., s. a.
- BOLOCAN, DICT. BG. = Gh. Bolocan, *Dicționar bulgar-român*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1972.
- BOLOCAN, DICT. RUS = Gh. Bolocan/ Tatiana Voronțova/ Elena Șodolescu-Silvestru, *Dicționar rus-român*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1985.
- BUCOAVNA 1699 = *Bucoavnă, ce are în sine deprinderea învățaturii copiilor la carte (...)*, Bălgrad, 1699. Ediție critică tipărită din inițiativa și cu binecuvântarea P.S. Emilian, Episcop al Alba Iuliei [colaborateurs: Teodor Bodogae, Dumitra Călugăr, Mihai German, Anton Goția, Eva Mârza, Iacob Mârza], Alba Iulia, 1989.
- CANTEMIR, DIV. = *Divanul sau Gîlceava înțeleptului cu lumea (...), prin truda și de ostenință iubirea lui Ion Dimitrie Constantin-Voievod (...)*, Iași, 1698, in: *Dimitrie Cantemir, Opere complete*. Ediție îngrijită, Studiu introductiv și Comentarii de Virgil Cîndea, Text grecesc de Maria Marinescu-Himu, București, Editura Academiei, 1984.
- CATEH. ORT.¹ = *Catehismul creștinului ortodox*, de Irineu, Mitropolitul Moldovei și Sucevei. Ediție nouă, Iași, Editura Mitropoliei Moldovei și Sucevei, 1990.
- CATEH. ORT.² = *Catehism creștin ortodox*, tipărit cu binecuvântarea preafericitului părinte Teoctist, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1990.
- CHANTRAINE = Pierre Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots* (nouveau tirage), Paris, 1983.

- CHREST. ROM. = Moses Gaster, *Chrestomatie română. Texte, tipărite și manuscrise (sec. XVI-XIX), dialectale și populare (...)*, vol. I-II, Leipzig-București, 1981.
- COD. STURDZ. = *Codex Sturdzanus*. Studiu filologic, studiu lingvistic, ediție de text și indice de cuvinte de Gheorghe Chivu, București, Editura Academiei Române, 1993.
- CORESI, CAZ. 1581 = *Coresi, Carte cu învățătură, 1581*, publicată de Sextil Pușcariu și Alexie Procopovici, vol. I, *Textul*, București, 1914.
- CORESI, LITURG. = *Coresi, Liturghierul*. Text stabilit, Studiu introductiv și Indice de Al. Mareș, Editura Academiei, București, 1969.
- CORESI, TETRAEVANG. = *Tetraevanghelul tipărit de Coresi, Brașov, 1560-1561, comparat cu Evangheliarul lui Radu de la Mănăcești*. Ediție alcătuită de Florica Dimitrescu, București, 1963.
- CORN. = *Biblia sau Sfânta Scriptură a Vechiului și Noului Testament*, București, Societatea Biblică pentru Răspîndirea Bibliei în Anglia și Străinătate, 1926 [trad. par D. Cornilescu, non mentioné].
- CORN. 1989 = *Biblia sau Sfânta Scriptură. Vechiul și Noul Testament*, Societatea Biblică Britanică, 1989 [révision de la version Cornilescu].
- DAUZAT = Albert Dauzat, *Dictionnaire étimologique de la langue française*⁴, Paris, 1938.
- DICȚ. N. T. = Ioan Mircea, *Dicționar al Noului Testament*, București, 1984.
- DLR = *Dicționarul limbii române* (Serie nouă), București, 1965 et suiv. [tom.: M, N, O, P, R, S, Ș, T, U, V, X, Y, Z].
- DOBRIȚOIU, DICȚ. CEH = Teodora Dobrițoiu-Alexandru, *Dicționar ceh-român*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1978.
- DOSOFTEI, LITURG. = *Dosoftei, Dumnezăisca Liturghie, 1679*. Ediție critică de N. A. Ursu, Iași, 1980.
- DOSOFTEI, PAR. = Dosoftei, *Parimiile preste an*, Iași, 1683.

- DOSOFTEI, PS. SL.-ROM. = Dosoftei, *Psaltire de-nțăles (...)*, Iași, 1680.
- ECKHARDT, MAGH. = Sandor Eckhardt/ Alexander Eckhardt, *Magyar-Francia Szotar — Dictionnaire Hongrois-Francais*, Budapeșt, Akademiai Ktado, 1977.
- ELBERFELD = *Die Heilige Schrift aus dem Grundtext übersetzt (...)*, Wuppertal / Elberfeld, 52. Auflage, 1971.
- ERNOUT-MEILLET = A. Ernout / A. Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots*, Paris, Klincksieck, ⁴1959-1960.
- EVANG. GR.-ROM. 1693 = *Θείον καὶ ἱέρον Εὐαγγέλιον (...)* / *Sfînta și dumnezeiasca evanghelie elinească și rumânească (...)*, *îndireptând cîrma pravoslaviei preacinstiul mitropolit Theodosie*, București, 1693.
- EVANG. SIBIU = *Evangheliarul slavo-român de la Sibiu 1551-1553*. Ediție facsimilată. Studiu introductiv filologic de acad. Emil Petrovici. Studiu introductiv istoric de L. Demény, București, Editura Academiei R.S.R., 1971.
- EVANG. 1746 = *Sfînta și dumnezeiasca Evanghelie*, Râmnic, 1746.
- EVHOLOGHIU 1834 = *Evhologhiu sau Molitvelnic (...)* *tipărit din orânduirea Înalt preasfințitului (...)* *Veniamin Costachi (...)*, Iași, 1834.
- FILOTEI = *Biblia sau Testamentul Vechi și Nou (...)* *tipărit (...)* *prin binecuvîntarea (...)* *iubitorului de Dumnezeu Episcop al sfîntei Episcopii Buzăul, D.D. Filoteiu*, Buzău, 1854.
- HASDEU, CUV. D. BĂTR. = B. Petriceicu Hasdeu, *Cuvente den bătrîni*. Ediție îngrijită, Studiu introductiv și Note de G. Mihăilă, București, Editura Didactică și Pedagogică, tom. I, 1983, tom. II-III, 1984.
- IOANIDU = G. Ioanidu, *Dicționar elino-romînesc tradus depe al lui Skarlat D. Vizantie*, București, 1862.
- IOVAN, DICȚ. BULG. = Tiberiu Iovan, *Mic dicționar bulgar-român*, București, 1988.
- ÎNV. 1642 = *Învățăture preste toate zilele (...)*, Cîmpulung, 1642. Édition et étude linguistique par Willem van Eeden, tom. I-II, Amsterdam, 1985.
- KJV = *The Holy Bible (...)*, *King James Version*, s.l., 1969.

- KLUGE = Friedrich Kluge, *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*, bearbeitet von Walter Mitzka, Berlin, ²⁰1967.
- LIDDELL-SCOTT = H.G. Liddell, R. Scott, *A Greek-English Lexicon*. With a revised Supplement, Oxford, 1996.
- LUTHER¹ = *Die Bibel oder die ganze Schrift des Alten und Neuen Testaments*, nach der Übersetzung Martin Luthers mit Apokryphen. Revidierter Text, Stuttgart, 1953.
- LUTHER² = *Die Bibel oder Die ganze Heilige Schrift des Alten und Neuen Testaments*, nach der Übersetzung Martin Luthers, mit Apokryphen. Revidierter Text, Stuttgart, 1974.
- MARDARIE, LEX. = Mardarie Cozianul, *Lexicon slavo-român și Tilcuirea numelor din 1649*, publicate (...) de Grigorie Crețu, București, 1900.
- MAREȘ, DICT. POL. = Anda Mareș/ Nicoale Mareș, *Dicționar polon-român*, București, 1980.
- MĂRT. ORT. 1691 = *Pravoslavnica mărturisire a săborniceștii și apostoleștii Bisericii răsăritului dupe grecească (...) întoarsa în limba rumânească de Radul Logofăt Greceanul*, Buzău, 1691 [éd. mod.: *Mărturisirea ortodoxă (...) editată de Nicolae M. Popescu, Gheorghe I. Moiescu*, București, 1942].
- MĂRT. ORT. 1699 = *Ἐπιτομή τῆς Ὁρθόδοξης Ὁμολογίας τῆς πίστεως τῆς καθολικῆς ἀποστολικῆς ἐκκλησίας τῆς ἀνατολικῆς (...) τοῦ Συναγώβου, ἐν ἔτει αχυθ [1699], παρὰ τοῦ ἐλάχιστου ἐν ἱερομονάχοις Ἀντίμου τοῦ ἐξ Ἰβηρίας*.
- MĂRT. ORT. 1844 = *Mărturisirea ortodoxă a apostoleștei și catoliceștei biserici de răsărit, alcătuită de mitropolitul Petru Movilă (...), tălmăcită în limba rumânească de arhim. Filaret Scriban*, Neamț, 1844.
- MĂRT. ORT. 1981 = *Mărturisirea de credință a Bisericii Ortodoxe (1642)*. Traducere de Alexandru Elian, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române.
- MICU = *Biblia, adecă Dumnezeiasca Scriptură a Legii Vechi și a ceii Noao, care s-au tălmăcit de pre limba elinească pre înțălesul limbii românești (...)*, Blaj, 1975 [éd. mod.: Roma, 2000].
- MIKLOSICH = *Lexicon Palaeoslovenicom-Graeco-Latinum emendatum auctum edidit Fr. Miklosich*, Vindobonae, 1862-1865.

- MOFFAT = *A new translation of the Bible*, containing the Old and New Testament (James Moffat), London, s. a.
- NDNT = Colin Brown (ed.), *The New International Dictionary of New Testament Theology*, Translated, with additions and revisions, from German Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament, edited by Lothar Coenen, Erich Beyreuter and Hans Bietenhard, vol. I, A-F, vol. II, G-Pre, vol. III, Pri-Z, vol. IV, Indexes, Zondervan, Michigan, ²1986.
- N.T. ENGL.¹ = Richard Francis Weymouth, *The New Testament in Modern Speech*⁵, s.l., 1938.
- N.T. ENGL.⁴ = *The Gospels translated into Modern English* by G. B. Phillips, s.l., s.a.
- N.T. FR. = *Le Nouveau Testament de notre Seigneur Jésus-Christ*. Traduction d'Ostervald, révision de 1894, s.l., 1936.
- N.T. ITAL. = *Il nuovo Testamento*. Versione riveduto sul testo originale dal Dottor Giovanni Luizzi, Casa della Bibbia Ginevra, Genova, 1965.
- N.T. POL. = *Pismo Święte Nowego Testamentu w przekładzie z języka greckiego opracował Bp Kazimierz Romaniuk*, Wydanie V, Wydawnictwo Michalineum, Warszawa-Struga/Kraków, 1989.
- N.T. PS. = *Noul Testament cu Psalmii*, ediție sinodală, București, 1972.
- N.T. SÂRB. = *Novi savet preveo* Dr. Emilian M. Čarnik, Beograd, 1973.
- N.T. SPAN. = *El Nuevo testamento de nuestro señor Jesucristo y el libro de los Salmos*. Antigua versión de Casiodoro de Reina (1569) revisada por Cipriano de Valera (1602). Otras revisiones: 1862, 1909 y 1960. Revisión de 1969, Sociedades Bíblicas Unidos, 1960.
- N.T.Î.T. = *Noul Testament pe înțelesul tuturor* [Living Bibles International], 1984.
- NITZ. = *Biblia sau Sfînta Scriptură* (...), traducere de N. Nitzulescu, 1908.
- NOUV. COMM. BIBL. = D. Guthrie/ J. A. Mothier/ A. M. Stibbs/ D. J. Wiseman, *Nouveau commentaire biblique*, Editions Emmaus, 1984.

- NOUV. DICT. BIBL. = *** *Nouveau dictionnaire biblique*, Ed. Emaus, Saint-Légier, 1988.
- NT = *Novum Testamentum Graece et Latine*. Textum Graecum post Eberhard Nestle et Erwin Nestle communiter ediderunt Kurt Aland, Matthew Black, Carlo M. Martini, Bruce M. Metzger, Allen Wikgren, Textum latinum (...) elaboraverunt Kurt Aland et Barbara Aland (...), Stuttgart, 1984.
- NTB 1648 = *Noul Testament sau Împăcarea cu Leagea noao a lui Iisus Hristos Domnului nostru. Izvodit cu mare socotință, den izvod grecescu și slovenescu pre limbă rumânească (...)*, Bălgrad, 1688 [éd. mod.: Editura Episcopiei Ortodoxe Române a Alba Iuliei, 1988].
- NTCAT. 1992 = *Noul Testament*. Tradus și adnotat de pr. dr. Emil Pascal, Paris, Éditions du Dialogue.
- OXF. DICT. = *The Oxford Dictionary of English Etymology*, edited by C.T. Onions, Oxford, 1966.
- PALAEOSLOV. = *Lexicon linguae Palaeoslovenicae/ Slovník jazyk staroslověnského*, Akademia Nakladatelstvi, Československé Akademie Věd, Praha, vol. I-IV, 1966-1997.
- PERIDOS = *M. Π. Περίδου, Λεξικόν ἑλληνικὸν καὶ ἰταλικόν (...)*, s.l., 1857.
- PERLBIBEL = *Die heilige Schrift aus dem Grundtext übersezt*, Wuppertal, R. Brockhaus, 1986.
- RADU-GAL. = *Biblia, adică Dumnezeiasca Scriptură a Vechiului și a Noului Testament, tradusă după textele originale ebraice și grecești de preoții profesori Vasile Radu și Gala Galaction, din înalta inițiativă a Majestății sale Regelui Carol II*, București, Fundația pentru Literatură și Artă "Regele Carol II", 1938.
- SLOVAR' = *Slovar' cerkovidnoslavjanskogo i russkogo jazyka*, Sanktpeterburg, I-IV, 1867-1868.
- SOPHOCLES = E.A. Sophocles, *Greek Lexicon of the Roman and Byzantine Periods (from B. C. 146 to A. D. 1110)*, Cambridge/ Harvard/ London, Oxford University Press, ²1914.
- ȘAGUNA = *Biblia, adecă Dumnezeiasca Scriptură a legii cei vechi și a cei noao*, tipărită (...) sub privegherea și cu binecuvântarea excelenței sale, prea sfințitului Domn Andreiu, Baron de Șaguna, Sibiiu, 1856-1858.

- TEXTE = Ion Gheție (coord.), *Texte românești din secolul al XVI-lea*, I, *Catehismul lui Coresi*, II, *Pravila lui Coresi*, III, *Fragmentul Teodorescu*, IV, *Glosele Bogdan*, V, *Prefețe și Epiloguri*. Editura Academiei, București, 1982.
- THAYER = *A Greek-English-Lexikon of the New Testament*, being Grimm's Wilke's Clasis Novi Testamenti, translated, revised and enlarged by Joseph Henry Thayer, 5th Ed., Michigan, 1980.
- THES. GRAEC. = *Thesaurus Graecae linguae*, Paris, 1829 et suiv.
- THES. LAT. = *Thesaurus linguae Latinae* editus auctoritate et consilio Academiarum Germanicarum (...), Lipsiae, in aedibus Teubnerii, 1900 et suiv.
- VARVATIS = *Λεξικόν γάλλο-έλληνικόν επίτομον υπό Κ. Βαρβάτη, καθηγύτου τής γαλλικῆς(...)*, Ἀθηναῖς, 1968.
- VASMER = Mark Vasmer, *Etimologičeskij slovar' russkogo jazyka*, I-III, Moskva, 1971.
- VLACHOS = *Λεξικόν έλληνογαλλικόν, σύνταχθεν υπό Ἀγγέλου Βλάχου, έκδοσις τρίτη, διωρθωμένη καί έπηξημένη (...)*, έν Ἀθηναῖς, 1909.
- VT = *Septuaginta, id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes*. Edidit Alfred Rahlfs, Stuttgart, 1967.
- ZOBA, SICR. = *Zoba din Vinț, Siciul de aur, Sas Sebeș*, 1683. Ediție îngrijită și Studiu introductiv de Anton Goția, București, Minerva 1984.

II. *Littérature secondaire*

- ANDRIESCU, Alexandru, 1988. «Locul *Bibliei de la București* în istoria culturii, literaturii și limbii române literare», in: Paul Miron et alii (ed.), *Biblia de la București (1688), Monumenta linguae Dacoromanorum*, Pars I, *Genesis*, Iași, Editura Universității Alexandru Ioan Cuza.
- CÂNDEA, Virgil, 1979. «Nicolae Milescu și începuturile traducerilor umaniste în limba română», in: Virgil Căndea, *Rațiunea dominantă. Contribuții la istoria umanismului românesc*, Cluj-Napoca, Dacia, 1979, 79-224.
- CHIVU, Gh., 1978. «Copiștii codicelui Sturdzan», *Limba română*, XXVII / 1, 59-71.

- CIBULKA, Josef, 1956. «ἐπιούσιος — nasoⁿštinnnyi-quotidianus-vezdejši», *Slavia*, 25, 406-412.
- COSERIU, Eugenio, 1982. «Les procédés sémantiques dans la formation des mots», *Cahiers Ferdinand de Saussure*, 35 (1981), 3-16.
- COSERIU, Eugen, 1994. *Limba română în fața Occidentului, de la Gebrardus la Hervás. Contribuții la cunoașterea limbii române în Europa Occidentală*, în românește de Andrei A. Avram, Cluj-Napoca, Dacia.
- CRUCERU, Marius, 2005, *Terminologia filosofico-teologică de influență grecească în tratatele teologice târzii ale lui Augustin* (thèse), București, 2005.
- DORNSEIFF, Franz, 1956. «ἐπιούσιος im Vaterunser», in: Franz Dornseiff, *Sprache und Sprechender*, hrsg. von Jurgen Werner, Leipzig, 1964, 248-255 [*Glotta*, 35 / 1956, 145-149].
- DRIMBA, Vladimir, 1955. «O copie din secolul al XVII-lea a “Tâlcului evagheliilor” și “Molitvenicului” diaconului Coresi», *Studii și cercetări de istorie literară și folclor*, IV, 535-571.
- GHEȚIE, Ion, 1975. *Baza dialectală a românei literare*, București, Editura Academiei.
- GHEȚIE, Ion, 1966. «Câteva precizări în legătură cu datarea Catehismului lui Coresi», *Limba română*, XVIII / 5, 548-553.
- GHEȚIE, Ion / MAREȘ Al., 1985. *Originile scrisului în limba română*, București, Editura Științifică și Enciclopedică.
- IORGA, Nicolae, 1929. *Istoria Bisericii Românești și a vieții religioase a românilor*. Ediția a doua, revăzută și adăugită, vol. I, București.
- JEREMIAS, J., 1967. *The prayers of Jesus*, s.l.
- JOBES Karen H. / MOISÉS Silva, 2001. *Invitation to the Septuagint²*, Michigan, Baker Academic, Gran Rapids.
- KNACKSTEDT, J. 1964. «Die beiden Brotvermehrungen im Evangelium», *New Testament Studies*, I, 309-318.
- KUHN, K.G., 1950. «Achtzehngebet und Vaterunser», *Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament*, I, 35-41.
- METZGER, Bruce M., 1968. «How many times does epiousios occur outside the Lord's Prayer?», in: Bruce M. Metzger, *Historical and Literary Studies*, 1968, 64-66.

- MOLDOVANU, Dragoș, 1984. «Miscellanea philologica», *Limba română*, XXXIII, 411-425.
- MUNTEANU, Eugen, 2008. *Lexicologie biblică românească*, București, Humanitas.
- NICULESCU, Alexandru, 2006-2007, «Tatăl nostru», *Dacoromania*, XI-XII, 17-75.
- ROMAN MORARU, Alexandra, 1982. «Catehismul lui Coresi. Text stabilit, studiu filologic, studiu lingvistic și indice», in: *TEXTE*, 21-127.
- SCHUMANN, K., 1958. «Die griechischen Lehnbildungen und Lehnbedeutungen im Altbulgarischen», *Slawistische Veröffentlichungen der Freien Universität Berlin*, 16, 35-51.
- STACK, H.L. / Billerbeck, P., 1926, *Kommentar zum Neuen Testamentum aus Talmud und Midrasch*, vol. I, s.l.
- TURDEANU-CARTOJAN, Letiția, 1954. «Une relation anglaise de Nicolae Milescu: Thomas Smith», *Revue des Études Roumaines*, 144-152.

NOTES

A HISTORICAL NOTE ON THE ROMANIAN ORTHODOX SPELLING OF THE NAME OF JESUS: ‘IISUS’, NOT ‘ISUS’

Dragoş MİRŞANU

K. U. Leuven

dragos.mirsanu@gmail.com

In Chapter 6 of his informative and illuminating *Lexicologie biblică românească*, Professor Eugen Munteanu of the University of Iaşi asks why the name of Jesus Christ is not spelled in a unique manner in Romanian¹. Historical explanations and suggestions are offered in order to draw a picture of this confessionally coloured issue of orthography. Professor Munteanu argues in the end that the Romanian spelling should be either the Orthodox-traditional ‘Iisus Hristos’ or the linguistically adequate ‘Isus Cristos’. Hybrids should not be tolerated.

¹ Eugen Munteanu, *Lexicologie biblică românească* (Bucharest: Humanitas, 2008), ch. 6: *Inconsecvență ortografică cu motivație confesională: I(i)sus H(ch)ristos*, pp. 487-505.

The present brief note hopes to add, from the perspective of history of culture, to the argument ‘from tradition’ in support of the use of the spelling ‘Iisus’ and not ‘Isus’ in a Romanian culture that has been impregnated for centuries with the Orthodox faith of the Byzantine tradition. I would like to suggest here that the use of the spelling ‘Iisus’ (iota=i + eta=i) from the seventeenth century onwards – although evident since the nineteenth century only – has been the understandable choice for the Orthodox learned in the Romanian lands, not only because of the direct influence of Greek prelates and other erudite figures of the time on the Romanian ecclesiastical culture, but also, possibly, because of the influence of the contemporary developments in Ukraine and especially in Muscovy. While familiar to cultural or church historians, this element of detail is likely to be less known to Biblical linguists, who may wonder why is that the contemporary Orthodox, even when the choice for ‘Isus’ would seem to be preferable linguistically, insist on using the rather artificial spelling and pronunciation ‘I-i-sus’.

One need not address here the religious and social complexities of the seventeenth century in the East – an age of the Orthodox “Confessions” – as they are well known. To refer strictly to the issue at hand, the Romanian principalities had seen the arrival of many Greek erudite prelates (e.g. in 1638 the visit of Patriarch Metrophanes Critopoulos of Alexandria, in 1653-1654 and 1656-1658 the visit of Patriarch Makarios of Antioch etc.) and professors (e.g. Paisios Ligarides and Ignatios Petridis to Târgoviște, 1646) that were to lay an impression on the manner the local intellectual and religious figures were building up their own religious literature (liturgical, Biblical etc.) For the Bible of 1688, to refer to one momentous occasion, the likes of Germanos Nissis and Dositheus of Jerusalem could have offered guidance on the levelling up of any discrepancies from

the Greek manner of printing the anthroponyms in the Holy Scriptures (a possible ‘Isus/Iisus’ issue included)².

In addition, one has to look farther north and east for a possible influence on the decision of how to write as an Orthodox the name *Iesous* in Romanian. The Kiev of Metropolitan Peter Mogila’s time provides a first station: I point here to his attempt to realign the Slavonic liturgical books to the contemporary Greek editions, which display the use of ‘Iisus,’ e. g. in the famous *Trebnik* of 1646³. Since to say that the activity of printing in the Romanian principalities of that time owed very much to Kiev cannot ever be an overstatement (Câmpulung 1635, Govora 1637, Iași 1640), I believe it to be perfectly plausible that the Kievan books and the Kievan printing specialists who

² Unfortunately, our search for the spelling of Jesus cannot be but retrospective: we have no general testimony of the spelling preference for the printings of the 17th and the 18th centuries, as the Cyrillic abbreviation **Іс** was the standard. Yet, the use of ‘Iisus’ for Jesus/Joshua Navi in the *Bible of 1688* (the same as in the case of *Ms 45*) can be considered indirect evidence for how the name Jesus Christ were to be spelled by the editors had it not been abbreviated. That ‘Isus’ is likely to have been the early standard in the Romanian lands can be seen from the very rare places where one can find it spelled in full, such as in the sixteen-century *Codex Sturdzanus* (see E. Munteanu, *Lexicologie*, 498). For the printings of the 17th century, I found the name ‘Isus Navi’ in the *Synaxarion* in Slavonic that is included with the first Romanian *New Testament of Bălgrad, 1648* (1 September, ed. Bucharest 1888, 581) and in *Ms 4389* (a translation made with an eye on the Greek original but owing greatly to the Slavonic Bible and thus possibly less affected by the Greek “ways”). While in these cases the spelling ‘Isus’ in ‘Isus Navi’ should not necessarily imply that the same spelling would have been the preference of the translators for the fully spelled theonym Jesus (as it was not in some later cases, e.g. the *Bible of 1914*), the likelihood is high. In the 18th century, the *Triodion* of Râmnic (1777; 1782) displays a curious lack of uniformity, as it uses both ‘Iisus’ and ‘Isus’ (see E. Munteanu, *Lexicologie*, 498).

³ Reprinted Kiev, 1996. See e.g. the **Іс**. abbreviation in the introduction: <http://www.liturg.ru/grafics/pmogila1/page.php?p=10&cd=&k=> (accessed: 17-03-2010)

activated in Wallachia and Moldavia could have contributed to instituting/consolidating the practice of writing 'Iisus' for Iesous in Romanian.

Less known than these possible influences on the decision to spell 'Iisus' and not 'Isus' is the possible influence of the religious landscape in Muscovy. I consider here the attempt of reforming the Russian liturgical books, with help from Kiev and in consultation with Near Eastern churchmen⁴. In this reform associated chiefly with Patriarch Nikon (1605-1681), the traditional way of writing the name of Jesus ('Isus') was a distinct detail to point to, as it was insisted, from 1655 already, that the name should be spelled 'Iisus' according to the Greek spelling of the theonym⁵. This was no mere trifle: to hold onto the old practice would bring about charges of heresy and call for anathemas. In an eschatological age (around the year 1666), a large number

⁴ For a good overview of the religious affairs of Russia during the century in question, see Paul Bushkovitch, *Religion and Society in Russia. The Sixteenth and Seventeenth Centuries* (New York, Oxford: Oxford University Press, 1992), 58-73. A useful chronology of the events can be found in Nickolas Lupinin, *Religious Revolt in the XVIIth Century: The Schism of the Russian Church* (Princeton: The Kingston Press, 1984), 203-208. See also chs. 2, 'Correction of books' and 3, 'Patriarch Nikon' of Georges Florovsky's seminal *Ways of Russian Theology*, Part One, trans. Robert L. Nichols (Collected Works, Volume Five, n.p., Nordland Publishing Company, 1979), 88-97 and also, in Romanian, the historical study of Alexandr Varona, *Tragedia schismei ruse: reforma patriarhului Nikon și începuturile staroverilor* (Bucharest: Kriterion, 2002), esp. 89-110. For general considerations on the 'Greek Project' where the Russian Tsar was to be the protector of the entire Orthodox world and on how the liturgical reform falls within this framework, see Serge A. Zenkovsky, "The Russian Church Schism: Its Background and Repercussions", in *Russian Review* 16: 4 (Oct. 1957), 37-58.

⁵ Peter Hauptmann, *Altrussischer Glaube. Der Kampf des Protopopes Avvakum gegen die Kirchenreformen des 17. Jahrhunderts* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1963), 61 and 86. Also, for instance, a popular name such as 'Nikola' was to be replaced with 'Nikolai'.

of opponents to the reform created a strong-minded Old Believer 'Counter-Reformation' that opposed the renunciation of the good ways of their Russian ancestors (in reference to the Stoglav Council of 1551 deciding on, e.g., the practice of crossing oneself with two fingers as opposed to three, of using in services a double Hallelujah as opposed to a triple one etc.) and, at the same time, the embracing of the manners of the Greeks (largely seen in Russia as compromised or blatantly heretical after the fifteenth-century Union of Florence)⁶. Displaying a rigid Manichaeism, the Old Believers/Ritualists insisted on the spelling with one 'i', as the one with two 'i's was perceived as an ungodly change and an affirmation of the Antichrist (I + Isus = someone different than Jesus). This insistence is present even today, as the Old Ritualists (the Lipovans in Romania included) continue to preserve the spelling 'Isus' as a sacred duty⁷.

It is plausible, in my opinion, that the Russian disputes in general and the issue in question could have become known at the time in the Romanian principalities as well. General links to Muscovy are documented by visits such as by Metropolitans Ilie Iorest in 1645 or Sava Brancovici in 1668. However, what is more interesting here for us to mention is, for instance, the heated dispute on the Russian ritual that Arsenii Sukhanov, a Russian hieromonk on a patriarchal mission to collect Greek manuscripts to help with the revision of the books, had in Iași in 1650 with a few Greek prelates from the entourage of Patriarch Paisios of Jerusalem⁸. Also, we know that

⁶ For an atmosphere charged with eschatological expectations and Nikon as an agent of the Antichrist, see Léon Poliakov, *L'épopée des vieux-croyants. Une histoire de la Russie authentique* (Paris: Perrin, 1991), 48-60.

⁷ I owe the information on the current practice of the Lipovans to the Rev. Prof. Dragoș Bahrim, who supervised a few years ago a class of such students at the Orthodox Seminary (High School) of Iași. I would like to thank him for his assistance.

⁸ He had arrived from Moscow in Iași in the autumn of 1649 together with Patriarch Paisios. From there he went on to Athos and returned in Russia

Metropolitan Gedeon of Moldavia (formerly a bishop of Huși), while sent to Tsar Alexey (1645-1676) on a political mission by Voivode Gheorghe Ștefan (1653-1658), was a participant in the very Moscow synod that included the 'Isus/Iisus' issue, in May 1656⁹. Furthermore, the itinerant Greek Patriarchs themselves or their entourage could have made the debates and decisions of Moscow known in the Romanian principalities. One can easily point out to Paisios of Jerusalem, as we have seen, or to Makarios of Antioch. In addition, Paisios Ligarides, metropolitan of Gaza, active since 1646 in Wallachia, arrived in Moscow in 1662 and became immediately a prominent actor in the disputes there and the planner of the Moscow Council of 1666-1667. A young Dositheus, the future patriarch and an outstandingly active figure in the Romanian lands for several decades, was the representative of the Patriarchate of Jerusalem to the

in December 1650. The debate was spurred by the news that Russian books were being burned in Athos. Following Arsenii's insistence to have a debate on the subject, Paisios convoked four sessions of discussion in Iași, on 24 April, 9 May, 3 and 6 June 1650. Among the Greek who actively participated at this debate was Gabriel Vlasios, metropolitan of Arta and Naupaktos, who was later to be sent again to Moscow by Paisios. See Varona, *Tragedia*, 91-92 and 96. This same Gabriel Vlasios had been in Constantinople a professor to Nicolae 'Milescu' Spatharios.

⁹ Together with Patriarch Makarios of Antioch, Patriarch Gabriel of Serbia and Metropolitan Gregory of Nicaea, Gedeon was a signatory of a letter to Nikon where they answered the dilemmas around the Old Russian practices. The letter was read at the Synod of 1656, the first synod to reach a decision on the matter. See Melchisedec Ștefănescu, *Lipovenismul adică schismaticii sau rascolnicii și ereticii rusești* (București: Imprimeria Națională Antreprenor C. N. Rădulescu, 1871), 14-15. On the 1656 Council, see Paul Meyendorff, *Russia, Ritual and Reform: the Liturgical Reforms of Nikon in the 17th Century* (Crestwood, NY: Saint Vladimir's Seminary Press, 1987), 61-62. A year before, in March 1655, on the occasion of the festive Eucharist on Orthodox Sunday, in the presence of Makarios of Antioch and Gabriel of Serbia, Nikon had Moldavia and Wallachia included on the list of Orthodox lands where the Russian practice of two-fingered crossing was not being encountered. See *ibid.*, 51-52.

same council. The printing press that the Russian Patriarch Joachim sent to Metropolitan Dosoftei for the Nicolae Domnesc church in Iași, at the request of Nicolae ‘Milescu’ Spatharios¹⁰, is evidence at least for the knowledge in the Romanian principalities of the Russians’ substantial preoccupation with printing and of their authority in the area.

These are some of the elements that allow us to make a conjecture by suggesting the possibility that, as far as in the seventeenth century Orthodoxy meant Greek Orthodoxy (for the Greeks themselves, for the Kievans, for the Russians in Muscovy and indeed for the Moldavians and Wallachians), the Orthodox printings had to be done, more and more, according to the practice of the contemporary Greeks. As the uniquely documented Russian case shows, printing accurately the name of Jesus (i.e. following the Greek spelling of the time) was one of the details to be cautious about.

I believe that, when the name of Jesus became to be spelled in full on a large scale by the Romanian Orthodox, in the 19th century, the practice reflected not only the Grecianizing of the church and society during that period, but was also the result of a gradual adaptation to an adjustment made as early as the 17th century. Inasmuch as the Romanian Orthodoxy, in communion with the other Orthodox Churches, will continue to cherish its (post-)Byzantine legacy, in letter as it were, it will ‘traditionally’ give preference to ‘Iisus’, even when a linguist considers ‘Isus’ a more natural choice for the Romanian language.

¹⁰ Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. 2 (Bucharest: Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1992), 102.

BOOK REVIEWS

Dosoftei, Psaltirea de-nțales. Text stabilit și studiu lingvistic de Mihaela Cobzaru, Iași: Casa Editorială Demiurg, 2007, 704 p.

Limba literară moldovenească din a doua jumătate a secolului al XVII-lea stă sub influența mitropolitului Dosoftei, ceea ce explică interesul specialiștilor filologi pentru textele sale, concretizat în numeroase studii. Edițiile critice nu sunt, însă, în număr mare, iar unul dintre textele tipărite ale lui Dosoftei (*Parimiile preste an*) nu a fost încă editat¹.

Prima ediție critică a unui text aparținând mitropolitului moldovean a avut ca obiect de studiu *Psaltirea în versuri*, opera cu cel

mai înalt grad de originalitate atât în ansamblul scrierilor lui Dosoftei, cât și în cel al literaturii române vechi; ne referim aici la ediția realizată de Ion Bianu în 1887².

Având în vedere epoca în care a fost alcătuită, ediția lui I. Bianu este de o rigoare admirabilă, iar structura sa și modalitatea de prezentare au rămas valabile până în zilele noastre. Unele dintre concluziile lui au fost infirmate de cercetările ulterioare: ideea că mitropolitul era om fără multă știință de carte (contrazisă, de altfel, chiar pe pagina următoare, când se afirmă că Dosoftei era muncitor și iubitor de carte și cunoștea multe limbi străine), că textul *Psaltirii în versuri* este foarte puțin original, psalmii fiind imitații după model polon, cu versificație defectuoasă, prea proliciși, trădând

¹ În afara edițiilor critice menționate, trebuie amintite studiile următoare: C. Lacea, *Untersuchung der Sprache der „Viața și petrecerea sfinților” des Mitropolitului Dosoftei*, în *Jahresbericht des Instituts für rumänische Sprache*, Leipzig, V, 1898, p. 51-144; D. Pușchilă, *Molitvenicul lui Dosoftei. Studiu*, în *Analele Academiei Române*, Tom XXXVI. Memoriile secțiunii literare, 1914; Laura Manea, *Dosoftei. Viața și petrecerea svinților. Studiu lingvistic*, partea I, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza” Iași, 2006.

² Dosofteiu, *Psaltirea în versuri* (1660-1667) publicată de pe manuscrisul original și de pe edițiunea de la 1673 de prof. Ion Bianu, Edițiunea Academiei Române, București, 1887.

lipsa talentului literar. I. Bianu recunoaște *Psaltirii în versuri* o mare importanță istorică, dar o foarte mică valoare literară. Dincolo de neajunsuri, ediția lui Ion Bianu reprezintă un model de acuratețe filologică, și cel mai bun argument în acest sens este faptul că structura sa este parțial păstrată în ediția alcătuită de N.A. Ursu³. Analizând ediția Bianu, cercetătorul ieșean conchide că aceasta este foarte utilă pentru filologul ce studiază limba română din secolul al XVII-lea, dar nu și pentru publicul larg, și își propune să realizeze o ediție adresată și cititorului „mai puțin inițiat în problemele istoriei limbii române”⁴. Spre deosebire de predecesorul său, N.A. Ursu pornește de la textul tipărit (1673), dat fiind faptul că acesta este cel definitiv, supus reviziei autorului, însă se raportează mereu la manuscris, consemnând, ca și Bianu, diferențele dintre cele două variante (de data aceasta la sfârșit, într-un capitol aparte). Pagina din stânga conține fotocopia tipăriturii, iar pe cea din dreapta, în oglindă, se află textul transcris; fragmentele în slavonă sunt păs-

trate ca atare în text și traduse în subsolul paginii.

Aceleași principii sunt urmate de N.A. Ursu și în ediția critică a Liturghierului lui Dosoftei⁵.

Asupra *Molitvenicului* tipărit de Dosoftei la Iași, în 1683, s-a oprit D. Pușchilă⁶. Desigur că o parte dintre soluțiile propuse de acesta în 1914 sunt amendabile astăzi, însă studiul are meritul de a supune unei cercetări minuțioase grafia și fonetica textului respectiv.

Ediția realizată de Mihaela Cobzaru vine, deci, să suplinească o lipsă în încercarea comună a filologilor români de a oferi un tablou cât mai complet al limbii române din secolul al XVII-lea. Lucrarea are următoarea structură: I *Introducere*, care cuprinde studiul filologic propriu-zis, urmărind contextul în care apare psaltirea în proză a lui Dosoftei și locul său între celelalte versiuni românești din epoca veche ale acestui text; II *Implicații fonetice în interpretarea grafiei* (interpretarea grafiei chirilice specifice textului și încercarea de a stabili valorile fonetice ale slovelor „controversate”);

³ Dosoftei, *Psaltirea în versuri, 1673*, Ediție critică de N. A. Ursu, Cu un cuvânt înainte de Înalt Prea Sfințitul Iustin Moisescu, Arhiepiscop al Iașilor și Mitropolit al Moldovei și Sucevei, Iași, 1974.

⁴ Ed. cit., p. XLII.

⁵ Dosoftei, *Dumnezeiasca liturghie, 1679*, Ediție critică de N.A. Ursu, Cu un studiu introductiv de Înalt Prea Sfințitul Teoctist, Arhiepiscop al Iașilor și Mitropolit al Moldovei și Sucevei, Iași, 1980.

⁶ Ibidem.

III *Morfologia verbului*, categorie morfologică despre care autoarea consideră că „surprinde cel mai bine, prin conservarea sau inovarea anumitor forme și structuri, procesul evolutiv al limbii române” (p. 198); IV *Vocabularul* (discuție limitată la termenii cu etimologie slavonă și greacă); *Nota asupra ediției; Bibliografie*, urmate de textul propriu-zis, prezentat într-o formulă care facilitează cititorului comparația între versiunea chirilică și transcriere: textul în facsimil în jumătatea superioară a paginii, transcrierea, în cea inferioară.

Desigur că, realizând o ediție a unei psaltiri, cercetătoarea beneficiază de o bogată literatură de specialitate, care o obligă să ia în discuție ipoteze emise în studii anterioare. Ceea ce autoarea și face. Una dintre aceste ipoteze (p. 11 și urm.) este cea a lui I.-A. Candrea⁷, conform căruia DP⁸ reproduce la început destul de fidel textul traducerilor anterioare ale Psaltirii (raportarea se face la *Psaltirea slavo-română* a lui Coresi, 1577), de care se distanțează, însă, în partea a doua prin numeroase creații

lexicale proprii, în sensul obscurizării semantice⁹. Mihaela Cobzaru întreprinde o cercetare comparativă menită a demonstra că ultima parte a afirmației lui Candrea nu este susținută de realitatea textului. Astfel, ea compară psalmii 147-150 din *Psaltirea Șcheiană*, DP și *Biblia de la București*. În cazul de față, autoarea înțelege prin „comparație” înșiruirea alternativă a variantelor menționate ale celor patru psalmi, fără alte comentarii, astfel încât în final concluzia nu este deloc evidentă. Din păcate, aceeași manieră apare și în alte puncte ale argumentației.

O altă ipoteză pe care M. Cobzaru o pune în discuție este aceea a „legăturii organice” (p. 25) existente între psaltirile românești

⁷ I.-A. Candrea, *Psaltirea Șcheiană, comparată cu celelalte Psaltiri din secolele al XVI-lea și al XVII-lea*, Ediție critică, București, Socec, 1916.

⁸ Utilizăm în continuare sigla propusă în ediția critică prezentă pentru *Psaltirea de-năles*.

⁹ „Cât privește *Psaltirea* lui Dosofteiu, în special, o vedem reproducând la început destul de fidel textul traducerilor anterioare, dar încetul cu încetul modificările apar tot mai des, cuvintele nouă de multe ori de o înfățișare barbară, create de fostul mitropolit cu tendința-i cunoscută, iau locul termenilor românești din celelalte Psaltiri, expresiunile clare sunt înlocuite de multe ori cu altele aproape neînțelese sau care nu mai corespund originalului slavon. Așa fiind, cu greu mai poate recunoaște cineva în părțile din urmă ale Psaltirii lui Dosofteiu versul din textele care i-au servit de model.”, I.-A. Candrea, op. cit., apud Dosoftei, *Psaltirea de-năles*, ed. cit., p. 11.

din secolul al XVI-lea și cele din secolul al XVII-lea, iar metoda folosită constă în compararea unor fragmente reprezentative din *Psaltirea în versuri*, DP, psalmii din Ms. 45 și *Biblia de la București*, *Psaltirea Șcheiană* și *Psaltirea slavo-română* a lui Coresi¹⁰. Comparația ar trebui să pună în evidență și eventualul raport dintre cele două psaltiri ale mitropolitului precum și maniera de traducere specifică acestora; sunt vizate fragmente consistente din 25 de psalmi. Demersul întreprins este laudabil prin intenție și amploare, nu și prin valorificarea rezultatelor. Din nou, „a compara” înseamnă a înșirui o serie de versiuni ale aceluiași fragment fără nici un fel de prelucrare (decât una minimală, sublinierea unor cuvinte despre care ne imaginăm că reprezintă ceea ce autoarea numește „sintagme specifice operei lui Dosoftei”). Concluzia este că

„DP prezintă mai multe concordanțe cu acestea [psaltirile din secolul al XVI-lea] decât cu celelalte psaltiri din secolul al XVII-lea” (p. 41), dar M. Cobzaru nu demonstrează acest lucru și suntem de părere că nu se demonstrează nici la o parcurgere atentă a textelor. Desigur că există o mare probabilitate ca Dosoftei să fi tradus având în față (sau în memorie) una dintre traducerile deja existente. Numeroasele puncte comune dintre psaltirile din secolul al XVI-lea și DP (care nu sunt, după constatările noastre, mai multe decât cele dintre DP și celelalte psaltiri din secolul al XVII-lea amintite) se pot explica, însă, și pe baza originalului slavon comun, iar diferențele față de varianta din Ms. 45, prin originalele diferite (slavon în DP, grec în Ms. 45), deci o încercare de stabilire a corespondențelor dintre aceste versiuni ar trebui să aibă în vedere și textele de pe care s-a tradus. Pe de altă parte, nu înțelegem cum anume este susținută concluzia Mihaelei Cobzaru de exemple ca: „19. Ps. 40: PS: 8. *spre mene cugeta reu mie*; C. 7. *spre mine cugeta rău mie*; DP: *Asupra mea șoptiia toț pizmașii miei* (51r/v.8); VT: 7. [8] *Asupra mea șoptiia toț neprietenii miei*; DV: *Asupră-mi grăia pizmașii șoapte*, / *Să*

¹⁰ „Am selectat din textul *Psaltirii de-nțăles* fragmentele care conțin cele mai multe slavonisme, arhaisme sau sintagme specifice operei lui Dosoftei” (p. 29). Metoda este folosită și de N. A. Ursu în *Concordanțe lingvistice între Psaltirea în versuri a lui Dosoftei și unele psaltiri românești din secolele al XVI-lea și al XVII-lea*, în *Monumenta linguae Dacoromanorum. Biblia 1688. Pars XI. Liber psal-morum*, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, Iași, 2003, lucrare, de altfel, citată de M. Cobzaru.

mă bage-n rău, de zi¹¹, de noapte; B: 7. [8] *Asupra mea șoptia toți vrăjmașii miei.*” (p. 34).

Dincolo de considerații filologice, prioritatea unei ediții de text vechi ar trebui să fie restituirea textului însuși. Transpunerea unui text vechi în alfabet latin ridică întotdeauna probleme, generate, pe de o parte, de imposibilitatea de a stabili cu exactitate stadiul în care se afla evoluția anumitor fenomene fonetice în epoca și pe teritoriul redactării textului și, pe de altă parte, de lipsa normelor ortografice, caracteristică a limbii vechi. În lucrarea discutată aici, reprezentativă pentru ilustrarea dificultăților anunțate mai sus este transpunerea slovelor **ѣ** și **ѧ**.

Despre Dosoftei cercetătorii afirmă că a încercat să reglementeze utilizarea celor două slove, folosind **ѣ** pentru *ă* și **ѧ** pentru *î*. Ceea ce nu înseamnă că această regulă este strict respectată în

scrierile mitropolitului; inconsecvența se poate constata chiar la nivelul unui singur text. Problematică este stabilirea valorii slovelor în discuție atunci când acestea se află în poziție mediană. În ediția de față, în această situație **ѣ** este echivalat prin *ă*, iar **ѧ**, prin *î*, în mod consecvent. O astfel de echivalare îi atribuie însă textului o consecvență pe care acesta nu o avea. Dovadă a inexistenței unei norme (chiar și personale) stricte este abundența în text a grafiilor duble, precum și modificarea ortografiei pe parcursul textului: în prima parte este preferat **ѣ** pentru ca, pe parcurs, să crească frecvența lui **ѧ**. Apare, astfel, întrebarea dacă această oscilație grafică reflectă și o oscilație a rostirii ce caracterizează textul. Spre deosebire de autoarea ediției de față, suntem de părere că oscilantă era doar grafia și, deci, transpunerea în alfabet latin ar trebui să țină cont de inconsistența acestei trăsături ortografice. M. Cobzaru anunță, în *Nota asupra ediției*, că a optat pentru interpretarea slovelor¹²; ne-am așteptat, prin urmare, la o încercare

¹¹ Autoarea citează după ediția Dosoftei, *Opere, I. Versuri*, realizată de N.A. Ursu, care alege să echivaleze slova **ѣ** ([dz]) prin „z”; în exemplele citate în textul de față, însă, spre deosebire de ediția Ursu, acest **ѣ**, care constituie o trăsătură distinctivă a textelor moldovenești din epocă, nu este prin nimic diferențiat de „z”, caracteristică a textelor muntenesti.

¹² „În capitolul *Implicații fonetice în interpretarea grafiei*, am precizat valorile fonetice ale unor semne și succesiuni de semne care au fost fixate de Dosoftei, unele constituindu-se ca norme ortografice introduse de mitropolit în limba

de reconstituire a pronunției caracteristice, dar aceasta nu reiese din parcurgerea textului. De exemplu, cuvinte de tipul *кѣтѣкѣл* (1^v), *кѣнд* (2^v), *пѣмѣнт* (6^r), *мѣндѣлѣ* (7^v) etc. sunt transcrise *cântecul, când, pământ, mânălor*; în partea a doua a textului, grafia se modifică: *мѣндѣлѣ* (189^r), *кѣнтѣрилѣ* (189^r), *кѣнд* (190^v), *пѣмѣнтѣлѣ* (191^r) etc., transcrise *mînule, cîntările, cînd, pămîntul* etc. Ne este foarte greu să credem că la sfârșitul secolului al XVII-lea pronunțarea unora dintre aceste cuvinte era încă oscilantă și, mai mult, că un singur om pronunța același cuvânt în două moduri diferite. Suntem de părere că a doua pronunție este cea reală, în timp ce varianta cu *ѣ* reprezintă doar o inconsecvență grafică. Pornind de la un studiu al lui A. Avram¹³, am urmărit prezența acestor două

slove într-un eșantion de 20 de pagini din fiecare dintre textele tipărite ale lui Dosoftei (*Psaltirea în versuri, Dumnedzâiasca liturghie, Molitvenicul, Parimiile preste an, Psaltirea de-nțăles, Viața și petrécerea svinților*). Concluzia este că, deși de la un text la altul, în ordinea apariției lor, se poate observa o evoluție în sensul stabilizării valorii *ă* pentru *ѣ* și a valorii *î* pentru *ж*, oscilația este destul de mare. Că „normele” ortografice au evoluat în timp în sensul stabilizării ne-o arată un text ca *Dumnedzâiasca liturghie*, care a cunoscut două ediții (1679 și 1683)¹⁴. Dacă în textul din 1679 găsim frecvent cuvinte în care *ж* este folosit cu valoarea *ă* în poziție medială: *мѣндѣлѣри* (p. 108 în ediția Ursu), *нѣрдѣлѣдѣи* (p. 110), *тѣтѣлѣдѣи*, dar și *тѣтѣлѣдѣи* (p. 110) etc., în ediția 1683 situația se modifică în sensul utilizării mai regulate a celor două slove: în cele cinci pagini cercetate (46^v-48^v), *ж* este folosit cu valoarea *ă* doar în poziție finală (de altfel, aceasta este și situația dintr-un alt text apărut în 1683, *Parimiile preste an*). În acest sens, suntem de părere că o scădere a ediției critice realizate de M. Cobzaru o constituie tocmai lipsa comparației cu celelalte texte ale

scrisă a epocii, sau ale celor care încă mai reprezintă o sursă de controverse pentru cercetători, optând în aceste cazuri pentru varianta edificatoare a epocii, varianta literară și limba traducătorului, deci pentru interpretarea transliterării.”, p. 198.

¹³ *Grafia chirilică și problema opoziției /ă/ : /î/ în dacoromâna din secolele al XVII-lea și al XVIII-lea*, în SCL, nr. 1, anul XXIV, 1973, p. 7-25.

¹⁴ Exemplele sunt reproduse după ediția critică a lui N. A. Ursu, citată mai sus.

lui Dosoftei¹⁵. Din păcate, autoarea nu-și argumentează opțiunile în ceea ce privește interpretarea grafiei (și nici în alte situații); oricât de utilă ar fi citarea opiniilor specialiștilor consacrați asupra unui fenomen, acestea nu pot ține loc de argumente, iar îngrămădirea citatelor, de cele mai multe ori necomentate, dă impresia de simplă transcriere a unor fișe de lectură¹⁶.

Dincolo de toate aceste considerații, Mihaela Cobzaru are meritul de a pune la dispoziția specialiștilor un text rămas până acum inedit, însă esențial în procesul de conturare a tabloului limbii române literare din secolul al XVII-lea, într-o ediție clară, care facilitează accesul la textul-sursă a traducerii și pune în evidență trăsăturile esențiale ale limbii textului, oferind un

util suport de comparație cu celelalte texte ale epocii.

Mădălina ANDRONIC
Centrul de Studii Biblico-Filologice
*Monumenta linguae
Dacoromanorum*
madandronic@yahoo.com

¹⁵ În *Concluzii* autoarea spune: „Analiza de față și-a propus să aducă o contribuție la cunoașterea etapei în care se afla varianta nordică a limbii române prin analiza faptelor de limbă semnificative din scrierea lui Dosoftei, dar și prin raportarea limbii la celelalte opere ale sale (studiile lui D. Pușchilă și N. A. Ursu), precum și la limba textelor provenind din arealul sudic...” (p. 195). Deci M. Cobzaru are în vedere nu sursa primă („celelalte opere ale sale”), ci sursa secundară („studiile lui D. Pușchilă și N.A. Ursu”).

¹⁶ Modalitatea în care autoarea înțelege să manipuleze sursele poate fi, de altfel, ilustrată și de exemplul următor. Utilizând Introducerea Stelei Toma la ediția critică a *Psaltirii slavo-române* (Coresi, *Psaltirea slavo-română (1577) în comparație cu psaltirile coresiene din 1570 și 1589*, Text stabilit, Introducere și Indice de Stela Toma, Editura Academiei Republicii Socialiste România, 1976), M. Cobzaru uită uneori să folosească și semnele citării, ceea ce, dincolo de problema etică, poate genera situații ridicole. Astfel, la p. 9, autoarea spune: „Așadar, *Psaltirea slavo-română* tipărită de Coresi la 1577 nu a beneficiat de o editare integrală în afară de cea realizată de Hașdeu cu aproape un secol în urmă, editare care nu mai corespunde cerințelor actuale.”, observație care poate surprinde, dat fiind faptul că 1. ediția lui Hasdeu a apărut în 1881, deci cu *mai bine de un secol înaintea* cărții Mihaelei Cobzaru, și 2. între timp (1976, deci la *aproape un secol după* Hasdeu) a apărut ediția realizată de Stela Toma, pe care autoarea o cunoaște, deoarece se referă adesea la ea. Enigma este dezlegată la o privire rapidă în Introducerea ediției din 1976, unde găsim exact pasajul de mai sus (p. 7), pe care M. Cobzaru l-a transcris, uitând să menționeze sursa...

Vasile Oltean, *Primul parimiar românesc*, Editura Edict, Iași, 2005, vol. I, 340 p., vol. II, 296 p.

Pr. prof. dr. Vasile Oltean (n. 1948) este, din 1978, directorul Muzeului „Prima școală românească”, aflat în curtea Bisericii Sf. Nicolae din Șcheii Brașovului, ipostază extrem de fericită pentru un filolog (autorul este, din anul 2000, doctor în filologie al Universității București) deoarece facilitează accesul la un valoros fond de carte veche și manuscrise. De altfel, autorul valorifică din plin această oportunitate, după cum se poate observa din lista lucrărilor publicate, printre care și un *Catalog de carte veche din Șcheii Brașovului* (Editura Edict, 2004). O întâmplare fericită a făcut ca, în 1965, cu ocazia unor lucrări de renovare a bisericii, să fie deschisă ușa care duce la turnul mare; în spatele ei a fost descoperit un adevărat tezaur de cărți vechi, mii de manuscrise și documente, printre care și manuscrisul prezentat în lucrarea de față.

Parimiarul este o carte de cult ce cuprinde parimiile, lecturi alese din anumite cărți ale Vechiului și Noului Testament pentru a fi citite la vecernia zilelor de rând din perioada Triodului și la sărbătorile mari de peste an. Folosit la început pentru a desemna pildele lui Solomon, termenul *parimie* (din

gr. παροιμία ‘proverb, parabolă, pildă’) s-a generalizat apoi pentru toate pericopele biblice utilizate la vecernie. Primul parimiar tipărit în limba română este cel apărut la Iași, în 1683 (*Parimiile preste an, tipărite cu porunca mării sale prealuminatului întru Iisus Hristos Ioan Duca Voevoda, cu mila lui Dumnădzău Domn Țării Moldovei și Ucrainei, cu poslușaniia smeritului Dosoftei Mitropolitul*), dar (cel puțin până la apariția lucrării pe care o discutăm aici) nu se cunosc nici manuscrise anterioare cu acest conținut. În cele două volume, Vasile Oltean își propune, deci, după cum aflăm din *Cuvânt înainte*, să realizeze o ediție critică a ceea ce domnia sa consideră a fi primul parimiar românesc, „precedând pe cel al mitropolitului Dosoftei cu cca un veac” și care, „după cum confirmă filigranul și particularitățile lingvistice, aparține veacului al XVI-lea” (p. 5).

Tot în micul text introductiv, autorul prezintă metoda folosită în transcrierea textului (transcrierea interpretativă) și conținutul celor două volume: pe lângă textul propriu-zis, trei categorii de indice de cuvinte („un indice al cuvintelor cu trimitere la poziția din text; un indice al cuvintelor

specificând doar numărul prezențelor în text și un indice al familiilor de cuvinte pentru a ne da seama de capacitatea copistului sau a traducătorului de a stapâni limba”; reținem ideea că indicele de cuvinte este „realizat cu ajutorul calculatorului printr-o metodă de programare”), o listă a numelor proprii, o „listă aparte” ce include „cuvinte a căror origine nu este rezolvată nici în literatura de specialitate, nefiind incluse în dicționarele etimologice de până acum”, apoi „studii istorice” despre școala de copişti din Șcheii Brașovului și despre circulația parimiarelor, precum și un „studiu filologic urmărind comportamentul părților de vorbire în text și o comparație cu traducerea actuală a textului biblic, luând ca reper traducerea dată de Gala Galaction”; în sfârșit, facsimilul.

Din păcate, realitatea cărții nu confirmă așteptările generate de promisiunile din prefață.

În primul rând, în ciuda eforturilor noastre, în cuprinsul celor două volume nu am reușit să identificăm acea listă de cuvinte cu origine neclară, neincluse în dicționarele de specialitate și care, după cum era firesc, ne-a trezit interesul în cel mai înalt grad. Iar acesta nu a fost singurul punct în care lucrarea de față a dezamăgit.

Să remarcăm, încă de la început, structura haotică a cărții: la pagina 12 găsim un capitol (sub-

capitol?) intitulat *II Descrierea manuscrisului*, fără a exista, însă, și o secvență anterioară numerotată cu I; apoi, capitolul *Particularități de traducere și copiere* apare de două ori, prima dată ca subdiviziune a studiului lingvistic, iar a doua oară, ca text de sine stătător, cu insignifiante diferențe de vocabular sau structură a frazei. *Cuprinsul*, în loc să fie conceput ca instrument de reală utilitate pentru orientarea în text, prezintă mai degrabă o modalitate de a-l încurca pe cititor, deoarece prezintă o structură a cărții care nu corespunde celei reale (în privința primului volum; în cazul celui de-al doilea, lucrurile sunt mult mai simple).

Primul volum cuprinde (pp. 6-11) un studiu foarte interesant și util privind particularitățile unui parimiar, istoria acestei cărți de cult și, în general, a lecturilor veterotestamentare în biserică. Autorul prezintă foarte succint tradiția traducerilor biblice în limba română din secolul al XVI-lea, în contextul căreia se integrează firesc activitatea de traducere desfășurată în Șcheii Brașovului și, deci textul discutat în lucrarea de față.

Descrierea manuscrisului (pp. 12-13) consemnează fragmentele biblice cuprinse în cele trei caiete colegate, particularitățile grafice, coperta (despre care

autorul spune că este realizată „după un model de copertare brașoveană tipică veacului al XVI-lea”, fără a arăta, însă, care sunt particularitățile acestui model). Informațiile despre diversele însemnări din cuprinsul textului sunt aprofundate în subcapitolul următor, *Datarea manuscrisului*: consemnarea bătlăiei de la Zărnești pe coperta a doua, cu indicarea anului 1690 („M[ese]lta Oc[tobrie] (dni) 12 1690”), o consemnare în limba slavonă (p. 20v) datată 1644, o alta, la 30v, care indică anul 1613 (din păcate, ilizibilă pentru noi) și adăugată, după cum consideră V. Oltean, ulterior scrierii textului. Alte argumente folosite în datare sunt: faptul că hârtia „poartă sporadic urme de filigran pentru anul 1569, conform atlasului de hârtie lituaniană” (niște indicații mai precise, inclusiv copiile filigranelor, ar fi fost aici binevenite); „coincidența aproape perfectă” (însă deloc argumentată) între textul manuscrisului și texte similare coresiene (care texte similare coresiene?), „ceea ce ne-a permis cu ușurință să apreciem textul pentru perioada coresiană” (p. 15); particularitățile de copiere care conduc la ideea că textul este o copie a unei traduceri mult anterioare („omiterea de rânduri întregi, adăugarea de cuvinte ulterior”, deși nu se arată ce anume îl conduce pe

autor la concluzia că textul prim ar fi mult anterior). După toate acestea, autorul conchide: „avem de-a face cu un text de traducere în limba română premergător textelor coresiene, deci din perioada scrisorii boierului Neacșu, copiat apoi de copiștii din Șchei”. Considerăm că o asemenea descoperire ar fi meritat un efort de argumentare mult mai serios, care să ia în discuție și particularitățile lingvistice ale textului, să facă demonstrația efectivă a similitudinilor cu textele coresiene.

Tot ca parte a efortului de datare, Vasile Oltean încearcă, pornind de la sumarele însemnări din manuscris, să identifice copiștii celor trei caiete care alcătuiesc manuscrisul, ajutându-se și de vechiul catastif al bisericii (1683-1813), și ajunge la concluzia că al treilea caiet – cel mai întins – este, probabil, realizarea proto-popului Vasile (1586-1659), autor și al unei cronici locale. De asemenea, este prezentată și familia Hobanilor, veche familie de cărturari brașoveni al cărei nume apare în însemnarea de pe coperta a doua, într-un studiu care demonstrează o excelentă cunoaștere a istoriei bisericii din Șcheii Brașovului și a activității culturale de care este legat numele acesteia.

Pe baza particularităților lingvistice (care, din nou, nu sunt

menționate), a însemnărilor marginale și a copertei, manuscrisul este localizat în Șcheii Brașovului și i se atribuie un original slavon, pornindu-se de la frecvența și varietatea termenilor de origine slavonă din text (p. 21).

Studiul lingvistic (p. 22-28) este destul de succint și doar în linii mari respectă structura studiului corespunzător unei ediții de text. Sunt prezentate valorile atribuite slovelor într-o listă din care lipsesc, însă, tocmai unele slove care ridică probleme de transcriere, ca, de exemplu, \blacktriangle și \blacktriangledown . În paragraful dedicat suprascrierilor, autorul menționează, ca metodă de lucru, faptul că literele suprascrise au fost coborâte în text în paranteze rotunde. Este adevărat că în acest fel se oferă o imagine mai fidelă a textului, însă are marile dezavantaj că frecvența parantezelor rotunde (la care se adaugă cele pătrate, prin care Vasile Oltean marchează literele omise prin prescurtare, și cifrele care indică rândurile, plasate și acestea între paranteze rotunde) încarcă textul (și am spune că în acest caz efectul negativ este mai pregnant decât cel pozitiv), îngreunând mult lectura. Pentru exemplificare, reproducem un scurt pasaj de la f. 1r, în transcrierea lui V. Oltean:

„Fi-va (17) la zilele de apoi arătată măgura D[o]mnului și casa

lui (18) D[umne]dzău pre vrăhu(l) măgurilo(r) și să va înnalța ma(i) presu(s) de mu(n)ți (19) și vo(r) veni spre di(n)să toate li(m)bile și vo(r) îmbla oameni (20) mulți și vo(r) zice: veniți să ne sui(m) spre măgura D[o]mnu[lu](i) (21) și în casa D[umne]dzăului lui Iaco(v)” etc.

Probleme apar și în restul studiului lingvistic. Autorul ignoră o serie de particularități ale limbii române vechi și, drept urmare, acestea sunt greșit catalogate, prin raportare nu la situația din limba veche, cum ar fi fost firesc, ci la cea din limba actuală. Astfel, se vorbește despre trecerea lui *i* la *ă* în cuvinte la *rădica*, *răsipi* (unde vocala *ă* reprezintă rezultatul firesc al evoluției unui *a* neaccentuat); trecerea lui *i* la *e* în cuvinte ca *nece* (unde formele cu *e* sunt etimologice, fenomenul trecerii la *i* producându-se ulterior); trecerea lui *e* la *a* în *boiarii* (unde *a* este etimologic, iar forma cu *e* apare ulterior); diftongarea lui *î* în *cînepă* (unde este, de fapt, vorba de o epenteză produsă probabil sub influența unor termeni ca *pîine*, *cîine*) etc. Se vorbește despre meta-teză în cuvinte ca *glăceavă* sau *acmu* (!), despre înlocuirea lui *c* cu *p* în cuvinte ca *faptu-m-au* pentru *făcutu-m-au*, înlocuirea lui *z* prin *dz* și a lui *j* prin (și dacă autorul ar fi procedat la un examen mai amănunțit al acestor particularități,

poate că ar fi ajuns niște concluzii în privința datării textului, a localizării sau a surselor folosite; este de menționat, oricum, că aceste particularități de tip nordic apar frecvent în manuscris). Subcapitolul intitulat *Particularități morfologice* vizează mai ales o serie de caracteristici lexicale, nicidecum morfologice; de exemplu, conservarea unor substantive slave din textul-sursă a traducerii (deși cel puțin o parte dintre substantivele menționate circulau în epocă, și atunci ipoteza că ar fi fost împrumutate din sursa slavonă, în lipsa comparației cu aceasta, nu se susține) sau preferința pentru anumite soluții în traducere. O raportare a termenilor respectivi la context este, de cele mai multe ori, posibilă doar prin lectura completă a manuscrisului, întrucât unele cuvinte lipsesc din indice. Remarcăm, de asemenea, naivitatea unor exprimări de tipul: „Substantivul cunoaște în general un comportament firesc, corespunzând particularităților veacului al XVI-lea” (care particularități?) (p. 24); „Numeralul nu cunoaște particularități”; „Verbul, în schimb, cunoaște multe particularități” (p. 25) etc.

Capitolul *Particularități de traducere și copiere* furnizează informații interesante despre intervențiile în text ale unui corector

și tipurile de modificări propuse de acesta. În schimb, în lipsa originalului slavon, traducerea este comparată, după cum arată autorul, cu versiunea Radu-Galaction (1938)¹. Dincolo de faptul că nu vedem rostul acestei comparații, având în vedere originalele diferite pe care versiunile comparate le au la bază (slavon în manuscrisul de care se ocupă Vasile Oltean, textul ebraic, în traducerea din secolul al XX-lea), concluziile pornesc de la simple impresii, nicidecum de la criterii bine stabilite și, prin aceasta, se situează în afara rigorilor unui text științific (autorul apreciază, de exemplu, că traducerea din manuscris este uneori mai clară și alteori superioară sub aspect metaforic, fără să aibă vreun argument în acest sens).

În capitolul dedicat lexicului remarcăm utilizarea metodei statistice, cu ajutorul calculatorului, pentru a determina ponderea elementelor de diverse origini în vocabularul textului studiat, defalcat pe părți de vorbire. Apreciem, de asemenea, ca pe un

¹ Singura indicație a lui Vasile Oltean în ceea ce privește ediția cu care compară textul din manuscris este: „Comparând cu traducerea Bibliei contemporane datorate scriitorului Gala Galaction” (p. 31), ceea ce, în opinia noastră, anulează pretenția de caracter științific a ediției de față.

instrument de lucru util cercetărilor ulterioare indicele de nume proprii.

Poate cel mai util din toată lucrarea (în afară de textul propriu-zis al manuscrisului, desigur) este capitolul *Circulația parimiarelor românești*, cu informații interesante despre folosirea acestor cărți și posibilele lor surse. Din păcate, constatăm și aici aceeași lipsă a preciziei în citarea surselor, atunci când autorul spune că a colaționat „cataloge interne și străine” fără trimiteri exacte. Dat fiind faptul că sursele traducerii parimiarelor par să fie mineiele (deși nu este cazul manuscrisului de față, care cuprinde parimiile din perioada triodului, neincluse în mineie), Vasile Oltean prezintă cele mai importante traduceri românești ale acestor cărți de cult, încercând să stabilească filiații, după care trece la parimiar; sunt descrise primul parimiar românesc tipărit, *Parimiile preste an* (Iași, 1683), și diverse manuscrise cu acest conținut (nu toate!), ulterioare ediției lui Dosoftei, păstrate în Biblioteca Academiei Române. La paginile 44-55 găsim un studiu despre școala de copiiști din Scheii Brașovului.

Cea mai mare parte a primului volum (pp. 59-201) conține transcrierea textului propriu-

zis; acesta cuprinde parimiile în limba română, iar indicațiile tipiconale și versetele din psalmi sunt în slavonă, trăsătură pe care o regăsim și la celelalte manuscrise românești ale parimiarului. Chiar dacă susține că a folosit metoda transcrierii interpretative, autorul menține slova lipsită de valoare fonetică de la sfârșitul cuvintelor (*au părăsit*); grupul de slove *рѣ* este redat ca atare (*sfrășitul, vrătuteei*), deși, cel mai probabil, nu reprezintă decât tradiția ortografică; formele mai deosebite nu sunt explicate, ci marcate printr-un „[sic!]”, cum este cazul lui *cînepă*; adverbul *mainte* este întregit la *mai(n)[ain]te* (amintim că parantezele drepte sunt folosite pentru a marca adăugirile transcriptorului); punctuația este în cea mai mare parte neglijată etc. Aceste neajunsuri sunt aproape inexplicabile dacă avem în vedere bogata tradiție a editării de texte vechi românești, de care autorul pare să se delimiteze, dar fără a-și explica opțiunile.

De la pagina 204 este reluat textul transcris, de data aceasta având pe margine serii numere care marchează poziția fiecărui cuvânt în text; această secțiune a ediției este concepută ca instrument auxiliar în consultarea indicelui propriu-zis. Metoda este interesantă

în sine deși nu este neapărat mai eficientă decât metodele consacrate de indicii din edițiile de text anterioare. Problema este că autorul nu oferă absolut nici o indicație referitoare la modalitatea de utilizare, astfel încât cititorul pierde timp, răbdare și energie pentru a-și da seama care este de fapt rolul acestei secțiuni.

O noutate propusă în lucrarea de față este prezența celor trei categorii de indice: un indice organizat pe familii lexicale la sfârșitul primului volum, care consemnează numărul ocurențelor fiecărui termen în text, fără a preciza și poziția lor; apoi un *Inventar de cuvinte* care indică, în ordine alfabetică, numărul ocurențelor fiecărui termen din text, fără a-i preciza și poziția, și, în sfârșit, un indice care indică atât numărul ocurențelor, cât și poziția cuvântului în text. Remarcăm astfel caracterul superfluu al *Inventarului de cuvinte*, întrucât conținutul său este cuprins în indicele propriu-zis.

A doua jumătate a celui de-al doilea volum cuprinde facsimilul manuscrisului.

Lucrarea lui Vasile Oltean are meritul de a scoate la lumină un manuscris rămas necercetat până acum. Din păcate, ediția critică și studiile ce o însoțesc sunt mult sub așteptările cititorului interesat de vechile texte românești. Argumentele istorice cu care este susținută datarea propusă nu sunt verificate și la nivel lingvistic; mai mult, autorul pare să ignore ediții anterioare de text care îi puteau servi drept model, atât în transcriere, cât și pentru redactarea studiului lingvistic. Rămâne ca un studiu lingvistic consistent să analizeze particularitățile manuscrisului pentru confirmarea sau infirmarea seducătoarelor ipoteze propuse de autor.

Mădălina ANDRONIC

Centrul de Studii Biblico-Filologice

Monumenta linguae

Dacoromanorum

madandronic@yahoo.com

Ancient Christian Commentary On Scripture (CD-ROM-PC) Thomas C. Oden, General Editor. InterVarsity Press; Cdr edition (September 30, 2005)

Este bine știut faptul că în lumea protestantă și neoprotestantă expresia *Sola Scriptura* a făcut carieră. Deși pentru multă vreme scrierile patristice au fost

respinse de comunitățile desprinse din Bisericile tradiționale, în ultima vreme asistăm la un interes special față de patristică în general și față de anumiți scriitori

în special: Părinții Capadocieni. Teologii protestanți revaluează legăturile pe care Martin Luther și Jean Calvin le-au avut cu moștenirea patristică. Și în România, începând cu anul 1994, după ce o serie de teologi evanghelici s-au întors din străinătate de la studii, unde preocupările pentru scrierile patristice trinitariene erau deja în plină efervescență, interesul pentru scrierile celor mai cunoscuți învățători ai Bisericii s-a născut și în afara Bisericilor care au utilizat scrierile patristice drept autoritate teologică.

Ca urmare a acestor tendințe în lumea vestică a apărut un proiect remarcabil, dar care a rămas prea puțin cunoscut în țara noastră chiar și în mediile teologice din Bisericile tradiționale. Este vorba de seria *Ancient Christian Commentary of Scripture* consacrată comentariilor patristice la textul Sfintelor Scripturi¹. Proiectul cuprinde mai multe volume și, recent, a fost realizat și comercializat și în variantă electronică.

Inițiatorul acestui proiect este Thomas C. Oden, teolog metodist și ordinar ca presbiter (pastor) în această confesiune, profesor de

teologie sistematică la Drew University, Madison, New Jersey, autorul unei Teologii Sistemate în trei volume, pe lângă alte numeroase lucrări. Alături de acest proiect, *Ancient Christian Commentary of Scripture*, Thomas Oden, împreună cu Gerald Bray, coeditor, au mai realizat: *Ancient Christian Texts*, o antologie de comentarii și predici care pornesc de la anumite pasaje din Sfânta Scriptură, cuprinzând texte traduse din nou și aparținând lui Origen, Ioan Damaschinul, Chiril al Alexandriei și alții².

Profesorul Oden a mai realizat, singur de această dată, și seria *Ancient Christian Doctrine*³, un comentariu în cinci volume asupra crezului niceean, oferind publicului cunoscător de limbă engleză, în unele cazuri pentru prima dată, traduceri ale unor pasaje referitoare la simbolul credinței din limbile greacă, latină, coptă sau siriacă. Împreună cu Cindy Crosby a realizat un comentariu devoțional intitulat *Ancient Christian Devotional*⁴. Această antologie reprezintă un ghid de lectură, dar și o resursă importantă

¹ Oden, C. Thomas; Bray, Gerald, eds. *Ancient Christian Commentary of Scripture*, Intervarsity Press, Downers Grove, 1998-.

² <http://www.ivpress.com/cgi-ivpress/book.pl/code=2920>

³ <http://www.ivpress.com/cgi-ivpress/book.pl/code=2530>

⁴ <http://www.ivpress.com/cgi-ivpress/book.pl/code=3431>

pentru cei care doresc să practice exercițiile spirituale.

Proiectul inițiat de Thomas Oden, proiect în care de-a lungul timpului au fost invitați pentru coeditare și alți specialiști (Manlio Simonetti pentru volumul 1.a pe Matei 1-13, Christopher Hall, pentru Marcu, Mark Edwards, pentru Galateni, Efeseni, Coloseni etc.), pe lângă echipa impresionantă de cercetători permanenți, conține în proiect 29 de volume grupate în 26 de titluri, după cum urmează:

Pentru Vechiul Testament:

1. Geneza de la capitolul 1 la capitolul 11; 2. Geneza de la capitolul 12 la capitolul 50; 3. Exod, Levitic, Numeri, Deuteronom; 4. Josua, Judecători, Rut, 1 și 2 Samuel; 5. 1 și 2 Împărați, 1 și 2 Cronici, Ezra, Neemia, Estera; 6. Iov; 7. Psalmii de la 1 la 50; 8. Psalmii de la 51 la 150; 9. Proverbe, Ecclesiastul, Cântarea Cântărilor; 10. Isaia de la capitolul 1 la capitolul 39; 11. Isaia de la capitolul 40 la capitolul 66; 12. Ieremia, Plîngerile lui Ieremia; 13. Ezechiel, Daniel; 14. Cei doisprezece profeți minori.

Pentru Noul Testament:

1. Matei, 1 a: Matei de la capitolul 1 la capitolul 13 și 1 b: Matei de la capitolul 14 la capitolul 28; 2. Marcu; 3. Luca; 4. Ioan; 5. Faptele Apostolilor; 6. Romani; 7. 1

- și 2 Corinteni; 8. Galateni, Efeseni, Filipeni; 9. Coloseni, 1 și 2 Tesaloniceni, 1 și 2 Timotei, Tit, Filimon; 10. Evrei; 11. Iacov, 1 și 2 Petru, 1-3 Ioan, Iuda; 12. Apocalipsa.

Unele volume au apărut, altele sînt în curs de apariție. Din cîte se poate observa cu ușurință, cantitatea de text biblic inclusă în unele volume este foarte mare față de altele. Aceasta se explică prin faptul că nu toate cărțile Bibliei s-au bucurat de aceeași atenție din partea autorilor patristici.

După declarațiile editorilor, textele au fost selectate cu grijă, manual, nu electronic, editate, adnotate. Fiecare comentariu a fost ales după criteriul profunzimii exegetice, a forței retorice și relevanței teologice.

Structura volumelor este aproape identică: după o scurtă introducere generală, urmează un ghid de folosire a comentariului, se indică apoi abrevierile folosite în volum. Fiecare carte a Scripturii este prezentată într-o scurtă introducere teologică, fără detalii filologice. În cazul Epistolelor „catholice”, Iacov, 1 și 2 Petru, 1, 2, 3 Ioan și Iuda, reunite într-un singur volum, există o singură introducere. Cărțile mai mari, pentru care s-au scris mai multe comentarii, Matei spre exemplu, sînt împărțite în două volume.

După prezentarea comentariilor pe versete în dreptul fiecărei cărți există o bogată secțiune de resurse: liste ale documentelor citate, cronologii, schițe biografice, index de autori, index tematic și index de citate biblice.

Metodologia de lucru este destul de simplă și accesibilă oricărui cititor cu educație teologică minimală, ba chiar și publicului larg. Iată cum se prezintă materialul:

În prima secțiune, fiecare dintre textele biblice este reșezat în pagină pentru o consultare mai ușoară a paragrafelor, care nu urmează întotdeauna împărțirile tradiționale. Textul biblic, prezentat într-un singur bloc, pe o singură coloană, este urmat de un rezumat al unor referiri mai importante la pasaj, urmărindu-se doar linia ideatică, fără citate. În acest fel, beneficiarul poate prelua o linie de cercetare sau se poate informa în general asupra subiectelor tratate de diferiți autori patristici. În a doua secțiune în dreptul fiecărui verset, dacă există referințe la acesta, sînt prezentate citate traduse în limba engleză din autorii mai importanți sau mai cunoscuți publicului, fiind indicată sursa citatului prin sigle echivalabile în anexele volumului.

Relevanța unor citări și prezentarea celor mai reprezentative comentarii scripturale nu sînt întotdeauna realizate. Uneori, în dreptul lui Augustin, Ioan Hrisostom, Origen, care au scris ei înșiși comentarii la unele cărți biblice, citatele abundă, dar criteriile de alegere ale acestora sînt discutabile încă. Notele de subsol sînt reduse la minimum și sînt folosite numai pentru găsirea mai ușoară și cu exactitate a tuturor pasajelor sau altor citate corelate cu cele prezentate.

Deși volumele tipărite se ridică la un preț foarte mare, apariția ediției electronice face mult mai accesibilă achiziționarea acestui excelent material⁵. Ultima noutate⁶ pe care dorim să o semnalăm în ceea ce privește proiectul patristic inițiat de teologul protestant este apariția noilor volume în ediție electronică⁷.

Prima ediție electronică include textul integral al celor douăsprezece volume apărute pînă acum, comentariile la Geneză, Exod, Levitic, Numerii, Deuteronomul, Profeții Mici, cele două volume care

⁵ <http://www.ivpress.com/cgi-ivpress/book.pl/code=1470>

⁶ Decembrie 2009, după un început timid în septembrie 2005

⁷ <http://www.amazon.com/Ancient-Christian-Commentary-Scripture-Thomas/dp/0830824812>

cuprind Evanghelia după Matei, Marcu, Luca, Romani, Prima și a doua Epistolă către Corinteni, volumul care include comentariile la Galateni, Efeseni și Filipeni, precum și cel care cuprinde cărțile Coloseni, 1 și 2 Tesaloniceni, 1 și 2 Timotei, Tit și Filimon.

Pretențiile pentru sistemele de operare sînt foarte reduse, ceea ce face accesibil materialul și celor care nu pot investi în tehnică de calcul foarte performantă. Începînd cu Windows 98, orice Pentium II (cu recomandări pentru Pentium III la 700 MHz și 128 MB RAM, CD-ROM drive, și display de 1024 X 768) poate rula programul în condiții optime. Utilizatorii de sisteme de operare MAC OS sînt dezavantajați din nou, din nefericire, materialele integrabile în programele echivalente din Windows fiind indisponibile încă.

Digitalizarea volumelor existente și completarea cu volumele pe cale de apariție reprezintă o ofertă tentantă pentru cercetătorii textelor vechi din două pricini: prețul redus al ediției electronice pe de o parte (302 USD pentru colecția de volume deja publicată, față de media de 26 USD pe volum), manipularea mai ușoară a datelor, pe de altă parte.

Găsirea unui comentariu și citarea imediată sînt ușurate foarte

mult prin acest pas. Testele realizate pînă acum recomandă introducerea colecției în marile biblioteci electronice de cercetare care integrează și alte colecții importante cum ar fi *Logos* (<http://www.logos.com/4>) sau *Accordance* (<http://www.accordancebible.com>). Libronix, biblioteca programului Logos, a și integrat deja colecția.

Fiind un proiect ecumenic, se bucură de recomandări și aprecieri din partea unor teologi (sistematicieni, bibliști deopotrivă) foarte cunoscuți, care își reclamă apartenența la diverse tradiții teologice: J. I. Packer, Richard Neuhaus, Fr. George Dragas, Avery Dulles S.J., Timothy George, Mitropolitul Theodosius, primat al Ortodox Church in America, Eugene Peterson, Haddon Robinson, Bruce M. Metzger etc.

Apariția colecției coordonate de Thomas C. Oden este un eveniment care trebuie semnalat și promovat nu numai în cadrul comunităților protestante și neoprotestante, ci și în cadrul comunităților din Bisericile tradiționale.

Marius David CRUCERU
Facultatea de Teologie Baptistă,
Universitatea Emanuel din Oradea
marius.cruceru@gmail.com

Korhonen, Jarmo / Wolfgang Mieder / Elisabeth Piirainen / Rosa Piñel (Hg.), 2010, *Phraseologie global – areal – regional. Akten der Konferenz EUROPHRAS 2008, vom 13.-16.8.2008 in Helsinki, Tübingen: Narr Verlag, 2010*

La începutul acestui an a ieșit de sub tipar, la Narr Verlag, Tübingen, volumul *Phraseologie global – areal – regional*, cuprinzând o selecție a lucrărilor prezentate în cadrul conferinței EUROPHRAS 2008 (organizată de asociația *Europäische Gesellschaft für Phraseologie / European Society of Phraseology*), desfășurată în perioada 13-16 august 2008 la Universitatea din Helsinki.

Volumul de peste 400 de pagini este împărțit în două secțiuni – I. *Phraseologie global – areal – regional* și II. *Phraseologie kontrastiv bzw. vergleichend* și cuprinde 43 din cele 98 de comunicări prezentate în cadrul conferinței, fiind selectate cele mai reprezentative contribuții pentru tematica propusă, pe criterii contextuale și calitative stabilite de către membrii comitetului de program, reputați cercetători din domeniul frazeologiei. Manifestări științifice dedicate frazeologiei au avut loc, cu regularitate, încă înainte de înființarea asociației EUROPHRAS. Lucrarea pe care o recenzez se înscrie într-o serie inițiată acum aproape 30 de ani, timp în care cele mai valoroase contribuții în domeniu au fost publicate

în mai multe volume: Matešić, Josip (Hg.), 1983, *Phraseologie und ihre Aufgaben*, în seria *Mannheimer Beiträge zur slavischen Philologie*, Bd. 3, Heidelberg, 243 p.; Burger, Harald; Robert Zett (Hrsg.), 1987, *Aktuelle Probleme der Phraseologie*, în seria *Zürcher germanistische Studien*, Bd. 9, Bern, 321 p.; Korhonen, Jarmo (Hg.), 1987, *Beiträge zur allgemeinen und germanistischen Phraseologieforschung. Internationales Symposium in Oulu 13.-15. Juni 1986*, în seria *Veröffentlichungen des germanistischen Instituts der Universität Oulu*, Bd. 7, Oulu; Gréciano, Gertrud (Hg.), 1989, *EUROPHRAS 88. Phraséologie Contrastive*, în *Collection Recherches Germaniques*, 2, Strasbourg; Palm, Ch. (Hg.), 1991, *EUROPHRAS 90. Akten der internationalen Tagung zur germanistischen Phraseologieforschung*, în seria *Studia Germanistica Upsaliensia*, 32, Uppsala; Sandig, B. (Hg.), 1994, *EUROPHRAS 92. Tendenzen der Phraseologieforschung*, în seria *Studien zur Phraseologie und Parömiologie*, 1, Bochum; Eismann, W. (Hg.), 1998, *EUROPHRAS 95: Europäische Phraseologie: Gemeinsames Erbe und kulturelle Vielfalt*,

în seria *Studien zur Phraseologie und Parömiologie*, 15, Bochum: Brockmeyer; Durco, Peter (Hg.), 1998, *EUROPHRAS 97. Phraseology and Paremiology*. Bratislava: Akademia PZ.

Începând cu anul 1988, conferințele au în titulatura lor acronimul EUROPHRAS, deși prima adunare generală a asociației a avut loc abia în anul 2000, la Uppsala; de atunci, conferințele organizate de EUROPHRAS se succed, cu regularitate, la fiecare doi ani: 15-18 iunie 2000, Uppsala, Suedia; 2-5 iunie 2002, Loccum, Germania; 26-29 august 2004, Basel, Elveția; 9-11 iunie 2006, Veszprém, Ungaria; 13-16 august 2008, Helsinki, Finlanda, urmând ca în acest an conferința *EUROPHRAS 2010. Interkulturelle und sprachvergleichende Perspektiven auf Phraseologie und Parömiologie* să se desfășoare la Granada, în perioada 30 iunie – 2 iulie.

Spre deosebire de volumele anterioare, volumul apărut în 2010 prezintă particularități atât cu privire la împărțirea pe secțiuni, cât și referitoare la limbile în care sunt redactate comunicările (alături de germană, franceză, engleză, a fost acceptată ca limbă de redactare a comunicărilor și limba spaniolă). Comunicările din cadrul conferinței EUROPHRAS sunt însoțite, în acest volum, de articole

prezentate în cadrul simpozionului *Languages and Cultures under the Pressure of Globalization: Phraseology – a burden or a benefit?*, organizat cu ocazia aniversării a 100 de ani de la înființarea Academiei Finlandeze (primele 7 din secțiunea I), precum și de comunicări prezentate în cadrul workshop-ului *Collocations in Specialized Discourses: Theoretical, Computational and Lexicographic Approaches*, organizat ca eveniment-satelit al conferinței.

Nu se poate să nu remarcăm caracterul eterogen al volumului, dar, având în vedere natura acestei colecții de texte, faptul nu constituie un minus. Foarte utilă însă ar fi fost publicarea comunicărilor însoțite de câte un scurt rezumat (rezumatele sunt disponibile doar pe site-ul conferinței, <http://www.helsinki.fi/hum/sala/europhras/>).

După un succint cuvânt introductiv semnat de Jarmo Korhonen, profesor la Universitatea din Helsinki, care a găzduit evenimentul, articolul doamnei Elisabeth Piirainen, *Common features in the phraseology of European languages: Cultural and areal perspectives* (pp. 15-27) începe *in medias res*, cu evocarea ideii lui Bally conform căreia așa-zisa „mentalitate europeană” generează puncte de intersecție între sistemele frazeologice ale unor limbi

diferite, explicație insuficientă astăzi, când materialul cunoscut este mult mai vast. Autoarea își fundamentează teoria pe materialul adunat în cadrul proiectului *Widespread Idioms in Europe and beyond*. Din cele aproximativ 1000 de expresii potențial răspândite sunt validate doar 330, însă limbile în care acestea se regăsesc nu justifică ipoteza lui Bally. Răspândirea lor se datorează unor factori culturali, grupați în cinci categorii, dintre care cea mai importantă se dovedește a fi intertextualitatea (responsabilă pentru 173 dintre cei 330 de itemi), Biblia fiind o sursă importantă alături de textele aparținând antichității grecești și latine, de fabulele și cărțile populare, precum și de literatura cultă. Alți factori importanți sunt istoria universală, mentalul colectiv (reprezentativ pentru mai puțin de o șesime din materialul avut în vedere!), cultura materială și socială, precum și lumea fenomenală. Autoarea infirmă, de asemenea, supraaprecierea rolului limbii engleze în răspândirea unor expresii din domeniile tehnic și bancar, acestea fiind slab reprezentate în colecția de expresii universale realizată. Dintre cele 330, doar expresiile *to recharge your batteries, to be on the same wavelength as sb., to give sb. the green light, at any price, sb's share prices*

are rising, to pay back in the same coin (p. 21) aparțin acestor domenii și au originea probabilă în limba engleză. Acest aspect este semnalat și de Antonio Pamies-Bertrán în *National linguo-cultural specificity vs. Linguistic globalization: The case of figurative meaning*, pp. 29-41, care atrage atenția și asupra faptului că unele expresii spaniole considerate de origine engleză sunt în realitate creații locale ce au în componența lor doar un element împrumutat din limba engleză. De exemplu, expresia *casarse de penalty* „a se căsători de urgență din cauză că mireasa este însărcinată” nu există în limba engleză, originea ei fiind condiționată de contextul culturii catolice (p. 30).

Rolul limbii engleze, ca limbă universală în diferite domenii ale existenței umane, în generalizarea unor expresii idiomatice și a unor structuri paremiologice nu este, cu toate acestea, neglijabil. Elucidant în acest sens poate fi articolul „*Many roads lead to globalization*”. *The translation and distribution of Anglo-American proverbs in Europe*, pp. 43-59, aparținând lui Wolfgang Mieder, care este și autorul unei impozante bibliografii: *International Bibliography of Paremiology and Phraseology*, Volume I: A-M, Volume II: N-Z, apărută la

editura Walter de Gruyter în 2009 și conținând, în cele 1133 de pagini, 10000 de itemi bibliografici ce acoperă ultimele două secole.

Un spațiu considerabil este rezervat, în volumul de față, și prezentării influenței pe care alte limbi au avut-o asupra răspândirii unităților frazeologice în celelalte limbi europene: *Remarks on Russian phrasemes in European languages* (Wolfgang Eismann, pp. 61-72), *Französische und italienische Einflüsse auf die deutsche Phraseologie – Wann es sie gab und ob es sie heute noch gibt* (Harald Burger și Peter Zürrer, pp. 73-90), *Auswirkungen des Deutschen auf die Phraseologie seiner östlichen Nachbarsprachen* (Csaba Földes, pp. 91-107), „*Am Ende des Tages zählt die Performance*” – *Der Einfluss des Englischen auf die Phraseologie der deutschen Gegenwartssprache* (Sabine Fiedler, pp. 163-172) etc.

Asemeni volumelor anterioare, expresiile de sorginte biblică ocupă, și în acest volum, cum era de așteptat, un spațiu semnificativ. Remarcabile din acest punct de vedere nu sunt numai contribuțiile teoretice ci și preocupările pentru adunarea materialului frazeologic de sorginte biblică, din perspectivă diacronică. Limba germană, de exemplu, dispune de un inventar al expresiilor

siilor biblice intrate în uz (cf. Piirainen, p. 18, dintre cele aproximativ 150 de astfel de expresii în limba germană, doar 43 sunt răspândite în majoritatea limbilor europene), această limbă beneficiind, în prezent, și de un proiect de cercetare instituțional – *Historische Formelhafte Sprache und Traditionen des Formulierens* (HiFoS), început în 2007 la Universitatea din Trier – care își propune să inventarieze, într-o bază de date electronică întocmită prin selecție manuală dintr-un corpus de texte vechi în limba germană, variante ale unităților frazeologice din diferite stadii ale limbii, expresiile de sorginte biblică fiind foarte bine reprezentate în texte din registre stilistice diferite (v. *Historical phraseology of German: Regional and global*, pp. 143-151). Aceste proiecte reprezintă, din păcate, cazuri izolate în cercetările frazeologice actuale, care continuă să se realizeze mai mult din inițiative individuale și mai puțin în proiecte colective. Cu toate acestea, un proiect ca cel inițiat de Elisabeth Piirainen, *Widespread Idioms in Europe and Beyond / Weit verbreitete Idiome in Europa und darüber hinaus*, la care au contribuit aproape 250 de colaboratori voluntari, reprezentând peste 80 de limbi și dialecte, nu este singular. Rămâne însă problema

eficientizării fluxului de informații din sfera cercetării, cu scopul de a preîntâmpina riscul cercetării sterile: „researchers often work on the same problems, even on almost identical phraseological material, without mutual awareness of colleagues’ work” (Piiainen, p. 15). Volumul *Phraseologie*

global – areal – regional servește acestui scop cu prisosință.

Maria HUSARCIUC

Centrul de Studii Biblico-Filologice

Monumenta linguae

Dacoromanorum

mhusarciuc@gmail.com

Umberto Eco, 2008, *A spune cam același lucru. Experiențe de traducere, în românește de Laszlo Alexandru, Collegium. Litere, Iași: Polirom*

Dire quasi la stessa cosa. Esperienze di traduzione (Milano: Bompiani, 2003) nu reprezintă (numai) o teorie a traducerii, ci ilustrarea unor probleme din sfera traductologiei pe baza unei bogate „panoplii” de exemple pe care Umberto Eco le-a cules de-a lungul experienței lui ca editor, autor tradus și traducător. Condițiile esențiale pentru o teorie a traducerii credibilă sunt anunțate încă din introducere: „să fi verificat traducerile altora, să fi tradus tu însuși ori să fi fost tradus – sau, încă și mai bine, să fi fost tradus colaborând cu propriul tău traducător” (p. 13). De altfel, semiologul italian își exprimă rezerva față de abordările pur teoretice ale acestor probleme, deoarece multe lucrări de acest gen lasă impresia că „teoreticianul traducerii n-a tradus el însuși niciodată” (p. 12).

Pornind de la ideea că o traducere trebuie să reprezinte o redare fidelă, din limba-sursă în limba-țintă, a originalului, Eco pune sub semnul întrebării ideea de fidelitate, nu pentru a o anula, ci pentru a o lămurii. Pentru că fidelitatea, ca principiu inherent oricărei traduceri, nu poate exista prin sine, ci trebuie să fie în permanență în raport cu ceva. Din acest punct de vedere, adverbul *cam* din titlu (it. *quasi*) devine element central al acestei lucrări. Fidelitatea nu trebuie să se realizeze numai la nivel lexical, ci și la nivel textual și extratextual. Privită din această perspectivă, încălcarea unor reguli care par să contravină respectării fidele a originalului, la un anumit nivel, poate reprezenta, de fapt, recuperarea pierderilor la un alt nivel. Orice traducere reprezintă în realitate o

negociere, „negocierea fiind tocmai un proces pe baza căruia, pentru a obține ceva, se renunță la altceva – iar la sfârșit părțile implicate ar trebui să rămână cu un sentiment de normală și reciprocă mulțumire, datorită excelentului principiu care ne arată că în viață nu putem avea totul” (p. 18). Modul în care funcționează această negociere este prezentat, pe întreg cuprinsul lucrării, în situații dintre cele mai diverse, ilustrate cu exemple care acoperă o paletă variată, aproape exhaustivă, de situații, deoarece „soluția trebuie negociată de la caz la caz” (p. 158).

Traducerea văzută ca negociere permanentă se justifică în construcția acestui text prin exemple care, privite în ansamblu, duc la concluzia că nu poți practic aplica o regulă nici măcar în cazuri similare din punctul de vedere al expresiei, deoarece traducerea unui cuvânt sau a unei sintagme se face nu numai în funcție de contextul lingvistic, ci și de cel extratextual. Astfel se justifică erorile din traduceri automate care, chiar dacă fac, până la un anumit nivel, dezambiguizare semantică a cuvintelor în context, nu țin seama de referentul extralingvistic (p. 29 ș.u.). Traducerea efectivă nu se realizează (doar) între două texte, ci între două sisteme, de aici dificultatea traducerii sintagmelor și

a unităților frazeologice; nu tot ce este exprimat într-o limbă poate fi exprimat în alta fără să se piardă absolut nimic. De-a lungul timpului, traducătorii au recurs la calcul ca la soluția salvatoare în a exprima ceea ce era greu de tradus, însă nu toate calcurile ajung să îmbogățească limba-țintă; în unele cazuri, calculul nu doar sărăcește traducerea textului-sursă, dar îl poate face chiar greu de înțeles, cum este cazul traducerii sintagmei englezești *training courses* prin *cursă de trenuri* (p. 45). Procedul prin care Eco analizează această situație, încercând să înțeleagă sensul sintagmei din traducerea în italiană prin traducerea literală în engleză (limba de origine) și retraducerea ei în limba-țintă ne amintește de modul în care își explica Titu Maiorescu, în *Limba română în jurnalele din Austria* (1868), sensul unor sintagme folosite în „foile române austriece”: „muzică de pisici” (<germ. *Katzenmusik* ‘hărmălaie’), „succes dătător de măsură” (<germ. *massgebend* ‘decisiv’). Situațiile de acest gen – ne atrage atenția Umberto Eco – sugerează, pe lângă faptul că principiul negocierii în traducere nu servește de umbrelă pentru traduceri proaste, și faptul că orice traducere este și trebuie să fie reversibilă. Reversibilitatea unui

text se realizează în diferite grade: „reversibilitatea nu reprezintă o măsură binară (ori există, ori nu există), ci constituie materia unor gradații infinitezimale” (p. 64); „există o succesiune de gradații în cadrul reversibilității, și am fi înclinați să definim ca fiind traducere acea versiune care tinde să ofere o cât mai bună reversibilitate” (p. 67), dar acest criteriu, valabil în traducerea „textelor cu totul elementare”, nu este legitim în traducerea unui „text complex” (roman sau poezie), deoarece reversibilitatea nu trebuie verificată la nivel strict lexical, ea vizând fidelitatea traducerii atât la nivelul sensului, cât și al ritmului și al efectului global al textului. Aici intervine, din nou, principiul negocierii. Însă negocierea nu reprezintă întotdeauna distribuirea echitabilă a pierderilor și a câștigurilor (p. 93).

În capitolul dedicat „Pierderilor și compensațiilor”, autorul recunoaște și existența unor pierderi absolute, în situații în care „pierderea, dacă ne menținem la litera textului, este iremediabilă” (p. 97); în cazul jocurilor de cuvinte, de exemplu, soluția ultimă acceptată în traducere este utilizarea unei note explicative, care să semnaleze „sărăcirea” expresiei prin traducere. Există însă și

pierderi „cu acordul părților” (p. 99 ș.u.), vizând în primul rând negocierea între autor și traducător. La acest nivel se observă foarte clar avantajele experienței pe care Eco o are atât ca traducător, cât și ca autor tradus, în permanentă negociere cu traducătorii săi. Este ceea ce observa și Federico Zannettin în recenzia la ediția în limba italiană a cărții lui Umberto Eco: „Il fatto di essere autore di testi tradotti, oltre che praticante traduttore, mette ad Eco in una posizione privilegiata” (în „InTRAlinea. Online Translation journal”, <http://www.intraline.it>). Unele pierderi pot fi chiar compensate, dar numai cu luarea măsurilor de precauție pentru a nu permite traducerii să spună mai mult decât originalul. O traducere trebuie să spună *cam* același lucru, dar nu este indicat să spună mai puțin și nu îi este permis să spună mai mult. De aceea, „să traduci înseamnă să te răzvrățești uneori împotriva propriei limbi, atunci când ea introduce efecte de sens care în limba originală nu erau urmărite” (p. 111), cum este cazul tentației traducerii fr. *fauvettes* prin it. *silvie* ‘pitulici’, în *Sylvie* a lui Nerval. Prudența de a nu spune mai mult prin traducere justifică, în unele situații, încălcarea referinței; aceasta fiind justificată, pe de altă parte,

și de necesitatea de a nu moderniza sau arhaiza conținutul (v. și exemplele de la p. 145, p. 183). Din acest punct de vedere sunt remarcabile și capitolele dedicate redării imaginilor vizuale și a aluziilor intertextuale (pp. 198-228). Interpretarea este foarte importantă în traducere, dar nu trebuie confundată cu traducerea efectivă, fiind doar o etapă premergătoare, deoarece traducerea nu se poate realiza fără citirea textului într-o anumită cheie interpretativă, fără alegerea uneia dintre cheile de lectură posibile (p. 247 ș.u.).

Un spațiu semnificativ în lucrare îi este dedicat „acelui *cam* din traducerea poetică” (p. 278 ș.u.), aceasta mizând adesea pe „recrearea radicală” a textului original, deoarece, în cazul poeziei, „nu e suficient să reproducem efectul”, fiind necesar „să-i oferim cititorului traducerii aceleași oportunități pe care le avea cititorul textului original, acelea de a «demonta mecanismul», de a înțelege (și a savura) modalitățile în care e produs efectul” (p. 296). „Recrearea radicală” este uneori necesară și în traducerea unor texte care nu prezintă constrângerile poeziei, reversibilitatea fiind practic imposibilă (p. 302 ș.u.). Se mai poate vorbi în acest caz de fidelitate a traducerii? La această

întrebare răspunde autorul în încheierea cărții: „Proclamata «fidelitate» a traducerilor nu reprezintă un criteriu care conduce la unica traducere acceptabilă [...]. Fidelitatea este mai degrabă tendința de a crede că traducerea e mereu posibilă dacă textul-sursă a fost interpretat cu o pătimășă complicitate, este datorită de a identifica ceea ce constituie pentru noi sensul profund al textului și capacitatea de a negocia, în orice clipă, soluția care ne pare mai corectă.

Dacă vă uitați în orice dicționar, veți vedea că printre sinonimele cuvântului *fidelitate* nu există și *precizie*. Găsim mai curînd *sinceritate*, *onestitate*, *respect*, *pietate*” (p. 367).

Scrisă cu acribie și pe alocuri cu umor (când se vorbește, de pildă de „incontinențele metaforice” în proza lui Dumas, p. 123), opera lui Umberto Eco nu se adresează numai celor interesați de teoria și practica traducerii, ci oricărui cititor de literatură, care va putea găsi în ea chei noi de interpretare a textelor literare preferate.

Maria HUSARCIUC

Centrul de Studii Biblico-Filologice

Monumenta linguae

Dacoromanorum

mhusarciuc@gmail.com

Constantin Frâncu, *Gramatica limbii române (1521-1780)*, Iași: Casa Editorială Demiurg, 2009

Lucrarea profesorului Constantin Frâncu reprezintă continuarea și amplificarea cercetării realizate de autor în capitolele de *Morfologie* și *Sintaxă* publicate în volumul colectiv coordonat de I. Gheție, *Istoria limbii române literare. Epoca veche (1532-1780)* din 1997. Autorul păstrează delimitarea tradițională a epocilor limbii române literare, plecând de la primul document cunoscut, *Scrisoarea lui Neacșu*, și până la gramatica lui S. Micu și Gh. Șincai, *Elementa linguae daco-romanae sive valachicae* din 1780, considerată drept graniță între perioada veche a limbii române literare și începutul celei moderne. Cercetarea diacronică este îmbinată cu cea sincronă, autorul păstrând în acest scop delimitările secțiunilor sincronice (de la 1521 până la 1640, pe de o parte, și de la 1640 și până la 1780, pe de alta) din volumul colectiv. Gramatica, ordonată în manieră tradițională după morfologie și sintaxă, folosește metoda „observației *uzului* și normelor literare din perioada cercetată așa cum apar acestea redată în documente, însemnări, inscripții și diferite texte literare” (p.14).

Noutatea lucrării pe care o semnalăm constă în diversitatea

documentației cercetate și a abordării metodologice. Pe lângă textele literare, avute în vedere de majoritatea lucrărilor de sinteză a limbii române, autorul culege exemple și din documente particulare, însemnări și inscripții românești de până la 1780, ceea ce asigură o complexitate sporită analizei lingvistice a factorilor diatopic, diacronic, diastratic și diafazic din epoca veche a limbii române. De asemenea, sunt avute în vedere primele gramatici românești, inclusiv cea, deja menționată, a lui S. Micu și Gh. Șincai, relevante din două puncte de vedere: „sunt mărturii privind uzul și norma literară din epocă și constituie prin *comentariile lor* privind limba de atunci elemente relative la nivel *metalingvistic*” (p. 15, s. a.). Metodologic, utilizarea teoriei gramaticalității și a prototipului permite studiul inovației lingvistice din momentul apariției sale în zonele periferice ale sistemului până la stabilizarea sa în norma dialectală, literară sau populară și dezvoltarea de noi forme prototipice. Achiziția noțiunilor recente din literatura de specialitate permite descrierea înrudirii fenomenelor limbii într-un *continuum* ce asigură echilibrul sistemului prin *densitatea*

formelor prototipice, surprinzând în același timp și așezarea variată a fenomenelor care determină apariția schimbării lingvistice, ca principal factor evolutiv. Riguros structurată și exemplificată, lucrarea are meritul de a reuni, spre deosebire de contribuțiile parțiale care au precedat-o (O. Densusianu, Al. Rosetti, I.-A. Candrea, Al. Mareș, Gh. Chivu, C. Dimitriu, Mioara Avram și V. Arvinte), analize lingvistice care privesc o întreagă epocă, evidențiindu-i prin aceasta trăsăturile de ansamblu și periferice, direcțiile de evoluție de la etapă la etapă, momentele de continuitate și cele de ruptură.

Lucrarea este organizată în patru capitole, prevăzute cu o secțiune de *Concluzii*, și cuprinde un rezumat în română și engleză, o bibliografie abundentă, un indice general și facsimile. Păstrând distincția saussuriană în planul cercetării, autorul reafirmă ideea, deja consacrată în literatura de specialitate, a imposibilității separației între dimensiunea descriptivă și cea evolutivă a limbii: „pe planul obiectului nu există opoziție ireductibilă între sincronie și diacronie” (p. 17). Elementele limbii alcătuiesc norma unei epoci tot așa cum sunt părți constitutive ale unui sistem în mișcare, fenomenul lingvistic luând naștere din această permanentă pendulare între

echilibru și nevoia de schimbare. Reluând ideea coșeriană, din cunoscutul studiu despre sincronie și diacronie, a prezenței virtualităților schimbării în interiorul sistemului lingvistic, Constantin Frâncu analizează periferizarea disimetriilor, modul cum „presiunea paradigmatică” duce la eliminarea neregularităților din sistem: „vorbitorii, deși conservă structurile lingvistice, tind instinctiv și involuntar să înlăture anumite disimetrii ale structurii moștenite, în primul rând dintr-o necesitate inerentă ființei umane: necesitatea de economie, de exprimare printr-un minimum de mijloace a unui conținut cât mai bogat și mai nuanțat” (p. 17).

Primul capitol, *Morfologia limbii române dintre 1521 și 1640*, prezintă situația tuturor părților de vorbire, identificând cele două tendințe generale ale epocii: „tendința de simplificare și cea de elaborare, de redundanță” (p. 17), incluse într-un proces general evolutiv al limbilor de diminuare a pertinentei morfologice în schimbul accentuării celei sintactice și de diferențiere netă a informației morfologice de cea sintactică și lexicală. Organizată pe dinamica schimbului și a permanenței în interiorul raportului dintre norma vremii și impactul inovației, analiza lui Constantin Frâncu urmărește

structura morfologică a limbii atât în norma literară, cât și în cea regională, a graiurilor. Schimbările privesc distribuția, în cadrul clasei lexico-gramaticale a substantivului, a unor desinențe de număr, gen sau caz (prin apariția și răspândirea desinenței de vocativ *-ule*), a articolului sau a repartiției substantivelor în clase de flexiune (tregeri de la declinarea a III-a la declinările I sau a II-a, mai stabile). Studiul urmărește, în cazul pronumelui, apariția formelor de *î* protetic, a formei analogice *acestei* sau a hipercorecțiilor *teu, seu, ori*, în categoria verbului, trecerile de la o conjugare la alta sau crearea unor subdiviziuni în cadrul unor conjugări ca urmare a legilor analogiei, apariția și consolidarea în limba română a unui supin nepăstrat din latină (inovație a dialectului daco-român, absentă din celelalte dialecte dunărene și din alte limbi romanice), răspândirea, asemeni formelor pronominale corespondente, a ipostazelor verbului *a fi* cu *î* protetic sau a unor hipercorecții precum *sint* sau *simt* pentru *sînt*. Pe lângă analizele direcțiilor principale de evoluție ale morfologiei române din perioada 1521-1640, atrag atenția câteva observații fine asupra unor forme deosebite aparținând normei vremii. Cuvântul *întunerec* avea, în secolul al XVI-lea și

în primele patru decenii ale secolului al XVII-lea, sensul de ‘zece mii’, fiind considerat numeral: „*cinci întunerece*” (CPR, 90/13), „*cinci întunerece*” (CPB, 386/12-13), „*întunerece de svinți*” (AP. 1618, 50/1). Acest numeral apare în textele religioase traduse din slavă, lipsind din cele originale sau traduse din alte limbi. De altfel, tendința de a-l înlocui este vizibilă încă din secolul al XVI-lea, preferându-se, mai ales în textele sudice, numeralul *mii*: „*înturereci de oameni*” (PS, 3/6) și „*mii de oameni*” (CP, CP¹, CP², 3^v/2-3), din pasajul corespunzător. Considerată drept o inovație a limbii actuale (DOOM, 2005), construcția *cartea întâia* sau *cartea dintâia* este consemnată încă de la sfârșitul secolului al XVI-lea și începutul celui de-al XVII-lea, în CV și Pravila 1581, fiind considerată de autor drept o creație a graiurilor de tip moldovenesc. Substantive *singularia tantum* apar, atunci când desemnează ipostaze concrete ale realității, cu forme de plural, cu precădere în texte literare reprezentând variantele nordice: „*să ceară pacele*” (CV, 77^v/3), „*foameți*” (CT, 52^r/16). În unele texte se face simțită diferențierea semantică, accentuată ulterior în limbă și păstrată până astăzi, prin care formele de plural ajung să

desemneze nu mai multe exemplare de același fel, ci mai multe soiuri, sorturi din aceeași categorie. Inovația semantică este consolidată prin apariția, inițial în varianta sud-est-transilvăneană, a unor forme lexicale în *-uri*, care se generalizează după 1640, dând naștere unei noi opoziții între *carne/ cărnii/ cărnuri*. Pe de altă parte, substantivele de tipul *bătrânețe, tinerețe*, considerate astăzi drept *singularia tantum*, apar în perioada studiată cu forme de plural: *bătrânețele* (PO, 66/23-24), *tinerețele* (MOXA, C, 396/1), *blândețele* (CPR., 117/3). Formele de singular, impuse ulterior în limbă, sunt pentru stadiul limbii române de atunci o inovație sporadică. Studiul pronumelui dezvăluie forme relevante pentru transformările lingvistice și sociale ale epocii respective. Stratificarea socială duce la crearea a numeroase forme ale pronumelui de reverență, inclusiv la persoana întâi de tipul: *domnia mea*, într-un act din Transilvania, sau *împărăția mea*, în același perimetru geografic. Existența a numeroase forme alternante este o caracteristică a epocii, lucrarea consemnând tipuri cât mai diverse și uneori înșelătoare precum cele ale pronumelui de proveniență latină *ipse* < **ipsu* < *îns(u)*: *cu înșii* (PO, 275/6), *de*

însul (PO, 297/4), dar și *cu rusul* (CV, 6^v/13), *cu nusul* (CPR., 120/9), *cu nunsul* (MOXA C, 36) răspândite în textele epocii, mai ales în cele de tip moldovenesc.

Subordonându-se aceluiași tendințe, de simplificare și de elaborare, sintaxa limbii române dintre 1521 și 1640, cel de-al doilea capitol al lucrării, se transformă în vederea clarificării și sistematizării structurilor, dar, în același timp, și a diversificării formelor expresive care trebuie să se muleze pe un conținut complex și nuanțat. Tendința vorbitorului limbii de economie a mijloacelor lingvistice duce la sporirea randamentului funcțional al unor elemente, precum a conjuncțiilor *de* și *dacă*, în exprimarea condiționalei, după eliminarea conjuncției *să*: „*Să nu vă veți întoarce*, arma sa va ascuți“ (CP¹, 9^r, s. a.), dar „*Ce, de nu vă veți întoarce*, arma sa o va curăți“ (CP², 9^r, s. a.). Dorința de claritate duce la apariția structurilor sintactice redundante: repetarea și reluarea subiectului, anticiparea și reluarea complementelor directe și indirecte, construcții personale în locul celor infinitivale. Sub influența modelelor străine limba capătă un aspect artificial, vizibil inclusiv în materialele netraduse ale vremii, ceea ce duce la concluzia că „asemenea construcții livrești apar

independent de original, devenind caracteristice exprimării literare a epocii” (p. 237). Circulația textelor determină tendința de întrepătrundere a normelor regionale și de creare a uneia supradialectale, unificatoare.

În capitolul al III-lea, *Morfologia limbii române între 1640-1780*, autorul urmărește impactul schimbării asupra structurării/restructurării sistemului morfologic fără a constata însă consecințe importante, modificările vizând nu categoriile gramaticale, ci mijloacele de expresie. Continuă trecerile de la o declinare la alta (*marmure* la *marmură*, deci de la declinarea a III-a la a II-a, ducând la o redistribuire a formelor în dialectele nordic și sudic, dar și invers, de la a II-a la a III-a, *fagur* la *fagure*, ca inovație apărută în vestul țării și în Oltenia), oscilațiile de gen (*veaciveacuri*, *câmpi-câmpuri*, *rodroadă*) sau tendința de accentuare a marcării diferenței de număr (substantivul *fie*, cu plural omonim, este înlocuit cu derivatul *fîcă-fiice*, mai clar în privința opoziției de număr). În categoria pronumelui, se generalizează fenomenul de anticipare și reluare a complementelor directe și indirecte, ceea ce duce la o mai frecventă utilizare a pronumelor, chiar la o așa-zisă „hipertrofie” a

utilizării formelor neaccentuate în textele moldovenești. Dorința de acuratețe a limbajului determină înlocuirea urmașilor pronumelui *suus* cu cei ai lui *illorum* la plural și *illui*, *illaei*, la singular. În categoria verbului, apar formele de imperfect și mai mult ca perfect cu *-m* analogic, la persoana I singular, și prima atestare a formei de imperfect, inovație a zonei Banat-Hunedoara, cu *-u*, la a III-a plural, într-un text muntenesc (*Cronica* lui Radu Popescu); tot acum se răspândesc formele slabe de perfect simplu (*trimisei*) în locul celor tari (*trimesș*), precum și cele analogice cu *-ră*, în locul celor etimologice (*lăudarăm*, *văzurăm* pentru *lăudam*, *văzum*). Tendința spre claritate face ca formele dialezei reflexive să fie folosite din ce în ce mai des (formele active cu sens reflexiv ale verbului *a naște* sunt înlocuite cu cele ale lui *a se naște*). Cu precădere în acest capitol, cercetarea limbii documentelor, fie ele literare sau particulare, se îmbină cu notarea observațiilor primelor gramatici românești, care au avut rolul de a delimita categoriile gramaticale specifice limbii noastre: latiniștii S. Micu și Gh. Șincai stabilesc pentru prima dată, în limba română, categoria articolului, neexistentă în latină.

Sintaxa limbii române din perioada 1640-1780 este cercetată în capitolul al IV-lea, remarcându-se aceleași tendințe, de simplificare și de elaborare, ca în perioada anterioară. Autorul urmărește, pe de o parte, direcțiile generale de evoluție, precum restrângerea utilizării unor structuri și elemente joncționale și extinderea altora, evitarea unor modele sintactice slavone în favoarea celor latinești sau grecești, dorința unor cărturari ai epocii, precum D. Cantemir sau frații Greceanu, de ridicare a limbii române la complexitatea semantică, sintactică și stilistică a limbilor clasice, tendința general romanică spre analitism și topică liberă. Pe de altă parte, sunt notate cu acuratețe tendințele particulare și secundare ale sintaxei române în norma vremii, precum restrângerea construcțiilor cu infinitivul și înlocuirea lor cu unele mult mai concrete, prin evidențierea persoanei, cu conjunctivul, sporirea numărului verbelor copulative, apariția supinului cu valoare de subiect, apariția frecventă a predicatului complex („*au stătut de a mai naște*”) sau a unor părți de propoziție și elemente relaționale cu valori semantice specifice vremii. Verbe care în limba actuală au numai regim intransitiv, funcționau în limba veche și ca verbe tranzitive, cu valori semantice diferite de cele prezente. Verbul *a tăcea*, urmat de un complement direct, însemna ‘a ascunde’ în exemple precum „*și mai multe alalte grișeli ale lor le tac*” (SCC, 61), iar *a năpusti* are, în regim tranzitiv, sensul de ‘a abandona’ în „*fugiră și năpustiră țara*” (LET. C., 137). Unele elemente de relație sunt creații efemere ale secolului al XVII-lea, dispărând ulterior din normă, începând chiar cu secolul al XVIII-lea. Adverbul *cândai* cu valoare condițională apare în textele perioadei studiate, ca de pildă în: „*Cândai să va fi îndemnat fata..., atunce silitorul să nevoiaște numai să o îndzestreadze*” (PRAV. 1646, ap. DA), dar dispăre ulterior. Perioada cercetată este însă esențială pentru stabilirea structurilor sintactice și a elementelor de relație ale limbii literare de mai târziu: „Se poate spune că la sfârșitul perioadei acestea sunt, în general, cele din limba română de astăzi” (p. 377). Textele selectate de autor o confirmă: coordonare disjunctivă a părților de propoziție în „*măcar bune, măcar rele, măcar cu blândețe, măcar cu mânie, tu toate le ține în mintea ta*” (NÎNV., 266, s.a.), propoziție subiectivă cu regent expresie verbală impersonală în „*Destul este să ne aducem aminte de proorocul David*” (RG, 8, s. a.) sau apoziții complexe în

„Această sfântă carte ce se chiamă *Palia Mathnichi, adică Biblia de liagea viache și liagea noao*, mi-au dăruit-o mie, *Ursului, protopopului de la bisearica domnească din Curte, de la Poartă, unde este hramul Svânta Troiță*, măria sa Io Constantin voievod“ (1690, IMCM, I, 315, s. a.). Diminuarea inventarului de elemente de relație duce la fixarea unor structuri sintactice mai clare, mai regulate, iar nevoia de expresie din ce în ce mai variată și mai complexă generează rafinarea și specializarea nivelului sintactic al limbii literare. Influențele vin atât din partea sintaxei populare românești, care aduce cu sine o topică mai liberă, cât și din partea sintaxei străine, prin concursul cărturarilor, promovând o topică fixă, cu verbul la sfârșit, și construcții sintactice artificiale, care au rămas izolate și nu s-au impus în norma literară.

Perioada cercetată marchează, în istoria limbii române, trecerea de la stadiul oralității la cel al scripturalității, prima etapă fiind una a indicativității, după cum o numește autorul, cu mai puține mărci gramaticale, dar mai multe forme sincretice, cu o coeziune mai slabă, cu relații sintactice și raporturi pragmatice mai puțin elaborate și fixate. Cea de a doua etapă

este una a gramaticalizării, cu o altă sistematizare a limbii cu scopul creării unei simetrii a sistemului lingvistic, cu o coeziune sintactică puternică și capacități expresive superioare. Volumul atestă, prin informațiile oferite, că limba română are „*un sistem neolatin de tip sintetico-analitic*, mai apropiat de sistemul latin popular“ (p. 419, s. a.). Dezvoltată în condiții istorice și lingvistice diferite de celelalte limbi romanice, desprinsă de timpuriu de sub influența latinei Imperiului Roman, având altă limbă de cult în perioada medievală, româna și-a manifestat tendințele nefrânată de constrângeri normatoare, fiind, în acest sens, o „limbă romanică mai naturală“ (M. Metzeltin), în care virtualități ale sistemului latinei populare și-au găsit manifestarea materială, unică în România. Volumul urmărește, pentru perioada studiată, configurarea normelor limbii române, prin potențarea sau, dimpotrivă, menținerea în latență a posibilităților inerente sistemului nostru lingvistic, prin manifestarea, efemeră sau definitivă, a influențelor semantice, sintactice sau stilistice ale latinei culte, ale limbii grecești și slavone, prin scripturalizarea tendințelor limbii populare.

Sigle

- AP 1618 = Apostol fragmentar (*Cuvânt pentru curăție*), 1618, ed. Gaster, GCR, I;
- CP = Coresi, 1570, *Psaltire românească*, Brașov;
- CP¹ = Coresi, 1577, *Psaltire slavo-română*, Brașov;
- CP² = Coresi, [1583], *Psaltire slavo-română*, [Brașov];
- CPB = *Codicele popii Bratul*, 1559-1560, ed. C. Dimitriu, Casa Editorială Demiurg, Iași, 2005;
- CPR = Coresi, [1563], *Praxiu*, Brașov;
- CT = Coresi, 1561, *Tetraevanghel*, Brașov, ed. Florica Dimitrescu, București, 1961;
- CV = *Codicele Voronețean*, [1563-1583], ms. rom. BAR 448;
- IMCM = *Însemnări de pe manuscrise și cărți vechi din Țara Moldovei*, 1429-1750, ed. I. Caproșu și E. Chiaburu, vol. I-II, Casa Editorială Demiurg, Iași, 2008;
- LET. C = *Istoria Țării Românești de când au descălecat pravoslavnicii creștini (Letopisețul Cantacuzinesc)*, ed. M. Gregorian, în *Croniciari munteni*, I, București, 1961;
- MOXA = *Cronograful lui Moxa*, 1620, în B.P. Hasdeu, *Cuvente den bătrîni*, ed. G. Mihăilă, II, București, 1994;
- NÎNV = *Învățăturile lui Neagoe Basarab către fiul său, Teodosie*, ed. Florica Moșil și Dan Zamfirescu, București, 1970;
- RG = Radu Greceanu, *Istoria domniei lui Constantin Basarab Brâncoveanu voevod*, ed. de Aurora Ilieș, București, 1970;
- PO = *Palia*, 1582, Orăștie, ed. Viorica Pamfil, București;
- PRAV. 1646 = *Cartea românească de învățătură de la pravilele împărătești și de la giudeațe*, 1646, Iași;
- PS = *Psaltirea Scheiană*, ms. rom. BAR 449.

Sabina ROTENSTEIN
 Centrul de Studii Biblico-Filologice
*Monumenta linguae
 Dacoromanorum*
 sabinasavu@yahoo.com

Le nom propre en discours, Michelle Lecolle, Marie-Anne Paveau, Sandrine Reboul-Touré (éds.), *Les Carnets du Cediscor*, nr. 11, Presses Sorbonne Nouvelle, Paris, 2009

Deși o preocupare constantă a logicienilor și filosofilor prin întrepătrunderea cu problema ontologică a identității, numele propriu a intrat însă pe ușa din spate a lingvisticii ca un element marginal, refractar organizării sistemice și lipsit de sens. Perspectiva non-semanticității numelui propriu, generată în principal de considerarea sa izolată în *langue*, a dus la reliefaarea numai a caracterului extensional al acestuia, în opoziție cu numele comun, și la prototipicizarea poziției sintactice fără determinant. Înlocuirea, în ultimele decenii ale secolului trecut, a analizei semanticii structurale și lexicale cu cea discursivă și textuală a repus în discuție statutul numelui propriu și valorile semantico-pragmatice ale acestuia. Considerarea numelui propriu ca *mot de discours* (O. Ducrot) a evidențiat atât capacitatea sa combinatorie cu o întinsă gamă de determinanți, cât și diversitatea sa funcțională și semantică. Valențele sale de desemnare și de semnificație se stabilesc în contextul lingvistic și în cel, mai larg, al universului de credințe ale interlocutorilor și ale comunității, unde numele propriu funcțio-

nează ca factor organizator al memoriei colective.

În contextul reconsiderării statutului numelui propriu ca element lingvistic și socio-cultural și al unei relative abundențe a studiilor în domeniu, specialiștii de la Centrul de cercetări asupra discursului comun și specializat (CEDISCOR) de la Universitatea Paris 3 – Sorbonne Nouvelle prezintă o colecție de articole asupra raportului dintre elementul onomastic și construcția textuală, într-un nou volum tematic, *Le nom propre en discours*, al seriei *Les Carnets du Cediscor*, coordonat de Michelle Lecolle, Marie-Anne Paveau și Sandrine Reboul-Touré, Presse Sorbonne Nouvelle, 2009. Cartea reanalizează din perspectiva discursului și a mărcilor sale textuale câteva din temele predilecte ale studiului numelui propriu, unele legate de statutul său strict lingvistic, altele tangențiale acestuia, determinate de funcționarea în cadrul social și cultural, precum relația dintre subiectivitatea transindividuală și sens sau dintre identificarea prin nume propriu și diversitatea realității referențiale. Caracterul ușor heteroclit al volumului se conturează în

jurul a trei secțiuni tematice: *I. Identité, identification et changement d'identité*; *II. La construction de l'événement dans la presse: dénomination propre, nom propre d'événement*; *III. Histoire, mémoire, légende*, alături de o prefață lămuritoare a coordonatorilor volumului și de o postfață semnată de lingvista Marie-Noëlle Gary-Prieur, cunoscută pentru contribuțiile sale de peste două decenii în onomastica teoretică.

Prima parte a volumului studiază numele propriu ca factor de constituire și asigurare a identității din două perspective diferite, chiar contrare: pe de o parte, prin calitatea de designator rigid indiferent de modificările suferite de referent, pe de alta, prin capacitatea de semiotizare a unor aspecte identificatoare, precum în cazul pseudonimului. Studiul lui Guy Achard-Bayle tratează problema desemnării rigide a lui Kripke cu instrumentele teoriei narativității și a semanticii discursive: în textul literar, numele asigură coerență narativă și coeziune textuală, transformând, după spusele lui Ricoeur, schimbarea radicală în evoluție și istorie a individualității. Analizând un fragment literar, autoarea remarcă modul cum personajul Orlando, bărbat, ajunge, în urma unei modificări radicale a personalității, femeie.

Textul marchează această transformare cu ajutorul pronumelor anaforice, dar păstrează intact numele personajului: „Orlando, ayant fait sa toilette, revêtit la veste et les pantalons turcs qui conviennent indifféremment aux deux sexes. Alors elle fut contrainte de considérer sa position...” (p. 33, s.a.). Autoarea observă capacitatea numelui de a se goli semantic pentru a asigura coreferența. Situându-se la antipodul concepției despre nume-simplă etichetă ne semnificativă, Georgeta Cislaru analizează valențele descriptive ale pseudonimelor din comunicarea internașilor. Pseudonimul se remarcă prin „semanticitatea sa contextuală” (p. 43), de vreme ce funcționează ca o parolă de acces într-o comunitate bine circumscrisă social, atitudinal și tematic, precum și ca un mijloc de instituire a cadrelor discursive. E cazul unor pseudonime precum *the_martien* sau *Martienne_lubrique* de pe un site dedicat planetei Marte, destinate a asigura integrarea purtătorilor în sfera de preocupări a interlocutorilor, sau de genul *begin* sau *Cérébral* care prefigurează o anumită desfășurare discursivă. Referindu-se la articolul Georgetei Cislaru, Gary-Prieur privește pseudonimele în sensul lor strict etimologic, de instrument discursiv care simulează un anumit model conversațional:

„Si les Np sont des unités de langue qui renvoient au discours, comme je l'ai dit plus haut, on pourrait dire qu'à l'inverse, les pseudonymes d'Internet sont des unités de discours qui renvoient à (ou plutôt qui miment) l'existence, dans la langue, de la catégorie Np” (p. 167).

Investirea cu sens a numelui propriu, raportul său cu referentul și reflectarea acestuia în text sunt tratate dintr-o perspectivă lingvistică în partea a doua a cărții. Plecând de la sintagma *la guerre d'Afghanistan* încadrabilă în categoria destul de largă a denotațiilor proprii, Marie Veniard arată inexistența unui referent prediscursiv. Avantajată de operarea cu un exemplu luat din sfera numelor de eveniment, *la guerre d'Afghanistan*, un domeniu supus receptărilor subiective, autoarea își propune să demonstreze dependența delimitării referentului de contextul discursiv și, totodată, existența unor sensuri și perspective enunțiative, în utilizarea denotației proprii în discurs, independente de simpla ilustrare a referentului. Diversele fațete ale referentului se detașează numai în context (război contra terorismului sau eveniment mediatic), iar utilizările sintagmei însoțite de determinanți, precum *cette nouvelle guerre d'Afghanistan* sau *la deuxième guerre*

d'Afghanistan, dezvoltă sensuri interdiscursive, „un premier pas vers une caractérisation du sens non limitée à la description d'un référent” (p. 73). Michelle Lecolle urmărește, prin intermediul structurilor sintactice, evoluția semantică a unui toponim *Outreau*, nume de oraș, ajuns însă celebru printr-o eroare judiciară. Structurile de tipul *à Outreau*, denotând locul, sunt înlocuite, treptat, de structuri precum *malgré Outreau*, unde indicația locativă e secundară sau chiar absentă, dar unde apare sensul de ‘eroare judiciară’: „Malgré Outreau, malgré ces enfants depuis trois ans interrogés, manipulés, sciemment ou pas, induits dans leurs déclarations, les médecins ne craignent pas un retour en arrière” (p. 98).

Partea a treia a volumului se focalizează asupra modului de funcționare a numelui propriu în imaginarul colectiv, legat de cunoașterea și subiectivitatea trans-individuală. Într-un articol despre modul cum comentariul sportiv capătă în era televiziunii caracterul unei confruntări epopeice sau de saga islandeză, I. Khmelevskaia analizează rolul antroponimelor și a numelor de echipe, stabilindu-le funcțiile discursive: funcția inițiativă prin crearea, cu ajutorul antroponimelor, a unui univers al cunoscătorilor, criptic pentru

neinițiați, un spațiu mitologic al privilegiatilor; funcția ludică, generată de jocurile de cuvinte și funcția axiologică, prin exemplaritatea acțiunilor jucătorilor, reflectată în expresii de tipul: *une passe à la Zidane*. Marie-Anne Paveau, plecând de la analiza polemoni-melor (nume de bătlia) și a receptării lor diferite în fiecare grup de combatanți în parte, fixează, în studiul numelui propriu ca element socio-cultural, organizator cognitiv în planul memoriei colective, trăsătura subiectivității „à la fois sur le plan idéologique (défaite ou victoire, tout dépend dans quel champ on se trouve) et épistémique (tel nom propre opaque pour moi sera transparent ou légèrement évocateur pour toi et vice versa)” (p. 139). Autoarea urmărește procesul de sedimentare a sensurilor subiective ale numelui propriu, generate de receptarea specifică fiecărei comunități lingvistice, într-un semn lingvistico-cultural, polemonimul, care devine „biografemul” unei colectivități.

Articolul „Le nom propre, entre langue et discours”, care constituie postfața volumului, reia câteva din temele lucrărilor anterioare ale lingvistei Marie-Noëlle Gary-Prieur, *Grammaire de nom propre* (1994) și *L'individu pluriel* (2001). Subliniind necesitatea raportării numelui propriu la

discurs, Gary-Prieur distinge între două tipuri de abordări, în egală măsură regășibile în volum: o abordare strict lingvistică a numelui propriu, ca obiect al limbii care își împlinește și modifică valențele funcționale și de sens în diferite ipostaze discursive (toponimul *Outreau* ajunge să desemneze în anumite contexte nu un loc, ci o eroare judiciară) și o abordare discursivă a referentului numelui propriu, unde numele funcționează doar ca element de selecție a discursurilor adecvate fixării imaginii discursive a denominatului (utilizarea aproximațiilor parafrazei în referințele la Marx din presa estoniană cu scopul de a crea o imagine discursivă neclară, ca expresie a distanțării temporale și atitudinale de o anumită epocă istorică). Păstrându-se numai în cadrele lingvisticii, dar în relație permanentă cu discursul, Gary-Prieur distinge două componente ale laturii semantice a numelui propriu: pe de o parte, sensul, situat în *langue*, pe de alta, conținutul, constând în valorile semantice contextuale ale numelui propriu. Cele două componente semantice, sensul și conținutul, sunt în relație cu două tipuri de referent: referentul inițial și, respectiv, cel discursiv. Identificat doar în cadrul enunțului, referentul inițial „est l'individu associé par une

présupposition à cette occurrence du Np en vertu d'un acte de bap-tême dont le locuteur et l'interlocuteur ont connaissance" (p. 156). În enunțul *Ma soeur attend Carville* dat de Gary-Prieur, sensul numelui propriu ține de identificarea în context a referentului inițial (o colegă sau un festival etc.) pe baza presupuziției existenței unei legături, consfințite și cunoscute de comunitate, cu un obiect unic al realității extralingvistice. Activarea conținutului numelui propriu trimite la referentul discursiv al acestuia, construit într-o anumită instanță contextuală, depinzând de un anumit univers de credințe. În enunțul *Cet Édouard Leclerc du tourisme*, referentul numelui propriu nu mai este cel inițial, Édouard Leclerc, ci unul construit ad-hoc, într-un context particular, printr-o înșiruire discursivă care pune în relație, metaforic, referentul inițial al numelui propriu cu un altul sub anumite aspecte comparabil. Identificarea celor două componente semantice ale numelui și a celor

două tipuri de referent are avantajul integrării tuturor ipostazelor semantice și discursive ale numelui propriu, nu numai a celor prototipice. Raportul cu referentul inițial rămâne însă fundamental pentru statutul proprial, căci pierderea legăturii semantice cu acesta aduce cu sine și integrarea în categoria numelui comun: cunoașterea sensului substantivului *pubelă* nu mai depinde pentru niciun vorbitor de numele propriu și referentul inițial din care provine, figurând în lexicul limbii și nedepinzând de discurs.

Rezultatele, unele doar parțiale, ale studiilor reunite în acest volum se înscriu în direcția, mai nouă și mai productivă, a considerării numelui propriu ca semn deplin al limbii, deținând toate laturile unui semn lingvistic tradițional: formă, sens, valori conotative.

Sabina ROTENSTEIN

Centrul de Studii Biblico-Filologice

Monumenta linguae

Dacoromanorum

sabinasavu@yahoo.com

SUMMARY OF ACTIVITIES

SEMINARUL „EXPLORĂRI ÎN TRADIȚIA BIBLICĂ ROMÂNEASCĂ”, IAȘI, 11-14 FEBRUARIE 2010

1. Membrii echipei *Monumenta linguae Dacoromanorum* și simpatizanți ai proiectului (universitari, cercetători, doctoranzi) s-au reunit timp de trei zile la Iași, în perioada 11-14 februarie 2010, pentru un seminar de lucru intitulat „Explorări în tradiția biblică românească”. Întâlnirea a fost menită să le dea membrilor proiectului (șase membri permanenți și optsprezece colaboratori externi de la universități și instituții de cercetare din Iași, București, Oradea, Craiova, Paris, Freiburg și Leuven) ocazia de a se cunoaște și de a primi răspunsuri la problemele întâmpinate pe parcursul cercetării desfășurate până acum. Armonizarea metodologiei de lucru este importantă în egală măsură, deoarece colaboratorii externi au formații academice diferite și complementare (filologie, teologie, istorie, filozofie).

Programul seminarului a fost împărțit în șapte secțiuni majore: (1) Probleme specifice de paleografie chirilică; (2) Probleme ale versiunii moderne; (3) Lexicologie și gramatică istorică românească, onomastică biblică, frazeologie biblică; (4) Traductologie. Comparația versiunilor de referință între ele și cu originalele; (5) Erudiție biblică; (6) Patristică; (7) Teologie biblică. Programul seminarului, gândit să acopere treizeci și trei de prezentări (un adevărat maraton în trei zile), a fost respectat cu lejeritate, în funcție de dezbaterile (uneori destul de încinse) ivite pe marginea unor subiecte.

2. În deschiderea seminarului, prof. Eugen Munteanu, directorul Centrului de Studii Biblico-Filologice *Monumenta linguae Dacoromanorum*, a făcut o evaluare generală a proiectului, prezentând stadiul lucrării, obiectivele și cerințele acestuia. Demnă de semnalat este ideea că seria MLD a fost gândită ca un instrument de lucru cu caracter enciclopedic, nu doar unul pur filologic. Păstrându-se în domeniul administrativ-tehnic, Gabriela Haja, cercetător la Institutul de Filologie Română „A. Philippide”, și-a structurat intervenția sub forma unor răspunsuri la întrebările: „Cât, ce, cum, în ce scop digitalizăm”? Un fapt puțin cunoscut este că proiectul MLD se sprijină pe softuri concepute de informaticieni ieșeni. Capacitățile analitice ale acestor programe pot fi îmbunătățite permanent, astfel încât munca lingviștilor va fi înlesnită considerabil în anii care vor urma. În ultima prezentare de ordin administrativ, Mădălina Andronic a prezentat succesiunea volumelor din serie.

Dat fiind că un prim obiectiv al seriei MLD este transcrierea interpretativă a textelor din cele trei versiuni paralele ale Bibliei, prima secțiune filologică a seminarului a fost rezervată problemelor de paleografie chirilică de care cercetătorul se lovește inevitabil în lucrul cu primele texte românești. Comunicarea prof. Eugen Munteanu, „Criterii ale interpretării grafiei chirilice românești din secolul al XVII-lea”, a relevat dificultățile inerente încercării de a fixa norme rigide în munca de interpretare. În comunicarea sa, Mioara Dragomir, cercetător la Institutul de Filologie Română „A. Philippide”, a distins, pe baza unor exemple din Ms. 4389, Pildele lui Solomon, o serie de criterii care pot indica în ce situații se scria cu slova **w** (*ot*), respectiv cu **o** (*on*), pentru redarea aceluiași fonem, „o”, susținând că lecțiile de învățare a scrisului trebuie să fi cuprins reguli, mai ales în școlile de scribi. Ultimele referate ale acestei secțiuni au fost susținute de Mădălina Andronic („Transcrierea interpretativă a manuscriselor chirilice: dificultăți, probleme, soluții”) și Sabina Rotenstein („Probleme ale stabilirii punctuației în vechile texte biblice”).

3. Precum se știe, volumele MLD conțin, în a cincea coloană, o versiune modernă, care inițial a fost preluată din Biblia sinodală 1968. Pentru volumele mai recente, textul din această coloană reprezintă o traducere nouă, după Septuaginta de la Frankfurt (1597), folosită de Nicolae Milescu, tălmăcitorul *Urtext*-ului biblic inclus în

Biblia lui Șerban. Menirea traducătorului modern este de a reface munca predecesorilor săi din secolul al XVII-lea, folosind însă rezultatele cercetărilor biblico-filologice moderne. A doua secțiune a seminarului s-a concentrat pe problemele versiunii moderne. Prof. Eugen Munteanu a venit în întâmpinarea nedumeririlor privind textul biblic din ultima coloană a volumelor MLD. Această coloană (a cincea, conform paginatiei) trebuie să păstreze caracteristicile stilului bisericesc, prin urmare întrebarea din titlul referatului („Există limite ale libertății de opțiune în transpunerea textului biblic?”) a primit implicit un răspuns. Continuând firul acestei problematice, Marius Cruțeru (conferențiar la Universitatea Emanuel din Oradea) a ilustrat cu exemple luate din versiuni moderne pericolele neologizării excesive în traducerea Scripturii. În finalul secțiunii, Octavian Gordon a vorbit despre „Raportul dintre hermeneutică și traductologia biblică și patristică”.

4. Ziua a doua a seminarului a început cu cea mai amplă secțiune, cea de „Lexicologie și gramatică istorică românească, onomastică biblică, frazeologie biblică”. Prezentării prof. Eugen Munteanu („Câteva „rarități lexicale” în Ms. 45 – *Iov* și *Sirah*. Chestiuni de metodă”) i-a urmat expunerea Elenei Dănilă, cercetător la Institutul de Filologie Română „A. Philippide”, privind problemele gramaticale speciale din Ms. 45 și Ms. 4389 (*Cartea profetului Daniel*). Mioara Dragomir a comentat expresia a *paște vânt/vânturi* (*Pildele lui Solomon* 9,12) din perspectivele pe care le oferă consultarea *Dicționarului limbii române* al Academiei, arătând, prin raportarea manuscriselor 45 și 4389 la originale, că este o expresie de sorginte biblică (gr. *ποιμαίνειν ἀνέμους*). În partea a doua a secțiunii de lexicologie, Maria Husarciuc a atras atenția asupra importanței studierii expresiilor, sintagmelor și proverbelor de sorginte biblică, iar Sabina Savu a prezentat problemele pe care le pune adaptarea numelor proprii din Biblie. Ultima comunicare („Despre culori în Biblie”) a fost cea a Silviei Baltă, de la care am aflat că în Biblie culorile sunt menționate cu precădere în primele cărți ale Pentateuhului și în Apocalipsa; cele mai uzuale sunt *roșu* (cu mai multe nuanțe), *alb*, *negru*, *verde* și *galben*, alături de culorile „specializate” (*murg*, *roib*, *pag*). Atunci când nu este exprimată direct prin elemente lexicale (adjective, verbe și substantive),

ideea de culoare este exprimată prin parafraze (*în felul cenușii pătați, luna s-au făcut ca sângele, fața tuturor – ca arsura oalei*). În textul Bibliei de la 1688, anumite nume de culoare (*alb, roșu, negru, verde, vânăt*) au frecvent valoare substantivală, desemnând un obiect de o anumită culoare.

5. Secțiunea de traductologie („Comparația versiunilor de referință între ele și cu originalele”) a fost deschisă de prof. Eugen Munteanu, cu un text intitulat „Greșeli de traducere în vechile versiuni românești ale Bibliei”. Mioara Dragomir a prezentat trei erori de traducere din Ms. 45 și Ms. 4389 (*Pildele lui Solomon*) și cauzele care le-au determinat, atrăgând atenția asupra pericolului devierii mesajului biblic, în ciuda corectitudinii aparente a traducerii. Ultima prezentare, susținută de Wilhelm Tauwinkl, a avut în vedere „Raportul dintre Biblia de la 1688 și originalele traducerii”. Cercetătorul a încercat să identifice o posibilă *Vorlage* pentru Noul Testament. Rezultatele cercetării, limitate deocamdată la textul Apocalipsei, sugerează că editorii Bibliei de la 1688 au folosit mai multe surse, drept care, pentru a obține rezultate mai sigure, corpusul supus analizei va trebui extins prin studierea profilului textual al evangheliilor.

6. În secțiunea alocată comentariilor biblice, Ștefan Colceriu a propus spre analiză sintagma *ἀλλοιοῦν καρδίας* din *Testamentul lui Solomon*. În textul acestei pseudoepigrafe (5,7), demonul Asmodaios declară: *παρθένων κάλλος ἀφανίζω καὶ καρδίας ἀλλοιωῶ* („eu nimicesc frumusețea fecioarelor și le preschimb inimile”). Folosind ca reper *Sirah* 13,25-26, Ștefan Colceriu a arătat că în *Test. Sol.* 5,7 legătura dintre nimicirea frumuseții și schimbarea inimii nu este pur și simplu formală, ci causală. Dacă în *Sirah* 13,25-26 inima omului îi schimbă chipul, aici raportul este inversat: urâțirea, denaturarea, alterarea chipului, conduce la schimbarea, în rău, a inimii. Potrivit cercetătorului, declarația lui Asmodaios poate fi decodificată cel mai bine dacă facem referire la mitul îngerilor căzuți. Astfel, frumoasele fiice ale oamenilor se unesc cu îngerii, apoi învață de la aceștia să se boiască pentru a păcătui din nou. Inevitabil, odată cu urâțirea deviantă a chipului se produce și alterarea inimii.

7. Ultima expunere din această secțiune a fost cea a prof. Mihai Moraru: „Cărțile Regilor în *Învățăturile lui Neagoe Basarab*”.

Comunicarea pornește de la constatarea faptului că, în amplele pasaje din *Cărțile Regilor* reproduse în *Învățăături...*, textul biblic nu este parafrazat, ci este citat cu exactitate, intervențiile autorului constând doar în comentariile parenetice care însoțesc în partea finală „pildele” extrase din *Cărțile Regilor*. Precum se știe, pentru partea I a *Învățăturilor...* (în care sunt inserate fragmentele din *Cărțile Regilor*), nu dispunem de originalul slavon, ci numai de textul traducerii românești, caracterizată prin anumite formulări neobișnuite. Spre exemplu, versetul din 3 Regi 12,11 sună astfel: *Așa să zici oamenilor tăi: ...tată-mieu v-au căznit cu bătăi, iar eu voi să vă căznescu cu răsipirea și cu izgonirea (Învățăturile lui Neagoe..., ed. 1971, p. 158)*. Secvența scrisă cu aldine (LXX ἐν σκορπίοις, Vulg. *scorpionibus*) este redată în versiunile românești (Ms. 45, Ms. 4389, BIBL. 1688, *Biblia de la Blaj* etc.) prin cuvântul *scorpii* cu sensul explicat în notele Sept. NEC/Poliom de „harapnic, bici cu gheare”, coerent în context. Deoarece pasajul din *Învățăături...*, p. 157, *risipire* nu are corespondent decât în *Biblia de la Ostrog: rastočenje*), autorul consideră că pot fi avansate două ipoteze cu privire la textul slavon al *Cărților Regilor* care a fost folosit în *Învățăături...*: 1) sau traducătorul român a folosit, la mijlocul sec. al XVII-lea, *Biblia de la Ostrog*; 2) sau la baza *Bibliei de la Ostrog* stă, direct sau mediat (prin *Biblia de la Novgorod* din 1499; Veniamin dominicanul), o versiune slavonă a *Cărților Regilor* similară celei folosite de Neagoe Basarab.

8. „Pe lângă editarea *Bibliei de la București* și a versiunilor paralele, proiectul MLD are rolul de a aduna informații privind modul în care a fost receptată Scriptura de către autorii patristici; penultima secțiune a seminarului a fost deci alocată acestei problematice. Octavian Gordon a trecut în revistă câteva probleme de traducere a citatelor biblice din autorii patristici, Dragoș Mîrșanu a pus problema interpretării teologico-bisericești a Scripturii din perspectivă post-niceeană, iar Ovidiu Sferlea a subliniat importanța citirii Scripturii sub călăuzirea Părinților.

9. Secțiunea finală a seminarului a fost rezervată teologiei biblice. Emanuel Conțac, doctorand cu o teză despre condiționările teologice în traducerea Noului Testament, a ales, pentru exemplificare, trei termeni biblici (*πρεσβυτέριον, δικαιοῦν* și *τὰ χίλια ἔτη*)

a căror echivalare este suspusă constrângerilor de natură dogmatică (ecleziologică, soteriologică, respectiv eshatologică). În referatul său, Octavian Gordon a prezentat câteva soluții de traducere a Evangheliei lui Matei oferite de comentariile Sf. Ioan Gură de Aur. În încheierea seminarului, Mihail Neamțu a comentat selectiv concepte și versete din cartea Romani, din perspectivă patristică sau a istoriei ideilor, iar Dionisie Pâruloiu a vorbit despre „Actualitatea și modernitatea viziunii Sfântului Vasile cel Mare privind specificul stilului și limbajului teologic”.

10. Într-una din după-amiezile Seminarului, membrii colectivului MLD și oaspeții lor s-au bucurat de prezența d-lui prof. univ. dr. Vasile Ișan, rectorul Universității „Alexandru Ioan Cuza” din Iași, care s-a întreținut cu participanții la seminar. În alocuțiunea sa, dl rector Ișan a rostit cuvinte de apreciere cu privire la activitatea de cercetare desfășurată în cadrul Centrului de Studii Biblico-Filologice *Monumenta linguae Dacoromanorum*, exprimându-și convingerea că, în noua formă de organizare, acest important proiect al Universității ieșene va fi finalizat, contribuind astfel la creșterea prestigiului Universității, dar și la formarea unei generații de tineri cercetători, cu formație interdisciplinară, capabili în viitor să inițieze proiecte de aceeași anvergură.

În ultima zi a Seminarului, la propunerea prof. dr. Eugen Munteanu, participanții au luat decizia de a întemeia Asociația de Filologie și Hermeneutică Biblică din România, devenind astfel membrii ei fondatori.

Emanuel CONȚAC,
Institutul Teologic Penticostal
București

DESPRE CULORI ȘI TRADUCEREA LOR ÎN TRADIȚIA *BIBLIEI DE LA BUCUREȘTI**

Silvia Nicoleta BALTĂ,
Universitatea „Alexandru Ioan Cuza”, Iași
silvia_balta@yahoo.com

ABSTRACT *The present work deals with some of the most important aspects of the Romanian colour terms in the Bible. Our research especially concerns the first edition of the Bible in Romanian language - the Bible from Bucarest (1688), which includes the Old and New Testaments. We also take into account other important translations of the text, issued during the last four to five centuries. Our purpose is to establish whether there are any references to colour terms in the Bible, which are these terms and how they are used and translated.*

KEYWORDS *colour terms, Bible, translation of colour terms*

I. *Introducere*

Cercetarea denumirilor pentru culori în textul biblic se dovedește a fi foarte interesantă mai ales dintr-o perspectivă comparativă. Tradiția biblică românească ne oferă posibilitatea de a întreprinde o analiză de acest tip, punându-ne la dispoziție un număr relativ mare de traduceri ale Bibliei, integrale și parțiale, începând din secolul al XVI-lea și până în prezent. Ne propunem în lucrarea de față să prezentăm succint câteva aspecte filologice cu privire la lexicul cromatic

* Comunicare în cadrul Seminarului „Explorări în tradiția biblică românească”, Iași, 11-14 februarie 2010.

din textul *Bibliei de la București* (1688)¹, prima ediție integrală a Bibliei în limba română. Pentru a pune în lumină posibilitățile multiple de analiză ale acestui compartiment al lexicului, vom face trimiteri și la alte texte biblice², și chiar vom încerca să stabilim, prin intermediul traducerilor, câteva concordanțe și mai ales divergențe în echivalarea denumirilor pentru culori.

Structurată în două secțiuni, lucrarea noastră urmărește mai întâi să stabilească care sunt principalele denumiri pentru culori în textul *Bibliei de la București* (1688) și, în linii mari, care sunt valorile cu care acestea sunt întrebuințate. A doua secțiune aduce în discuție problema traducerii lexemelor cromatice atât în cadrul tradiției biblice românești, cât și prin raportare la textele originale ale traducerilor. Ne exprimăm convingerea că aceste pagini sunt doar punctul de plecare al unui posibil studiu mai amplu, care s-ar putea extinde la un număr mult mai mare de ediții ale textului biblic.

II. *Ce știm despre culori în Biblia de la București (1688)?*

S-a afirmat de mai multe ori că numărul denumirilor pentru culori în Biblie este redus în comparație cu dimensiunile textului în care apar, că acesta variază de la o traducere la alta³. Așadar, nu trebuie să ne surprindă divergențele în exprimarea culorii în traducerile Bibliei în limba română, cu atât mai mult cu cât este bine știut faptul că spectrul reprezintă un continuum în care limitele dintre culori și nuanțe

¹ După cum se va putea vedea din Bibliografia acestei lucrări, folosim două ediții moderne ale Bibliei de la 1688, cea apărută la Iași, în seria *Monumenta linguae Dacoromanorum*, neterminată, și ediția omagială din 1988, apărută la București, pentru celelalte cărți. Din aceste motive, precizăm că nu vom sigla titlul textului *Bibliei de la București* (1688) atunci când referințele sunt de ordin general.

² Procurarea rapidă a versiunilor biblice menționate în lucrarea de față a fost posibilă datorită amabilității colegilor de la Centrul de Studii Biblico-Filologice al Universității „Alexandru Ioan Cuza” din Iași, care ne-au permis accesul la arhiva și baza de date ale Centrului.

³ „Biblia, care vorbește pe larg de stofe și veșminte, se referă doar în treacăt la vopsele și culori. (...) Într-adevăr, în Biblie termenii culorilor variază mult de la o limbă la alta și devin din ce în ce mai numeroși și preciși odată cu fiecare nouă tălmăcire. Pe parcurs, acestea s-au umplut de infidelități de interpretare, de supralecturi și de alunecări de sens” (Pastoureau, 2006: 16-17).

sunt greu de trasat. Pe de altă parte, lipsa de demarcație clară între cele două dimensiuni semantice, „culoarea” și „lumina/ luminozitatea”, constituie o altă dificultate în analiza și traducerea lexicului cromatic. Deoarece fiecare traducere și revizuire în parte ar putea propune soluții diferite cu privire la modalitatea de exprimare a culorilor, ne vom referiri, în această secțiune, mai ales la textul *Bibliei de la București* (1688).

Parcurgerea atentă a textului din cele două ediții moderne ale *Bibliei de la București* (1688), BIBL. 1688 – MON. și BIBL. 1688, ne îndreptățește să afirmăm că denumirile pentru culori sunt grupate în anumite capitole, mai ales în primele patru cărți ale Vechiului Testament, și în cartea neotestamentară *Apocalipsa*. Lexemele cromatice *alb*, *roșu*, *vânăț*, *mohorât*, *verde* și *negru* apar de cele mai multe ori. Dintre ceilalți termeni cromatici fundamentali în limba română actuală⁴, *galben* apare o singură dată în Noul Testament⁵, în sintagma *cal galben* (Apoc. 6:8), iar *albastru* nu este menționat. Absența lui *albastru* din textul *Bibliei de la București* (1688) se justifică prin raportarea fidelă a traducătorilor la Septuaginta, text în care nu se face referire directă la culoarea *albastru*, ci este preferată o nuanță a acestei culori (Num. 4:8), și anume gr. *ὑακίνθινος* „hyacinthine”, derivat din gr. *ὑακίνθος* „the hyacinth (...)”. The hyacinth seems to have comprehended several dark blue flowers” (LSJ)⁶, „de couleur jacinthe, c.à.d. violet ou bleu foncé” (BAILLY). Nu trebuie să înțelegem de aici că *albastru* nu apare deloc în tradiția biblică românească. Regăsim această culoare, în formă adjectivală, mai întâi în secolul al XVII-lea în cele două manuscrise ale Vechiului Testament, Ms. 45 și Ms. 4389 (*Și vor pune preste el acoperemîntu de asupra piêle albastră și vor pune preste el haină toată*

⁴ Cercetările de semantică au stabilit pentru limba română actuală șase paradigme cromatice, fiecare fiind organizată în jurul unui termen central, precum *alb*, *albastru*, *galben*, *negru*, *roșu*, *verde* (Bidu-Vrănceanu, 1976).

⁵ *Galben* apare în *Ieșirea* din textul PO de cel puțin 30 de ori în sintagma „mătase galbină/ galbenă”, acolo unde BIBL. 1688 – MON. îl folosește pe *vânăț*. Trebuie precizat că PO are ca text sursă, nemenționat în prefața traducătorilor, *Pentateucul* lui Gáspár Heltai (1551), traducere efectuată după Vulgata.

⁶ O interpretare asemănătoare este dată și în LOUW–NIDA: „pertaining to being the color of the flower hyacinth probably a shade of blue – blue”.

albastră de asupra și vor pune pârîngele, Num. 4:6, în Ms. 45⁷; *Și să-l acopere pre asupra cu piei albastre și preste dinsele să puie tot haină albastră și să puie pîrghiile*, Num. 4:6, în Ms. 4389)⁸, anterioare ediției pe care o cercetăm, și, mai târziu, după o absență de câteva secole, în ediția CORN. 1921 (*Să întindă pe deasupra un covor făcut în întregime din materie albastră*, Num. 4:6)⁹ și în alte ediții care i-au urmat.

Alte culori care apar în textul *Bibliei de la București* (1688) sunt cele care exprimă un amestec cromatic, precum *pestriș* (cu derivatul *împistrit*) (*și năștea oile albe, și împistrite*, Fac. 30:39; *toate oile pestrițe*, Fac. 31:8) și *bălțat* (*țapii cei bălțați (...) toate caprele cèle bălțate*, Fac. 30:35), iar dintre culorile specializate contextual amintim pe *murg* (*toată oaia murgă*, Fac. 30:32), *roib* (*cal roib*, Apoc. 6:4) și *pag* (cu varianta *peag*) (*cai peagi*, Zah. 6:3). Adjectivul *sur* apare cu trei ocurențe cu referire la culoarea cailor (*cai suri*, Zah. 1:8; 6:3), iar *rumen* apare o singură dată în Cînt. 5:11 (*frățiorul meu – alb și rumen*).

În ceea ce privește modul de referire la culoare, identificăm mai întâi modalitatea directă de exprimare a culorii, prin forme adjectivale, verbale și substantivale (*oi albe*, Fac. 30:39; *păr negru*, Lev. 13:14,37; *ca zăpada le voi albi*, Isa. 1:18; *albit-au vițele ei*, Ioil 1:7; *să rușaste ceriul*, Mat. 16:2; *să le țeasă cu cel roșu*, Ieș. 35:35; *cea îmbrăcată cu vison și cu mohorît și cu roșiu*, Apoc. 17:4, 18:16), și parafraza care poate fi o sintagmă („*de culoare*” *x*, unde *x*¹⁰ reprezintă numele unui „obiect” mai mult sau mai puțin cunoscut: (despre

⁷ Referința la culoarea *albastru* este prezentă și în alte versete din Ms. 45: Num. 4:8-12,14,15,25[26]. În Num. 4: 25[26] (*Să slujască și să rădice și va rădica pieile cortului, și cortul măturiei, și acoperemîntul lui, [26] și acoperemîntul cel vînat de asupra, ceta ce iaste pre însu de asupra, cel albastru, și acoperemîntul ușii cortului măturiei*), lexemul *albastru*, cu referire la culoarea acoperemîntului cortului adunării, devine, ca urmare a unei posibile intervenții ulterioare în textul manuscris al lui Milescu, o glosă pentru *vînat*, lexem completat pe marginea textului (v. *Note*, BIBL. 1688 – MON., Pars IV).

⁸ Referința la culoarea *albastru* este prezentă și în alte versete din Ms. 4389: Num. 4:8,10-12,14,25.

⁹ În celelalte versete identificate avem sintagma *un covor albastru* (Num. 4:7,9,11,12).

¹⁰ În alte traduceri ale Bibliei întâlnim sintagma în discuție și sub forma *de culoare x*, unde *x* este chiar numele unei culori: „veșminte domnești de culoare purpurie și albă”, BIBL. 1914, Est. 8:15.

blana animalelor) în felul cenușii pătăți, Fac. 31:10,12) sau o comparație¹¹ din care lipsește termenul de comparat (*luna s-au făcut ca sângele*, Apoc. 6:12; *fața tuturor - ca arsura oalei*, Naum 2:10; *ca vederea cristalului*, Iez. 1:22; *ca vederea pietrii zamfirului*, Iez. 1:26; *ca vederea chihribarului, ca vederea focului*, Iez. 1:26,27; *ca vederea curcubeului*¹², Iez. 1:28).

Nu de puține ori suntem puși în textul biblic în fața unor ambiguități semantice. Așa se întâmplă cu *roșiu* din Fac. 25:25 (*și ieși feciorul cel întâiu roșiu tot, ca o piele pârros*), pasaj din care nu ne dăm seama dacă este vorba de culoarea pielii sau de cea a părului. Chiar și comparațiile amintite mai sus ar putea fi înțelese într-un registru diferit decât cel al cromaticii.

Uneori traducătorii simt nevoia să ofere explicații suplimentare cu privire la anumite culori și nuanțe. Glosele, deși foarte rar întâlnite cu referire la lexicul cromatic, au un rol explicativ, fiind menite să ofere cititorului o înțelegere cât mai adecvată a textului. Deși nu am întâlnit glose în textul *Bibliei de la București* (1688), aducem totuși în atenție exemplul numelor proprii din Fac. 25:30 (*Și zise Isăf către Iácov: „Gustă-m den fiertura acestui grâu pentru că slăbesc”; pentru aceea să numi numele lui Edóm*, BIBL. 1688 – MON.) și Fac. 38:30 (*Și după acesta ieși fratele lui cel roșiu, și numi numele lui Zara*, BIBL. 1688 – MON.) în alte ediții ale Bibliei. În primul verset amintit, traducătorii BIBL. 1874 și cei ai ediției moderne din BIBL. 1688 – MON. menționează, fie între paranteze, fie prin adverbul explicativ „adică”, sensul numelui propriu *Edom* („roșu”). Se insistă astfel asupra motivării în contextul respectiv a numelui propriu. Pentru cel de-al doilea verset, regăsim în CORN. 1921, între paranteze, sensul explicat al unui alt nume propriu: *în urmă a ieșit fratele lui, care avea firul roș la mână; de aceea i-au pus numele Zerah (Cărmiziu)*.

O privire atentă asupra inventarului de lexeme cromatice stabilit pe baza *Bibliei de la București* (1688) ne poate conduce la o

¹¹ Vezi și alte ediții ale Bibliei: (*haine împărătești*) din fața ceriului (VULG. BLAJ, Est. 8:15), *se vor face ca lâna* (CORN. 1921, RADU-GAL., Isa. 1:18), *haină cum este neaua* (SEPT. NEC, Dan. 7:9).

¹² Exemplul este ambiguu, putând fi interpretat, în opinia noastră, în egală măsură ca făcând trimitere la culoare, dar și la luminozitate sau strălucire: *Ca vederea curcubeului când va fi în nor în ziua ploii, așa era vederea lucirei premprejur*, BIBL. 1688.

clasificare a acestora în culori „naturale”, menite să exprime o calitate a unui obiect cunoscut din realitate (v. pasajul în care sunt descrise turmele lui Iacob și cele ale lui Laban: *oaia murgă, albă și pestriță/ bălțată*) și culori „abstracte” sau simbolice, nu ușor de interpretat, după cum ne demonstrează literatura de specialitate. Amintim aici culoarea veșmintelor sfințite și preoțești (Ieș. 27:19, 28:5,8,15,29) și culorile cailor apocaliptici (Apoc. 6:2,4,5,8). Acestea din urmă, în general considerate simboluri ale direcției în care se îndreaptă cele patru vânturi (evident spre punctele cardinale), semnificând puterea și cunoașterea fără limite ale lui Dumnezeu, nu au încetat să se îmbogățească cu noi semnificații (P. Sauzeau/ A. Sauzeau, 1995).

Alb apare în *Biblia de la București* (1688) atât în contexte pozitive, cât și negative, putând califica, pe de o parte, înfățișarea animalelor (*oaia (...) albă*, Fac. 30:32; *țapii (...) cei albi*, Fac. 30:35; *oile albe*, Fac. 30:39, 31:8; *capre albe*, Fac. 31:10,12 etc.) sau a oamenilor (*bătrâni albi de căruntețe*, 2 Mac. 4:5; *frățiorul meu – alb și rumen*, Cînt. 5:11), pe de altă parte, îmbrăcămintea acestora (*hainele tale albe*, Ecl. 9:8; *haină albă*, 2 Mac. 11:8, Fapt. 1:10; *veșmintele Lui fură albe*, Mat. 17:2; *veșmînt alb*, Marc. 16:5; Ioan 20:12; *haine albe*, Apoc. 3:5,18; 4:4 etc.), ca simbol al purității, dar și boala (*păr albu*, Lev. 13:9; *părul ei s-au primenit în albiciune*, Lev. 13:20; *rană albă*, Lev. 13:9; *se va face în locul ranii struncinătură albă*, Lev. 13:19).

Negru, care apare destul de rar în textul biblic, poate avea la rândul lui atât conotații pozitive (*coșitele lui – brazi, negri ca corbul*, Cînt. 5:12), cât și negative (*soarele s-a făcut negru ca un sac de păr*, Apoc. 6:12). Poate exemplul cel mai potrivit în acest sens ar fi referirea la adjectivul *neagră* din Cînt. 1:4 (*Neagră sînt eu și frumoasă, featele Ierusalimului, ca sălașele Chidarului, corturile lui Solomon*, BIBL. 1688), atribut al frumuseții în *Biblia de la București* (1688). Analizând și alte ediții ale Bibliei, putem constata că adjectivul *neagră* dobândește o dublă interpretare în traducerea românească, care se justifică contextual prin folosirea adjectivului în două raporturi diferite de coordonare, cu *și* copulativ, specific textului grecesc (BIBL. 1688, MICU, BIBL. 1914), și cu *dar* adversativ, caracteristic textului ebraic (Bibl. 1794, CORN. 1921, RADU-GAL., BIBL. 1968, ANANIA).

Despre *verde*, care este întrebuițat de cele mai multe ori cu referire la culoarea vegetației (*iarba verde/vearde*, Fac. 1:30[32], Marc. 6:39; *cèle verzi den câmpu*, Num. 22:4; *lemnul cel vearde*, Iez. 17:24;

vearde buruiană, 4 Reg. 19:26), putând dezvolta sensuri mai mult sau mai puțin legate de cromatică, putem spune că este o culoare asociată și bolii (*Și se va face pipăirea înverzind, au roșind (...), pipăire de stricăciune iaste și va arăta preotului*, Lev. 13:49). De asemenea, verde este și culoarea unor pietre semiprețioase (*piatra cea verde*, Fac. 2:12), sintagma indicată fiind echivalată în alte ediții ale textului biblic cu *onixul* (RADU–GAL.) sau cu *piatra de onix* (CORN. 1921, ANANIA).

Roșu pare să fie culoarea cea mai des folosită în textul biblic. Este culoarea pieilor de animale cu care este acoperit cortul mărturie alături de *vânăt* (*Și piei de berbêce roșite, și piei vinete*, Ieș. 25:5), este culoarea veșmintelor preoțești (*Și vei face haine vinete, și mohorîte, și roșii, ca să slujască cu ele în sfinte*, Ieș. 27:19) și a obiectelor pe care preoții le folosesc în ritualurile de purificare (*Și va porunci preotul și vor lua celui curățit 2 găini vii, curate, și lemnu de chedru, și roșu împletit, și isop*, Lev. 14:4,6,51), dar și culoarea asociată bolii (*Și de va face în locul ranii struncinătură albă, au stricăciune albă au roșiatică, și se va arăta preotului*, Lev. 13:19), prevestitoare de rău (*apele roșii ca sîngele*, 4 Reg. 3:22; *și văzuiu o muiare șazînd pe o hiară roșie, plină de nume de hulă*, Apoc. 17:3).

Vânăt este folosit mai ales cu referire la țesături în sens larg și la pieile animalelor care servesc drept acoperământ (v. *supra*, Ieș. 25:5; 27:19; *acoperimînt de piele vînată*, Num. 4:8; *haină vînată*, Num. 4:9). În formă substantivală, *vânăt* desemnează obiecte, materii sau materiale de culoare vînată, putând cumula sensuri cromatice care acoperă sfera lui *albastru* și *violet* (*Și ei vor lua aurul, și vînatul, și mohorîtul, și roșul, și mătasea*, Ieș. 28:5). Așa se explică de ce în unele traduceri românești ale Bibliei îl întâlnim pe *albastru* (CORN. 1921) și chiar *violet* (RADU–GAL., ANANIA) sau *vioriu* (ANANIA: *mătase viorie, vișinie și stacojie*, Ieș. 25:4) acolo unde textul *Bibliei de la București* (1688) recurge la *vânăt*, corespondentul cuvântului gr. ὑακίνοθι νοσ (< gr. ὑακίνοθος) în textul Septuagintei.

Un alt termen cromatic folosit mai ales cu valoare substantivală, *mohorât*, servește la desemnarea țesăturilor sau a firelor de urzeală de această culoare (v. *supra*, Ieș. 25:5; *Și vei face acoperimînt de vînat, și mohorît, și roșu împletit, și mătasa toarsă*, Ieș. 26:31; *om tirian, știind (...)* și *a țease cu mohorît*, 2 Paralip. 2:14 etc.). Îl întâlnim pe *mohorât* și cu valoare adjectivală (*haină mohorîță*, Num. 4:7,13,15), cuvânt care la origine are sensul „roșu de culoarea mohorului

(o plantă)” (Arvinte, 1991: 40). Substantivul *mohorât*, format prin conversiune de la adjectivul corespondent, ajunge să desemneze în textul *Bibliei de la București* (1688) o „stofă de aceeași culoare” (cu cea a mohorului) (Arvinte, *ibidem*), fiind echivalentul gr. πορφύρα/ ὀλοπόρφυρον „purple/ all purple” (LSJ), „la pourpre; p. ext. étoffe, vêtement ou tapis teints en pourpre” (BAILLY). Prin urmare, *mohorât* este în textul supus analizei culoarea purpurii¹³, intermediară între *vânăț* și *roșu*. Cele trei culori amintite sunt caracteristice cortului adunării (Ieș. 25-27), dar și hainelor preoțești (v. *supra*, Ieș. 28: 5; 27:19; *Și țăsătura celor-preste-umere, care iaste preste dînsa după facere dentr-înșa, va fi de aur curat, și vînăt, și mohorît, și roșu torsu și mătase împletită*, Ieș. 28:8), putând fi considerate atribute ale sacralității.

În ceea ce privește componenta etimologică a lexicului cromatic din textul *Bibliei de la București* (1688), putem spune că majoritatea elementelor lexicale sunt de origine latină sau formate pe terenul limbii române prin procedee lexicale diferite, precum derivarea cu sufixe și prefixe sau conversiunea. Includem aici termenii cromatici fundamentali¹⁴, proveniți din limba latină, *alb* < lat. *albus*, *galben* < lat. *galbinus*, *-a*, *-um*, *negru* < lat. *niger*, *-gra*, *-grum*, *roșu* < lat. *roseus*, *-a*, *-um*, *verde* < lat. *vir(i)dis*, *-e* (cf. DA, DLR) și derivate precum *albeață* (Tob. 6:8), *albiciune* (Lev. 13:4), *a albi* (*albit-au vișele ei*, Ioil 1:7), *înnegrită* (Lev. 13:6), *roșiiatică* (Lev. 13:19), (*piei de berbeci*) *rușite* (Ieș. 36:19), (*păr*) *rușînd* (Lev. 13:31), (*gropile*) *înverzind au roșînd* (Lev. 14:37), *a înverzi* (*înverzesc*, Iez. 17:24), *împistrite* (Fac. 30:39), *împestrite* (Ieș. 35:35), *mohorîtă* (Ieș. 26:1) etc.; pentru substantivele provenite prin conversiune din adjective cromatice și întrebuințate cu valoare metonimică, desemnând un obiect de culoarea indicată de adjectivul de la care se formează, v. *supra*. Adăugăm în lista de cuvinte moștenite și adjectivele *vînăt* < lat. *venetus*, *-a*, *-um*, *roib* < lat. *robeus* și *bălțat* < lat. *balteatus*, *-a*, *-um* (cf. DA, DLR). Dintre lexemele cromatice de alte origini, prezente în textul *Bibliei de la București* (1688), amintim adjectivele

¹³ *Mohorât* apare în PO (Ieș. 23:31) și în prefața traducătorilor cu sensul „roșu” în numele propriu *Marea Mohorâtă* („Marea Roșie”).

¹⁴ Adăugăm și adjectivul *albastru* < lat. **albaster*, *-a*, *-um* (cf. DA), pentru alte ediții ale Bibliei.

*murg*¹⁵ < alb. *murg* (cf. DLR), *rumen* < v.sl. *рорѣмѣнъ* (cf. DLR), *pag* (*peag*) < v.sl. **pěgъ*, (cf. DLR), *pestriț* < v.sl. *пѣстрѣ* (cf. DLR); adjectivul *sur* apare în DLR cu etimologie nesigură (cf. bg. *сѣр*, scr. *sur*).

În celelalte ediții ale Bibliei din tradiția românească, consultate în lucrarea de față (v. Bibliografia), regăsim o parte din elementele lexicale identificate în textul *Bibliei de la București* (1688), mai ales termenii cromatici fundamentali, dar și denumiri pentru culori pe care limba română din secolul al XVII-lea nu-i avea. Este vorba fie de împrumuturi lexicale (*violet* < fr. *violet* (cf. DLR), RADU-GAL., ANANIA), fie de creații proprii limbii române (*vioriu* < *vioară*² „toporaș” + suf. *-iu* (cf. DLR), ANANIA; *stacoiu* < *stacoi* „homar” + suf. *-iu* (cf. DLR), RADU-GAL., ANANIA; *cărămiziu*¹⁶ < *cărămida* + suf. *-iu* (cf. NODEX), CORN. 1921; *purpuriu* < *purpură* + suf. *-iu* (cf. DLR), CORN. 1921, ANANIA; *vișiniu* < *vișină*¹ „fructul vișinului” + suf. *-iu* (cf. DLR), RADU-GAL., ANANIA; *alb-roșietic*, BIBL. 1914; *alb-gălbui*, CORN. 1921; *albe-vinete*, BIBL. 1968; *roșiatică-albicioasă*, ANANIA) etc.

III. Traducerea denumirilor pentru culori

Am văzut în prima secțiune care sunt principalele denumiri pentru culori în textul *Bibliei de la București* (1688), ce rol au ele și în ce contexte apar și, de asemenea, am adus în discuție problema etimologică și cea a simbolisticii cromatice. Toate aceste elemente pregătesc analiza comparativă din această secțiune, consacrată unui subiect mai mult decât captivant, acela al traducerii, demers în care descrierea lingvistică se împletește cu analiza hermeneutică.

Deși pare un proces simplu de realizat, traducerea denumirilor pentru culori în textul biblic se dovedește în unele cazuri chiar

¹⁵ DER consideră că etimologia acestui cuvânt este una dintre cele mai discutate din vocabularul limbii române; „deși indicațiile sunt insuficiente pentru a fi posibil să se ajungă la concluzii definitive, pare că originea ereditară este mai probabilă decât un împrumut din sl. sau din alb”.

¹⁶ DA propune următoarea definiție pentru adjectivul *cărămiziu*: „(poate, *cărmăziu* + *cărămidă*) (...) în culoarea cărămidei”.

problematică. Comparând textele mai multor traduceri și revizuii ale Bibliei, putem distinge două mari tendințe în traducerea termenilor cromatici. Prima ar fi traducerea fidelă a acestor lexeme potrivit textelor originale, adică păstrarea întocmai a cromaticii de la un text la altul, și a doua, mult mai interesantă pentru lingvist, traducerea prin adaptare sau „naturalizare” la specificul limbii, al culturii românești, și chiar prin greșeală de interpretare sau de traducere. Stabilirea corectă a unuia din tipurile de traducere propuse mai sus, clasificare pe care o considerăm în această fază a cercetării noastre mai degrabă una impresionistă, trebuie să țină seama, fără îndoială, de textele originale ale traducerii. În cazul *Bibliei de la București* (1688), cercetările au stabilit că textul reprezintă traducerea revizuită de două ori a Vechiului Testament, efectuată de Nicolae Milescu care a folosit ca text de bază ediția FRANKF. (1597), iar ca materiale de control OSTROG (1581) și ediții mai mult sau mai puțin diferite ale *Vulgatei* care circulau în epocă (Cândea, 1979: 118-119). Ediția de la 1688 reprezintă de fapt textul revizuit al Ms. 45 confruntat din nou cu ediția FRANKF. și, pe alocuri, cu Ms. 4389. Prin urmare, orice neconcordanță în exprimarea culorii în raport cu traducerile ulterioare și anterioare trebuie justificată și prin sursele folosite, demers nu foarte ușor de realizat.

Analiza pe care o întreprindem aici are în vedere un singur verset (Isa. 1:18), pe baza căruia încercăm să ilustrăm și să explicăm concordanțele și mai ales divergențele în exprimarea culorii de la un text la altul în cadrul tradiției biblice românești prin raportare permanentă la textele sursă ale traducerilor. Comparând versetul din BIBL. 1688 cu corespondentul lui din textele sursă ale traducerii, putem constata, pe lângă echivalența fidelă a anumitor denumiri pentru culori (v. referințele la culoarea *alb*¹⁷), și o neconcordanță în exprimarea culorii, după cum reiese din tabelul de mai jos.

¹⁷ Plecând de la observațiile noastre pe baza textelor din tradiția biblică românească suntem tentați să susținem că *alb* nu pune, în general, probleme de echivalare (v. și coloana a doua și a treia din tabelul de mai sus).

| FRANKF. ¹ | VULG. ² | BIBL. 1688 |
|---|---|---|
| καὶ δεῦτε καὶ διελεγχθῶμεν λέγει κύριος καὶ ἔάν ὡσιν αἱ ἁμαρτίαι ὑμῶν ὡς φοινι- κοῦν ὡς χιόνα λευκανῶ ἔάν δὲ ὡσιν ὡς κόκκινον ὡς ἔριον λευκανῶ | Et venite, et arguite me, dicit Dominus. Si fue- rint peccata vestra <i>ut</i> <i>coccinum</i> , quasi nix dealbabuntur; et si fuerint rubra quasi vermiculus, velut lana alba erunt | Și veniți și să ne în- trebăm – zice Domnul – și, de vor fi păcatele voastre <i>ca cel negru</i> , ca zăpada le voiu albi, și de vor fi ca roșiul, ca lâna le voiu albi |

¹ Folosim textul tipărit la Frankfurt în 1597, ediție care s-a bucurat de un mare prestigiu în epocă, fiind utilizată ca text sursă a traducerii Vechiului Testament de către Nicolae Milescu Spătarul, prin urmare și de revizorii textului de la București 1688.

² Pentru *Vulgata*, folosim ediția din 1929 (v. Bibliografie), text identic cu cel din *Biblia ad vetustissima exemplaria castigata...*, Antverpie, ex officina Christophori Platini, 1565, utilizat de autorul Ms. 4389.

Constatăm astfel că în BIBL. 1688 se face referire la culoarea *negru* (*de vor fi păcatele voastre ca cel negru*), în FRANKF. apare gr. φοινικοῦν „purple-red, crimson, and (generally) red” (LSJ), iar în VULG. lat. *coccinus* (< lat. *coccum* „écarlate et vêtement d'écarlate”, ERNOUT-MEILLET). Dacă termenul grecesc ar putea fi interpretat în spiritul pe care ni-l propune *cel negru* din *Biblia de la București* (1688), după cum vom vedea în paginile următoare, este clar că, în textul latinesc, culoarea despre care se vorbește în legătură cu păcatele ome-nești este cea roșie. Cel de-al treilea text care ar putea justifica opțiunea de traducere din *Biblia de la București* (1688), ediția OSTROG (1581), are ca termen corespondent pentru *cel negru* lexemul *чръвлѣни*, pe care MIKLOSICH îl glosează prin gr. κόκκινους, („scarlet, red” LOUW-NIDA) și lat. *coccinus* (v. *supra*). Prin urmare, stabilim astfel că textul latinesc și cel slavon nu i-au influențat pe traducătorii *Bibliei de la București* (1688) cu privire la această secțiune.

Dat fiind faptul că ediția din 1688 constituie o revizuire a Ms. 45, merită stabilit dacă referința cromatică în discuție își are originea în această tălmăcire. Versetul transcris¹⁸ în alfabet latin, *și de vor fi păcatele voastre ca roșiul, ca zăpada le voi înălbi și de vor fi*

¹⁸ Transcrierea ne aparține.

ca roșiul ca lâna le voi albi, ne arată clar că nu de aici s-au inspirat revizorii. O altă traducere a Vechiului Testament, anterioară *Bibliei de la București* (1688), ar fi putut influența opțiunea de traducere, însă nici de această dată ipoteza noastră nu se verifică, transcrierea secvenței din Ms. 4389 fiind următoarea: *și de vor fi păcatele voastre ca roșul, le voi albi ca zăpada, iar de vor fi ca gravani, ca lâna le voi albi*¹⁹. Remarcăm totuși că în Ms. 45 distincția între două nuanțe ale unei culori pe care se construiește versetul în textul grecesc (FRANKF. φοινικοῦν/ κόκκινον), în textul latinesc (VULG. *coccinum/ rubra*), în textul slavon (OSTROG *чръвлѣни/ багорѣ*) și în Ms. 4389 (*roșul/ gravani* „roșu-stacojiu; stofă de culoare stacojie” (Arvinte, 2001: 39)), se pierde, fapt care pune unele probleme de înțelegere a pasajului. Re-luarea aceluiași termen secund al comparației în Ms. 45 (*ca roșiul, ca roșiul*), echivalând termenii gr. φοινικοῦν, respectiv gr. κόκκινος, are un caracter redundant, nejustificabil în contextul propus de Septuaginta, în care distincția dintre cele două lexeme cromatice corespundente este indubitabilă. Deși definițiile ambilor termeni grecești ne trimit la culoarea *roșu*, considerăm că textul grecesc are ca obiectiv punerea în evidență a diferenței lor specifice, stabilind astfel o gradație a culorilor, pe care nu o mai regăsim și în Ms. 45. Acest lucru ar fi putut atrage atenția revizorilor *Bibliei de la București* (1688). Dorind poate să respecte distincția semantică, de nuanță, pe care textul grecesc o stabilește între cei doi termeni, revizorii elimină de la început opțiunea de traducere din Ms. 45. Se pare, totuși, că nu au reușit să păstreze întocmai ideea propusă de textul sursă, din moment ce distincția se stabilește de această dată între termeni cromatici aparținând unor paradigme diferite, *negru* și *roșu*.

În aceste condiții ne întrebăm cum au ajuns revizorii textului de la București să opteze pentru *cel negru* în versetul supus analizei. Termenul gr. φοινικοῦν are sensul, în general, de „roșu” după cum am văzut mai sus, ceea ce nu ne ajută prea mult în analiza noastră. Ipoteza de la care plecăm este că revizorii textului au interpretat altfel lexemul din textul Septuagintei, în sensul că l-au apropiat fie de gr. φοῖνιξ cu sensul al doilea de „date-palm” (LSJ), fie de gr. φοινικός, ή, όν, „Phoenician” (LSJ). Atât culoarea curmalei, cât și

¹⁹ Idem.

tenul mai închis al fenicienilor²⁰ i-ar fi putut determina pe revizori să folosească un termen cromatic din paradigma lui *negru*. Lexemul acesta convenea foarte bine într-un context în care se putea insista asupra deosebirii semantice, chiar și de nuanță, între cele două referințe cromatice cu valoare metaforică, prezente în textul Septuagintei, dar absente din Ms. 45. Am văzut în prima secțiune a lucrării că *negru* se folosește în textul biblic și cu conotații negative, aspect pe care revizorii probabil că au vrut să-l scoată în evidență. Opțiunea lor nu pare să contrazică semantica pasajului în ansamblu, deoarece în acest loc se vorbește despre mila și bunătatea lui Dumnezeu față de oameni, capabil să le ierte și cele mai grele păcate.

Analiza de mai sus s-a axat pe textul *Bibliei de la București* (1688) în comparație cu textele sursă ale traducerii. Merită să vedem acum care sunt versetele corespondente în câteva ediții ale textului biblic din tradiția românească (BIBL. 1688, VULG. BLAJ, MICU, BIBL. 1874, CORN. 1921, RADU-GAL., ANANIA). Le reproducem mai jos, într-un decupaj care facilitează în opinia noastră analiza.

| | | | | |
|------------|---|-------------------------------|------------------------------------|---------------------------|
| BIBL. 1688 | de vor fi păcatele voastre <i>ca cel negru</i> , | ca zăpada le voiu albi, | și de vor fi ca roșiul, | ca lâna le voiu albi |
| VULG. BLAJ | De vor fi păcatele voastre <i>ca negreala</i> , | ca zăpada să vor albi; | și de vor fi roșii ca viermulețul, | ca lâna albe vor fi |
| MICU | de vor fi păcatele voastre <i>ca mohorâciunea</i> , | ca zăpada le voiu albi; | iară de vor fi ca rușeala, | ca lâna le voiu albi |
| BIBL. 1874 | de vor fi păcatele voastre <i>roșii ca carmezinelul</i> , | face-se-vor ũ albe ca omëtul; | și de vor fi roșii ca stacosulul, | vor ũ ajunge albe ca lâna |
| CORN. 1921 | De vor fi păcatele voastre <i>cum e cârmâzul</i> , | se vor face albe ca zăpada, | de vor fi roșii ca purpura, | se vor face ca lâna |

²⁰ Despre fenicienii aflăm din documentele grecești și romane că practicau sacrificiile umane, fiind un popor plin de cruzime. Este posibil ca aceste lucruri să fi fost cunoscute de revizorii *Bibliei de la București* (1688) și să le fi sugerat folosirea substantivului *cel negru* în Isa. 1:18.

| | | | | |
|------------|--|------------------------------------|---------------------------------|-----------------------------|
| BIBL. 1914 | de vor fi păcatele voastre <i>ca mohorâciunea,</i> | ca zăpada le voui albi; | iar de vor fi ca roșeala, | ca lâna le voui albi |
| RADU-GAL. | Dacă păcatele voastre vor fi <i>stacojii,</i> | să se albească întocmai ca zăpada, | și de vor fi ca porfira | să se facă întocmai ca lâna |
| ANANIA | chiar dacă păcatele voastre vor fi <i>roșii ca focul</i> | eu ca zăpada le voi albi; | iar de vor fi roșii ca purpura, | ca lâna albă le voi face |

După cum se observă din acest ultim tabel (v. a doua coloană)²¹, referința la culoarea *neagră* apare numai în VULG. BLAJ, în celelalte texte supuse aici analizei făcându-se trimitere la o altă paradigmă cromatică, cea a lui *roșu*, fie prin exprimarea directă a culorii, fie prin sugerarea acesteia printr-un substantiv care include în semantica sa ideea de culoare roșie. Faptul că avem două traduceri ale Bibliei care fac notă discordantă în ceea ce privește referința la numele de culoare în discuție, ar putea fi explicată în două feluri: fie traducătorii VULG. BLAJ au folosit ca text de control textul *Bibliei de la București* (1688), fie cele două texte au ajuns la aceeași soluție de traducere în mod independent, deși această ultimă ipoteză ni se pare mai puțin convingătoare.

Despre VULG. BLAJ (1760-1761), considerată prima traducere a textului biblic latinesc în limba română, știm că a fost tradusă după o ediție tridentină a Vulgatei de o echipă de învățați, coordonați de Petru Pavel Aron. Mai știm din lucrările consacrate acestei ediții, nu foarte numeroase de altfel, că ediția folosită ca text sursă reprezintă o versiune a Bibliei cu mult mai diferită de textul Septuagintei decât versiunile anterioare latinești (Chindriș, 2005: LXXI) și că traducerea efectuată de cărturarii transilvăneni se dorea a fi o lucrare cu totul aparte în raport cu *Biblia de la București* (1688), text care, potrivit afirmațiile unor specialiști, se bucura în epocă de un mare

²¹ Deși versetul cu cele patru secvențe ale sale ar putea face obiectul unei analize detaliate, ne limităm în lucrarea de față numai la prima dintre ele, deoarece remarcăm o posibilă filiație între textul VULG. BLAJ și textul *Bibliei de la București* (1688), pe care dorim să o analizăm aici.

prestigiu. Comparând cele două traduceri rămânem cu impresia că, într-adevăr, textul lui Petru Pavel Aron este complet diferit de textul de la 1688 și am putea chiar susține împreună cu Eugen Munteanu că VULG. BLAJ este „independentă din punct de vedere textual de *Biblia de la București*” (2008:121). Ne exprimăm convingerea că nu putem stabili cu certitudine acest lucru dat fiind faptul că, după cunoștințele noastre, cercetarea comparativă și riguroasă a celor două texte nu s-a realizat încă. Poziția noastră cu privire la acest aspect se bazează și pe opiniile editorilor textului de la Blaj care consideră ca fiind axiomatică²² cunoașterea de către traducătorii VULG. BLAJ a Bibliei lui Șerban (Chindriș, 2005: LXIII; Birtz, 2005: LXXX).

Dacă admitem că traducătorii VULG. BLAJ au folosit ca material auxiliar textul de la 1688, ne întrebăm de ce nu au păstrat întocmai varinta aleasă de editorii textului de la București. Răspunsul la această întrebare nu poate fi formulat decât în termeni ipotetici. Corespondentul lui *cel negru* din *Biblia de la București* (1688) este substantivul derivat *negreala*. Din punct de vedere semantic nu putem spune că între cele două lexeme există o diferență notabilă. Să fie alegerea învățaților de la Blaj motivată de dorința lor de a nu se înscrie în tiparul propus de textul de la 1688? Sau, mai degrabă, opțiunea lor se justifică lingvistic? Este posibil să fi reținut referința cromatică din textul pe care îl foloseau ca auxiliar, anume *Biblia de la București* (1688), dar să nu li se pară potrivită exprimarea. Dacă privim textul VULG. BLAJ cu atenție, vom remarca, pe de o parte, preferința traducătorilor pentru numele de culoare derivate cu ajutorul suf. *-eață* (*de va fi albeața luminând în piiale*, Lev. 13:4; *pentru că toată s-au întors în albeață*, Lev. 13:13 etc.). Pe de altă parte, *cel negru* și *negreala* nu ar fi singurul exemplu în care unui substantiv cromatic precedat de articolul demonstrativ din textul de la 1688 îi corespunde în VULG. BLAJ un derivat substantival de tipul celor amintite, după cum putem constata în Fac. 38:30: *cel roșiu* (BIBL. 1688 – MON.),

²² „Succesul lucrării [BIBL. 1688] a fost impresionant [...]. Informația [cu trimitere la Micu] dovedește că *Biblia de la București* era căutată încă cu disperare în Transilvania, nu numai de clerici, ci și de «buni credincioși creștini», adică de laici. Cunoașterea amănunțită a textului de către unii și ceilalți este axiomatică. Cu trei decenii în amonte, pe vremea lui Petru Pavel Aron, situația nu putea fi alta, ci aceeași, de atașament față de Scriptura din Țara Românească” (Chindriș, 2005: LXIII).

respectiv *roșata* (VULG. BLAJ). Deși argumentele formulate mai sus ar putea să pară insuficiente și chiar neconvingătoare, ele nu exclud totuși posibilitatea ca între cele două texte să fi existat o legătură, chiar și punctuală, de genul exemplului din Isa. 1:18 pe care l-am supus analizei noastre.

IV. *Concluzii*

Fără a oferi răspunsuri complete la aspectele propuse spre analiză, lucrarea de față, pe lângă trecerea în revistă a celor mai importante elemente cu privire la inventarul, rolul și traducerea denumirilor pentru culori în textul biblic, sugerează dificultatea cercetării comparative a lexicului cromatic în diferite traduceri și revizuirii ale Bibliei în tradiția românească. Riscul de a ajunge la rezultate eronate este destul de ridicat dacă analiza pornește de la texte sursă care nu au fost folosite de către traducătorii textului/ textelor în limba română. De aceea, în cadrul ultimei secțiuni, am încercat să nu formulăm răspunsuri categorice cu privire la traducerea denumirilor pentru culori. Am propus astfel câteva ipoteze explicative ale întrebuirii lui *cel negru/ negreală* în Isa. 1:18 care au scos în evidență o posibilă filiație a VULG. BLAJ cu textul *Bibliei de la București* (1688). Această direcție de analiză ar merita, în opinia noastră, să fie cercetată mai amănunțit în studii comparative consacrate celor două texte biblice.

Bibliografie

I. *Surse*

ANANIA = *Biblia sau Sfânta Scriptură. Ediție jubiliară a Sfântului Sinod* [...]. Redactată și adnotată de Bartolomeu Valeriu Anania, București: Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 2001.

BIBL. 1688 = *Biblia ádecă Dumnezeiasca Scriptură a ceii Noao Leage, toate care s-au tãlmăcit dupre limba elinească spre înțelegerea limbii rumânești, cu porunca preabunului Domn Ioan Șarban Cantacozino Basarabă Voievod...*, București, 1688

- [Ediția modernă, București: Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1988].
- BIBL. 1688 – MON. = *Biblia de la București (1688)*, în seria *Monumenta linguae Dacoromanorum*, Pars I – Pars VII, Iași: Editura Universității „Al. I. Cuza”, 1988 – 2008.
- BIBL. 1874 = *Sânta Scriptură a Vechiului și Noului Testamentu*. Edițiune nouă, revăzută după tecsturile originale și publicată de Societatea Biblică pentru Britania și Străinătate, Iași, 1874.
- BIBL. 1914 = *Biblia adecă dumnezeasca Scriptură a legii Vechi și a Celei Nouă, tipărită în zilele majestății sale Carol I ...*, Ediția Sfântului Sinod, București, 1914.
- BIBL. 1968 = *Biblia sau Sfânta Scriptură, tipărită (...) cu aprobarea Sfântului Sinod*, București, 1968.
- BIBL. JÉR. = *La Bible de Jérusalem*, traduite en français sous la direction de l'École biblique de Jérusalem, Les Éditions du Cerfs, 1998.
- CORN. 1921 = *Biblia sau Sfânta Scriptură a Vechiului și Noului Testament*, tradusă de D. Cornilescu, Societatea Evanghelică Română, București, 1921.
- FRANKF. = *Τῆς θείας Γραφῆς Παλαιάς δηλαδὴ καὶ Νέας Διαθήκης ἅπαντα - Divinae Scripturae nempe Veteris ac Novi Testamenti omnia, Graece, a viro doctissimo recognita et emendata, variisque lectionibus aucta et illustra*, Frankofurti ad Moenum, apud Andreae Wecheli haeredes, 1597.
- Ms. 4389 = *Manuscrisul românesc 4389*, Biblioteca Academiei Române; manuscrisul conține traducerea integrală a *Vechiului Testament*, efectuată după slavonă și latină de un anonim muntean (Daniil Andrean Panoneanul), în a doua jumătate a secolului al XVII-lea.
- Ms. 45 = *Manuscrisul românesc 45*, Biblioteca filialei Cluj a Academiei Române, fondul Blaj; manuscrisul conține traducerea integrală a *Vechiului Testament*, efectuată de Nicolae Milescu și revizuită de un anonim moldovean (probabil Dosoftei) în a doua jumătate a secolului al XVII-lea.
- MICU = *Biblia, adecă Dumnezeiasca Scriptură a Legii Vechi și a ceii Noao, care s-au tălmăcit de pre limba elinească pre înțălesul limbii românești (...)*, Blaj, 1795 sau *Biblia de la Blaj* [Ediția

modernă, Ioan Chindriș și Eugen Pavel (coord.), Roma: Tipografia Vaticana, 2000].

OSTROG = *Библия. сиречь Ветхого и Нового Завета по ѳзъку словенскѣ (...)*, Ostrog, 1581.

PO = *Palia de la Orăștie (1581-1582)*, Text, facsimile, indice, Ediție îngrijită de Viorica Pamfil, București: Editura Academiei Române, 1968.

RADU-GAL. = *Biblia, adică Dumnezeiasca Scriptură a Vechiului și a Noului Testament, tradusă după textele originale ebraice și grecești de preoții profesori Vasile Radu și Gala Galaction, din înalta inițiativă a Majestății sale Regelui Carol II*, București: Fundația pentru Literatură și Artă „Regele Carol II”, 1938 (ed. a II-a, 1939).

SEPT. NEC = *Septuaginta*, I-VI, Cristian Bădiliță *et alii* (coord.), Iași: Polirom, 2004-2008.

VULG. = *Bibliorum Sacrorum juxta Vulgatam, clementinam nova editio...*, curavit Aloisius Grammatica, Typis polyglotis Vaticanis, 1929.

VULG. BLAJ = *Biblia Vulgata (1760-1761)*, Ioan Chindriș și Niculina Iacob (coord.), București: Editura Academiei Române, 2005.

II. *Lucrări de specialitate*

ARVINTE, Vasile, 1991, *Studiu lingvistic asupra cărții a doua (Ieșirea) din Biblia de la București (1688), în comparație cu Ms. 45 și cu Ms. 4389*, în BIBL. 1688 – MON., Pars II, *Exodus*, Iași: Editura Universității „Al. I. Cuza”, p. 1-65.

BIDU-VRĂNCEANU, Angela, *Analiza structurală a vocabularului limbii române contemporane. Numele de culori*, Editura Universității București, București, 1976.

BIRTZ, Mircea, 2005, *Concordanța numelor proprii*, în VULG. BLAJ, București: Editura Academiei Române, p. LXXIX-LXXII.

CÂNDEA, Virgil, 1979, *Nicolae Milescu și începuturile traducerilor umaniste în limba română*, în Virgil Căndea, *Rațiunea dominantă. Contribuții la istoria umanismului românesc*, Cluj-Napoca: Dacia, p. 79-224.

- CHINDRIȘ, Ioan, 2005, *Testamentul lui Petru Pavel Aron*, în VULG. BLAJ, București: Editura Academiei Române, p. XI-LXXVIII.
- MUNTEANU, Eugen, 2008, *Biblia de la București (1688) în raport cu versiunile ulterioare ale Sfintei Scripturi în limba română. Un punct de vedere filologic*, în Pr. Lect. Dr. Mihai Vizitiu, ed., *Sfânta Scriptură și Sfânta Liturghie izvoare ale vieții veșnice*, Iași: Trinitas, p. 111-133.
- PASTOUREAU, Michel, 2006, *Albastru. Istoria unei culori*, traducere din limba franceză de Em. Galaicu-Păun, Chișinău: Cartier istoric.
- SAUZEAU, Pierre/ André SAUZEAU, *Les chevaux colorés de l' «apocalypse»*, I, în „Revue de l'histoire des religions”, 212, nr. 3 (1995), p. 259-298; *idem*, II, 212, nr. 4 (1995), p. 379-396.

III. Dicționare

- BAILLY = A. Bailly, 1950, *Dictionnaire grec-français*, édition revue par L. Séchan et P. Chantraine, Paris: Hachette.
- DA = *Dicționarul limbii române*, tomul I, partea I, *A-B*, București, 1913; tomul I, partea a II-a, *C*, București, 1940; tomul I, partea a III-a, *D-De*, București, 1949; tomul II, partea I, *F-I*, București, 1934; tomul II, partea a II-a, *J-Lacustru*, București, 1937, *Ladă-Lepăda*, București, 1940, *Lepăda-Lojniță*, București, 1940.
- DER = Alexandru Ciorănescu, 2001/ 1954-1966, *Dicționarul etimologic al limbii române*, ediție îngrijită de Tudora Șandru Mehedinți și Magdalena Popescu Marin, București: Saeculum.
- DLR = *Dicționarul limbii române* (seria nouă), București: Editura Academiei, 1965-2008.
- ERNOUT-MEILLET = A. Ernout/ A. Meillet, 1932, *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots*, Paris: Librairie Klincksieck.
- LOUW-NIDA = Louw, J. P./ Nida, E. A., 1996/ 1989, *Greek-English Lexicon of the New Testament: Based on semantic domains* (electronic ed. of the 2nd edition), New York: United Bible Societies.

LSJ = Liddell, H. G./ R. Scott, 1972/ 1889, *An Intermediate Greek-English Lexicon*, London: Clarendon Press.

MIKLOSICH = Fr. Miklosich, 1862-1865, *Lexicon Paleoslovenicum-Graeco-Latinum*, Vindobonae: Guilelmus Braumueller.

NODEX = *Noul dicționar explicativ al limbii române*, Chișinău: Litera Internațional, 2002.

ACTIVITATEA CENTRULUI
DE STUDII BIBLICO-FILOLOGICE
MONUMENTA LINGVAE DACOROMANORUM

Centrul de Studii Biblico-Filologice *Monumenta linguae Dacoromanorum* și-a început activitatea instituțională în luna februarie 2009, în jurul unui nucleu de cinci cercetători științifici, angajați, prin contract pe termen nedeterminat, ai Universității „Alexandru Ioan Cuza”. Coordonat de prof. dr. Eugen Munteanu, colectivul de cercetare mai include un număr de 18 colaboratori externi, filologi (specialiști în filologie românească sau filologie clasică), istorici, filosofi, teologi, informaticieni, din Iași, București, Oradea, Craiova și din alte centre culturale ale țării. Prezentăm în această cronică cele mai importante activități științifice ale Centrului de la înființare și până în prezent.

I. Editarea Bibliei de la București

I.1. A fost realizată transcrierea interpretativă a textelor chirilice manuscrise sau tipărite pentru următoarele cărți biblice:

— din Ms. 45:

III-IV Regi (Mihai Moraru); I Paralipomena (Ioan-Florin Florescu); II Paralipomena (Mădălina Ungureanu); Ioil, Iov, Osea, Amos, Avdie, Iona, Miheia, Înțelepciunea lui Solomon, Înțelepciunea lui Sirah, Susana, Bel și balaurul (Eugen Munteanu); Proverbele lui Solomon (Mioara Dragomir); Ecclesiastul, Cântarea Cântărilor (Elena Dănilă); Isaia (Mădălina Ungureanu); Ieremia, Plîngerile lui Ieremia (Sabina Rotenstein); Iezechiel (Maria Husarciuc); Daniel, Naum, Avacum, Sofonie, Agheu, Zaharia, Maleahi (Elena Dănilă); Tobit, Iudita (Mioara Dragomir); Baruh, Epistola lui Ieremia, Cântarea

celor trei tineri, III Ezdra (Eugenia Dima); I Macabei, IV Macabei (Anamaria Gînsac);

— din Ms. 4389:

III Regi (Mihai Moraru); I Paralipomena (Ioan-Florin Florescu); II Paralipomena (Mădălina Ungureanu); Ioil, Iov, Osea, Amos, Avdie, Iona, Miheia, Înțelepciunea lui Solomon, Înțelepciunea lui Sirah, Susana, Bel și balaurul (Eugen Munteanu); Proverbele lui Solomon (Mioara Dragomir); Ecclesiastul, Cântarea Cântărilor (Elena Dănilă); Ieremia, Plîngerile lui Ieremia (Sabina Rotenstein); Daniel, Naum, Avacum, Sofonie, Agheu, Zaharia, Maleahi (Elena Dănilă); Tobit, Iudita (Mioara Dragomir); Baruh, Epistola lui Ieremia, Cântarea celor trei tineri, III Ezdra (Eugenia Dima); I Macabei (Anamaria Gînsac);

— Biblia de la București: III-IV Regi (Mihai Moraru); toate cărțile Noului Testament (Gabriela Haja);

I.2 Au fost redactate notele și comentariile la următoarele cărți biblice: Apocalipsa (Wilhelm Tauwinkl); Romani (Mihail Neamțu).

I.3 Au fost redactate versiunile moderne ale următoarelor cărți: I-IV Macabei (Adrian Muraru); Marcu, Apocalipsa (Wilhelm Tauwinkl).

II. *Publicații*

II.1 *Eugen Munteanu a publicat:*

Lexicalizarea în limba română a conceptelor de origine biblică, în „Tabor”. Revistă de cultură și spiritualitate românească editată de Mitropolia Clujului, Albei, Crișanei și Maramureșului, Cluj, nr. 1, anul III, aprilie 2009, p. 23-44;

Repere ale tradiției biblice românești (I-III), în „Idei în dialog”, anul V, nr. 4, 5, 6 (55, 56, 57), 2009;

Grundfragen der rumänischen Philologie aus sprachpolitischer Sicht, în vol. Cristoph König (ed.), *Das Potential Europäischer Philologien. Geschichte, Leistung, Funktion*, Osnabrück, 2009, p. 83-90;

Die ersten literarischen rumänischen Texte. Inhalt, Datierung, Herkunft, kulturhistorische Bedeutung, în „Balkan Archiv”, Neue Folge, Band 30-31 (2005-2006), Wissenschaftlicher Verlag A. Lehmann, Veitshöchheim, 2009, p. 205-267;

Innovationsmechanismen im aktuellen intellektuellen Wortschatz des Rumänischen, în „Zeitschrift für romanische Philologie”; 125: 3 (2009), p. 495-529;

Das choronymische Mikrosystem des Rumänischen. Eine historische Darstellung, în vol.: Wolfgang Ahrens, Sheila Embleton, André Lapierre (eds), *Names in Multi-Lingual, Multi-Cultural and Multi-Ethnic Contact. Proceedings of the 23rd International Congress of Onomastic Sciences*, August 17-22, 2008, York University, Toronto, Canada, Published by York University, Toronto, Canada, 2009, p. 740-750.

II.2 Gabriela Haja (coordonator), Mădălina Andronic, Mioara Dragomir (coautori) au publicat:

Monumenta linguae Dacoromanorum. Biblia 1688. Pars VII. Regum I, Regum II, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, Iași, 2008.

II.3 Maria Husarciuc a publicat:

Echivalarea în limba română a unităților frazeologice infinitivale din limba franceză, în *Lucrările Atelierului Resurse lingvistice și instrumente pentru prelucrarea limbii române* (Iași, 19-21 noiembrie 2008), Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza” Iași, 2009, p. 115-124;

(în colaborare cu Anca-Diana Bibiri:)

Phraseological units between national specificity and universality. Contrastive approach applied to French and Romanian languages, in Jarmo Korhonen et al. (Hg.), *Phraseologie, global – areal – regional*, Akten der Konferenz EUROPHRAS 2008 vom 13.-16.8.2008 in Helsinki, Narr Verlag, 2010, p. 333-338;

(în colaborare cu Neculai Curteanu, Alex Moruz, Diana Trandabăț, Cecilia Bolea, Mădălina Spătaru:)

Parsarea arborilor de sensuri și segmentarea la definiții în dicționarul tezaur eDTLR, în *Lucrările Atelierului Resurse lingvistice*

și instrumente pentru prelucrarea limbii române (Iași, 19-21 noiembrie 2008), Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza” Iași, 2009, p. 65-74.

III. *Doctorate, referate doctorale*

III.1 Anamaria Gînsac a susținut public teza *Teonimia românească. Concept, metodă, probleme* (1 iunie 2009, distincția «magna cum laude», conducător științific: prof. dr. Eugen Munteanu).

III.2 Maria Husarciuc a susținut public teza *Unitățile frazeologice. Abordare contrastivă franco-română. Aplicație pe corpus paralel* (12 decembrie 2009, distincția «magna cum laude», conducători științifici: prof. dr. Eugen Munteanu, prof. dr. Dan Cristea).

III.3 Sabina Rotenstein a susținut referatele doctorale *Numele propriu - aspecte teoretice, Tipuri și procedee în traducerea numelor proprii biblice și Traducerea numelor proprii biblice*.

III.4 În perioada octombrie 2009 - aprilie 2010, sub conducerea prof. dr. Eugen Munteanu au mai fost susținute următoarele teze de doctorat în filologie: *Poezia lui Mihai Ursachi* (drd. Gabriela Ciubotaru, distincția «cum laude»), *Limbajul poetic barbian* (drd. Mirela Pustiu, distincția «magna cum laude»), *Câmpul semantic al denumirilor pentru gradele de rudenie în limba română* (drd. Mihaela Bursuc, distincția «magna cum laude»), *Stilistica și poetica basmului românesc cult* (drd. Elena Zaharia), *Șapte taine a besearecii (Iași, 1644). Ediție critică și studiu filologico-lingvistic* (drd. Iulia Mazilu, distincția «cum laude»), *Teologia dogmatică și moralicească despre Taina Euharistiei de Samuil Micu, Blaj, 1802. Ediție de text, studiu filologic și lingvistic* (drd. Lucia Câmpeanu), *Teoria câmpului lexical. Cu aplicații la formele de relief pozitive în limba română* (drd. Dinu Moscal, distincția «magna cum laude»).

III.5 Prof. dr. Eugen Munteanu a fost membru al comisiei de acordare a titlului de *doctor honoris causa* al Universității „Alexandru Ioan Cuza” profesorului Michael Metzeltin de la Universitatea din Viena (8 aprilie 2010).

IV. Burse, granturi

IV.1 Eugen Munteanu, Gabriela Haja, Elena Dănilă, Mioara Dragomir și Maria Husarciuc au făcut parte din echipa grantului *eDTLR - Dicționarul tezaur al limbii române în format electronic*, 2007-2010, PNCDI II (director: prof. dr. Dan Cristea, Facultatea de Informatică, Universitatea „Alexandru Ioan Cuza”, Iași).

IV.2 Anamaria Gînsac a efectuat un stagiu de cercetare de 10 luni la Istituto Romeno di Cultura e Ricerca Umanistica din Veneția, ca bursier al statului român (bursă „Nicolae Iorga”), tema de cercetare fiind „Onomastica biblică românească. Studiu lingvistic și filologic”.

IV.3 Sabina Rotenstein a efectuat un stagiu de documentare doctorală de 6 luni la Universität des Saarlandes, Saarbrücken.

IV.4 Ioan-Florin Florescu a efectuat un stagiu de cercetare de 2 luni la Bibliothèque Nationale de France (rezidență de cercetare oferită de Institutul Cultural Român).

IV.5 Mădălina Ungureanu a făcut parte, în calitate de cercetător, din echipa grantului PN II-126, *Influența occidentală prin intermediar grecesc în perioada modernizării limbii române* (director: cercet. șt. I dr. Eugenia Dima).

V. Conferințe, participări la manifestări științifice

Eugen Munteanu a susținut conferința *Despre tradiția biblică românească*, în deschiderea „Zilelor Academice Iașene”, 16 septembrie 2009.

Eugen Munteanu a susținut la Institutul de Romanistică al Universității din Viena, în calitate de profesor-invitat, următoarele cicluri de conferințe: *Sprachpolitiken in der Geschichte der rumänische Kultur* (12-21 octombrie), *Einführung in die lexikalischen Semantik des Rumänischen* (20 noiembrie – 6 decembrie 2009), *Kommunikative Strategien in den heutigen rumänischen Medien* (16-20 decembrie 2009), *Momente der Geschichte Rumäniens* (17-27 ianuarie 2010), *Die ersten rumänischen literarischen Texten. Kulturelle*

Bedeutungen und sprachliche Charakteristika (15-28 martie 2010), *Die wichtigste Momente der rumaenischen biblischen Tradition* (15-28 aprilie 2010).

Anamaria Gînsac a participat la Colocviul Internațional „Eugen Coseriu”, Cluj, 23-25 septembrie 2009.

Eugen Munteanu a prezentat comunicarea *G. Ivănescu über die spätere Migrationen der Rumänen*, la „Romanistisches Kolloquium XXV — Südosteuropäische Romania Siedlungs-/ Migrationsgeschichte und Sprachtypologie”, Viena, 30 aprilie 2010.

În cadrul congresului internațional *Tradiția biblică românească în context european*, Istituto Veneo de Scienze, Lettere ed Arti, Veneția (22-23 aprilie 2010), prof. dr. Eugen Munteanu a prezentat comunicarea *La tradizione biblica romena. Dissociazioni di principio*, iar cercet. șt. dr. Anamaria Gînsac, comunicarea *Problems Concerning the „Translation” of Biblical Proper Names in Romanian Language*.

VI. Seminarul Explorări în tradiția biblică românească

În perioada 11-14 februarie 2010 s-a desfășurat la Iași seminarul interdisciplinar de studii biblice *Explorări în tradiția biblică românească*, organizat de Centrul de Studii Biblico-Filologice *Monumenta linguae Dacoromanorum* al Universității „Alexandru Ioan Cuza” din Iași, în colaborare cu Institutul de Filologie Română „A. Philippide” al Academiei Române. Comunicările, acoperind o tematică amplă, au fost prezentate în cadrul celor șapte secțiuni, moderate de prof. dr. Eugen Munteanu: 1. Generalități. Strategie. Paleografie româno-chirilică, 2. Probleme ale versiunii biblice moderne, 3. Lexicologie, gramatică, frazeologie și onomastică biblică, 4. Probleme ale comentariilor. Traductologie, 5. Probleme ale comentariilor. Erudiție biblică, 6. Probleme ale comentariilor. Patristică, 7. Probleme ale comentariilor. Teologie biblică, oferind un cadru de dezbateri interdisciplinară în jurul problematicii complexe a editării, traducerii și interpretării, circulației și receptării textelor sacre în limba română. Participanți activi au fost (în ordine alfabetică): Silvia Baltă, Ștefan Colceriu, Emanuel Coțac, Ioana Costa, Marius Cruceru, Elena Dănilă, Mioara Dragomir, Octavian Gordon, Gabriela Haja, Maria Hursariuc, Dragoș Mîrșanu, Mihai Moraru, Eugen Munteanu, Adrian

Muraru, Mihail Neamțu, Mihaela Paraschiv, Dionisie Pîrvuloiu, Sabina Savu (Rotenstein), Ovidiu Sferlea, Wilhelm Tauwinkl, Mădălina Ungureanu. Programul seminarului este disponibil pe site-ul Centrului de Studii Biblico-Filologice.

VII. *Constituirea* Asociației de Filologie și Hermeneutică Biblică din România (AFHBR)

La 1 aprilie s-a constituit Asociația de Filologie și Hermeneutică Biblică din România (AFHBR), care cuprinde personalități ale lumii filologice și biblistice românești, tineri cu pregătire lingvistică și teologică, persoane interesate în domeniu din întreaga țară. Asociația își propune să încurajeze cercetarea științifică a tradiției biblice românești, în care sunt cuprinse în jur de 18 traduceri integrale ale Bibliei, la care se adaugă numeroase alte traduceri parțiale, de la primele psaltiri cunoscute din secolul al XVI-lea până la nenumăratele traduceri în fascicule, periodice și broșuri moderne cu caracter confesional. Obiectivele Asociației vizează studiul impactului traducerilor biblice asupra limbii române, editarea în condiții științifice a textelor din tradiția biblică românească și universală, urmărirea ramificărilor tradiției biblice datorate inserțiilor liturgice ale textului biblic în literatura cultică, promovarea publicațiilor interesate de istoria receptării Bibliei în diverse tipuri de texte aparținând culturii românești și europene, examinarea modului de echivalare a unor termeni biblici în diverse texte din cultura teologică și literară românească, urmărirea reflectării tradiției biblice în domeniul cultural de impact public, precum cinematografie, muzică, televiziune, studiul modalităților de supraviețuire a tradiției biblice în perioada comunistă, promovarea cercetărilor care pleacă de la texte religioase canonice și apocrife din proximitatea tradiției biblice românești, identificarea componentelor hermeneutice ale receptării și interpretării textelor sacre, analiza interferențelor cu dezbaterile contemporane în diverse domenii sau a genezei unor fenomene religioase, precum și lansarea unor cărți și dezbateri privind situația tradiției biblice în spațiul culturii românești și europene.

Membrii fondatori sunt: Eugen Munteanu (președinte), George Mihail Neamțu (vicepreședinte), Mioara Dragomir (secretar general), Sabina Nicoleta Rotenstein (trezorier), Emanuel Conțac (membru în consiliul director), Ana-Maria Gînsac (membru în consiliul director), Wilhelm Tauwinkl (membru în consiliul director), Anuța Rodica Ardelean, Dragoș-Ciprian Bahrim, Silvia Baltă, Ana Robu, Iulia Bucătaru, Iosif Camară, Astrid Cambose, Alina Camil, Ana-Veronica Catană-Spenchiu, Cristina-Mariana Cărăbuș, Lucia Cifor, Lucia Cîmpeanu, Adina Elena Coclici, Ștefan Colceriu, Ioana Costa, Bogdan-Mihai Crețu, Mihaela-Cristina Crețu, Anca Crivat, Marius-David Cruceru, Loredana Dascăl, Elena Dănilă, Carmen Dimitriu, Felicia Dumas, Ioan-Florin Florescu, Octavian Gordon, Gabriela Haja, Maria Husarciuc, Silviu Lupașcu, Dănuț Mănăstireanu, Alin-Bogdan Mihăilescu, Andreea Mironescu, Doris Mironescu, Dragoș-Gabriel Mârșanu, Laura Manea, Mihai Moraru, Lucia Gabriela Munteanu, Adrian Muraru, Veronica Olariu, Mihaela Paraschiv, Dionisie Constantin Pîrvuloiu, Mirela Pustiu, Ioana-Otilia Repciuc, Ovidiu Sferlea, Elena Spiridon, Mihaela-Cătălina Tărcăoanu, Mădălina Ungureanu, Mihai Valentin Vladimirescu.

VIII. *International Congress: La tradizione biblica romena in contesto europeo, Venice, 22-23 April 2010*

On 22-23 April 2010 the Romanian Institute for Culture and Humanistic Research (Venice) and the Center for Biblical-Philological Studies at “Alexandru Ioan Cuza” University of Iași organized the international congress entitled *La tradizione biblica romena in contesto europeo*. Generously hosted by Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti, the congress had four sessions: *The Historical Context of Translating the Sacred Text into Romanian*, *Translation Issues: Confronting the Main Romanian Translations with the Original Texts*, *The Romanian Biblical Tradition and Its Present Context* and *The Romanian Biblical Tradition in the European Context*.

Following the opening speeches offered by the organizers, namely Dr. Monica Joița, *ad interim* director of the Romanian Institute for Culture and Humanistic Research (Venice), and Prof. Eugen Munteanu, academic director of the Center for Biblical-Philological Studies “Monumenta linguae Dacoromanorum” (MLD, University

of Iași), the first session included three lectures. Prof. Eugen Munteanu drew a critical panorama of the Romanian Biblical Tradition from its medieval origins to the present day, making the necessary philological, social and historical distinctions between various Romanian translations of the sacred text (*La tradizione biblica romena. Dissociazioni di principio*). At the end of his lecture, Prof. Munteanu made a presentation of the “Monumenta linguae Dacoromanorum” project of editing, translating, and commenting upon the Septuagintal translation of the 1688 *Bible of Bucharest*. Dr. Mihail Neamțu, executive director of the Romanian Institute for the Investigation of Communist Crimes and the Memory of the Exile, offered a paper on the Psalter and the oral culture in pre-modern Romania, pointing out subtle connections between the oral Romanian liturgical tradition and the writings of the Church Fathers. Dr. Dan Rîpă-Buicliu from the History Museum of Galați closed the first session with a lecture about the so-called *Bibliotheca Ecclesiastica et Litteraria Dacoromana*.

The second session was opened by dr. Maria Gorea (Collège de France) who gave a thorough lecture of comparative Biblical philology on the translation of the Book of Job in the so-called *Bible of Bucharest of 1688 (Bénéfices et inconvenients de la traduction de la Septante en roumain: révélation d'un discours véhément de l'impatient Job)*. Dr. Ana-Maria Gânsac gave an interesting paper dealing with a specific translation issue that the Romanian Biblical tradition has not been able to overcome to this day (*Problems Concerning the “Translation” of Biblical Proper Names into Romanian*). Rev. Prof. Tarciziu Șerban from the “Saint Theresa” Catholic Institute in Bucharest critically tackled the new versions of the Bible used by the Catholic Church in Romania, pleading for the philological truth and for the contextual recovery of the Biblical metaphor (*De grâce, n'écrasez pas la métaphore*).

During the third session, dedicated to the present context of Biblical translations in Romania, Rev. Prof. Ștefan Iloaie from “Babeș-Bolyai” University of Cluj discussed mainly the Romanian version of the Bible offered by archbishop and scholar Bartolomeu Anania (*Actuality and Continuity: the Spiritual Dimension of the Holy Scriptures*). The young Ph.D. candidate Andreea Ștefan developed a critical comparison between the modern translations of the Ten Commandments into Romanian, French and Italian (*Traduire la Septante au*

XX^e siècle: Les dix commandements en roumain, français et italien). Dr. Ștefan Colceriu of the *New Europe College. Institute for Advanced Study* (Bucharest) gave a formal presentation of the most recent project for the translation of the Septuagint into Romanian.

Prof. dr. Cesare Alzati (“Sacro Cuore” University of Milan) delivered a remarkable lecture on the importance of Samuil Micu’s translation of the Bible (*Considerazioni in margine alla Bibbia di Samuil Micu*), which not only demonstrated a high level of scholarship, but was also a masterpiece of thoughtful and properly carried out ecumenical diplomacy. Prof. Ivan Dimitrov from the University of Sofia thoroughly presented the New Bulgarian Translations of the New Testament of the 19th century. Another memorable paper was the one delivered by Dr. Wim François from the Catholic University of Leuven, which dealt with the numerous vernacular Bibles of the Low Countries, from the Middle Ages to the Early Modern Era.

A much needed and vivid debate on the future perspectives of the Biblical tradition in Romania closed a very successful conference.

Dr. Ștefan COLCERIU
Institute for Linguistics of the Romanian
Academy, Bucharest

Submitting Manuscripts

Biblicum Jassyense is an annual publication edited by the Center of Biblical-Philological Studies *Monumenta linguae Dacoromanorum* at „Alexandru Ioan Cuza” University of Jassy (Iași), with the support of the Association for Biblical Philology and Hermeneutics of Romania. The editors welcome contributions 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 Romanian. Submissions should not have been published, nor currently under review, by another publication and should be sent to eugenmunteanu@hotmail.com (general editor) or ioanflorinflorescu@yahoo.com (assistant editor). We ask contributors to follow the editorial conventions („Editing Rules”) available on the website: <https://consilr.info.uaic.ro/~mld/monumenta/index.html>. Should you have any queries about the journal, please feel free to contact the editors.

