

Finalitatea textelor slavo-române intercalate din Evul Mediu românesc

Dragoș MOLDOVANU

Timp de mai bine de un secol, primele traduceri de texte religioase au stat în centrul atenției filologilor români, care au încercat să elucideze contextul istorico-lingvistic al apariției lor. După îndelungate discuții, care au urmărit verificarea unor ipoteze, se pot considera drept „certe” câteva concluzii: 1° Textele respective datează din secolul al XVI-lea, deosebirile lingvistice dintre ele nefiind de ordin *diacronic* (datorate decalajului în timp), ci de ordin *diatopic* (datorate decalajelor în spațiu, între graiurile românești, unele mai conservatoare decât altele) (Rosetti 1926: 34-38; 1947: 584, 604-606; 1968: 469, 640-641); 2° Sub raportul limbii, ele pot fi localizate în zona Banat – Hunedoara, din sud-vestul Transilvaniei, ale cărei particularități dialectale reprezintă stratul cel mai vechi al formei acestor texte, peste care s-a adăugat, în urma unor operațiuni de revizie, copiere sau tipărire, un strat mai nou, propriu graiurilor moldovenești și muntenești (Gheție 1982b: 238-246); 3° Apariția lor nu se poate explica nici ca o inovație a ortodoxiei românești, nici printr-o influență a catolicismului – dat fiind tradiționalismul ambelor Biserici creștine – ci doar prin impulsul Reformei¹, al cărei impact cultural a fost deosebit de puternic în zona respectivă. Dincolo de aceste constatări de ordin general, au rămas neelucidate o serie de aspecte aparent secundare, dar care printr-o interpretare adecvată se dovedesc importante pentru înțelegerea vieții religioase a românilor ortodocși din secolul al XVI-lea. Unul dintre aceste aspecte îl constituie textele slavo-române intercalate, pentru care nu s-a propus încă, după părerea noastră, o explicație satisfăcătoare.

În literatura română veche, versiunile bilingve încep să apară ca o inovație a Reformei, care urmărea să certifice astfel caracterul ortodox al traducerii, deși, în realitate, aceasta se făcea după originale protestante. Este cazul *Tetraevanghelului* de la Sibiu (1551-1553), tradus după *Noul Testament* (1522) al lui Luther, dar care are în paralel o versiune slavonă, nefolosită însă decât pentru o ușoară

¹ Vezi, în special, Rosetti 1968: 472-475.

„cosmetizare” a traducerii inițiale. „Publicarea textului slavon alături de cel românesc, arată Alexandru Mareș, constituie o diversiune a editorilor, interesați să creeze impresia că traducerea s-a efectuat integral din slavonă”; or, pentru români, „limba slavonă constituia principala garanție, în sens dogmatic, a purității textului” (Mareș 1982b: 191). O serie de particularități fonetice dovedesc faptul că traducătorul era un sas, care știa bine românește, deși avea dificultăți de pronunție (*ibidem*, p. 189-190)².

După cum se știe, traducerile lui Luther și ale altor învățați protestanți au declanșat în Occident un imens scandal, datorită libertăților pe care și le-au permis în interpretarea Sfintei Scripturi. Unele dintre acestea afectau dogmele Bisericilor tradiționale sau reprezentau „actualizări” inadmisibile din perspectiva acestora. Astfel de „echivalențe” se constată și în cartea de la Sibiu, unde cei care l-au condamnat pe Isus sînt *mitropolitul și piscuții* ‘episcopii’, iar fariseii devin *duhovnici* ‘preoți confesori’. Foarte numeroase erau, în traducerile protestante, eliminările sau adaosurile de cuvinte mai mult sau mai puțin semnificative sub aspect dogmatic. De aceea, nu se poate admite opinia lui Ion Gheție, după care *Tetraevanghelul* „nu putea fi decît pur ortodox, chiar dacă ar fi fost tradus după **Biblia** lui Luther, căci evanghelia ortodoxă și cea catolică sau protestantă sînt, în fond, identice” (Gheție 1974a: 180, nota 23). În Occident, spune Em. Pétavel, „traducerile făcute de protestanți nu contau pentru catolici și rămîneau suspecte de interpretare non ortodoxă” (Pétavel 1864: 157)³. Un reflex tîrziu al acestei atitudini era cartea lui Pierre Frizon, canonic al bisericii Nostre Dame din Reims, apărută în 1621 la Paris, intitulată *Moyens pour discerner les Bibles francoises catholiques d’avec les huguenotes. Et explication des passages de l’Ecriture, selon le sens des Peres qui ont vescu et durant les quatre premiers Conciles oecumeniques*. Era o prezentare de ansamblu, pe două coloane (p. 4-90), a erorilor din „*les Bibles du diable*” franceze din secolul al XVI-lea, calificate drept „*les mauvaises, heretiques et pestiférées versions de l’Ecriture*” în raport cu „*les versions catholiques*”; opțiunile pentru acestea din urmă erau argumentate prin „*annotations*”, în care se făcea apel la Părinții Bisericii și la deciziile conciliilor. Nu discutăm aici dacă așa-zisele erori îi aparțineau lui Luther sau lui Erasmus, a cărui versiune a Noului Testament, din anul 1516, fusese utilizată de teologul german; cert este că ele au fost apreciate ca atare de către Bisericile tradiționale, care i le-au atribuit „*hereziarhului*” protestant.

Punctul de vedere al Bisericii ortodoxe române a fost exprimat de mitropolitul moldovean Varlaam, într-o carte polemică din anul 1645, intitulată *Răspuns*

² Vezi și Petrovici 1971: 15-19.

³ Deosebiri merg mult mai departe, cf. Bergier 1854: 11: „*Bibliile luterane, calviniste, sociniene, anglicane nu sînt exact aceleași*”.

împotriva catihismusului calvinesc. El îi prevenea pe românii „din părțile Ardealului” să nu se lase „amăgiți de vicșugul șarpelui, adecă a ereticilor”, care interpretează greșit cuvintele Sfintei Scripturi („*rău le tâlcuiesc [...], pre voia și pre volnicia lor cum vor*”), neținând seama de înțelesul pe care li l-a conferit tradiția Bisericii („*după darea cea scrisă și nescrisă dumnezăieștilor apostoli a Besearecei noastre*”, cf. VARLAAM, 1984: 187). Este probabil că acest avertisment le-a fost transmis și cu un secol înainte, prin viu grai, ortodocșilor din Transilvania, de către înalții ierarhi ai țărilor române, preocupați de menținerea purității credinței pravoslavnice în principatul vecin. Așa s-ar explica faptul că, fără să fie filologi, preoții români au privit cu neîncredere, de la început, traducerea protestante, pe care le-au corelat cu manifestările „eretice” ale noii doctrine religioase. Comparația cu versiunile slavone „canonice” releva numeroase deosebiri care, din perspective culturale tradiționale, nu erau lipsite de importanță. De aceea, traducerea primară a *Tetraevanghelului* a fost supusă unei operațiuni de revizie ortodoxă, care a eliminat aluziile polemice și a reorientat-o spre limba slavonă, urmată într-o manieră literală. Slavizarea textului s-a făcut adesea în defavoarea clarității și a purității limbii române. Această nouă versiune s-a păstrat parțial într-o copie a popii Bratul, din anii 1559-1560, care este bilingvă, cu textele slavone și române intercalate în pagină; ulterior, ea „a suferit o ușoară prelucrare” formală, fără a se mai apela la originalul slavon, concretizată în ediția din 1561 a *Tetraevanghelului*, tipărită la Brașov de diaconul Coresi (Mareș 1982b: 196-200)⁴. Cu acest prilej, traducerea suferă o a doua schimbare structurală, eliminând cu totul textul slavon. Dacă versiunea protestantă de la Sibiu era destinată lecturii individuale, versiunea ortodoxă era destinată slujbei, adăugînd la pericope (numite *zaceale*) indicații tipiconale în limba slavonă, privind zilele în care ele urmează să fie citite în biserică (Gheție, Mareș 1994: 67). Avem a face, deci, și cu o schimbare de finalitate, care dublează schimbarea de structură de care am vorbit.

Este știut faptul că Reforma pune pe primul plan lectura individuală a Sfintei Scripturi, în timp ce Bisericile tradiționale acceptă doar lectura în biserică, pentru a evita interpretările aberante pe care credincioșii, lipsiți de o cultură teologică, le-ar putea face. După dogmatica ortodoxă, „*nu se poate vorbi de o Scriptură în afară de biserică, ci de o Scriptură în biserică și prin biserică*” (TEOLOGIA 1958: 173). Inovația structurală a versiunii ortodoxe trebuie considerată în acest context, corelînd-o cu funcția ce-i revenea în cadrul cultului religios.

Nefiind considerat ca punctul final al unui proces de slavizare, *Tetraevanghelul* lui Coresi a fost apreciat inițial, în unanimitate, de către filologii români, ca o

⁴ Colaționarea traducerii cu versiunea slavonă a fost făcută, probabil, de preoții ortodocși din sudul Transilvaniei, „*cunoscuți ca traducători din slavonă*”, cf. Mihăilă 1972a: 314, 329.

traducere din limba slavonă (Gheție, Mareș 1985: 345). Abia după descoperirea ediției de la Sibiu s-a putut face o comparație, permițând depistarea, în ediția de la Brașov, „a unei serii de fonetisme, traduceri particulare, omisiuni, care dovedesc că la alcătuirea versiunii coresiene s-a pus la contribuție, într-o anumită măsură, și textul versiunii sibiene”, colaționat „cu versiunea slavonă manuscrisă care a stat ulterior la baza ediției coresiene din anul 1562” (Gheție, Mareș 1985: 348, cu trimitere la Mareș 1967: 651-667). Același proces trebuie presupus și în cazul *Apostolului*, deși, de această dată, traducerea primară nu a fost încă descoperită.

Pe baza unei notițe tîrzii dintr-un catalog, Ion Gheție a presupus (Gheție 1971b: 515-518) că tipograful (dacă nu cumva și traducătorul) *Tetraevanghelului* de la Sibiu, Philipp Moler (Maler), un sas care știa bine românește (Moga 1946: 9)⁵, ar fi tipărit, între 1544 și 1550, și un *Apostol* scris în limba „valahă”. Acesta ar fi putut reprezenta prototipul din care, după cercetările filologice, descind versiunea românească tipărită la Brașov, în anul 1566, de diaconul Coresi (*Lucrul apostolesc*), și o serie de versiuni slavo-române cu texte intercalate, păstrate fragmentar în manuscrise din secolul al XVI-lea: *Codicele Bratul* (1559-1560), *Codicele Voronețean* (datat după filigranul hîrtiei între 1563-1583) (Mareș 1982a: 41-50) și *Apostolul Iorga* (1551-1583) (Gheție, Mareș 1985: 205). Deoarece în toate acestea este evidentă influența limbii slavone, s-a considerat că și prototipul a fost tradus din această limbă.

Dar această opinie poate fi pusă sub semnul întrebării după cercetarea Mariane Costinescu, care a demonstrat în manieră categorică dependența unei părți a *Apostolului* coresian de *Biblia* lui Luther (Costinescu 1980: 127-137). Sub raportul surselor, cartea are o configurație mixtă: prima parte, pînă la Epistola către Romani, are aspectul unei traduceri literale din slavonă, în timp ce partea a doua este o traducere liberă după *Biblia* luterană, în care influența slavonei are o pondere redusă, diminuîndu-se de la Epistola amintită spre finalul cărții. Dacă E. Petrovici susținuse că *Tetraevanghelul* sibian fusese, inițial, tradus integral din slavonă și ulterior corelat cu *Biblia* lui Luther (Petrovici 1971: 13), Mariana Costinescu inversează de această dată termenii procesului, susținînd că cea dintîi traducere a fost făcută din germană (Costinescu 1980: 136). După părerea sa, revizorul *Apostolului* de la 1566 ar fi avut la dispoziție două traduceri, pe care le-ar fi

⁵ Identificat cu Filip Moldoveanul de către unii istoriografi, el a fost considerat român (Huttmann, Binder 1968: 160) - ipoteză pe care nu o putem accepta. De asemenea, este inacceptabilă ipoteza lui Demény 1971: 96-97 (admisă și de Petrovici 1971: 21), după care acest Filip ar fi adus din Moldova manuscrisul traducerii *Evangeliiilor*, făcută de un învățat din această țară, despre care pomenea un anonim, într-o scrisoare din anul 1532, descoperită în arhiva lui Nicolas Pflüger. În acea scrisoare se spune limpede că învățatul moldovean „nu vorbea nemțește”, prin urmare n-ar fi putut face traducerea din germană a *Tetraevanghelului* de la Sibiu.

combinat: una din slavonă, incompletă însă, și alta din germană, folosită pentru cea de-a doua parte. Aceasta din urmă ar fi fost consultată însă și pentru prima parte, dar în mod sporadic, deoarece concordanțele cu textul german nu lipsesc cu totul (Costinescu 1980: 133).

În ce ne privește, credem că desfășurarea procesului a fost alta: traducerea integrală din germană a lucrării, făcută de un vorbitor nativ al acestei limbi (singurul capabil să o realizeze), de religie luterană, a fost supusă unei confruntări cu o versiune slavonă, datorată unui preot ortodox, care, dorind să-i asigure canonicitatea, a procedat la slavizarea ei masivă, pînă la a o face de nerecunoscut. În Epistola către Romani acomodarea formală s-a făcut în grabă, după care nu s-a mai continuat cu aceeași conștiinciozitate, poate pentru că tipărirea cărții reprezenta o urgență pentru patronii săi brașoveni. Cert este că *Apostolul* coresian era destinat slujbei – dovadă indicațiile tipiconale pentru zilele săptămîinii în care pericopele urmau să fie citite în biserică. Aceste indicații există și în versiunile manuscrise slavo-române cu text intercalat, unele anterioare tipăririi lui Coresi⁶.

S-au observat, în *Codicele Voronețean*, unele particularități fonetice proprii pronunțării sășești a limbii române, care nu se pot datora copistului, ci traducătorului luteran al operei (Costinescu 1981: 88)⁷. Există indicii că acesta a folosit și o versiune latină (Costinescu 1981: 64-66, 84), după cum și traducătorii calvini ai *Paliei de la Orăștie* (1581-1582) au utilizat, alături de *Biblia* maghiară a lui Gaspar Heltai (1551), și o versiune protestantă corectată a *Vulgatei* (Roques 1913: 520-530). Slavizarea protografului *Apostolului* s-a operat progresiv de către revizorii ortodocși, „după versiuni slavone deosebite de cea care a stat la baza traducerii comune” (Costinescu 1982: 103, 109), astfel încît textul coresian este mai aproape de cel slav decît cel al *Codicelei Voronețean* (Rosetti 1968: 661), care, sub acest aspect, l-a precedat. S-a mai observat că traducerea românească din *Codicele Bratul* nu concordă întotdeauna cu varianta slavonă intercalată⁸ și că aceeași discordanță caracterizează *Codicele Voronețean* (Pașca 1957: 49, nota 10). Aceasta înseamnă că dispoziția intercalată a urmat unei prime revizii a traducerii, care s-a făcut după o altă versiune slavonă, neinclusă în text. În această perspectivă, nu considerăm plauzibilă ipoteza lui Ion Gheție, după care „versiunile românești descind din cele bilingve și nu invers” (Gheție 1971a: 280).

⁶ După Gheție 1971a: 281-282, Gheție, Mareș: 1985: 199, *Codicele Voronețean* ar fi fost destinat lecturii individuale, dar Costinescu 1981: 81-82 a arătat în mod convingător că era destinat slujbei religioase.

⁷ Constatarea infirmă opinia sa (*ibidem*, p. 86), după care traducătorul era român.

⁸ Costinescu 1982: 96-97, 1981: 63.

S-au descoperit mai multe redacții românești din secolul al XVI-lea ale *Psaltirii*, tipărite și manuscrise, care, în opinia filologilor, descind din același prototip, tradus din limba slavonă (Mareș 1982c: 258-261; Gheție, Mareș 1994: 127). După toate probabilitățile, prototipul a fost unilingv (Mareș 1982c: 260; 1982b: 202; Rosetti 1968: 650). S-a presupus că el ar fi putut fi tipărit la Sibiu, de către același Philipp Moler, în deceniul al 5-lea, după care textul a fost copiat în Moldova, suportînd și o revizie formală după o versiune slavonă (Gheție 1982a: 181). În continuare, reviziile s-au succedat, astfel încît gradul de slavizare este mai mic în unele *Psaltiri* decît în altele (Olteanu 1962: 92-93)⁹. Unele dintre ele sînt slavo-române cu texte intercalate: *Psaltirea Voronețeană*, copie lacunară, datată între anii 1551-1558, pe baza filigranului (Mareș 1984: 191-198); *Psaltirea Săulescu*, copie lacunară a unei cărți din 1568, tipărită de diaconul Coresi, astăzi pierdută, păstrată și ea într-o copie „ușor modificată” (Mareș 1982c: 240-241)¹⁰; *Psaltirea Ciobanu*, copie lacunară datată tot după filigran, între anii 1573-1585¹¹; *Psaltirea* diaconului Coresi, tipărită la Brașov, în anul 1577; *Psaltirea* lui Șerban Coresi, tipărită pe la 1589, întrucîtva diferită de ediția de la 1577.

După părerea noastră, cercetările filologice românești prezintă un punct nevralgic. S-a plecat de la premisa greșită că prototipul *Psaltirii* ar fi fost tradus din limba slavonă – premisă considerată și astăzi „singurul rezultat pozitiv al acestor cercetări” (Mareș 1982b: 200). În realitate, prototipul a fost tradus din limba maghiară, după *Psaltirea* din 1548 a lui Székely István, tipărită la Cracovia¹². Ca o consecință a falsității premisei, aspectul slavon al formei *Psaltirilor* care ni s-au păstrat a fost considerat un reflex al traducerii primitive, deși el a apărut ulterior, prin slavizarea de către ortodocși a versiunii protestante, întreprinsă cu scopul de a-i conferi un caracter canonic.

Acest proces se poate observa în manuscrisul unilingv al *Psaltirii Hurmuzaki* – unanim considerată cea mai veche dintre toate – în care revizorul confruntă o copie după protograf cu o versiune slavonă, operînd substituții lexicale și acomodări sintactice. De aici și caracterul ambiguu al acestei *Psaltiri*, care prezintă, pe de o parte, un aspect de copie, iar pe de alta unul de traducere originală. Nereușind să-și

⁹ Autorul inversează termenii acestui proces, considerînd că „limba mai curățită de slavonisme” a *Psaltirii Hurmuzaki* ar dovedi faptul că traducerea s-ar fi făcut mai tîrziu în raport cu arhetipul *Psaltirilor Voronețeană* și *Scheiană*.

¹⁰ *Psaltirii* de la 1568 pare să-i aparțină o foaie cu texte intercalate, descoperită de N. Iorga; cf. Gheție, Mareș 1994: 124.

¹¹ Studiată de Mareș 1972: 259-299.

¹² Am încercat să demonstrăm acest lucru într-o comunicare ținută la Facultatea de Litere a Universității „Alexandru Ioan Cuza” din Iași, pe 5 decembrie 2008, care urmează să fie amplificată și publicată.

dea seama de procesul de slavizare care a angajat toate cărțile religioase traduse în secolul al XVI-lea, sub impulsul Reformei, filologii s-au împărțit în două tabere: unii au considerat *Psaltirea Hurmuzaki* o copie, iar alții o traducere, uzînd fiecare de argumente valabile, dar cu o aplicabilitate parțială¹³. Permanenta confruntare a versiunii românești cu alta slavonă (iar nu copierea neglijentă a unui text slavo-român interlinear, cum crede Al. Mareș (1982c: 224, 227)¹⁴, deoarece acest tip nu se constată în secolul al XVI-lea românesc) explică în mod satisfăcător inserția frecventă de cuvinte slavone sau de hibrizi morfologici în traducere, caracteristică acestei *Psaltiri*.

Slavizarea progresivă a prototipului a condus la eliminarea treptată a elementelor particulare ale traducerii protestante sau la diminuarea drastică a frecvenței lor, de la o *Psaltire* la alta¹⁵. De aceea, ele sînt mai greu de descoperit acum și nu mai oferă densitatea necesară pentru a evidenția cu claritate un original neslav. În orice caz, „*cunoașterea imperfectă a limbii slavone*”, pe care I.-A. Candrea i-o reproșă primului traducător¹⁶, îi caracteriza, în proporții diferite, doar pe revizorii operei sale.

Adaptarea formală a *Psaltirilor* slavo-române cu texte alternative a reprezentat doar un aspect al procesului de transformare în sens ortodox a traducerii primitive, care a mai inclus și împărțirea ei în 20 de cathisme (numite „șederi”), după obiceiul liturgic ortodox, adăugarea psalmului 151 (necanonic, dar prezent în *Psaltirile* slavone) și a celor 10 cîntări scriptuare finale, toate ortodoxe¹⁷. Singura „abatere” de la ortodoxie este introducerea, la sfîrșitul *Psaltirii Scheiene* (unilingvă) a simbolului athanasian *filioque* („*Duhul sfântu din Tatăl și Fiiul nezidit, nefaptu, nenăscut, alegându întru eșit*” – „*Spiritus sanctus a patre filioque non factus nec creatus nec genitus est, sed procedens*”), despre care Milan Șesan credea că „*este neapărat un adaos ulterior*” al unui preot trecut la Reformă¹⁸. În această variantă, Crezul era cîntat la slujba de dimineață a luteranilor, după psalmi; de aceea Al. Rosetti era convins că fusese introdus în traducerea românească a *Psaltirii* „*sub influența reformaților unguri sau sași*” (Rosetti 1947: 554-557). Și noi credem că simbolul

¹³ Vezi discuția la Gheție 1974b: 341-359.

¹⁴ De altfel, chiar autorul se vede nevoit să constate că scribul „*nu a fost un copist obișnuit*”, ci un revizor care „*prelucrează*” textul românesc acordîndu-l permanent cu o versiune slavonă, din care traduce cuvinte sau contexte mai largi.

¹⁵ Candrea 1916: LXXXI spunea că „*singurul fapt cert este că manuscrisul primitiv a fost adesea copiat și că alte copii s-au făcut de pe primele copii. Cu cît copiele se înmulțeau, cu atît se strecurau în ele mai multe forme diferite de ale textului primitiv*”. În opinia noastră, distanțarea de protograf nu este atît rezultatul copierii, cît al reviziilor prin care se urmărea în mod conștient o apropiere de slavonă.

¹⁶ Candrea 1916: CX.

¹⁷ Toate aceste aspecte le-a relevat preotul profesor Șesan 1939: 67-70, 75-77.

¹⁸ Șesan 1939: 78. Același punct de vedere la Ciobanu 1941: 16 și la Gheție, Mareș 1985: 327-328.

athanasian a însoțit traducerea primitivă și că el n-a fost corijat în sens ortodox datorită slabelor cunoștințe teologice ale preoților români¹⁹. De altfel, versiunea românească a Crezului are mai multe inexactități, omisiuni și greșeli de natură dogmatică (Șesan, 1939: 85-86).

Slavizate excesiv și dezavantajate de aplicarea metodei literale, operînd cu echivalențe greșite care obscurizau înțelesul, versiunile din secolul al XVI-lea ale Scripturii nu satisfăceau exigențele înaltului cler ortodox din țările române, care, în prima jumătate a secolului al XVII-lea, va fi trasat sarcina realizării unor traduceri *ex novo* după cărțile slavone canonice. În acea vreme, „*vestitul dialect slavonesc*” – cum era numit într-o ediție din 1637 a *Psaltirii* – se bucura la români de prestigiul latinei în Occident, reprezentînd un veritabil „*simbol al ortodoxiei*” (Ivașcu 1969: 105). Opinia călugărului Hrabr (*O pismeneh*, din secolul al X-lea), care considera slavona bisericească o limbă inspirată de Dumnezeu, era departe de a rămîne singulară. Apologii ale traducerii slavone a Scripturii (secolul al XIII-lea), care ar fi fost făcută de „*7 bărbați sfinți, trimiși de Dumnezeu*”, circulau și în țările române, iar în Transilvania era cunoscută legenda dalmată care îi atribuia același autor ca și *Vulgatei* catolice. Mențiunea o făcea Antonio Possevino (*Transilvania*, 1583) care, referindu-se la preoții români, spunea că „*ei slujesc liturgia în limba rasciană sau sîrbă, în care spun că a tradus-o Sfîntul Ieronim*” (CSȚR, II, 1968: 567). Dar prestigiul slavonei era invers proporțional cu cunoașterea ei de către slujitorii cultului, așa cum observa același Possevino: „*Și preoții lor care se numesc popi (...) nu înțeleg nici măcar ceea ce citesc, deoarece de cum au abia cunoștința buchelor, sînt ridicați la preoție*” (*ibidem*). De aceea, probabil din inițiativa mitropolitului Varlaam al Moldovei (1632-1652), se realizează, prin deceniile 4-5, traduceri integrale ale *Apostolului* și *Psaltirii*, care au circulat în copii mai mult sau mai puțin fidele.

Particularitatea acestor traduceri este aceea că ele înregistrează în text, mai mult sau mai puțin selectiv, echivalențe lexicale, morfologice și sintactice din manuscrisele secolului precedent, sub forma unor dublete numerotate cu cifre. Traducerile multiple le conferă caracterul unor veritabile compilații, a căror finalitate era aceea de a înlesni, pe baza vaiantelor opționale, definitivarea versiunilor ortodoxe în două sinteze tipărite: *Noul Testament* de la Alba Iulia (1648) și *Psaltirea* lui Dosoftei (1680). Din aceste două compilații descind, pe lîngă manuscrisele unilingve (românești) și o serie de manuscrise bilingve (slavo-române) cu texte alternative: *Apostolul de la Ghindăoani* (1646), *Apostolul de la*

¹⁹ Pentru teologii greci din secolul al XVI-lea, *filioque* reprezenta punctul central al disputei dogmatice cu teologii luterani de la Tübingen, așa cum rezultă din corespondența cu aceștia a patriarhului Eremia al II-lea (1574-1581); cf. Benga 2003: 339, 356, 389.

Bisericiani (1652), *Apostolul Crețu* (cca 1670-1680)²⁰, respectiv *Psaltirea de la Mehadia*, *Psaltirea de la Icusești*, *Psaltirea de la Bisericiani* și *Psaltirea de la Bereasa* (Combiescu 1968: 259-268). Dintre manuscrisele *Apostolului*, doar ultimul are indicații tipiconale (Onu 1972: 353-354).

Evangheliile și *Faptele apostolilor* erau cărți fundamentale ale slujbei religioase ortodoxe, dar traducerea lor a fost inițiată de luterani, pentru care aveau aceeași valoare. În raport cu acestea, cartea psalmilor avea, pentru ortodocși, o importanță liturgică secundară, dar pentru protestanți „*formait au contraire une partie considérable du culte, c'était le culte proprement dit, c'était ce qui avait remplacé la messe à laquelle on avait été habitué*” (Bovet 1872: 68). Includerea *Psaltirii* în prima serie de traduceri românești se explică tocmai prin faptul că „*les psaumes étaient, en un mot, devenus le drapeau, le symbole et, si l'on peut ainsi dire, le synonyme de la Réforme*” (Bovet 1872: 123). În afara acestor cărți de cult, au circulat, în secolele al XVI-lea – al XVII-lea, și alte manuscrise, cu conținut religios, moralizator sau juridic, traduse din limba slavonă, care alternează în pagină originalul și traducerea.

Este vorba de două apocrife religioase, *Legenda Sfintului Sisin* (copie din anii 1590-1602 a unei traduceri făcute în nordul Hunedoarei) (Chivu 1993: 49) și *Legenda duminicii* (copie din anii 1621-1633 a unei traduceri făcute în Muntenia sau în sudul Ardealului) (Teodorescu, Gheție 1977: 18); de *Omilia de Paști* (copie din anii 1590-1602 a unei traduceri a omiliei atribuite Sfintului Ioan Hrisostomul, făcută în nordul Hunedoarei)²¹; de *Paraclisul Precistei* (rugăciune către Fecioară, copiată în anul 1668, după o traducere moldovenească unilingvă din prima jumătate a secolului) (Costinescu 1974: 219-220, 228); de *Floarea darurilor* (copie din anii 1592-1604 a traducerii cărții *Fiore di virtù*, făcută printr-un intermediar slavon, probabil în zona Banat-Hunedoara) (Gheție, Mareș 1985: 383-387); în sfârșit, de *Pravila retorului Lucaci* (copie moldovenească din anul 1581 a unei compilații de drept canonic) (Gheție, Mareș 1985: 280-285). Majoritatea acestor scrieri prezintă discordanțe între textul slavon și cel românesc intercalat – fapt explicabil fie prin combinarea mecanică de către copiiști a unor traduceri cu versiuni slavone întrucâtva diferite decât cele utilizate inițial, fie prin intervenția în manuscrise a copiiștilor.

Excepțînd *Pravila*, toate aceste scrieri erau compatibile cu utilizarea în biserică, dar nu ca parte a liturghiei propriu-zise, ci în rugăciuni și în predici. *Paraclisul* era o rugăciune publică, prin care se elogia Fecioara Maria și i se implora ajutorul în slujbe anume consacrate acestui eveniment. Calitatea de predică o avea nu numai

²⁰ Pentru acestea, vezi Onu 1972: 356 și Combiescu 1969: 181.

²¹ Chivu, *loc. cit.* Inspirată din *Evanghelia lui Matei*, omilia a fost alcătuită de patriarhul Ioan Calea în secolul al XIV-lea.

Omilia de Paști, ci și fiecare dintre cele două *Legende* apocrife. „Pentru preoții de mir, observă Alexandru Mareș, *apocrifele religioase nu se deosebeau de scrierile religioase canonice. Datorită unei pregătiri teologice modeste, preoții și diaconii nu aveau de unde să știe că scrierile pe care le copiau cu atîta silință erau necanonice*” (Mareș 2006: 88). De aceea, unele se citeau în biserică, în anumite zile, sub forma predicilor (Mareș 2006: 90). Acest lucru reiese clar din finalul *Legendei duminicii*, în care se aruncau blesteme asupra preoților care nu vor cinsti cum se cuvine această scriere și „*nu vor vrea să o procitească înaintea săborului*” (MAN. IEUD 1977: 157). Într-un alt manuscris, se poruncește ca „*această carte să o cetească săva preut, săva diac între oamenii și să învețe*” (MAN. IEUD 1977: 158). Transferarea unor motive religioase în credințele populare românești confirmă răspîndirea apocrifului prin predici (Timotin 2005: 286).

În condițiile nerecunoașterii de către popor a limbii de cult, predica dobîndise o importanță excepțională în Evul Mediu european: axată pe morala creștină, ea reprezenta singura modalitate „*de a introduce Evanghelia în viața socială*” (Le Goff 1999: 303). Dar pentru a predica, era nevoie de o anumită cultură, care le lipsea celor mai mulți preoți români. De aici și deosebirea dintre români și popoarele Bisericii apusene, sesizată în 1545 de Iohann Honter, într-o scrisoare către Sebastian Münster, anume faptul că primii „*sînt lipsiți de predicatori, ceea ce este o mare nenorocire*” (CSȚR, I, 1968: 206). Amplă expunere despre virtuți și vicii, împănată cu citate din Scripturi, Sfinții Părinți și filozofii antici, *Floarea darurilor* oferea un material prețios pentru predici. Ca și apocrifele, ea era considerată o carte sfîntă – de unde și numele său slavon, *Svjato darovanie* ‘Sfînta răsplată’.

Față de scrierile de reală utilitate în serviciul religios, *Pravila retorului Lucaci* avea o situație specială. Ea cuprindea „*canoanele [care] trebuiau învățate pe dinafară de cel ce urma să fie hirotonisit preot*” (Gheție, Mareș 1994: 86). De aceea manuscrisul este, în cea mai mare parte, în limba slavonă și doar 134 pagini conțin texte slavo-române intercalate. În mod evident, partea bilingvă era destinată preoților care nu știau (bine) slavonește, dar trebuiau neapărat să cunoască concepția ortodoxă despre Treime (190^r – 193^r), precum și dreptul matrimonial bizantin (215^r – 246^r, 249^r – 279^r), pentru a se putea pronunța asupra validității căsătoriilor și a sancționa abaterile.

De obicei, secvențele din textele bilingve alternative erau separate printr-o serie de expediente grafice: puncte roșii mari, scrierea cu cerneluri de culoare diferită, inițiala roșie a secvențelor românești. În *Pravila lui Lucaci*, acestea din urmă sînt precedate și de cuvîntul *tilc* ‘traducere’. Intersectarea se făcea după fraze, propoziții, sintagme și – mult mai rar – după cuvinte. Ștefan Ciobanu a observat că intersectările corespund punctuației capricioase din traduceri românești unilingve – de unde concluzia sa că acestea din urmă au apărut după traduceri

bilingve, prin eliminarea textului slavon [Ciobanu 1941: 44-45 (*Psaltirea*), 47-48 (*Tetraevanghelul*), 53-54 (*Apostolul*)]. Anterioritatea traducerilor bilingve a fost presupusă și de către alți filologi, plecând de la constatarea intruziunii de cuvinte slavone în versiunile românești (Gheție 1974b: 256-257; Mareș 1982c: 223, 249; Mareș 1982b: 205; Onu 1972: 368-370). Opinia lui Ciobanu a fost combătută însă de Al. Rosetti și Ion Gheție, care au arătat că punctuația textelor românești unilingve (după care s-a făcut și segmentarea celor bilingve) a fost preluată de traducători din originalele slavone (Rosetti 1968: 650; Gheție 1971a: 278; Gheție, Mareș 1985: 189). În cazul originalelor neslavone, operația a fost făcută de către revizorii ortodocși. Explicarea slavonismelor din versiunile unilingve prin graba scribilor, care, copiind secvențe românești, continuau să scrie și cuvintele de la începutul secvențelor slave, nu este verosimilă, deoarece fragmentele intercalate erau separate în mod clar prin puncte roșii mari sau prin alte expediente grafice²². Dimpotrivă, urmărirea discontinuă a corespondențelor într-un text străin compact favoriza imixtiunile lexicale.

Se pare că introducerea versetelor în Sfânta Scriptură a fost făcută pentru prima dată de către Robert Estienne, în ediția din 1553 a Bibliei. În Evul Mediu românesc, inovația a rămas necunoscută: diviziunea textelor continua să se facă în pericope sau paragrafe compacte, care în multe manuscrise au aspectul unei *scriptio continua*. Pe atunci, segmentarea traducerilor bilingve nu se putea realiza după criteriul sintactic, al ideilor exprimate complet, ci în mod mecanic, după criteriul formal al punctuației versiunilor slavone. Ce finalitate puteau avea aceste texte numite *cu otveat* (= cu răspuns) sau *cu izvod* (= cu traducere), care se constată timp de un secol și jumătate, pînă pe la 1700 ?

Referindu-se la scrierile religioase liturgice, Iorga era de părere că versiunea slavonă, scrisă cu o culoare roșie, era folosită de preoți în biserică, iar cea românească, scrisă cu negru, servea pentru lectura individuală (Iorga 1937: 517). Intercalarea crea însă, în ambele cazuri, dificultăți, care puteau fi rezolvate mult mai simplu prin texte dispuse pe două coloane. Același Iorga (1925: 195), urmat de Al. Rosetti (1968: 650), oferea și o altă interpretare: procedul intercalării urmărea să justifice ortodoxismul traducerii, îndepărtînd bănuiala de erezie. Acceptată și de alți comentatori (Dimitrescu 1963: 12; Mareș 1982b: 205; Mihăilă 1972b: 244; Mihăilă, 1972a: 315), explicația se lovește de aceeași obiecție: conformitatea cu originalul putea fi demonstrată mult mai simplu prin dispunerea pe două coloane. Era un procedeu consacrat de protestanți, folosit și de ortodocși în secolul al XVII-

²² Doar în *Psaltirea* slavo-română tipărită în anul 1577 fragmentele intercalate se succed indistinct, fără a se recurge la semne de punctuație.

lea (*Psaltirea* slavo-română a lui Dosoftei, 1680; *Evanghelia* greco-română a fraților Greceanu, 1693; unul din manuscrisele *Florii darurilor*).

După Ștefan Ciobanu (1941: 40-57; 1989: 91, 197-198), aprobat de numeroși filologi (Pașca 1956: 83-84; Pașca, 1957: 49; Gheție 1974a: 175, 199; Gheție 1971a: 277; Gheție, Mareș 1985: 187, 344; Gheție, Mareș 1994: 75; Rizescu 1971: 16; Onu 1972: 368; Mareș 1982b: 205; Mihăilă 1972b: 244), versiunile slavo-române intercalate aveau un scop didactic: ele înlesneau învățarea limbii slavone de către preoții români și a limbii române de către preoții ucraineni din Maramureș, unde se presupune că ar fi circulat. În opinia lui Ciobanu, vechile traduceri religioase nu aveau indicații tipiconale care să dovedească utilizarea lor în serviciul divin, iar întreruperile frecvente făceau imposibilă o lectură curentă. Ele erau menite pregătirii școlare a clerului, ca și *Psaltirile* didactice răspândite la slavii răsăriteni, numite *učebnaja*, tipărite la Moscova în numeroase ediții, între anii 1629-1640. Aceeași destinație o aveau *Psaltirile* greco-slave, cu texte pe două coloane, după care rușii învățau limba greacă. În același sens pledează, după Șt. Pașca și Ion Gheție, prezența în textele bilingve din secolul al XVII-lea a traducerilor duble, care ar fi fost exerciții școlare de echivalare dintr-o limbă în alta (Pașca 1956: 84; Gheție 1974a: 200; Gheție 1971a: 279-280; Gheție, Mareș 1985: 188-189)²³. Există și indicii precise ale utilizării școlare a acestor texte. Astfel, într-o notă din anul 1716 pe *Apostolul de la Bisericiani*, episcopul Sava spunea că această carte „*s-au adus aici la Episcopie la Roman, la școală pentru treaba învățaturii*” (Ciobanu 1941: 50). Coresi spunea că *Psaltirea* slavo-română din 1577 se adresa atât preoților cât și grămăticilor „*să le fie de înțelegătură*” (TEXTE 1982: 562).

Încercînd să descifreze finalitatea textelor slavo-române dispuse alternativ, Ion Gheție pleca de la premisa că ea trebuie să fie numitorul comun al speciilor ilustrate: cărți religioase canonice, dar și apocrife, cărți didactice laice (*Floarea darurilor*) și cărți juridice (*Pravila*). El nu vedea altă legătură decît acceptînd teoria lui Șt. Ciobanu: indiferent de specie, „*textele bilingve erau un fel de juxte folosite în învățămîntul bisericesc sau laic*” (Gheție 1974a: 199; Gheție, Mareș 1985: 187). Am văzut însă că și apocrifele sau cartea de morală creștină erau utilizabile în biserică, sub forma predicilor, avînd deci aceeași funcție religioasă, indiferent de natura lor aparent deosebită. Cărțile canonice traduse în această manieră nu sînt lipsite de indicații tipiconale – cum pretindea Șt. Ciobanu –, iar în cazul manuscriselor din care aceste indicații lipsesc, cum sînt *Apostolul de la Bisericiani* și cel *de la Ghindăoani*, ne putem întreba dacă preoții români nu recurgeau la liste separate, după modelul prezentării lor în unele manuscrise slavone, pe care le anexau la

²³ Vezi și Onu 1972: 366-368; Combiescu 1968: 267-268.

sfirșitul textului²⁴. Este evident că acele traduceri care conțin asemenea indicații erau destinate serviciului religios, iar nu învățării limbii slavone, pentru care ar fi fost superflue.

Pare greu de crezut că patronii luterani ai tipografiei din Brașov ar fi acceptat tipărirea integrală a două *Psaltiri* bilingve, cu texte alternative, doar pentru a facilita învățarea de către preoții români a limbii slavone. Și nu ne explicăm de ce astfel de texte au proliferat în secolul al XVII-lea, când și în țările române deveniseră cunoscute lexicoanele și gramaticile acestei limbi²⁵. Nu știm dacă acele *Psaltiri* didactice, pomenite de Ciobanu, uzau efectiv de tehnica alternării în pagină a textelor slavone cu traduceri lor în limba rusă, pentru a putea vorbi de o relație oarecare, și ne îndoim că dispunerea pe două coloane, în greacă și în slavonă, a textului din unele cărți s-ar fi făcut cu un scop didactic, iar nu pentru demonstrarea fidelității traducerii. De altfel, Ciobanu îi atribuia o finalitate didactică și *Tetraevanghelului* de la Sibiu, cu texte dispuse similar²⁶, dar care s-a dovedit a fi o traducere din limba germană. Nepotrivirile dintre versiunile slavonă și română, constatate în mai toate scrierile, fie ele religioase, fie laice²⁷, „*răstoarnă explicația și ruinează teoria*” lui Ciobanu (Rosetti 1968: 649). Indiferent de cauza acestor nepotriviri, este evident că traduceri bilingve nu erau compatibile cu utilizarea lor în școli, ca modele de translație, oferind la tot pasul asimetrii formale (omisiuni, adaosuri și echivalențe inexacte). Încercarea lui I. Gheție de a minimaliza greutatea acestui argument (Gheție 1974a: 199-200; Gheție, Mareș 1985: 187) nu reușește să reabiliteze o teorie contrazisă în mod flagrant de fapte.

Cît privește traducerea multiplă, ea nu reprezenta apanajul versiunilor bilingve și, în consecință, nu putea fi privită ca simplu exercițiu școlăresc, mai ales că, de multe ori, dubletele erau „*false sinonime*” (Gheție 1971a: 280). Rare în manuscrisele secolului al XVI-lea, ele au fost explicate prin introducerea redundantă în text a unor glose marginale, făcută de un copist nepriceput, care nu și-a dat seama că trebuie să opereze o substituție (Candrea 1916: LXXXVI-LXXXVII). În secolul următor, se constată însă integrarea masivă a echivalențelor existente în versiuni mai vechi, cunoscute din tipărituri sau din copii, în vederea realizării celor două compilații de care am vorbit. În unele manuscrise, cum este *Apostolul Gaster* (unilingv), se rețin chiar și variantele fonetice notate cu cifre, de exemplu *simbăta* și *sîmbăta, mîinile* și *mînile* etc. (Combiescu 1969: 175). Este limpede că acest cumul de forme nu avea nici o relevanță din perspectivă didactică, dar era necesar pentru

²⁴ Un astfel de manuscris, cu sigla P, este descris de Onu 1972: 368.

²⁵ Pentru aceste lexicoane și gramatici manuscrise, vezi Mihăilă 1972b: 307-324.

²⁶ Ciobanu, 1941: 46 (datat greșit la 1580); 1989: 198.

²⁷ Pentru *Floarea darurilor*, vezi Moraru 1996: 48-54, 113.

a-i conferi lucrării finite un aspect literar, printr-o selecție a variantelor. Nu negăm faptul că scrierile bilingve slavo-române puteau avea, la rigoare, și o anumită utilitate didactică, dar nu credem că aceasta va fi reprezentat justificarea apariției lor.

Mai aproape de adevăr ni se pare ipoteza formulată de P.P. Panaitescu. Referindu-se la *Apostolul Bratu*, cu scriere intercalată (iar nu „interlineară”, cum o numește el), istoricul era de părere că „*scopul acestor texte bilingve apare evident, ele erau un ajutor pentru preoții care citeau în biserică în slavonește, deși nu înțelegeau această limbă, dar aveau în față o tălmăcire, care le slujea de îndreptar și pe care o împărțeau și auditoriului neștiutor de carte*” (Panaitescu 1965: 128). Vorbind despre aceeași scriere și despre alte versiuni ale sale (*Lucrul apostolesc* al lui Coresi, *Codicele Voronețean*), care au toate indicații tipiconale, Mariana Costinescu susținea, de asemenea, că erau folosite în serviciul religios (Costinescu 1981: 80-82). Nici alți filologi, care au acceptat explicația dată de Șt. Ciobanu, nu au respins cu totul posibilitatea acestei întrebuițări (Mihăilă 1972a: 315; Onu 1972: 369; Gheție 1971a: 282; Gheție, Mareș 1985: 188). Rămîne în picioare, însă, obiecția lui Ciobanu, reluată de Ion Gheție, după care, admitînd utilizarea liturgică, „*nu se explică fragmentarea capricioasă a textului, care devenea de neînțeles pentru ascultători prin dese întreruperi ale lecturii în limba română*” (Gheție 1974a: 198; Gheție, Mareș 1985: 186). O lumină asupra desfășurării slujbei ortodoxe a românilor din epoca medievală o aruncă cele câteva informații ale unor observatori străini.

Într-o scrisoare din anul 1546 către prietenul său Iohann Hess, parohul sas din orașul Bistrița, Adalbert Wurmloch, sesiza o particularitate a acestei slujbe: „*Se află în Transilvania un popor pe care-i numim valahi; ei citesc Evanghelia și Epistolele lui Pavel nu în limba lor, ci într-o limbă străină, pe care o numesc sîrbească (ratzische sprach). Această limbă n-o înțeleg cei neînvățați, decît dacă le-o traduce preotul lor (nisi sacerdote illorum interpretante)*” (apud Panaitescu 1965: 122). După cum ne putem da seama, ***contradicția dintre limba străină a cultului și limba vie a populației românești era soluționată în Transilvania uzînd de metoda de compromis a liturghiei bilingve***. Comentînd informația, P. P. Panaitescu credea că traducerea nu se putea face oral de către preoți, „*căci o interpretare greșită, după credința Bisericii, i-ar fi aruncat în păcatul ereziei. Este evident că ei aveau la îndemînă cărți scrise, în românește, manuscrise ale Evangheliei, Apostolului și [...] foarte probabil ale Psaltirii*” (ibidem). Acest raționament îl conduce la concluzia, acceptată și de Ion Gheție (Gheție 1974a: 91), că traducerile românești ale Scripturii au precedat Reforma, fiind inițiate de Biserica ortodoxă. În realitate, nu este cîtuși de puțin „evident” că preoții ar fi avut la dispoziție traduceri scrise și nu ar fi procedat la o translație liberă, făcută *ad hoc*. ***Ceea ce-l ferea pe preot de erezie era***

citirea întocmai a textului slavon, care putea fi urmată și de o parafrază; în acest fel, ideea creștină era respectată în litera și înțeleasă în spiritul ei.

Un indiciu al practicii ortodoxe ni-l oferă un manuscris al *Apostolului* slavon, pe care un preot din Moldova notase, în a doua jumătate a secolului al XVII-lea, cu un condei de os, deasupra rîndurilor sau marginal, traducerea românească a unor cuvinte sau pasaje mai dificile, tocmai pentru a se ajuta de ea în timpul slujbei (Onu 1972: 348, 388-390). În Occidentul catolic, *glossa interlinearis* era folosită încă din secolul al XII-lea, de către Anselm de Laon, ca formă a exegezei biblice (Albers 1935, II: 150), iar prin secolul al XIV-lea se apela la acest procedeu pentru a asigura înțelegerea Scripturii în limbile vii, de pildă în Polonia sau în Cehia (Palade 1916: 20; Smrčková 1968: 588)²⁸.

Asistînd la o slujbă celebrată la o biserică din Iași, pe timpul lui Vasile Lupu, călătorul Paul de Alep observă că preotul citea pericopa *Evangheliei* în românește, iar diaconul în grecește, alternativ, primul înăuntrul, al doilea în afara bisericii (CSȚR, VI, 1976: 80). Într-o împrejurare similară, la București, liturghia de Paști s-a citit în trei limbi: în grecește (de către patriarhul Macarie), în românește (de către Mitropolitul Țării Românești) și în arabă (de către Paul de Alep) (CSȚR, IV 1972: 130). Este greu de crezut că Paul de Alep, care era un om informat, ar fi putut confunda limba română cu slavona. În acel timp, în unele biserici din țările române, la liturghie participau două coruri, dispuse în absida din dreapta și în cea din stînga a bisericii, care cîntau alternativ, fiecare stih, în grecește și în românește²⁹. Este clar că, la mijlocul secolului al XVII-lea, se uza de traduceri prealabile ale pasajelor din Scriptură și ale cîntărilor folosite în liturghie; dar acest lucru nu se putea întîmpla cu un secol în urmă, înaintea Reformei, cînd scrisul în limba română de-abia începuse să fie exersat. O retrospectivă asupra formelor slujbei bilingve în Orientul iudaic și creștin ne va ajuta să înțelegem mai bine această evoluție.

În timpul captivității babilonice, evreii asimilaseră aramaica – una din limbile oficiale din imperiul persan – astfel încît, din secolul al V-lea, ebraica devenise o limbă arhaică, a cultului și a documentelor juridice. Lectura publică a Scripturii nu o mai putea face accesibilă auditoriului fără o traducere în aramaică a limbii sfinte. A fost nevoie de un compromis liturgic, menționat mai întîi în Neemia 8, 1-9: Ezdra citea legea lui Moise în fața Porții Apelor, iar leviții „*traduceau și explicau*

²⁸ În secolul al XVI-lea au fost publicate în traducere interlineară *Bibliei* întregi, cum este cea de la Ferrara (1553), în care fiecare rînd al originalului avea dedesubt corespondentul său tradus literal. Scopul teologic declarat era acela de a dovedi fidelitatea absolută a traducerii, cf. Schökel/ Zurro: 353 și următoarele.

²⁹ Această practică este menționată în repetate rînduri de către călătorul arab: *ibidem*, p. 63, 96, 111, 127, 129, 138, 140.

înțelesul”. După Carlo Buzzetti, „este sigur că într-un anumit moment practica sinagogală se desfășura după acest model” (Buzzetti 1973: 312). Rabinul citea Torah-ul, întrerupându-și lectura după fiecare verset, iar uneori după trei versete, pentru a permite traducerea (*targum*), făcută de o altă persoană, numită *targeman*. „Traducerea se făcea pe loc, din memorie, fără ajutorul vreunui text” (Buzzetti 1973: 313). Ea nu avea un caracter literal, ci era mai degrabă o parafrază, „neavînd drept scop să se substituie textului, ci doar să ajute la înțelegerea lui mai bună” (Buzzetti 1973: 314, nota 7). Cu timpul, aceste *targumim*-uri s-au constituit în culegeri scrise, „caracterizate prin libertatea cu care redau sensul”, dintre care unele au dobîndit un caracter cvasi-oficial (Buzzetti 1973: 318, nota 17).

În condițiile decalajului creat între limba cultului și limba vie, soluția *targum*-ului reușea să împace exigențele teologice cu cele de ordin practic ale comunicării. Vom recurge din nou la comentariul lui Carlo Buzzetti, pentru a înțelege mai bine de ce ea a fost preluată de Bisericile creștine în anumite perioade ale istoriei lor. „Textul, spune savantul italian, este o realitate fixă, invulnerabilă, sfîntă și nesubstituibilă; înțelegerea se realizează printr-un surogat al textului, cu o traducere care [...] se poate mișca cu o mai mare libertate, fiind asigurată împotriva pericolului de a fi schimbată de text. [...] Experiența sinagogală a convins de faptul că traducerea era un element mai degrabă mobil”, care nu dădea impresia de „infidelitate”, deoarece nu avea „o autoritate substitutivă” (Buzzetti 1973: 317, 339).

În perioada creștinismului apostolic, cînd noua religie se extindea la diverse popoare, Pavel, I Cor. XIV, cerea ca folosirea limbilor străine în biserică să fie urmată de o tîlmăcire a înțelesului pentru ascultători, făcută de o altă persoană. Această practică a traducerii alternative (*lectio discontinua*) exista în secolul al IV-lea în biserica de la Ierusalim, așa cum rezultă din relatarea călugăriței spaniole Aeteria, din *Peregrinatio ad loca sancta* (cca 388). Deoarece o parte a populației cunoștea doar limba siriacă, episcopul grec își întrerupea lectura *Evangeliei*, pentru ca fiecare fragment să fie tradus de un preot în siriacă: „*itaque ergo stat semper presbyter, qui, episcopo graece dicente, siriste interpretatur, ut omnes audiant, quae exponuntur. Lectiones etiam, quaecumque in ecclesia leguntur, quia necesse est graece legi, semper stat, qui siriste interpretatur propter populum, ut semper discant*” (Grandgent 1958: 241). Traducerea se făcea pentru toate componentele slujbei, inclusiv imnurile și orațiile. În aceeași biserică, la începutul secolului al V-lea, Procopiu citea în limba greacă textul Scripturii, căruia tot el îi oferea o interpretare orală în siriacă (Bardy 1948: 16). Și în Armenia lectura Scripturii era urmată de o interpretare orală în limba țării (Bardy 1948: 33). „Ca peste tot, spune Gustave Bardy, primele traduceri făcute în Egipt au fost precedate de explicații orale pentru cei care nu puteau urmări pasajele citite în biserică în limba sfîntă” (Bardy 1948: 43).

În Occidentul romanic, latina se impusese încă din epoca păgânismului, astfel încât, din secolul al IV-lea, creștinismul îmbracă fără dificultăți o haină latină. Constituirea limbilor romanice, în secolul al VIII-lea, impunea o soluție pentru reducerea decalajului între limba cultului religios și limbile vernaculare. Pentru popoarele neromanice, dificultățile transmiterii mesajului creștin erau practic insurmontabile. Sinodul de la Frankfurt (794) pune în discuție dogma trilingvismului: în canonul 52 se spune că „*ut nullus credat, quod nonnisi in tribus linguis Deus orandus sit*” (= nimeni nu trebuie să creadă că trebuie să ne rugăm lui Dumnezeu numai în trei limbi) (Héfélé, IV, 1872: 117). Oficial, Biserica romană nu a admis soluția liturghiei bilingve, ci a propus doar câteva expediente. În canonul 17 al sinodului de la Tours, i se cerea fiecărui preot să aibă o colecție de predici latinești, pe care să le traducă apoi „*in rusticam Romanam linguam aut Theotiscam*”; decizia este întărită în sinoadele de la Reims (canonul 15) și Mainz (canonul 15) din același an, apoi într-un alt sinod de la Mainz din anul 847 (Héfélé, V, 1872: 187, 182, 190, 328). Tot în sinodul de la Mainz, din anul 813 (canonul 45), se admite ca Tatăl nostru și Crezul să fie învățate de poporenii în ambele limbi, „*tam latine quam barbaricae*” (Héfélé, V, 1872: 186). În sinodul de la Gran (Strigonium) din anul 1114 (canonul al 2-lea) se cerea preoților ca, în fiecare duminică, să explice (*exponere*) în marile biserici *Evangelia* și *Epistolele*, iar în cele mai mici doar Crezul și Tatăl nostru (Héfélé, VII, 1872: 128). Din timpul papei Alexandru al III-lea (1159-1181) datează recomandarea ca să nu se mai facă, în biserici, o lectură *sine glossa*, fără lămuriri interpretative (Le Goff, Schmitt 2002: 54). Toate aceste dispoziții erau preluate în uzul liturgic național; de exemplu în anul 1320 episcopul Nanker din Cracovia cerea ca lectura în latină a Evangheliei să fie dublată de o explicare a ei în polonă: „*Si quibuspiam concessum fuerit evangelium vulgariter exponere, studeant dilligenter*” (Bărbulescu 1928: 53).

În liturghia catolică, spune Carlo Buzzetti, „*s-a ajuns la situația în care lectorul oficial, cel care celebrează, să citească textul latin cu voce joasă, în timp ce un al doilea lector să proclame pentru toți o traducere în limba vulgară. Această situație a fost într-un fel anticipată de obișnuința, neoficializată, dar foarte răspândită, de a exprima din nou în limbaj curent fragmentul de **Evanghelie**, înainte de a începe predica*” (Buzzetti 1973: 159).

Deși uzul parafrastic al Scripturii nu era acceptat oficial de către Biserica catolică, totuși papalitatea l-a recomandat fraților Metodiu și Chiril, apostolii slavilor, care solicitaseră cu obstinație substituirea liturghiei latine printr-una slavonă. În *Viața lui Metodiu* este citată aprobarea liturghiei bilingve, dată de papa Adrian al II-lea în anii 867-868 în această formulare: „*Trebuie însă de urmat acest obicei: ca în timpul misei să se spună **Epistola** și **Evanghelia** mai întâi în latină, apoi în slavonă*”. Pentru a înțelege poporul, Metodiu, numit episcop de Sirmium, trebuia

„să explice Scriptura în limba lui, urmînd întreaga ordine ecleziastică, inclusiv a sfintei mise” (apud Dvorník 1933: 387). După ce în anul 872 îi refuzase lui Metodiu „cîntarea misei în mod barbar”, adică în slavonește, papa Ioan al VIII-lea îi acceptă solicitarea, într-o scrisoare din iunie 879, cu mențiunea că este de dorit ca slavona să se folosească în predici. Într-o altă scrisoare, din iunie 880, către ducele Sviatopolk, același papă se exprima cu mai multă precizie: „*Jubeamus tamen, ut in omnibus ecclesiis terrae vestrae propter maiorem honorificentiam evangelium latine legatur et postmodum Sclavinica lingua translatum in auris populi, latina verba non intelligentis, adnunciatur, sicut in quibusdam ecclesiis fieri videtur* [s.n.]” (= Ordonăm totuși ca în toate bisericile ducatului tău *Evangelhia* să fie citită în latină, în semn de respect, apoi tradusă în limba slavonă, pentru aceia care nu înțeleg latina, așa cum se întîmplă în unele biserici) (CHRIST. II, 1975: 134; Bărbulescu, 1928: 52). De aici se observă că „hibridismul liturgic” – cum îl numește Korolevskij (Korolevskij 1955: 68) – nu era necunoscut Europei catolice, deși nu fusese consacrat de sinoduri³⁰. După moartea lui Metodiu, în anul 885, papa Ștefan al VI-lea menținea dispoziția ca, în timpul slujbei, citirea cărților sfinte să se facă în latină, și doar explicarea lor în limba slavonă (Șesan 1939: 39). Ulterior, liturghia slavonă a fost pe rînd acceptată și interzisă de papalitate, pînă cînd, în anul 1631, ea va fi aprobată definitiv de către papa Urban al VIII-lea (Korolevskij 1955: 127-130).

După acest excurs, putem presupune, cu destul temei, că pînă la naționalizarea serviciului divin (pe la 1680 în Moldova³¹ și pe la 1713 în Țara Românească³²), Biserica ortodoxă română s-a aflat în faza „hibridismului liturgic”, recurgînd la soluția de compromis a liturghiei bilingve pentru a satisface nevoile spirituale ale unei populații care nu înțelegea limba consacrată a cultului. Ca și în Occidentul catolic, această soluție nu se generalizase, datorită inculturii preoților, care nu erau capabili să înțeleagă (și deci să traducă) textele sfinte, mulțumindu-se să le recite în

³⁰ Deși proclamă *maxima congruitas* a limbii latine cu misa, Conciliul de la Trident (1546, 1562) este cel dintîi care acceptă ca lecturile din Scriptură și întreaga ceremonie să fie urmate adeseori (*frequenter*) de explicații în limba țării, făcute oral, fie de către preot, fie de către o altă persoană (Chédozeau 1990: 19-20). Canonul al 7-lea îi obliga pe episcopi ca, după lectura în latinește a misei, „*in vulgarem linguam fideliter verti aequae a parochis omnibus populo tradi curabunt*” (Schmidt 1950: 158). În secolul al XVIII-lea, o serie de alte sinoduri vor consacra această formă de liturghie într-o serie de Biserici catolice din Asia (Korolevskij 1955: 37-40, 149-150).

³¹ Momentul este marcat de traducerea integrală în românește a celor mai importante cărți de slujbă, de către mitropolitul Dosoftei: *Dumnezeiasca liturghie*, în 1679 și 1683, *Molitvenicul de-nțăles*, în 1681, *Octoihul*, în 1683 – toate tipărite.

³² În acest an sînt tipărite la Tirgoviște traducerile integrale ale *Liturghiei* și *Molitvenicului*, reprezentînd „întîia ruptură a tradiției slave” în acest principat (Bianu 1904: 22). Momentul a fost precedat de tipărirea versiunilor *Evangeliei*, în 1682, și *Apostolului*, în 1683, pentru a fi citite ca atare în biserică.

mod mecanic. Datorită traducerilor inițiate de Reformă și revizuite după versiuni slavone, slujitorii Bisericii au putut renunța la practica țilcuiii libere, făcute oral, a Scripturii, recurgînd la procedeul textelor slavo-române intercalate, care permitea lectura alternativă a versiunii canonice și a echivalentului său românesc. În mod ideal, această lectură era făcută de doi slujitori ai bisericii (preot și diacon), la rigoare chiar de unul singur, uzînd de schimbări de ton care să marcheze trecerea de la o limbă la alta. Segmentarea textelor era adesea arbitrară, fiind realizată după criteriul punctuației slavonești – singurul considerat operant în epoca medievală. Nepotrivirile dintre secvențele slavone și corespondentele lor nu reprezentau un impediment, cît timp nu exista obligativitatea transmierii riguros exacte a înțelesului: din perspectiva ortodoxiei românești, traducerea nu avea, asemenea originalului, un caracter canonic. Așa se explică circulația a numeroase variante de traducere ale acelorași texte, datorate fie revizorilor, fie copiștilor.

Originea liturghiei bilingve românești nu poate fi pusă pe seama unui model ortodox grec, de vreme ce, la 1698, în plină perioadă de naționalizare a cultului în țările române, Dositei, patriarhul Ierusalimului, găsea cu cale să-i poruncească noului mitropolit al Ardealului, Atanasie Anghel, ca „*slujba bisericii [...] să se cetească pe limba slavonească sau elinească, iar nu românească sau într-alt chip*”, permițînd ca doar predica să fie ținută în românește (apud Bianu 1904: 22). Era dat uitării principiul liturgic al Orientului, formulat de marele canonist bizantin, Theodor Balsamon, patriarh al Antiohiei (1185-1195), după care toți ortodocșii care nu sînt greci au dreptul de a uza în liturghie de propria lor limbă (Korolevskij 1955: 31). Acest principiu, invocat și de mitropolitul Dosoftei al Moldovei, în prefața traducerii *Liturghiei*, nu făcea decît să consfințească dreptul cîștigat de multă vreme de o serie de popoare din Orient de a-și avea Biserici naționale. În secolul al XVI-lea, cînd se mărise distanța dintre limba antică a Scripturii și cea populară, absența comunicării directe a fost compensată, în Grecia, prin predici și prin explicații ale textelor religioase în limba simplă (*aplă*), devenită un „*organ semioficial al Bisericii*” (Dimaras 1968: 78-79). Dar aceste expediente n-au condus la un bilingvism liturgic datorită opoziției ferme a partizanilor purismului lingvistic. În *Oratio de Statu Ecclesiarum hoc tempore in Graecia* (1569), protestantul David Chytraeus constata că poporul de rînd nu numai că nu înțelegea greaca neotestamentară, dar nici măcar cartea de rugăciuni (*Orologion*), compusă și ea în greaca veche (Benga 2003: 272-273). Starea de incultură a preoților greci, necunoscători ai limbii vechi și incapabili să predice era relevată și de Gerlach în 1573 (Benga 2003: 332). Chiar dacă au existat manifestări izolate de bilingvism liturgic grec, ele nu s-au putut constitui într-un model capabil să influențeze formele cultului din Transilvania și din țările române.

Bilingvismul liturgic din zona românească a slavonei s-a instaurat, probabil, cel puțin cu un secol înainte de prima sa atestare (1546) și a putut avea drept model liturgia latino-slavă din regiunile sud-slave catolice. Lupta pentru o liturghie slavă s-a desfășurat și aici, în Croația și Dalmația, unde slava a fost interzisă prin câteva sinoduri și dispoziții papale, pînă cînd, în 1248, papa Innocențiu al IV-lea a acceptat folosirea ei în cult. În mod cert soluția liturghiei bilingve, propusă de papalitate încă din secolul al IX-lea apostolilor slavi, a fost cunoscută și pusă în practică. Vicariatul catolic al Bosniei, înființat în anul 1340, includea și părți din vestul Transilvaniei (Banatul Timișoarei și Țara Hațegului) (Papacostea 1988: 209 și nota 12). Prin această poartă va fi pătruns modelul liturgic la românii catolici din această zonă, de la care putea fi preluat și adaptat de ortodocși.

(Publicat în „Text și discurs religios”, nr. 1/2009, p. 103-123)

Bibliografie

Sigle

CHRIST. = *2000 ans de christianisme*, Paris, I-III, 1975, IV-VI, 1976.

CL = *Cercetări de lingvistică*, Cluj.

CSȚR = *Călători străini despre țările române*, București, I, 1968, II, 1970, III, 1971, V, 1973, VI, 1976, VII, 1980.

CVT = *Cele mai vechi texte românești. Contribuții filologice și lingvistice* (coordonator Ion Gheție), București, 1982.

LL = *Limbă și literatură*, București.

LR = *Limba română*, București.

MAN. IEUD = *Manuscrisul de la Ieud*, ed. Mirela Teodorescu și Ion Gheție, București, 1977.

SCL = *Studii și cercetări lingvistice*, București.

SLLF = *Studii de limbă literară și filologie*, București, I, 1969, II, 1972, III, 1974.

TEOLOGIA = *Teologia dogmatică și simbolică*, I, București, 1958.

TEXTE = *Texte românești din secolul al XVI-lea* (coordonator Ion Gheție), București, 1982.

VARLAAM = *Varlaam, Opere*, ed. Mirela Teodorescu, București, 1984.

Studii

Pietro R. P. Albers, 1935, *Manuale di storia ecclesiastica*⁵, I-II, Torino – Roma.

Gustave Bardy, 1948, *La question des langues dans l'Église ancienne*, I, Paris.

Ilie Bărbulescu 1928, *Curentele literare la români în perioada slavonismului cultural*, București.

Pr. Daniel Benga, 2003, *Marii reformatori luterani și Biserica ortodoxă. Contribuții la tipologia relațiilor luterano-ortodoxe din secolul al XVI-lea*, București.

Abbé Bergier, 1854, *Dictionnaire de théologie*, édition augmentée, IV, Paris.

Ioan Bianu, 1904, *Despre introducerea limbii românești în biserica românilor*, București.

Félix Bovet, 1872, *Histoire du Psautier des Églises réformées*, Paris.

Carlo Buzzetti, 1973, *La parola tradotta. Aspetti linguistici, ermeneutici e teologici della traduzione della Sacra Scrittura*, Brescia.

- I.-A. Candrea, 1916, *Introducere la Psaltirea Scheiană comparată cu celelalte Psaltiri din sec. XVI și XVII*, București.
- Bernard Chédozeau, 1990, *La Bible et la liturgie en français. L'Église tridentine et les traductions bibliques et liturgiques (1600-1789)*, Paris.
- Gheorghe Chivu, 1993, *Studiu filologic la Codex Sturdzanus*, București.
- Ștefan Ciobanu, 1941, *Începuturile scrisului în limba română*, București.
- Ștefan Ciobanu, 1989, *Istoria literaturii române vechi*², București.
- Mariana Combiescu, 1968, „Psaltirea de la Mehadia”, în LR, anul XVII, nr. 3.
- Mariana Combiescu, 1969, „Apostolul din colecția Gaster”, în SLLF, I.
- Mariana Costinescu, 1974, „Versiuni din secolul al XVII-lea ale *Acatistului* și *Paraclisului Precistei*”, în SLLF, III.
- Mariana Costinescu, 1980, „*Biblia* lui Luther, unul din izvoarele *Apostolului* coresian”, în LR, anul XXIX, nr. 2.
- Mariana Costinescu, 1981, *Introducere la Codicele Voronețean*, București.
- Mariana Costinescu, 1982, „Versiunile din secolul al XVI-lea ale *Apostolului*. Probleme de filiație și localizare”, în CVT.
- L. Demény, 1971, „*Evangheliarul slavo-român de la Sibiu* – prima tipăritură română cunoscută pînă azi”, în volumul *Evangheliarul slavo-român de la Sibiu (1551-1553)*, București.
- C.Th. Dimaras, 1968, *Istoria literaturii neogrețești*, București.
- Florica Dimitrescu, 1963, *Introducere la Tetraevanghelul tipărit de Coresi, Brașov, 1561, comparat cu Evangheliarul lui Radu de la Mănăstirea, 1574*, București.
- Fr. Dvorník, 1933, *Les légendes de Constantin et Méthode vues de Byzance*, Praga.
- Ion Gheție, 1971a, „Cîteva observații filologice asupra *Codicelui Voronețean*”, în SCL, anul XXII, nr. 3.
- Ion Gheție, 1971b, „Un *Apostol* românesc tipărit la Sibiu de Filip Moldoveanul ?”, în SCL, anul XXII, nr. 5.
- Ion Gheție, 1974a, *Începuturile scrisului în limba română. Contribuții filologice și lingvistice*, București.
- Ion Gheție, 1974b, „*Psaltirea Hurmuzaki* – copie sau original ?”, în SLLF, III.
- Ion Gheție, 1982a, „Contribuții la localizarea psaltirilor românești din secolul al XVI-lea”, în CVT.
- Ion Gheție, 1982b, „Banatul și textele rotacizante”, în LR, anul XXXI, 1982, nr. 3.
- Ion Gheție, Alexandru Mareș, 1985, *Originile scrisului în limba română*, București.
- Ion Gheție, Alexandru Mareș, 1994, *Diaconul Coresi și izbînda scrisului în limba română*, București.
- C. N. Grandgent, 1958, *Introducere în latina vulgară*, Cluj.
- Charles-Joseph Héfélé, 1872, *Histoire des conciles d'après les documents originaux*, Paris.
- Arnold Huttmann, Pavel Binder, 1968, „Contribuții la biografia lui Filip Moldoveanul, primul tipograf român”, în LL, tomul XVI.
- N. Iorga, 1925, *Istoria literaturii române*², București.
- N. Iorga, 1937, *Histoire des Roumains et de la romanité orientale*. IV. *Les chevaliers*, București.
- George Ivașcu, 1969, *Istoria literaturii române*, I, București.
- Cyrille Korolevskij, 1955, *Liturgie en langue vivante. Orient et Occident*, Paris.
- Jacques Le Goff, 1999, *Omul medieval*, Iași.
- Jacques Le Goff, Jean-Claude Schmitt, 2002, *Dicționar tematic al Evului Mediu occidental*, Iași.

- Alexandru Mareș, 1967, „Precizări în legătură cu traducerea *Tetraevanghelului* lui Coresi”, în SCL, anul XVIII, nr. 6, p. 651-667.
- Alexandru Mareș, 1972, „O nouă psaltire slavo-română manuscrisă din secolul al XVI-lea”, în SLLF, II.
- Alexandru Mareș, 1982a, „Datarea *Codicelui Voronețean*”, în LR, anul XXXI, nr. 1.
- Alexandru Mareș, 1982b, „Originalele primelor traduceri ale *Tetraevanghelului* și *Psaltirii*”, în CVT.
- Alexandru Mareș, 1982c, „Filația psaltirilor românești din secolul al XVI-lea, în CVT.
- Alexandru Mareș, 1984, „Datarea *Psaltirilor Scheiană* și *Voronețeană*”, în LR, anul XXXIII, nr. 3.
- Alexandru Mareș, 2006, *Cărți populare din secolele al XVI-lea – al XVIII-lea. Contribuții filologice*, București.
- G. Mihăilă, 1972a, „Observații asupra manuscrisului slavo-român al popii Bratul (1559-1560)”, în SLLF, II.
- G. Mihăilă, 1972b, *Contribuții la istoria culturii și literaturii române vechi*, București.
- I. Moga, 1946, „Cine a fost Philippus Pictor?”, în *Anuarul Institutului de Istorie Națională* (Cluj), anul XI (extras).
- Alexandra Moraru, 1996, *Studiu filologic la Floarea darurilor*, București.
- Pandele Olteanu, 1962, „Contribuții la studiul elementelor slave din cele mai vechi traduceri românești. II. Verbe, adjective, adverbe, prepoziții, particule”, în LL, tomul VI
- Liviu Onu, 1972, „Glose românești din secolul al XVII-lea gravate cu condei de os pe un manuscris slavon. Contribuții la stabilirea tradiției manuscrise a două traduceri ale *Apostolului* în românește”, în SLLF, II.
- T. Palade, 1916, „Cînd s-a scris întâi românește?”, în *Arhiva* (Iași), anul XXVI.
- P.P. Panaitescu, 1965, *Începuturile și biruința scrisului în limba română*, București.
- Șerban Papacostea, 1988, *Geneza statului în Evul Mediu românesc*, Cluj-Napoca.
- Șt. Pașca, 1956, „Contribuții la istoria începutului scrisului românesc”, în CL, anul I, nr. 1-4.
- Șt. Pașca, 1957, „Probleme în legătură cu începutul scrisului românesc. Versiunile românești din secolul al XVI-lea ale *Apostolului*”, în CL, anul II.
- Emmanuel Pétravel, 1864, *La Bible en France*, Paris.
- Emil Petrovici, 1971, „Observații asupra grafiei și limbii textului românesc al *Evangheliarului slavo-român de la Sibiu*”, în volumul *Evangheliarului slavo-român de la Sibiu (1551-1553)*, București.
- I. Rizescu, 1971, *Introducere la Pravila ritorului Lucaci*, București.
- Mario Roques, 1913, „L'original de la *Palia d'Orăștie*”, în *Mélanges offerts à M. Émile Picot par ses amis et ses élèves*, II, Paris.
- A. Rosetti, 1926, *Recherches sur la phonétique du roumain au XVI^e siècle*, Paris.
- A. Rosetti, 1947, *Mélanges de linguistique et de philologie*, Copenhaga – București.
- Al. Rosetti, 1968, *Istoria limbii române de la origini pînă în secolul al XVII-lea*, București.
- Herman A. Schmidt, 1950, *Liturgie et langue vulgaire. Le problème de la langue liturgique chez les premiers Réformateurs et au Concile de Trente*, Roma.
- Alonso L. Schökel, E. Zurro, 1977, *La traducción bíblica: lingüística y estilística*, Madrid.
- J. Smrčková, 1968, *Note sur la datation des premiers textes roumains*, în *Actes du premier Congrès international des études balkaniques et sud-est européennes*, VI, Sofia.
- Milan P. Șesan, 1939, *Originea și timpul primelor traduceri românești ale Sf. Scripturi*, Cernăuți.
- Mirela Teodorescu, Ion Gheție, 1977, *Studiu filologic la MAN. IEUD.*
- Emanuela Timotin, 2005, *Studiu monografic la Legenda duminicii*, București.