

**LIMBĂ ȘI CULTURĂ ÎN SUD-ESTUL EUROPEI**

Actele Colocviului româno-bulgar, București,  
5 iunie 2018

**LANGUE ET CULTURE DANS LE SUD-EST EUROPEEN**

Actes du Colloque roumano-bulgare, Bucarest,  
le 5 juin 2018

BIBLIOTECA DE STUDII ȘI CERCETĂRI SUD-EST EUROPENE

BIBLIOTHÈQUE DES ÉTUDES ET RECHERCHES  
SUD-EST EUROPÉENNES

VIII

**ACADEMIA ROMÂNĂ**

**INSTITUTUL DE STUDII SUD-EST EUROPENE**

**LIMBĂ ȘI CULTURĂ ÎN SUD-ESTUL EUROPEI**

Actele Colocviului româno-bulgar, București,  
5 iunie 2018

**LANGUE ET CULTURE DANS LE SUD-EST  
EUROPEEN**

Actes du Colloque roumano-bulgare, Bucarest,  
le 5 Juin 2018

Sub coordonarea/Sous la coordination de:  
SIMONA NICOLAE, LORA TASEVA, CATALINA VATAȘESCU,  
DANA-MIHAELA ZAMFIR



**EDITURA ACADEMIEI ROMÂNE**

București, 2020

Copyright © Editura Academiei Române, 2020

Toate drepturile asupra acestei ediții sunt rezervate editurii.

EDITURA ACADEMIEI ROMÂNE  
Calea 13 Septembrie nr. 13, sector 5  
050711, București, România  
Tel.: 4021-318 81 46, 4021-318 81 06  
Fax: 4021-318 24 44  
E-mail: edacad@ear.ro  
Adresa web: www.ear.ro

Referenți științifici: Acad. Grigore BRÂNCUȘ  
Dr. Zamfira MIHAIL

**Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României**

Redactor: Alexandra CIUTACU  
Tehnoredactor: Mariana MOCANU  
Coperta: Mariana ȘERBĂNESCU

---

Bun de tipar: 00.00.2020. Format: 16/70 × 100  
Coli de tipar: 10,25  
C.Z. pentru biblioteci mari: 008(4-12)(042)  
C.Z. pentru biblioteci mici: 008

---

## CUPRINS

|   |     |
|---|-----|
| Introducere .....   | 7   |
| SIMONA NICOLAE, <i>Le bleu grec Couleur, mot, concept</i> .....   | 9   |
| LORA TASEVA, <i>Wiedergabe und Adaption geographischer Namen in mittelalterlichen Übersetzungen auf dem Balkan</i> .....  | 23  |
| MIHAIL-GEORGE HANCU, „Cunoaște-ți inamicul”: <i>definirea adversarului Sfântului Gheorghe</i> .....   | 35  |
| CATALINA VATASESCU, DANA-MIHAELA ZAMFIR, <i>Denumiri pentru Simbolul Credinței în română și în albaneză (cu privire specială asupra originii substantivului Crez în limba română)</i> ..... | 47  |
| CRISTINA CODARCEA, <i>Rolul culturii materiale în reconstrucția identității catolice a două comunități balcanice în secolul al XVII-lea</i> .....   | 79  |
| CRISTINA FENESAN, <i>Convertirea la Islam: Schimbarea identității, schimbarea numelui</i> .....   | 95  |
| PENKA DANOVA, <i>Une curieuse liste de livres grecs anciens du sérail (1687)</i> ....   | 103 |
| DARINA MLADENOVA, VASILKA ALEKSOVA, <i>Un corpus de documente din Bulgaria despre îmbrăcămintea din a doua jumătate a secolului al XIX-lea</i> .....  | 117 |
| NICOLAE SARAMANDU, MANUELA NEVACI, <i>A linguistic geography analysis on Balkan-Romance Linguistic Convergences in South-Danubian Romanian Dialects</i> .....                               | 125 |
| IULIA MARGARIT, <i>Evoluție lingvistică la rudarii românofoni din regiunea Varna (Bulgaria)</i> .....   | 149 |
| LIA BRAD CHISACOF, <i>Terminologie vestimentaire et termes connexes, tradition et modernisation dans la/les société(s) sud est européenne(s)</i> .....                                      | 155 |



## INTRODUCERE

Colaborarea dintre Institutul de Studii Sud-Est Europene al Academiei Române, Institutul de Studii Balcanice și Centrul de Tracologie al Academiei Bulgare de Științe, în jurul unor teme de istorie culturală și istorie a limbii, are o tradiție îndelungată. Actele întrunirilor care au fost organizate la București au fost publicate, în cea mai mare parte, în seria de față, inaugurată de Nicolae-Șerban Tanașoca și ajunsă acum la a opta apariție. Volumul acesta cuprinde comunicările prezentate la Colocviul *Cultură tradițională, istorie socială și istoria limbilor din sud-estul Europei*, care a avut loc pe 5 iunie 2018, la București.

Titlul ales pentru publicarea actelor colocviului este inspirat de cartea din Th. Capidan, *Limbă și cultură* (1943). Capidan a fost unul dintre promotorii studierii limbii ca fenomen social și istoric. El a înțeles și a prezentat nuanțat corespondențele lingvistice în spațiul sud-est european din perspective multiple, pentru a urmări adecvat palierele formării rețelei de paralelisme cu grade diferite de intensitate a manifestării lor.

Domeniile de cercetare ilustrate de cele unsprezece contribuții cuprinse în volumul de față se completează și pun în lumină direcții importante de studiu și aspecte semnificative de detaliu. Simona Nicolae abordează, pornind de la numele culorii „albastru” în greaca veche, un domeniu tot mai des investigat în prezent, acela al terminologiei culorilor. Ea evidențiază evoluția percepției culorilor și felul în care cuvintele segmentează, în greacă și latină, acest spațiu conceptual. Segmentarea lingvistică nu se suprapune celei științifice și se dezvoltă cu trecerea timpului. Lora Taseva se ocupă de un aspect foarte interesant al traducerilor de literatură medievală: echivalări ale toponimelor. Mihail George Hâncu continuă cercetarea asupra semnificațiilor diferitelor reprezentări în literatura populară, medievală și literatura cultă actuală ale luptei sfinților militari cu balaurul. Dana-Mihaela Zamfir și Cătălina Vătășescu inventariază desemnările *Crezului* în română și albaneză în textele religioase din secolele al XVI-lea – al XVIII-lea. Vasilka Aleksova și Darina Mladenova aduc în discuție datele oferite de un chestionar despre portul din Bulgaria în a doua jumătate a secolului al XIX-lea. Discuția este interesantă din perspectiva chestiunilor de metodă, dar și datorită faptului că sunt cuprinse informații care provin nu numai din bulgară, ci și din limba minorităților. O lucrare de gramatică cu material din dialectele aromân și meglenoromân semnează Nicolae Saramandu și Manuela Nevaci. Sunt puse în lumină paralelisme cu limbile romanice și sunt evidențiate structurile comune cu dacoromâna, iar, pe de altă

parte, sunt surprinse tendințele de evoluție ale dialectelor sud-dunărene, întărite de contactul cu limbile balcanice. Iulia Mărgărit se ocupă de caracteristicile graiului rudarilor din nordul Bulgariei, vorbitori de română. Evoluția terminologiei portului este, după Lia Brad Chisacof, o sursă de fapte care urmăresc începuturile modernizării societăților sud-est europene în raport cu păstrarea unor tradiții vestimentare.

Volumul este completat de trei interesante studii de istorie propriu-zis culturală: două, privitoare la aspecte de istorie religioasă și confesională (Cristina Codarcea, despre enclavele catolice din Balcani în secolul al XVII-lea, și Cristina Feneșan, în continuarea unei cercetări mai ample, urmărind noi aspecte ale trecerii la mahomedanism la sudul și la nordul Dunării) și unul de istorie ca cărții în secolul al XVII-lea (Penka Danova).

Ne exprimăm pe această cale deplina recunoștință față de conducerea Institutului de Studii Sud-Est Europene al Academiei Române, domnul Director Andrei Timotin, și față de conducerea Editurii Academiei Române, domnul Director General, Acad. Dumitru Radu Popescu, pentru sprijinul acordat în publicarea acestei cărți.

## LE BLEU GREC COULEUR, MOT, CONCEPT

SIMONA NICOLAE

Institut des Études Sud-Est Européennes, Academie Roumaine

« Le faible rôle social et symbolique joué par le bleu dans les sociétés européennes pendant plusieurs millénaires, du néolithique jusqu'au cœur du Moyen Âge, demeure un fait historique indéniable sur lequel il convient de s'interroger »<sup>1</sup>. Les mots de Michel Pastoureau résument une opinion largement rependue qui jalonne l'histoire lexicale et symbolique des couleurs. En ce qui concerne l'espace grec, antique et médiéval, le dossier est d'autant plus intéressant que l'image de la Grèce contemporaine est carrément envahie, pour nos yeux, par le *bleu ciel* qui gouverne le monde physique de la mer et de la voute, et qui est devenu, entrelacé avec le blanc, la couleur emblématique du drapeau national. Mais, « il n'en a pas toujours été ainsi » nous dit Michel Pastoureau et, malgré une bibliographie presque inépuisable, le sujet du *bleu grec* garde encore des aspects contournés.

Dans le champ vaste des recherches qui portent sur la sémantique des couleurs et spécialement sur la manière de concevoir et exprimer ce qu'aujourd'hui on nome *bleu*, l'intervention présente se propose de structurer ce champ lexical de l'ancienne langue grecque, qui s'avère riche, divers, connotatif plus que dénotatif et, donc, souvent imprécis. La première question qui surgit est : qu'est-ce que c'est la *couleur* pour nous et pour eux ? Quels sont les sèmes qui composent la notion, quelle est l'origine du mot et comment s'est développé son sémantisme chez les Grecs ?

Pour les cultures et les langues occidentales modernes, le mot *couleur* comporte une signification double. Dans l'acception courante, il transmet, au sens propre – selon la définition du dictionnaire *Larousse*, qu'on puisse généraliser pour les langues européennes – « une sensation résultant de l'impression produite sur l'œil par une lumière émise par une source et reçue directement (couleur d'une source : flammes, etc.) ou après avoir interagi avec un corps non lumineux (couleur d'un corps) ». La couleur tient alors de notre perception, de l'onde lumineuse et des propriétés du corps interposé entre la source et le récepteur et, par conséquent, elle n'est pas un attribut *per se*, mais plutôt, un trait variable, relationnel et subjectif.

---

<sup>1</sup> Michel Pastoureau, *Bleu. Histoire d'une couleur*, Paris, Éditions du Seuil, 2000, p. 12.

Tout au contraire, pour les scientifiques, la *couleur* correspond précisément à la longueur d'onde lumineuse, étant ainsi une grandeur physique absolue et non relationnelle, qui ne dépend pas de la perception humaine. On peut, donc, la mesurer, et le résultat s'impose d'une manière objective, au-delà de n'importe quelle impression individuelle. On ne se propose pas de développer ici des théories complexes sur les notions scientifiques, mais on veut seulement apercevoir la dichotomie comprise dans le mot *couleur* qui exprime, d'une part, une notion approximative, sensorielle, subjective et, d'autre part, une réalité objective mesurable. Les deux aspects, évidents en diachronie dans les occurrences du nom *couleur*, témoignent d'un processus linguistique qui suit le raffinement cognitif : ce n'est pas le sens du mot qui a évolué (par des moyens linguistiques – associations sémantiques, abstraction ou, au contraire, retour vers le concret), mais se sont les connaissances empiriques et théoriques qui, historiquement, se sont développées et ont rempli le *signifiant* d'un contenu nouveau, inconnu pour nos prédécesseurs de l'Antiquité classique.

Quel était néanmoins l'état des choses à l'époque de la cité grecque et de l'Empire romain ? Si on regarde l'histoire de la notion *couleur* dans l'espace gréco-latin, on trouve deux mots bâtis sur des racines indo-européennes, qui présentent un parallélisme significatif dans l'évolution sémantique : il s'agit du lat. *color*, *-ōris* et du gr. *χρῶς*, *-τός* (avec le neutre généralisateur *χρῶμα*, *-ατος*).

Le mot latin *color*, dont la signification initiale est « couleur servant souvent de caractère distinctif, ou étant ajoutée à un objet pour en dissimuler l'aspect réel »<sup>2</sup>, garde encore à l'époque classique les sèmes de la racine indo-européenne. Il s'agit du radical *kel-* (vocalisme *koliā*, *k<sub>e</sub>liā*, *kēlā*)<sup>3</sup>, dont la signification est « cacher », « camoufler ». La famille lexicale de la racine indo-européenne comprend, en grec, des mots comme *καλιά* – « baraque », « prison », *κόλυθρος* – « fourreau », « sac », *κολέον* – « étui », « fourreau d'une épée », *καλύπτω* – « cacher », et, en latin, les verbes *occulo*, *-ere* < *\*ob-kelo* et l'intensif *occulto* – « cacher », *celo*, *are* – « cacher » aussi, le nom *cella* – « petite chambre », avec le diminutif *cellula*, l'adjectif *clandestinus* et, au bout du compte, la famille de *color*, presque pan-romain.

De l'autre côté de la Méditerranée, la langue grecque atteste le mot *χρῶς*, – *τός* – « surface d'un corps », « peau », « couleur » – construit sur le radical indo-européen *ghrēu-*<sup>4</sup> (vocalisme *ghrəu-*, *ghrū-*), dont la signification primaire est

<sup>2</sup> Alfred Ernout et Antoine Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots*, Paris, Klincksieck, 2001, s. v. *color*, p. 133.

<sup>3</sup> V. Julius Pokorny, *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*, Bern – Francke, 1959–1969, s. v. 4. *kel*, p. 553–554, digitalisé par Tufts University et National Science Foundation, URL: [https://archive.org/details/indogermanisches02pokouoft].

<sup>4</sup> *Ibidem*, s. v. 2. *ghrēu-*, p. 460–462. Pierre Chantraine (dans son *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Paris, Klincksieck, 1968, s. v. *χρῶς*, p. 1279) se doute de l'étymologie proposée par Pokorny et considère que le rapprochement de *χράω* – « blesser » ou *χρίω* – « toucher » ne permet pas de poser une étymologie claire. Plus récemment, en 2017, le lexicon de Fernando López-Manchero (URL : [https://indo-european.info/indo-european-etymology-6.pdf]) reprend, s. v. *grēw* l'étymologie de Pokorny et rassemble les mots *ἀχραής* – « intacte, non touché », *χρῶς* – « tégument », *χρῶ(ι)ζῶ* – « toucher » sous le même radical.

« frotter », « gratter ». L'écart et l'évolution sémantique entre le mot grec *χρώς* et son radical indo-européen supposent le sens intermédiaire de « toucher » ou « tacher », décelable dans des mots comme l'adjectif myc. *akorowe* (construit avec un *a* privatif), qui se dit à propos de bœufs blancs, sans taches, avec la peau de couleur uniforme, ou l'attique *ἀχραις* qui signifie « intacte », « non touché », « non gratté ».

Les deux mots qu'on vient de présenter, le latin *color* et le grec *χρώς*, même si n'ont pas une racine commune, ont, toutefois, des sèmes synonymiques. Pour les Grecs, comme pour les Latins, la *couleur* est quelque chose qui *couvre*, *cache*, *dissimule*, comme un *vêtement*, comme un *tégument*, étant complètement extérieur aux corps ou aux objets. La *couleur* est donc matérielle, on la *touche*, on l'aperçoit d'une manière essentiellement tactile. *Colorer* (c'est-à-dire *coloro* [I], *χρῶζω/χρῶζω*) signifie *couvrir avec une couche fine, étriquée* ou *toucher*, selon les exemples suivants : « sapientia animum non *coloravit*, sed *infecit* »<sup>5</sup> – le savoir n'a pas seulement touché son âme, mais l'a complètement envahie ; « μάτην *κεχρώμεσθα* [γόνατα] »<sup>6</sup> – en vain nous a-t-il embrassé les genoux, c'est à dire, supplié.

Même quand *on regarde* les couleurs et on ne les *touche* pas, le processus est pareil pour les anciens locuteurs du grec ou du latin et l'explication classique du phénomène est donnée par Euclide dans ses *Postulats* : un cône de rayons, issus des yeux, *touche* la surface, *la peau* des objets et revient aux yeux. Ainsi, les corps sur lesquels tombent les rayons sont vus, tandis que ceux sur lesquels les rayons ne tombent pas ne sont pas vus<sup>7</sup>.

On peut conclure que, pendant l'Antiquité classique, la perception des couleurs était synesthésique, une tonalité quelconque étant une réunion de particularités extérieures, *ajoutées* à un corps et dont le rôle était de *couvrir*, de donner une apparence nouvelle, caractéristique, d'individualiser les objets matériels. Ce type d'approche nous mène à réévaluer le vocabulaire des couleurs en général, dans la langue grecque, et plus précisément les champs lexicaux des nuances qui embellissent notre monde et le font briller, mais qui, apparemment, restent indiscernables pour les yeux des Hellènes. Parmi eux, le *bleu* demeure le sujet le plus débattu.

\*

« Les Grecs voyaient la nature d'une autre façon que nous, car il faut admettre que leur œil était aveugle pour le bleu et le vert et qu'ils voyaient, au lieu du bleu, un brun plus profond, au lieu du vert un jaune (ils désignent donc, par le même mot, la couleur d'une chevelure sombre, celle du bluet et celle des mers méridionales, et encore, par le même mot, la couleur

<sup>5</sup> G. Guțu, *Dicționar latin-român*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1983, s. v. *coloro*.

<sup>6</sup> A. Bailly, *Dictionnaire grec-français*, Paris, Hachette, 1999, s. v. *χρῶζω*.

<sup>7</sup> Postulats 1–3 de *L'Optique et la catoptrique* d'Euclide, œuvres traduites pour la première fois du grec en français avec une introd. et des notes de Paul Ver Eecke, Paris, Blanchard, 1959, cité par Michel Blay, « La vue et la lumière : sur quelques aspects de l'histoire de la lumière », in *Revue d'histoire des sciences*, 2007, n° 1, tome 60, p. 119–132, URL : [https://www.cairn.info/revue-d-histoire-des-sciences-2007-1-page-119.htm].

des plantes vertes et de la peau humaine, du miel et des résines jaunes : en sorte que leurs plus grands peintres, ainsi qu'il a été démontré, n'ont pu reproduire le monde qui les entourait que par le noir, le blanc, le rouge et le jaune). Comme la nature a dû leur paraître différente et plus près de l'homme, puisqu'à leurs yeux les couleurs de l'homme prédominaient aussi dans la nature et que celle-ci nageait en quelque sorte dans l'éther colorié de l'humanité ! (Le bleu et le vert dépouillent la nature de son humanité plus que toute autre couleur.) »

Friedrich Nietzsche, *Aurore. Réflexions sur les préjugés moraux*<sup>8</sup>.

Les paroles de Nietzsche résument d'une manière axiomatique et sans appel l'opinion des savants du XIX<sup>e</sup> siècle qui, séduits par la théorie darwiniste, étaient convaincus que tous les Grecs souffraient d'un daltonisme et que leur vision était déficitaire en ce qui concerne le spectre de la lumière visible<sup>9</sup>. Les connaissances à l'égard de la grécité qui justifiaient une telle approche étaient concentrées surtout sur le domaine de la parole. On envisageait notamment l'examen de la littérature et l'étude linguistique qui était la preuve de l'absence du vocabulaire faisant référence aux nuances de bleu. Vers la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, le travail linguistique a été revigoré par les découvertes archéologiques<sup>10</sup> qui ont apporté l'image bigarrée des statues, des frontons, des bas-reliefs qu'auparavant on les croyait immaculés. Une imagerie nouvelle prit des contours variés et dévoila des représentations inondées par des couleurs saturées, même violentes, parmi lesquelles le *bleu* éclate tout près du rouge et des nuances dorées. Jusqu'à ce point-là, l'art grec, noir et blanc, quelquefois rouge, était, toutefois, cohérent avec l'absence des noms des couleurs dans la langue. Mais, quand l'art ravivé montra la propension des Grecs à la polychromie, les chercheurs se sont demandé encore une fois comment et pourquoi « le bleu ne fait pas de bruit »<sup>11</sup> ou des vagues jusqu'au XIII<sup>e</sup> siècle médiéval, demeurant, selon Jean-Michel Maulpoix, « une couleur timide, sans arrière-pensée,

---

<sup>8</sup> Friedrich Nietzsche, « Aurore. Réflexions sur les préjugés moraux », traduction par Henri Albert, dans *Œuvres complètes de F. Nietzsche*, vol. 7, Mercure de France, 1901, p. 330–331, URL : [https://fr.wikisource.org/wiki/Aurore\_(Nietzsche)/Texte\_entier].

<sup>9</sup> Voir William Ewart Gladston, « Homer's perception and use of colour », dans *Studies on Homer and Homeric Age*, Oxford, The University Press, 1858, p. 457–499 qui soutient que : « the organ of colour and its impressions were but partially developed among the Greeks of the heroic age ».

<sup>10</sup> Même si un pionnier, archéologue et historien de l'art, comme Johann Joachim Winckelmann niait vivement l'idée des statues peintes, on sait et on accepte aujourd'hui que des couleurs vives couvraient les artefacts antiques. Voir le travail des archéologues Ulrike et Vinzenz Brinkmann, Ivy Nguyen et ouvrages publiés comme Vinzenz Brinkmann, *Gods in Colour*, Munich, Prestel, 2017 ou Roberta Panzanelli (éd.), *The Color of Life. Polychromy in sculpture from Antiquity to the present*, Los Angeles, Getty Publications, 2008, URL : [https://books.google.ro/books/about/The\_Color\_of\_Life.html?id=2gQesgryr8oC&printsec=frontcover&source=kp\_read\_button&redir\_esc=y#v=onepage&q&f=false].

<sup>11</sup> Jean-Michel Maulpoix, *Une histoire de bleu*, Paris, Gallimard, 2005, URL : [http://www.maulpoix.net/bleu.html].

présage, ni projet ». Lorsqu'on a rouvert le dossier des couleurs, les recherches se sont dirigées vers la perception de la polychromie en étroite liaison avec les problèmes anthropologiques posés par l'étrange manque de sensibilité des Grecs envers le spectre visible. L'intérêt que Michel Pastoureau dénota pour l'étude de l'accueil réservé aux couleurs à travers l'histoire ouvra un nouveau chantier qui prenait en compte tous les domaines de l'action humaine chronologiquement observables, pour réunir les témoignages des textes et des images, du langage abstrait et de la culture matérielle qui servent à penser et à hiérarchiser le monde sensible et les valeurs symboliques d'une civilisation. L'histoire révèle ainsi la tension entre les pratiques et le discours, entre la présence matérielle du *bleu* et le faible rôle symbolique qu'il joue dans la société, corroboré avec l'insignifiant emploi métaphorique des mots qui nomment ses nuances dans la littérature classique grecque.

Avant de chercher l'expression linguistique de la notion qui nous intéresse, il faut dire que, du point de vue physique, le *bleu* n'est qu'une convention, un découpage du spectre de la lumière visible, dont les limites sont variables aussi dans la réalité objective que dans la conscience individuelle ou collective des époques historiques<sup>12</sup>. Cependant, du point de vue linguistique, l'arbitraire de la division de l'arc-en-ciel n'est pas absolu, selon les recherches de Brent Berlin et Paul Kay<sup>13</sup>, qui ont observé l'existence d'une cohérence de la distribution des termes de couleurs en cultures différentes et la rétroaction de ces catégories sur leur conceptualisation dans les idiomes étudiés. Pour les langues indo-européennes, les couleurs « basiques », dans la terminologie de Berlin et Kay, sont les suivants : *blanc* et *noir*, *rouge*, *jaune*, *vert* et *bleu* qui ont été conceptualisés, chronologiquement, dans cet ordre et dont on peut ajouter des termes récents, mais aussi *basiques*, comme *gris*, *brun*, *orange*, *violet*. Comme on le voit, le *bleu* est le dernier venu et le travail actuel de Paul Kay et Luisa Maffi<sup>14</sup> montre que cette évolution est archétypale à travers le monde (on ne discute pas ici les circonstances et les raisons pragmatiques et cognitives qui ont déterminé cette situation).

En suivant ces recherches, il faut nous demander non pas si les Grecs étaient daltoniens ou pas, s'ils voyaient ou pas le *bleu*, mais plutôt si la langue grecque est une langue de stade IV ou V, c'est-à-dire si elle conceptualise quatre couleurs (noir + blanc, rouge, jaune et vert) ou cinq (noir + blanc, rouge, jaune, vert et bleu).

---

<sup>12</sup> Il faut ajouter ici que la division de l'arc-en-ciel, telle qu'on la connaît aujourd'hui, a été établie par Newton, le nombre de sept couleurs primaires étant choisi par analogie avec la gamme musicale et en étant ainsi tout à fait arbitraire.

<sup>13</sup> Brent Berlin et Paul Kay, *Basic Color Terms: Their Universality and Evolution*, Berkeley – University of California Press, 1969.

<sup>14</sup> Dans les cadres du projet *The world atlas of language structures online* (Dryer, Matthew S. & Haspelmath, Martin eds.) développé par un groupe de 55 auteurs sous le patronage de Max Planck Institute for Evolutionary Anthropology, le travail de Paul Kay et Luisa Maffi interprète les données de la monographie *The World Color Survey* publiée par Kay, Berlin, Maffi, Merrifield, Cook à Standford, 2009. Le projet analyse les noms des couleurs en 110 idiomes, à travers le monde. URL: [https://wals.info/chapter/133] et [www1.icsi.berkeley.edu/wcs/].

Pour y répondre, nous avons cherché dans la littérature grecque « dénotative » (traités techniques de sciences de la nature, de linguistique ou d'histoire et philosophie) pour trouver les mots qui nomment le *bleu* et aussi dans la littérature « connotative » pour y voir s'ils ont des valences symboliques.

Parmi les écrits concertants les couleurs, les fragments de Démocrite que Théophraste nous a transmis dans son ouvrage *De sensibus*<sup>15</sup>, sont les plus spécifiques. Au centre de l'œil, l'organe de la vision – explique Démocrite –, se trouve un feu (πῦρ) et de l'eau, encerclés par de terre et d'air. Si la lumière passe par le feu, on voit les objets blancs, si elle passe par l'eau, on les voit noirs<sup>16</sup>. La description des tonalités est synesthésique, étant complètement différente de ce que nous éprouvons aujourd'hui. Le philosophe considère qu'il y a quatre couleurs, blanc, rouge, noir et vert et que la différence entre ceux-ci est faite par la structure interne des objets. Les objets blancs ont une structure nette, claire, alors que ceux qui sont noirs, ombreux sont constitués de particules irrégulières qui laissent de leurs côtés des ombres plus ou moins profondes. La rugosité et l'éclat font donc, la différence entre les tons, comme si le Grec verrait avec les bouts des doigts. On comprend pourquoi la peau de l'homme, le miel, les raisins blancs ont tous pour lui la même *couleur* (selon Nietzsche), alors qu'ils dégagent la même luminosité et l'œil anticipe la même sensation que la main ressentirait dès qu'elle les tâterait. La manière d'obtenir les couleurs secondaires pose, de nouvelles questions :

On obtient d'autres couleurs par le mélange de celles-ci [les couleurs *simples*]. Le ton doré, la couleur du cuivre et toute autre pareille dérivent du blanc et du rouge. Avec du blanc elles deviennent lumineuses, avec du rouge elles rougissent. Car, par le mixage, le rouge entre dans les espaces vides laissés par le blanc. Si on les ajoute le vert pâle, la plus belle couleur paraît. Il faut qu'on mette seulement un peu de vert. Une grosse quantité ne convient pas au blanc et au rouge. Les nuances seront différentes si on ajoute plus ou moins. On obtient la pourpre en mélangeant du blanc, du noir et du rouge. Le rouge représente la plus grande partie, la plus petite est le noir, lorsque le blanc et la moyenne. C'est pour ça que le mélange donne du plaisir aux sens : lorsque le noir et le rouge se retrouvent dedans il est évident pour les yeux en tant que l'éclat et la brillance avouent la présence du blanc. C'est ça ce que fait toujours le blanc. **On obtient le bleu de la guède (on le nome aujourd'hui *bleu celtique*, *n.n.*) du noir intense et du vert pâle, le noir ayant la plus grande partie. Le vert-poireau vient du pourpre et de la guède ou du vert pâle et du rouge-pourpré ; le bleu foncé [l'indigo ?, *n.n.*], de la guède et du rouge-pourpré ayant des ombres rondes**

---

<sup>15</sup> G. M. Stratton, *Theophrastus and the Greek Physiological Psychology before Aristotle*, London, 1917, p. 132 *sqq.* URL: [<https://archive.org/details/theophrastusgreen00stra>].

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 70 *sqq.*

**et aigües pour apporter de l'éclat à l'obscurité de la couleur. Le brun-noix dérive du vert pâle et du bleuâtre foncé. Si on ajoute plus de vert, le résultat est la couleur de la flamme.** [...] Et le rouge mélangé avec le blanc donne le vert pâle, presque pur, et non pas le noir. C'est la raison pour laquelle les plants sont au début vert tendre, avant s'échauffer et s'éparpiller. Il [Démocrite] a fini le rappel de la multitude des couleurs, mais ceux-ci, comme les goûts, sont sans nombre ou limite, selon leurs mélanges, si quelqu'un enlève les uns ou ajoute les autres, et mêle un peu de ça ou plus d'autre. Ainsi, aucune couleur obtenue ne trouvera pas une autre pareille<sup>17</sup>.

Si quelques-uns de ces mélanges sont intuitivement concevables, les autres sont ou secrets, ou étranges :

- λεῦκον + ἐρυθρόν > τὸ χρυσοειδές / τὸ τοῦ χαλκοῦ  
*blanc + rouge > doré / cuivre*
- λεῦκον + ἐρυθρόν + χλωρόν > τὸ κάλλιστον χρῶμα  
*blanc + rouge + vert clair (près de jaune) > la plus belle couleur*
- λεῦκον + μέλαν + ἐρυθρόν > τὸ πορφυροῦν  
*blanc + noir + rouge > la pourpre*
- μέλαν + χλωρόν > ἡ ἴσατις  
*noir + vert pâle (jusqu'à jaune) > la couleur de la guède  
(pastel, bleu celtique)*
- πορφυροῦν + ἴσατις > τὸ πράσινον  
*pourpre + pigment de la guède (pastel) > le vert-poireau*
- πορφυροειδές + χλωρόν > τὸ πράσινον  
*rouge-pourprâtre + vert clair (pâle) > le vert-poireau*
- ἴσατις + πυρῶδες > τὸ κυανοῦν  
*bleu de la guède + rouge feu > le bleu foncé (indigo ?)*

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 134–136 : Τὰ δὲ ἄλλα κατὰ τὴν τούτων μίξιν. οἷον τὸ μὲν χρυσοειδές καὶ τὸ τοῦ χαλκοῦ καὶ πᾶν τὸ τοιοῦτον ἐκ τοῦ λευκοῦ καὶ τοῦ ἐρυθροῦ· τὸ μὲν γὰρ λαμπρὸν ἔχει ἐκ τοῦ λευκοῦ· τὸ δὲ ὑπέρυθρον ἀπὸ τοῦ ἐρυθροῦ· πίπτει γὰρ εἰς τὰ κενὰ τοῦ λευκοῦ τῆ μίξει τὸ ἐρυθρόν. εἰάν δὲ προστεθῆ τούτοις τὸ χλωρόν, γίνεσθαι τὸ κάλλιστον χρῶμα, δεῖν δὲ μικρὰς τοῦ χλωροῦ τὰς συγκρίσεις εἶναι· μεγάλας γὰρ οὐχ οἷον τε συγκειμένων οὔτω τοῦ λευκοῦ καὶ τοῦ ἐρυθροῦ. διαφόρους δὲ ἔσσεσθαι τὰς χροὰς τῷ πλέον καὶ ἔλαττον λαμβάνειν. τὸ δὲ πορφυροῦν ἐκ λευκοῦ καὶ μέλανος καὶ ἐρυθροῦ, πλείστην μὲν μοῖραν ἔχοντος τοῦ ἐρυθροῦ, μικρὰν δὲ τοῦ μέλανος, μέσην δὲ τοῦ λευκοῦ· διὸ καὶ ἡδὺ φαίνεσθαι πρὸς τὴν αἴσθησιν. ὅτι μὲν οὖν τὸ μέλαν καὶ τὸ ἐρυθρόν αὐτῷ ἐνυπάρχει, φανερόν ἐστίναι τῆ ὄψει, διότι δὲ τὸ λευκόν, τὸ λαμπρὸν καὶ διαγές σημαίνειν· ταῦτα γὰρ ποιεῖν τὸ λευκόν. τὴν δ' ἴσατιν ἐκ μέλανος σφόδρα καὶ χλωροῦ, πλείονα δὲ μοῖραν ἔχειν τοῦ μέλανος· τὸ δὲ πράσινον ἐκ πορφυροῦ καὶ τῆς ἰσάτιδος, ἢ ἐκ χλωροῦ καὶ πορφυροειδοῦς ... τὸ δὲ κυανοῦν ἐξ ἰσάτιδος καὶ πυρῶδους, σημάτων δὲ περιφερῶν καὶ βελονοειδῶν, ὅπως τὸ στύλβον τῷ μέλανι ἐνή. τὸ δὲ καρύινον ἐκ χλωροῦ καὶ κυανοειδοῦς· εἰάν δὲ πλέον τοῦ χλωροῦ μειχθῆ φλογοειδές γίνεσθαι [...]. σχεδὸν δὲ καὶ τὸ ἐρυθρόν τῷ λευκῷ μειχθὲν χλωρόν ποιεῖν εὐαγές καὶ οὐ μέλαν· διὸ καὶ τὰ φύομενα χλωρὰ τὸ πρῶτον εἶναι πρὸ τοῦ θερμανθῆναι καὶ διαχεῖσθαι. καὶ πλήθει μὲν τοσοῦτων ἐπιμέμηται χρωμάτων, ἅπειρα δὲ εἶναι καὶ τὰ χρώματα καὶ τοὺς χυλοὺς κατὰ τὰς μίξεις, εἰάν τις τὰ μὲν ἀφαιρῆ τὰ δὲ προστιθῆ καὶ τῶν μὲν ἔλαττον μίσην τῶν δὲ πλέον. οὐθὲν γὰρ ὅμοιον ἔσσεσθαι θάτερον θατέρω.

- χλωρόν + κυανοειδές > τὸ καρύινον ou τὸ φλογοειδές  
vert pâle + bleu foncé > le brun noix ou la couleur de la flamme
- λεῦκον + ἐρυθρόν > χλωρόν  
blanc + rouge > vert pâle.

Une vraie palette surréaliste de couleurs surgie, une palette qui, à première vue, n'a presque rien à faire avec la réalité que nous évoquerions comme étant objective. Démocrite lui-même fait glisser une note dubitative-subjective dans son discours « scientifique », quand il nous invite à trouver *la plus belle couleur* obtenue en mélangeant le blanc, le rouge et le vert clair (peut-être, jaune). Si on revient au niveau dénotatif des énonces, on accepte qu'une sorte de blanc, plutôt blanc-brillant (argent), et une sorte de rouge se mêlent dans une couleur avec des réflexes dorés-cuivre, mais on se demande, si on se place dans notre logique des couleurs, comment peut-on obtenir le bleu à partir du noir et du vert, le vert à partir du rouge pourpre et du bleu ou la nuance plus claire de vert, à partir du blanc et du rouge. Est-ce qu'il faut supposer une parallaxe entre notre point de vue chromatique et celui de l'Antiquité, un découpage complètement différent du spectre de la lumière ? La synthèse des couleurs, soit-elle soustractive ou additive, telle qu'on la connaît aujourd'hui, ne nous donne pas le fil d'Ariane dans le labyrinthe des significations de l'arc-en-ciel grec. Pour en savoir plus, on est mené à revenir aux vieux textes, en cherchant les occurrences des dénominations du *bleu*.

Un des premiers noms que le « bleu » reçoit est *ἴσατις* (après la prononciation latine avec -ā-, *isātis*) ou *ἰσάτις* (*ή*), un substantif qui dénote, d'une manière métonymique, la couleur obtenue de la *guède*, plante médicinale, sauvage tout aussi que cultivée dans l'Europe du Sud-Est. On peut supposer, selon les propriétés réparatrices de la plante, que la formation nominale est dérivée de *ἴσος* < *ῥίσφος*, vb. *ἰσάζω*, avec la signification « devenir ou se rendre égal à », à l'aide du suffixe -ιτ-/ις-, utilisé pour obtenir les « noms d'action » ou « d'instrument ». Dans son dictionnaire, Pierre Chantraine ne propose pas une étymologie, en évoquant seulement les termes qui désignent la guède en latin (*vitrum*), vieux-haut-allemand (*weit*) ou anglo-saxon (*wad*)<sup>18</sup>.

Pour *ἰσάτις* (*ή*), il y a peu de contextes qui attestent son usage. Parmi les plus connus et analysés, on retrouve, du côté grec, les textes d'Hippocrate, *De ulceribus* (11), et de Dioscoride, *De materia medica* (2.184.1) et, du côté latin, celui de Pline l'Ancien, qui décrit la guède et ses usages dans l'*Histoire naturelle* (20.25).

Hippocrate ne mentionne pas les propriétés colorantes des feuilles, en se concentrant seulement sur leurs qualités guérissantes : ὄκου δὲ ἐρυσίπελας κίνδυνος ἐφ' ἔλκεσι γενέσθαι, τῆς ἰσάτιδος τὰ φύλλα τρίβων ὡμὰ καταπλάσσειν σὺν τῷ λίνῳ, ἢ τὸ λίνον δεύων στρύχνου χυλῶ ἢ ἰσάτιδος καταπλάσσειν (« s'il y a le péril d'inflammation dû à l'ulcération, en broyant les feuilles crues de la guède, on applique des cataplasmes avec de lin ou, si on n'a pas de lin, avec le jus de

<sup>18</sup> Voir P. Chantraine, *op. cit.*, p. 469, s.v. *ἰσάτις*.

strychnos ou de la guède »)<sup>19</sup>. Au début de l'ère chrétienne, Dioscoride en fait mention, mais ne donne aucun indice sur la nature du pigment que la plante contient : *De materia...* 2. 185, *ισάτις, ἣ οἱ βαφεῖς χρῶνται [...]* (« la guède, utilisée par les teinturiers ») ; 2. 186, *ισάτις ἀγρία, παραπλήσιος οὐσα ἣ οἱ βαφεῖς χρῶνται, φύλλα ἔχει μείζονα πρὸς τὰ τῆς θρίδακος [...]* (« la guède sauvage, étant semblable, utilisée elle aussi par les teinturiers, a les feuilles plus grandes, comme celles de la laitue [...])<sup>20</sup>. Contemporain à Dioscoride, Pline n'apporte presque rien de plus : *lactucae sponte nascentis primum genus est eius, quam caprinam vocant [...]* *tertium genus in silvis nascens ἰσάτιν vocant. [...]* *quarto infectores lanarum utuntur. simile id erat lapatho silvestri foliis, nisi plura haberet et nigriora* (« ils [les Grecs] nomment ce premier genre de laitue, qui naît spontanément, *laitue de chèvre* [...] ; le troisième genre, qui naît dans les bois, ils le nomment *ισάτις* [...] ; le quatrième est utilisé par les teinturiers de laine. Celui-ci a les feuilles ressemblant à ceux de *lapathum sauvage*, mais elles ne sont ni si nombreuses, ni si foncées »)<sup>21</sup>.

Si on respecte les vieilles technologies, on obtient de la guède un pigment indigo-foncé, mat, sans éclat. D'ailleurs, Démocrite insiste sur son caractère sombre, en disant que la couleur contient une bonne quantité de noir « fort noir ». Mais, si la chimie correspond aux mentions textuelles en ce qui concerne l'intensité de la couleur, elle n'arrive pas au même résultat à l'égard des nuances. En faisant sortir *isatis* du noir et du vert pâle, Démocrite n'atteste pas la signification *indigo* qu'on suppose, grâce à nos connaissances pratiques, mais, au contraire, il donne de la cohérence à l'interprétation étymologique de Pierre Chantraine qui rapproche le nom à la famille indo-européenne représentée par le latin *vitrum* (qui nomme également notre plante et le verre), l'irlandais *fuither*<sup>22</sup> etc., tout en sachant que le verre antique (la *vitre*) était verdâtre.

Pour en conclure sur ce sujet, il faut dire que la faible circulation du terme *ισάτις*, le fait qu'il n'a pas développé une famille lexicale, tout aussi que son imprécision sémantique prouvent l'intérêt réduit des Grecs pour cette nuance trop profonde et qui manque de brillance. La création métonymique de la signification « bleu », à partir du nom de la plante et de son pigment, n'offre pas le critère absolu pour en juger le sémantisme objectif du mot. Le soi-disant *bleu-isatis* était, probablement, plutôt vert-opale que bleu-celtique.

*Κυανοῦν* (τὸ), le deuxième terme qui nomme le bleu dans le texte de Démocrite, connut un rayonnement beaucoup plus large, dès les épopées homériques, jusqu'à l'époque chrétienne. On ajoute à sa fréquente présence dans la langue grecque, la circulation pan-méditerranéenne, comme l'a prouvé Annelie

<sup>19</sup> *Œuvres Complètes d'Hippocrate*, éd. Émile Littré, Amsterdam, Adolf M. Hakkert, URL : [http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0250%3Atext%3Dulc.].

<sup>20</sup> Voir URL : [http://www.poesialatina.it/\_ns/greek/testi/Dioscorides/De\_materia\_medica02.html].

<sup>21</sup> Pliny the Elder, *Naturalis Historia*, Karl Friedrich Theodor Mayhoff (ed.), Lipsiae, Teubner, 1906, chap. 20.25, voir URL : [http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.02.0138%3Abook%3D20%3Achapter%3D25].

<sup>22</sup> Voir aussi Alfred Ernout et Antoine Meillet, *op. cit.*, p. 742, *s.v. vitrum*.

Kammenhuber, citée aussi par Pierre Chantraine. L'étymologie du radical \**k<sup>u</sup>an-*, celle que Pierre Chantraine propose en s'appuyant sur les opinions d'Albrecht Goetze, Johannes Friedrich et Émile Benveniste, renvoie vers le mot hittite *kuwanna* ou *ku(wa)nnan*, traduit soit par « pierre précieuse », soit par « cuivre » ou « azurite ». La référence dans le registre chromatique est, donc, « le bleu » foncé, lustré, entre vert-opale et indigo. La signification « smalt » qu'on rencontre dans les textes homériques prouve aussi le caractère brillant attribué à cette nuance, autant que les mélanges que Démocrite propose (ἴσατις + πυρῶδες > τὸ κυανοῦν et χλωρόν + κυανοειδές > τὸ καρύινον ou τὸ φλογοειδές) suggèrent une composante rouge-pourpre. Si on considère les signifiés des mots associés avec la notion attributive *κυανοῦς*, on décrit un champ sémantique qui réunit les sèmes « sombre », « bleuâtre », « satiné ». Alors, on peut dire en grec *κυανοῦς* au sujet des oiseaux avec des plumes presque noires (κύανος, κυανόπτερος), des cheveux d'un noir bleuâtre (κυανόθριξ, κυανοχαίτης, κυανοπλόκαμος), et spécialement des cheveux de Zeus<sup>23</sup>, de la peau noire des hommes (κυανόπεζα), des yeux ou des paupières (βυανοβλέφαρος, κυανόφρυς), des reflets d'un éperon (κυανέμβολος), des nuages terrestres et des nuages olympiens<sup>24</sup> (dans un nuage colombin Apollon a fait disparaître Énée, blessé sur le champ de bataille), des cieux sombres, vaguement irisés par la lumière des étoiles<sup>25</sup>.

Mot-emprunt, *κυανός* s'accoutume et développe sur le terrain grec une famille lexicale nombreuse, en trouvant même de doublets métriques pour entrer dans l'hexamètre. On dit ainsi :

« κυανό 'au pied de smalt' (Hom.), -πυρρος 'à la proue sombre' (Hom., B.), avec le doublet métrique -πύρρειος (Hom.) [...] ; -χαίτης 'à la chevelure sombre' (Hom., etc.), épithète de Poseidon, pour la forme en -τα [...] En outre : -βενθήης (Ar. *fr.* 165), -πεπλος 'aux vêtements noirs de deuil', dit de Déméter et Létéo (*H. Dem.*, Hés.), -πλόκαμος (B., etc.), -χροος et -χρως (E., etc.) ; dans la plupart des composés ce premier terme a un sens de couleur. Dérivé : κυάνεος, -οῦς 'de smalt' (Hom.), mais le plus souvent 'bleu très foncé' et parfois 'noir' (Hom., ion.-att., etc.), dit des vêtements de deuil de Thétis, de nuages, de cheveux (Hom., etc.), mais le sens de 'bleu foncé' est bien défini par Pl. *Ti.* 68 c [...] »<sup>26</sup>.

Le dictionnaire Bailly nombre à peu près une cinquantaine de mots dérivés ou composés à partir de la racine \**κυαν*. On compte parmi eux des substantifs (κύανος ou *κυανός*, *κυάνωσις*, *Κυάνεαι*), des verbes (*κυανίζω*, *κυανέω*), des adjectifs

<sup>23</sup> Homer, *Iliade*, 1.528 : ἧ καὶ κυανέησιν ἐπ' ὀφρύσιν νεῖσε Κρονίων.

<sup>24</sup> *Ibidem*, 5.345 : καὶ τὸν μὲν μετὰ χερσὶν ἐρύσατο Φοῖβος Ἀπόλλων / κυανέη νεφέλη...

<sup>25</sup> Plutarque, *Quaestiones Romanae*, Gregorius N. Bernardakis (éd.) : διὰ κυάνεον πόλον ἄστρων διὰ τ' ὠκυτόκοιο σελάννας, URL : [http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:2008.01.0210:section=77&highlight=kua%2Fneon]. Plutarque cite Timotheus, Frag. 28 (ed. Wilamowitz-Möllendorff).

<sup>26</sup> Pierre Chantraine, *op. cit.*, p. 593–594, s. v. *κύανος*.

proprement dits (*κῦάνεος, κυανοειδής, κυανόχροος, κυανοπός*) et un grand nombre de substantifs qualificatifs (en fait adjectifs invariables substantivés à l'aide de l'article) dont le comportement lexical reste plutôt adjectival (*κυαναιγίς, κυανόθριξ, κυανόπεζα*). Les contextes minimaux qui caractérisent les occurrences font référence aux objets, aux éléments ou phénomènes naturels, aux êtres, aux sentiments ou affects. Somme toute, la capacité dérivative du mot *κυανός*, les valences qui lui permettent de former aisément des mots composés, la possibilité de caractériser ou d'entrer en relation avec n'importe quel référent, la fréquente apparition dans des textes divers dénotent sa parfaite appropriation dans la langue.

Si on compare les deux mots, *ἴσατις* (ή) et *κυανοῶν* (τὸ), il y a peu d'éléments qui rapprochent leurs comportements linguistiques, au-delà du sémantisme. Le premier reste un terme isolé dans la langue, car il ne développe pas une famille lexicale, n'entre pas dans des formations syntagmatiques et ne reçoit pas des sens dérivés ou connotatifs. L'autre, comme on l'a montré, se comporte d'une manière complètement différente et couvre toutes ces valences combinatoires. Si on retourne de nouveau au texte de Démocrite, on trouve une des explications probables pour cette situation linguistique, dans le passage où l'auteur il fait sortir *ἡ ἴσατις* de noir et de vert pâle, tandis que *τὸ κυανοῶν* il le fait apparaître de *ἴσατις* et *πυρῶδες* (rouge-feu). La différence entre les deux nuances est, donc, celle que *πυρῶδες* apporte. On a vu que les deux termes nomment également des nuances sombres de bleu qui varient entre le bleu-vert et le bleu-indigo. À notre avis *πυρῶδες*, la couleur du feu, n'apporte pas une différence concernant la nuance, mais plutôt se réfère à la lumière, à l'éclat. En conséquence, le bleu-*ἴσατις* doit être une couleur profonde, mate, sans éclat, comme le velours qui absorbe complètement la lumière et envers laquelle les Grecs ne manifestent aucun intérêt, alors que le bleu-*κυανοῶν* doit être une couleur vive, même si elle reste foncée, avec des reflets flamboyants et des éclats intenses qui attirent le regard ou reflètent les ondes lumineuses qui partent des yeux et en reviennent.

La présence et l'évolution du mot *κυανοῶν* à l'époque *koiné* de la langue et puis à l'ère chrétienne soutiennent cette hypothèse. Le terme *nome* chez Claude Galien (le II<sup>e</sup> siècle après J.-C.) le carbonate de cuivre<sup>27</sup>, un minéral cristallin lustré de couleur vert-bleu, foncé. Au V<sup>e</sup> siècle après J.-C., Hésychios d'Alexandrie glose le terme *κύανον* avec les mots : *εἶδος χρώματος οὐρανοειδέος*, c'est à dire, « dont la couleur a l'aspect du ciel », mais du ciel sombre, car Uranus est le dieu ténébreux de l'éther supérieur, le fils de la nuit. La synonymie chromatique entre *κυανοῶν* et *οὐράνιον* est, en fait, presque totale, comme suggère Philostrate d'Athènes

---

<sup>27</sup> Claudii Galeni *Opera omnia*, tomus XII, *De simplicium medicamentorum temperamentis ac facultatibus*, Lipsiae, 1826, p. 223, URL: [https://books.google.ro/books?id=0m88AAAAcAAJ&pg=PA223&lpg=PA223&dq=%CE%BA%CF%85%CE%B1%CE%BD%CE%BF%CF%82+gallenus&source=bl&ots=-IblaHv3W7&sig=ACfU3U10y4PAcltrtaejqWH9hvWPS5gIig&hl=en&sa=X&ved=2ahUKEwjctcevg\_XlAhUL4sKHZO1DF8Q6AEwC3oEAgQAQ#v=onepage&q=%CE%BA%CF%85%CE%B1%CE%BD%CE%BF%CF%82%20gallenus&f=false].

au III<sup>e</sup> siècle après J.-C. : *κυανωτάτη δὲ ἡ λίθος καὶ οὐρανία ἰδεῖν*<sup>28</sup> (« la pierre était bleuâtre très foncé et avait l’aspect du ciel ténébreux »).

Les éléments cosmologiques apportent des sèmes nouveaux au concept de *bleu*. *Άήρ*, *ἀερίζω* ou *ἀέρινος*, qui, provenant du grec, entrent dans les langues romanes par l’intermédiaire latin, transmettent aujourd’hui la signification de « transparence totale », « profondeur infinie » « brillance ». Pour les Grecs, l’air n’est pas toujours transparent, mais elle peut être aussi blanche-bleuâtre, mate, terne, comme les nuages laiteux, comme la brume ou le brouillard. On dit – Dioscoride le fait – à l’égard de l’oxyde de plomb (une poudre lactée), qu’il est *ἀερίζων* (blanc, mais un blanc nuancé, velouté, sans reflet) et, à l’égard de l’œil malade (opacifié à cause de cataracte), qu’il *ἀερίζει*<sup>29</sup>, c’est-à-dire qu’il devient bleuâtre, opaque. Quand le mot *ἀήρ* désigne la couleur du ciel, l’azur, il le fait par opposition à *μέλαν*, dans le contexte du décor théâtral, ou en présupposant que la voûte est solide et opaque.

La famille lexicale qui s’oppose à la racine \**aer*, ayant la composante sémique « brillance », comprend des mots bâtis sur le radical \**glauk*, qui contient les sèmes « étincelant », « de couleur vert-bleu-gris pâle », comme : *γλαυκός*, *γλαυκῶψ*/*γλαυκῶπις*/*γλαυκόματος*/*γλαυκόφθαλμος* (aux yeux brillants, pâles), *γλαυκηπόρος*, *ἔγγλαυκος* (qui resplendit, spécialement à l’égard des vagues), *γλαύσσω*, *διαγλαύσσω*, *γλαυκίζω*, *γλαυκῶ* (qui brille avec des nuances bleuâtre). Le mot est attesté de l’époque homérique, étant présent dans l’*Iliade*, où il est attribué à la mer : *γλαυκή θάλασσα*. En poésie l’adjectif peut déterminer les olives, la lune, la mer et, bien sûr, le regard d’Athéna.

L’équation grecque du *bleu* comporte donc une double opposition :

|                |           |           |
|----------------|-----------|-----------|
| FONCE BRILLANT | <i>vs</i> | FONCE MAT |
| <i>vs</i>      |           | <i>vs</i> |
| PALE BRILLANT  | <i>vs</i> | PALE MAT  |

Les quatre termes qui entrent dans cette formule sont :

|           |           |           |
|-----------|-----------|-----------|
| κυανῶς    | <i>vs</i> | ἴσατις    |
| <i>vs</i> |           | <i>vs</i> |
| γλαυκός   | <i>vs</i> | ἀέρινος   |

Il faut remarquer que, dans les relations sémantiques établies entre ces mots, la couleur, le *bleu*, joue un rôle secondaire, même épisodique. Les nuances varient de jaune, vert, bleu, pourpre, jusqu’à indigo et ce qui compte est leur profondeur, le ton, la luminosité et l’éclat de la surface. En ce qui concerne le nombre

<sup>28</sup> Philostrate, *Βίος Απολλωνίου του Τυανέως*, livre A’, URL : [https://el.wikisource.org/wiki/Βίος\_Απολλωνίου\_του\_Τυανέως\_(Φιλόστρατος)α1].

<sup>29</sup> Aetius, *Iatricorum liber*.

d'occurrences, la manière dont les mots sont intégrés dans la construction linguistique, la partie gauche de l'équation est nettement favorisée, le système étant, en fait, déséquilibré.

L'histoire du *bleu* grec ne s'arrête pas ici. Les valences dérivatives, métonymiques ou métaphoriques de la langue, l'évolution du grec en tant qu'idiome d'une culture écrite durant trois millénaires et les contacts avec des civilisations voisines ou même éloignées, apparentées ou différentes, sont la prémisse et la cause d'une féconde richesse lexicale. Tout ce qui est *bleu*, plus ou moins, est susceptible de nommer, occasionnellement, d'une manière poétique, scientifique, dénotative ou connotative, en langage soutenu ou démotique, la couleur qu'on a envisagée ci-dessus : κάλαϊς (le turquoise), ἴασπις (le jaspe), τερεβινθίνος (la térébenthine) – des minéraux qui nomment d'une manière métonymique le *bleu* ; λαιός (la grive), μυῖα (la mouche), ὀρόσπιζος (le pinson de montagne) – des animaux dont la peau, les ailes, les plumes désigne cette couleur ou ses irisations ; ὑακίνθινος (la jacinthe), κόρχορος (une herbe sauvage bleuâtre) – des plantes dont la nuance devient de spécifique générale, de propre, archétypale.

On ajoute au champ du bleu, complété, dans la généralité des cas, par le sémantisme de la luminosité, des mots comme *χαροπότης* et (*ὑπο*)*χαροπός*, *χάρωψ*, *χαροπῶς* (« couleur d'un bleu clair », « aux yeux clairs, gris ou bleus »), qui, du point de vue de l'étymologie, sont liés à *χάρις* et *χαίρω* (bienveillance, joie, plaisir, souhaite, lat. *hortor*). Ces termes n'ont pas une référence physique concrète, leur appartenance au champ lexical des couleurs étant due à la signification connotative, métaphorique qui met le signe d'égalité entre la *luminosité* et la *gaité*.

Une dernière glose en marge du *bleu*. Malgré leur omniprésence dans la littérature grecque, la mer et le ciel ne sont presque jamais bleus. Peut-être par ce qu'un texte littéraire comporte une censure marquée de la réalité quotidienne. La littérature antique ne se préoccupe pas de choses banales. Quand la mer ou la voûte sont bleues, elles sont tout à fait plates, inaptées à résonner avec les âmes des héros. Les épithètes et les dénominations qui les accompagnent doivent être beaucoup plus fortes, plus expressives.

L'imprécision du bleu dans le lexique grec des couleurs a fait couler une immense quantité d'encre et le sujet n'est pas épuisé. La situation est pareille en latin où des mots comme *caeruleus*, *caesius*, *glaucus*, *cyaneus*, *lividus*, *venetus*, *aerius*, dénotent une polysémie qui ne laisse pas apercevoir une signification certe.

Sensible à la lumière et à la tonalité des couleurs, la langue grecque choisit pour les exprimer, dans le cas du *bleu*, une opposition biunivoque qui met en équation des termes concrets, sans prétention métaphorique. Elle complète le système avec des mots et syntagmes connotatifs et conjoncturels, poétiques, qui donnent une expression linguistique aux faits qui surpassent la banalité. Si nous nous demandons pourquoi les Grecs ne voient pas ou ils ne disent pas qu'ils voient le *bleu*, il faut nous nous demandons aussi pourquoi nous avons oublié de regarder et nommer l'éclat, en préférant de sectionner l'arc-en-ciel en petits et exacts morceaux linguistiques.



# **WIEDERGABE UND ADAPTION GEOGRAPHISCHER NAMEN IN MITTELALTERLICHEN ÜBERSETZUNGEN AUF DEM BALKAN**

LORA TASEVA

Institut für Balkanistik und Zentrum für Thrakologie  
Bulgarische Akademie der Wissenschaften

Ortsnamen sind eine Herausforderung für die Übersetzer aller Epochen. Das ergibt sich aus ihrem Wesen als Benennungen realer geographischer Mikro- oder Makroobjekte in einer bestimmten Region. Je weniger sie wegen lokaler oder historischer Distanz bekannt sind, desto schwieriger wird die Aufgabe des Übersetzers, sie zu identifizieren und adäquat wiederzugeben. Auf der Grundlage seiner allgemeinen und spezifischen Fachkenntnisse wählt er Entsprechungen, die mehr oder wenig gelungen, nicht genau oder sogar falsch sein können.

In diesem Aufsatz wird die Wiedergabe einiger geographischer Namen aus einem byzantinischen gottesdienstlichen Text in den drei auf dem Balkan entstandenen Übersetzungen behandelt. Im Mittelpunkt stehen die lexikalische und die semantische Adaption bestimmter Toponyme und mögliche Erklärungen für jeden konkreten Fall. Die Interpretation umfasst nicht alle im Originaltext vorkommenden geographischen Namen, sondern nur diejenigen, bei denen unterschiedliche lexikalische Varianten in den Übersetzungen registriert sind.

## **QUELLEN**

Das byzantinische Original ist eine Sammlung von 31 Lesungen für die wichtigen Feiertage ab dem Anfang der Großen Fastenzeit bis zum Sonntag nach Pfingsten, die als Synaxarien zum Triodion und Pentekostarion des Nikephoros Kallistos Xanthopoulos bekannt ist. Es gibt von ihr keine kritische Edition, und

deswegen werden hier als Hauptquellen die gedruckten Ausgaben des Triodions<sup>1</sup> und Pentekostarions<sup>2</sup> sowie die älteste Handschrift *Auct. E.5.14* (1303–1309) aus der Bodleyaner Bibliothek<sup>3</sup> benutzt.

Von dieser Sammlung gibt es drei südslavische Übersetzungen aus dem 14. Jh. Die erste (*A*) ist bulgarisch und wurde von *Zakhej Filosof* (Zachaeus Philosophus) im Rahmen der Athonitischen Reform angefertigt. Die zweite (*D*) ist serbisch und ist nicht auf dem Heiligen Berg entstanden. Die dritte (*C*) umfasst nur die Hälfte der Texte, und ihre Herkunft ist nicht genau lokalisierbar: sie entstand auf dem Territorium des heutigen Westbulgariens, Ostserbiens oder Nordmazedoniens<sup>4</sup>. Die handschriftlichen Zeugen sind folgende<sup>5</sup>:

### ÜBERSETZUNG A

Cod. Slav. 23 und Cod. Slav. 24 aus der Sammlung des Katharinenklosters auf dem Berg Sinai, angefertigt vor dem Jahre 1360; Cod. Slav. 1 aus der Bibliothek des Griechischen orthodoxen Patriarchats in Jerusalem; *F.n.I.55* (3. Viertel des 14. Jh.), *F.I.707* (Ende 15. Jh.-Anfang 16. Jh.), *F.I.708* (Ende 15. Jh.-Anfang 16. Jh.) und *Pog 483* (3. Viertel des 16. Jh.) aus der Russischen Nationalbibliothek in Sankt Petersburg; *BAN 46* (1488) aus dem Wissenschaftlichen Archiv der Bulgarischen Akademie der Wissenschaften in Sofia; *13.I.18* (Ende 16. Jh.) aus der Bibliothek der Russischen Akademie der Wissenschaften in Sankt Petersburg; *NBKM 936* (2. Hälfte des 14. Jh.), *NBKM 204* (14. Jh.), *NBKM 940* (1. Hälfte des 15. Jh.) und *NBKM 587* (14. Jh.) aus der Nationalbibliothek in Sofia; *CIAI 509*<sup>6</sup> (1. Hälfte des 15. Jh.) aus dem Kirchenhistorischen und archäologischen Museum in Sofia; *I.6.10* (1. Drittel des 16. Jh.) aus dem Kloster Zographou und Hs. *416*<sup>7</sup> (Mitte des 17. Jh.) aus dem Kloster Hilandar auf dem Berg Athos.

<sup>1</sup> *Τριώδιον*, Ἐν Ἀθήναις, 1960.

<sup>2</sup> *Πεντεκοστάριον*, Ἐν Ἀθήναις, 1959.

<sup>3</sup> URL: [<http://www.bodley.ox.ac.uk/dept/scwmss/wmss/online/medieval/auctarium/auctarium.html>]. Für eine frühere Datierung auf das Ende des 13. Jhs. siehe H.O. Coxe, *Catalogi codicum manuscriptorum bibliothecae Bodleianae. Pars Prima. Recensionem codicum graecorum continens*. Oxonii, 1853: S. 662–663, Nr. 79. Mehr über die Handschrift und die Sammlung s. bei I. Vassis, “Zu einigen unedierten Gedichten des Nikephoros Kallistos Xanthopoulos”, *Byzantinische Sprachkunst. Studien zur byzantinischen Literatur gewidmet Wolfram Hörandner zum 65. Geburtstag*, Ed. M. Hinterberger and E. Schiffer (Byzantinisches Archiv 20), Berlin/New York, 2007, S. 330–337.

<sup>4</sup> Beschreibung und Analyse dieser Übersetzungen s. bei Л. Тасева, “Триодните синаксари в средновековната славянска книжнина. Текстологично изследване. Издание на Закхеевия превод. Словоуказатели”, *Monumenta linguae slavicae dialecti veteris 54*, Weiher, Freiburg i. Br., 2010, S. 52–99 und S. 102–131.

<sup>5</sup> Ausführlicher über die Handschriften s. bei Л. Тасева, *Триодните синаксари...*, S. 38–50.

<sup>6</sup> Die Handschrift enthält auch Texte in Übersetzung C.

<sup>7</sup> Einige Texte gehören zur Übersetzung C.

## ÜBERSETZUNG C

*F.n.I.103 + F.n.I.103a + Vjaz F. 124/9* (3. Viertel des 14. Jh.) und *F.I.750* (1. Hälfte des 15. Jh.) aus der Russischen Nationalbibliothek in Sankt Petersburg; *CIAI 509* (s. oben); *NBKM 1158* (1. Hälfte des 15. Jh.) aus der Nationalbibliothek in Sofia; *ZES 683* (um 1438) aus dem Archiv der Filiale des Institutes für russische Geschichte in Sankt Petersburg; Hs. *416* aus dem Kloster Hilandar (s. oben).

## ÜBERSETZUNG D

*Deč 105* (1370-1380) und *Deč 104* (1375-1385) aus dem Kloster Dečani; *Chlud 134* (1392) aus dem Staatshistorischen Museum in Moskau; *NBKM 584* (15. Jh.) und *NBKM 940* (1. Hälfte des 15. Jh.) aus der Nationalbibliothek in Sofia; *ZES 687/I* (um 1438) aus dem Archiv der Filiale des Institutes für russische Geschichte in Sankt Petersburg.

Bei der lexikalischen Adaption der geographischen Namen wenden die Übersetzer zwei Herangehensweisen an: Übersetzung oder Ersetzung durch nichtidentische Benennungen.

## ADAPTION DURCH ÜBERSETZUNG

Bei der ersten Herangehensweise werden die Namen mit durchsichtiger Bedeutung ganz oder teilweise übersetzt. In der Tabelle kann man sehen, wie die drei Übersetzer insgesamt sieben geographischen Namen wiedergegeben haben. Drei haben biblische Herkunft (χειμάρρους τοῦ κέδρων, τοῦ Κρανίου τόπος, ὄρος τῶν Ελαιῶν), zwei gehören zur konstantinopolitanischen Topographie (Κέρατος κόλπος, Σκουτάριον), und zwei sind Makrotoponyme (Μεσοποταμία, Χρυσοπόλις).

|                       | <i>A</i>  | <i>C</i> | <i>D</i>       |
|-----------------------|---|----------|----------------|
| χειμάρρους τοῦ κέδρων | БОРЬСКИ ПОТОКЪ <i>Sin 24 f.</i><br>44v29 <sup>8</sup> | fehlt    | ПОТОКЪ ΚΕΔΡΩ   |
| τοῦ Κρανίου τόπος     | ΛΕΒΗΘΕ ΜῆΣΤΟ <i>Sin 24 f.</i><br>65v27                | fehlt    | ΚΡΑΝΗΘΕΟ ΜῆΣΤΟ |

<sup>8</sup> Hier und weiter wird die Lokalisierung/Position der Beispiele/Zitate nur nach den edierten Handschriften *Sin 23* und *Sin 24* gegeben. Der Übersichtlichkeit halber werden die Wortformen lemmatisiert, aber die Sätze nicht.

|                         |   |               |   |
|-------------------------|---|---------------|---|
| ὄρος τῶν Ελαιῶν         | γορα маслнньна Sin 24 f. 364r5                            | fehlt         | елеоньскага гора  |
| ὄρος τῶν Ελαιῶν         | маслнньнага гора Sin 24 f. 44r22                          | fehlt         | гора елнньскага   |
| ὄρος τῶν Ελαιῶν         | γορα маслнньнага Sin 24 f. 364v5 [var. елєннь, маслнньна] | fehlt         | елнньскага гора   |
| Σκουτάριον <sup>9</sup> | цинтъ Sin 23 f. 390r15                                    | скоутарнонъ   | цинтъ   |
| Κέρατος κόλπος          | ρογοу нѣдро Sin 23 f. 391r14–15                           | рожаное нѣдро | рогъ прнстаннцн оу пазоухоу: гωροу прнстаннцн оу пазоухоу |
| Χρυσοπόλις              | златъин градъ Sin 23 f. 390r15                            | χρесоποлъ     | златъин градъ   |
| Μεσοποταμία             | срѣдорѣне Sin 24 f. 371r18                                | fehlt         | срѣдорѣне   |

In der unvollständigen Übersetzung C fehlen die biblischen Toponyme und das Makrotoponym Μεσοποταμία. Zwei der drei darin registrierten Namen sind direkte Entlehnungen: Σκουτάριον > Скоутарнонъ, Χρυσοπόλις > Χρесоποлъ. Diese Lösung stimmt mit der schon festgestellten Neigung des Übersetzers zu formaler Genauigkeit bezüglich des Originals überein<sup>10</sup>. Die Ausnahme – die Übersetzung von Κέρατος κόλπος als рожаннмь нѣдромь – könnte dadurch verursacht sein, dass der Ausdruck nicht als Ortsname erkannt wurde, was beim Fehlen von Großbuchstaben in den Handschriften verständlich ist.

Keine Überraschung ist, dass der bulgarische Übersetzer Zakhej (A) alle erwähnten Toponyme übersetzt. Seine puristische Haltung sogar zu traditionellen griechischen Lehnwörtern wurde schon mehrmals hervorgehoben<sup>11</sup>. Er bulgarisiert

<sup>9</sup> Σκουτάριον ist mit lateinischem *scutarius* ‘Schildmacher; Schildträger’ verbunden, vgl. H. G. Liddell, R. Scott, *Greek-English Lexicon. With a Revised Supplement*. Oxford, Clarendon Press, 1996, S. 1616.

<sup>10</sup> Vgl. Л. Тасева, *Триодните синаксари...*, S. 117–118.

<sup>11</sup> Л. Тасева, “Езикът на преводача Закхей: между книжовното наследство и формалистичните тенденции на епохата”, *Slavia*, 69, 2000, № 2, S. 189–210; Л. Тасева, *Триодните синаксари...*, S. 59–60.

oft Personennamen und Spitznamen: Ἰουλιανὸς παραβάτης > ηἰολιανὸς παραβάτης Sin 23 f. 149v27; Κωνσταντῖνος ὁ κοπρώνυμος > κονσταντῖνὸς κοπρώνυμος Sin 23 f. 158v5; Κωνσταντῖνος ὁ Πωγωνάτος > κονσταντῖνὸς πωγωνάτος Sin 23 f. 391v10; Λέων ὁ Θηριώδης > λῆων θῆριώδης Sin 23 f. 158v21; Λέων ὁ Ἰσαυρος > λῆων ἰσαυρὸς Sin 23 f. 158r4, 391v19; Λέων βασιλεύς > Sin 23 f. λῆων βασιλεὺς 385v25, Sin 24 f. 371v15; Λέων σοφώτατος > Sin 23 λῆων σοφώτατος Sin 23 f. 22v15, Sin 24 f. 360r14. Die oben gelisteten Beispiele wie βορβόκι ποτόκι, βοβοῦ ἡβρο, цинтъ, златъин градъ u.a. zeigen, wie diese Tendenz sich auf die Toponyme ausbreitet.

Bevor die Herangehensweise des serbischen Übersetzers *D* betrachtet wird, muss man eine der Entsprechungen erläutern – γωροῦ πρηστάνητιν οὔ παροῦχοῦ. Die Wortfügung ist nur in *Deč 104* – einer der beiden bekannten Abschriften – belegt, da in der anderen (*Deč 105*) ein paar Blätter fehlen. Ich vermute, dass γωροῦ ein Kopistenfehler ist, der durch eine Metathese der Konsonanten verursacht ist: βοροῦ > γοροῦ > γωροῦ. Außerdem kann man den Ausdruck πρηστάνητιν οὔ παροῦχοῦ als eine Doppelübersetzung von κόλπος deuten, denn der Übersetzer benutzt ab und zu noch diese in früheren Epochen bekannte Technik<sup>12</sup>. In diesem Fall werden die nichtsynonymischen Bedeutungen des griechischen Lexems κόλπος – ‘Schoß, Busen’ und ‘Bucht, Meerbusen’ getrennt durch παροῦχα und πρηστάνητιν wiedergegeben.

Wenn das dargestellte Material im Ganzen betrachtet wird, stellt man fest, dass der serbische Übersetzer die biblischen Toponyme und die übrigen geographischen Namen auf unterschiedliche Weise wiedergibt: er entlehnt die ersten und übersetzt die zweiten. Es gibt keine Ausnahmen in den beiden Gruppen, und das ist ein Hinweis, dass beide Typen von Entsprechungen kein Zufall sind. Folglich muss man nach einem Grund suchen. M.E. sind zwei Erklärungen möglich: entweder hat der Serbe die nicht-biblischen Toponyme als geographische Namen nicht erkannt (was wahrscheinlich durch die Schreibung ohne Großbuchstaben in den Handschriften und/oder mangelnde Kenntnisse der konstantinopolitanischen Topographie erleichtert wurde), oder er hat sie gezielt für sein slavisches Auditorium adaptiert. Ich neige eher zur zweiten Annahme, denn die Herangehensweise dieses Übersetzers ist durch das Streben nach einem klaren, einfachen und für sein Publikum verständlichen Text charakterisiert. Er zeigt eine unabhängige Haltung zur griechischen Syntax, benutzt oft Wörter aus der Umgangssprache, bevorzugt kontextuelle statt wörtlicher Bedeutungen der Lexeme, fügt manchmal eigene Erklärungen zu bestimmten Wörtern oder

<sup>12</sup> Vgl. Beispiele in dieser Übersetzung wie ληνός – ληνὸς рекъше тоунао, μονόξυλον – моноксала рекъше ладна, μονοθελήτης – εδνοхотѣнь нже монофелтъ bei Л. Тасева, “Стилът на двама балкански преводачи като свидетелство за развойните алтернативи пред книжовния език през XIV век.”, *Сребърен век: нови открития*, Гутенберг, София, 2016, S. 145.

Ausdrücken hinzu, u.a.<sup>13</sup> Das Übersetzen der geographischen Namen fügt sich gut in diese Strategie ein, denn es bringt die unbekanntenen Realia den Bewohnern der serbischen Länder näher.

### ADAPTION DURCH ERSETZUNG

Der zweite Typ von lexikalischer Adaption der geographischen Namen besteht aus ihrem Ersatz durch im wörtlichen Sinne nichtidentische Entsprechungen, die aber in der Zielsprache gebräuchlich sind. Hier geht es nicht um phonetische Varianten wie *Рим* = *Rom* oder *Солун* = *Thessaloniki*, sondern um völlig verschiedene Benennungen, die etymologisch und semantisch keine direkte Verbindung zu den ursprünglichen haben. Die hier betrachteten Texte bieten ein paar solcher Fälle an. Ich werde sie getrennt darstellen, wobei ich mit dem klassischen Beispiel des slavischen Namens von Konstantinopel anfangen. Er ist im Textkorpus mehrmals belegt.

|   | A   | C                    | D                   |
|---|---|----------------------|---------------------|
| Κωνσταντινόπολις  | ΚΟΝΣΤΑΝΤΗΝΪ ΓΡΑΔΪ<br><i>Sin</i> 23 f. 158r3     | ΚΟΝΣΤΑΝΤΗΝΪ<br>ΓΡΑΔΪ | ΚΟΣΤΑΝΔΗΝΪ<br>ΓΡΑΔΪ |
| Κωνσταντινόπολις<br>/ Κωνσταντίνου<br>(scil. πόλις) <i>Auct</i>   | ΚΟΝΣΤΑΝΤΗΝΪ ΓΡΑΔΪ<br><i>Sin</i> 24 f. 360r15    | fehlt                | ΚΟΣΤΑΝΔΗΝΪ<br>ΓΡΑΔΪ |
| Κωνσταντινόπολις<br>/ Κωνσταντίνου<br>(scil. πόλις) <i>Auct</i>   | ΚΟΝΣΤΑΝΤΗΝΪ ΓΡΑΔΪ<br><i>Sin</i> 24 f. 367r10    | fehlt                | ΚΟΣΤΑΝΔΗΝΪ<br>ΓΡΑΔΪ |
| Κωνσταντίνου<br>(scil. πόλις)                                     | ΚΟΝΣΤΑΝΤΗΝΪ ΓΡΑΔΪ<br><i>Sin</i> 23 f. 160r3     | ΚΟΝΣΤΑΝΤΗΝΪ<br>ΓΡΑΔΪ | ЦАРΗΓΡΑΔΪ           |
| Κωνσταντίνου<br>(scil. πόλις)                                     | ΚΟΝΣΤΑΝΤΗΝΪ ΓΡΑΔΪ<br><i>Sin</i> 23 f. 390v4–5   | ΚΟΝΣΤΑΝΤΗΝΪ<br>ΓΡΑΔΪ | ЦАРΗΓΡΑΔЬСКЪ        |
| Κωνσταντίνου<br>(scil. πόλις) <i>Auct</i> /<br>πόλις <i>Triod</i> | ΚΟΝΣΤΑΝΤΗΝΟΒΪ ΓΡΑΔΪ<br><i>Sin</i> 23 f. 390v8–9 | ΚΟΝΣΤΑΝΤΗ<br>ΓΡΑΔΪ   | ЦАРΗΓΡΑΔΪ           |
| Κωνσταντίνου (sc.<br>πόλις)                                       | ΚΟΝΣΤΑΝΤΗΝΪ ΓΡΑΔΪ<br><i>Sin</i> 24 f. 371v18–19 | fehlt                | ΚΟΣΤΑΝΔΗΝΪ<br>ΓΡΑΔΪ |
| Κωνσταντινούπολις   | ΚΟΝΣΤΑΝΤΗΝΪ ΓΡΑΔΪ<br><i>Sin</i> 23 f. 385v26    | ΚΟΝΣΤΑΝΤΗΝΪ<br>ΓΡΑΔΪ | ЦАРΗΓΡΑΔΪ           |
| Κωνσταντινούπολις   | ΚΟΝΣΤΑΝΤΗΝΪ ΓΡΑΔΪ<br><i>Sin</i> 24 f. 366v9     | fehlt                | ΚΟΣΤΑΝΔΗΝΪ<br>ΓΡΑΔΪ |

<sup>13</sup> Л. Тасева, *Стилът ...*, S. 141–149.

Der bulgarische Übersetzer *A* verwendet konsequent den halb übersetzten Namen ΚΟΝΣΤΑΝΤΗΝΩ ΓΡΑΔΩ, einmal in der Variante ΚΟΝΣΤΑΝΤΗΝΩΒ ΓΡΑΔΩ. Die Übersetzung *C* bevorzugt die erste Entsprechung. Das einmal belegte Korrelat ΚΟΝΣΤΑΝΤΗ ΓΡΑΔΩ könnte durch einen Kopistenfehler verursacht sein. Der serbische Übersetzer *D* kennt den verbreiteten Namen und benutzt ihn, aber in einer Form, die seine Aussprache mit Stimmhaftigkeit des Dentals τ nach ν widerspiegelt: ΚΟΣΤΑΝΔΗΝΩ ΓΡΑΔΩ. Eine ähnliche Tendenz ist auch in der serbischen Übersetzung des Versprologs zu beobachten<sup>14</sup>. Gleichzeitig ist der slavische Name der byzantinischen Hauptstadt Цариградω in der Übersetzung *D* viermal dokumentiert.

In den Bezeichnungen für das Schwarze Meer (Εὐξείνως scil. πόντος) unterscheiden sich die Übersetzer ebenfalls. Das Lehnwort ist je einmal in den drei Fassungen belegt. Es ist interessant, dass im bulgarischen Text *A* und im serbischen *D* Erklärungen zum Charakter des Objekts beigefügt sind.

διὰ τοῦ Εὐξείνου

*A* СКВОЗЪ ЕВКСИНА, ЕЖЕ Ё ПЖУИНА *Sin* 23 f. 390r19–20

*C* Евѣѣиноу *NBKM1158* f. 136v

*D* въ ѣрѣмно мѡре *Deč* 105 f. 37v

καὶ τοῖς ἄνωθεν τοῦ Εὐξείνου

*A* Ѡ горнѣиши велнкаго морѣ *Sin* 24 f. 371r19

*C* fehlt

*D* Ѡ више ѣвѣини поглабни [Евѣѣиноу поглаубиноу *Chlud* ѣвѣѣиноу поглаубиноу *NBKM584*] *Deč* 105 f. 82v

Während das von Zakhej verwendete Wort ПЖУИНА als Bezeichnung für das Meer aus den altbulgarischen Texten bekannt ist<sup>15</sup>, wirft die serbische Präzisierung ПОДГЛАБНИНА einige Wortbildungsfragen auf. Das Lexem ist in keiner heutigen südslavischen Sprache bekannt, außerdem auch nicht im Russischen. Seine Grundlage bildet offensichtlich das abg. глабнина ‘дълбочина, дълбоко място, бездна’<sup>16</sup>, ‘Tiefe’<sup>17</sup>, was oft dem gr. βάθος entspricht. Welche zusätzliche

<sup>14</sup> Л. Тасева, “Личните и географските имена в българския и сръбския превод на Стишния пролог (по материал от месец март)”, *Старобългарска литература*, 47/1, 2013 [Светци и свети места на Балканите. Материали от международната конференция, София 14–16 юни 2012. Ч. 1. Филология. Археография. Текстология], S. 298–299.

<sup>15</sup> *Slovník jazyka staroslověnského*, T. 3. Hlavní redaktor JOSEF KURZ, Academia, Praha, 1982, S. 537.

<sup>16</sup> *Старобългарски речник*. Т. I: А – Н, Отг. ред. Дора Иванова-Мирчева. Изд. Валентин Траянов, София, 1999, S. 347.

<sup>17</sup> *Slovník jazyka staroslověnského*. T. 1. Hlavní redaktor Josef Kurz. Academia, Praha, 1966, p. 405.

Modifikation der Bedeutung das in allen Abschriften belegte Präfix ποΔ- hinzugefügt, bleibt unklar.

Die Bezeichnungen *Mare Maius* oder *Mare Maggiore* für das Schwarze Meer wurden im Mittelalter verwendet. Die frühesten Belege stammen aus der *Historia Mongalorum* (IX, 13) von Giovanni di Pian di Carpine (*mare magnum*)<sup>18</sup> und *Itinerarium* (I, 1) von Guglielmo di Rubruck (*mare maius*)<sup>19</sup>. Aber soweit ich weiß, wurde bisher noch nicht über ihre slavische Übersetzung zu jener Zeit berichtet. Deswegen können wir die von Zakhej gewählte Bezeichnung βεληκο πορε für Εὔξεινος als ältesten Beleg dafür betrachten.

Die Entsprechung γρ̑мьно ποре in der Übersetzung *D* ist auch seltsam, obwohl beide Abschriften sie unterstützen. Das Adjektiv bedeutet 'rot'<sup>20</sup>, und γρ̑мьно ποре wird in demselben Text mehrmals als genaues Korrelat von Ἐρυθρὰ θάλασσα (Rotes Meer) verwendet. Das ist ein Grund zu vermuten, dass sich in früheren Etappen der Überlieferung an dieser Stelle ein Kopistenfehler eingeschlichen hat. In der Vorlage des Übersetzers stand wahrscheinlich die heutige slavische Benennung γρ̑но ποре, und sie wurde aus Versehen durch das oft vorkommende Toponym γρ̑мьно ποре ersetzt. Noch ein Beweis dafür ist die Anwesenheit des Toponyms γρ̑но ποре in einer Abschrift derselben Übersetzung. Obwohl im griechischen Original das Schwarze Meer nicht erwähnt ist, ist es im Kontext gemeint. Das erlaubt beiden slavischen Übersetzern, διαπόντιος durch den Namen des Meeres zu ersetzen – *A* durch das Lehnwort, *D* durch den slavischen Namen:

μαθὼν τὸν βασιλέα διαπόντιον εἰς Πέρσας γενόμενον

*A* оуѣѣдѣвъ црѣ ПОНТОМЪ, еже ѣ ГЛЖБНННЖ ВЪ ПЕРСЫ ВЪИША *Sin*

23 f. 390r24 – 7

*C* fehlt

*D* ѣко ѡ γρ̑на [γρ̑мна *Deč* 104] мѡра ѣ ѡтѣшѣль въ персѣю *Deč*

105 f. 38r

Besondere Aufmerksamkeit verdient die Entsprechung Δολνη ποре gegenüber Αἰγαῖον πέλαγος in der serbischen Übersetzung:

Εἶτα φυγόντες, καὶ κατὰ τὸ Αἰγαῖον γενόμενοι πέλαγος

*A* ѡ бѣжавше ѡ по егенскоѡ пж҃҃ннѣ вѣише *Sin* 23 f. 392r15–16

*C* fehlt

*D* потѡмъ бѣжавше ѡ въ долнѣ вневше мѡрѣ *Deč* 105 f. 19r

<sup>18</sup> G. Pullé, *Historia Mongalorum. Viaggio di F. Giovanni da Pian del Carpine ai Tartari nel 1245–47*, Firenze, 1913, S. 109. URL: [https://archive.org/stream/historiamongalo00pullgoog#page/n147/mode/2up/search/mare+magnum (7.09.2018)].

<sup>19</sup> Вилхелм Рубрук. Пътуване из изтодните страни през 1253 г. Увод, превод и бележки М. Петрова, in *Латински извори за българската история*, Т. 4. Съст. М. Войнов, В. Гюзелев, С. Лишев, М. Петрова, Б. Примов. (ИБИ 25), БАН, София, 1981, S. 193.

<sup>20</sup> *Slovník jazyka staroslověnského*. Т. 4. Hlavní redaktorka Zoe Hauptová. Academia/Euroslavica, Praha, 2006, S. 887.

Meine Versuche, diesen Namen in anderen slavischen mittelalterlichen Quellen zu finden, blieben erfolglos. Aber in einem modernen bulgarischen Text wird er verwendet. Im Essay „Хубавото Василико“ (Das schöne Vassiliko) beschreibt die bulgarische Schriftstellerin Kina Kădreva mit Nostalgie die Vergangenheit des Städtchen Vassiliko, das 1934 in Царево (Tsarevo) umbenannt wurde. Es geht um das täglichen Leben in der kleinen bulgarischen Stadt an der südlichen Küste des Schwarzen Meers vor dem Brand in den 80-er Jahren des 19. Jahrhunderts. Der Text lautet:

*Сладък бе животът в градчето! Сладък като рибата в сладките води на това синьо и неспокойно море, което древните траки наричаха Асейнос, гърците – Евксински понт, а българите Черно море, което не значеше черно, а горното, висше море, за разлика от Бялото – важното долно море, което преливаше в Егея. Тук рибата беше по-вкусна от тая в солените води на долното море и беше толкова много, че морето кипеше: пасажите от сафрид се сменяха от пасажите от скумрия, а пасажите от скумрия – от пасажите паламуд<sup>21</sup>.*

In Übersetzung:

„Süß war das Leben im Städtchen! Süß wie der Fisch in den süßen Wässern dieses blauen und unruhigen Meeres, das die alte Thraker Asejnos nannten, die Griechen Euxinos Pontos und die Bulgaren Schwarzes Meer, was nicht schwarzes, sondern oberes, höheres Meer bedeutete, im Unterschied zum Weißen – das wichtige untere Meer, das ins Ägäische Meer mündet. Hier schmeckte der Fisch besser als derjenige in den salzigen Wässern des unteren Meeres, und es gab so viel davon, dass das Meer buchstäblich kochte: die Schwärme von Stöckern wurden von den Schwärmen von Makrelen abgelöst, und die Schwärme von Makrelen von Schwärmen von Pelamuden“.

Im heutigen Bulgarischen wird *Бяло море* („das Weiße Meer“) als Gesamtbegriff für das Ägäische Meer sowie für seinen nördlichen Teil, d.h. das Thrakische Meer<sup>22</sup>, verwendet. Im zitierten Text „zum Weißen – das wichtige untere Meer, das **ins Ägäische Meer mündet**“ sollte man *Бяло море* („das Weiße Meer“) als Bezeichnung des zweiten Designats (des Thrakischen Meers) oder sogar des Marmarameers annehmen. Die Adjektive *горно* („obere“) für das Schwarze und *долно* („untere“) für das Weiße Meer oder das Marmarameer stimmen mit der

---

<sup>21</sup> URL : [http://literaturesviat.com/?p=77313] (19.05.2018).

<sup>22</sup> Южната част на Бяло море, край Крит, е известна като Критско море, а северната, между Халкидическия и Галиполския полуостров – като Бяло море. URL : [https://bg.wikipedia.org/wiki/%D0%91%D1%8F%D0%BB%D0%BE\_%D0%BC%D0%BE%D1%80%D0%B5] (10.09.2018)].

geographischen Position von Vassiliko am nordöstlichen Fuße des Bergs Standža überein, und es ist logisch, dass sie von den Einwohnern dieser Region gewählt wurden. Die Verbindung zwischen den Begriffen für südlich – weiß – unten ist bulgarischen Dialekten nicht fremd, darunter auch solchen aus dieser Gegend. Laut dem Ideografischen Wörterbuch der bulgarischen Dialekte hat „der warme Wind, der von südlicher Richtung weht“, verschiedene Namen, darunter Derivate von *бел/бял* („weiß“) – z.B. *Белък* (Gemeinde Pomorie), *Беляк* (Gem. Tsarevo), *Белия* (Gem. Jambol), *Белчо* (Gem. Assenovgrad, Gem. Dedeagač), *Бел ветер* (Gem. Ardino), *Бял ветер* (Gem. Haskovo, Gjumjurdžina u.a.), *Бял вятър* oder *Белия вятър* (Gem. Ajtos, Burgas, Elhovo, Dimitrovgrad, Harmanli, Malko Tarnovo, Gjumjurdžina u.a.) und von *долу/долен* („unten“) – *Долнак* (Gem. Harmanli, Dorf Zarovo in Gem. Thessaloniki), *Долняк* (Gem. Burgas und Plovdiv)<sup>23</sup>. Solche assoziativen Verbindungen könnten den Namen *Dolno* („Untere“) für das südliche Weiße Meer motivieren.

In der serbischen Übersetzung entspricht *ДОЛНО МОРЕ* dem τὸ Αἰγαῖον πέλαγος (d.h. dem Ägäischen Meer / dem Weißen Meer) aus dem griechischen Original. Aber der Kontext erlaubt es, das Ägäische Meer durch die Benennung seines nördlichen Teils zu ersetzen, d.h. das Weiße (Thrakische oder Untere) Meer. Darin geht es um die Belagerung von Konstantinopel durch die Araber zur Zeit von Leo III dem Isaurier, und genauer darum, wie ein Teil der arabischen Schiffe sich nach der Niederlage zum Ägäischen Meer zurückzieht, wo ein Sturm über sie hereinbricht. Klar ist, dass ihr Weg von den konstantinopolitanischen Mauern zum Ägäischen Meer über das Marmarameer und das Weiße/Thrakische Meer geht. Wie der lokale Name *ДОЛНО МОРЕ* in die serbische Übersetzung geraten ist, ist schwer zu sagen, denn der Text hat (mindestens hinsichtlich der Übersetzungstechnik) keine Verbindung mit dem Athos und dem südöstlichen Teil der Balkanhalbinsel. Eine mögliche Erklärung könnte man in den serbisch-byzantinischen politischen Beziehungen in der ersten Hälfte des 14. Jh. suchen. Z.B. stellte König Stefan Milutin im Jahre 1313 den Byzantinern 2000 serbische Reiter gegen die Türken zur Verfügung<sup>24</sup>. Nach der Eroberung durch Zar Stefan Dušan blieb die ägäische Küste für drei Jahrzehnte bis zum Jahre 1371 im großen und ganzen unter serbischer Herrschaft<sup>25</sup>. Und nicht zuletzt waren die Beziehungen beider Höfe im 14. Jh. von mehreren Ehen der serbischen Herrscher mit bulgarischen Prinzessinnen geprägt.

<sup>23</sup> Т. Бояджиев, В. Жобов, Г. Колев, М. Младенов, Д. Младенова, В. Радева, *Идеографски диалектен речник на българския език*. Т. 1: А-Д. Български бестселър – Национален музей на българската книга и полиграфия, София, 2012, S. 646–647, S. 649–650. (данните за вятър са обработени от Д. Младенова) (die Angaben zum Wind wurden von D. Mladenova bearbeitet).

<sup>24</sup> N. Oikonomides, “The Turks in Europe (1305–13) and the Serbs in Asia Minor (1313)”, *The Ottoman Empire (1300–1389). Halcyon Days in Crete I. A Symposium Held in Rethymnon 11–13 January 1991*. Ed. Elisabeth Zachariadou, Crete University Press, Rethymnon, 1993, S. 164–168. Für den Hinweis und entsprechende Literatur bedanke ich mich bei dem Kollegen Vladislav Ivanov herzlichst.

<sup>25</sup> Г. Острогорски, *Серска област после Душанове смрти*. Научно дело, Београд, 1969, S. 26–42.

Das sind verschiedene Wege, durch die der Name ΔΟΛΗΝΟ ΜΟΡΕ möglicherweise dem serbischen Übersetzer bekannt wurde.

Es gibt aber auch eine andere Erklärung der adaptierenden Wiedergabe τὸ Αἰγαῖον πέλαγος > ΔΟΛΗΝΟ ΜΟΡΕ, die mir von Kollege Vladislav Ivanov vorgeschlagen wurde. Sie ist auch mit der serbischen Expansion in Mazedonien, Albanien und Thessalien, inklusive dem Heiligen Berg, verbunden. Durch sie wurde das Ägäische Meer die südliche Grenze des Staates. Der Begriff *Mare superum* (*Gornje more*) für „das Adriatische Meer“ ist aus römischen Zeiten bekannt<sup>26</sup>. Sein Gegenstück *Mare inferum* (das Untere Meer) war für die Italiener das Tyrrhenische Meer, aber die Kroaten nannten das Ionische Meer *Donje more*. Wahrscheinlich wurde der Name ΓΟΡΥΝΕ ΜΟΡΕ für das Adriatische Meer den Serben im Mittelalter bekannt. Nach ihren neuen territorialen Erweiterungen im 14. Jh. wurde seine geographische Opposition (ΔΟΛΗΝΕ ΜΟΡΕ) für sie das Ägäische Meer.

Unabhängig davon welche Erklärung für den Begriff ΔΟΛΗΝΟ ΜΟΡΕ = Ägäisches Meer richtig ist – als direkte serbische Benennung oder als Entlehnung aus der bulgarischen regionalen Topographie – zeigt der Name, dass die geographischen Kenntnisse des serbischen Übersetzers sich nicht nur auf das Territorium des „Alten Serbiens“ beschränkten.

Seine adaptierende Herangehensweise kann man auch bei einigen Ethnonymen beobachten, die ebenfalls mit geographischen Vorstellungen verbunden sind. Die Beispiele beziehen sich auf die Namen zweier Völker: Mösier und Skythen.

Χαγάνος γέ μήν, ὁ τῶν Μυσῶν καὶ Σκυθῶν ἀρχηγός, μαθὼν τὸν βασιλέα διαπόντιον εἰς Πέρσας γενόμενον

А хаган же кнезьскыи н загорѣнскыи науаλληνѣ, оубѣдѣвъ црѣ понтомъ, еже ѣ гла҃бенинѣ въ персы бзѣвшѣ Sin 23 f. 390r24–27

C fehlt

Д хаган' же коу'маньскыи н боугар'кыи кнезь у8вѣ цра, іако ѿ γρ'на мωρα ѣ ѡтнѣль въ пер'сїѡ Deč 105 f. 38r

Χαγάνος δὲ ὁ Σκύθης

А хаган же скїѣвнїи Sin 23 f. 390v21

C fehlt

Д χαган' же Deč 105 f. 38v

ὡς ἓνα Ῥωμαῖον πρὸς δέκα Σκύθας σαφῶς διαμάχεσθαι

А н толнко, іако εδһһһһһһ грѣкѣ, кѣ десатїи скїѣвнїи іавѣ ратоваѣ са Sin 23 f. 390v25–27

<sup>26</sup> R. Matijašić, T. Đakovac, Jadransko more (Jadran), in *Istarska encyklopedija. Lexikografski zavod Miroslav Krleža*, 2008 [<http://istra.lzmk.hr/clanak.aspx?id=3148>]; N. Opačić, More adrijansko. URL: [<http://www.matica.hr/vijenac/500/more-adrijansko-21699/>]; I. Marinović, A. Sammartino, B. Šutić, *Korijeni: Hrvati Biokovlja i Donje Neretve u Italiji. Centar za nove inicijative & Fondazione „Agostina Piccoli“*, Zagreb, 2014, [<https://matis.hr/vijesti/u-hmi-predstavljenadvojezicna-historiografiska-studija/>].

C fehlt

*D* ἵακο ἐδάϊνομόυ γρ̄βκοῦ κ̄β δ̄ε̄τ' νημ' η̄ε δ̄οσπ̄ε̄βατη ῶ μ̄νηώζ̄βστβα *Deç 104 f. 53r*

Das Ethnonym Σκύθοι kommt im Korpus dreimal vor, und zwar im selben Text, dem Synaxar für den Samstag des Akathistos, woher das letzte Beispiel stammte. Alle drei Verwendungen sind im Abschnitt über die Belagerung von Konstantinopel im Jahre 626 registriert. Darin wird erzählt, dass der awarische Khan die Waffenruhe mit dem Imperator Heraklios bricht und mit der Hilfe slavischer Stämmen Konstantinopel zusammen mit den Persern belagert. Das Nennen einiger Völker durch den Namen anderer ist in byzantinischen Quellen keine ungewöhnliche Praxis. Sehen wir, wie beide Übersetzer damit umgehen. Während der athonitische Zögling Zakhej das Originalethnonym bewahrt, hat der serbische Übersetzer offenbar Probleme mit seiner Identifikation. Entweder lässt er es aus oder gibt es durch ein Pronomen wieder, oder er ersetzt es durch den Namen eines anderen von Norden kommenden Volkes – der Kumanen, d.h. durch ein Volk, das in der damaligen Geschichte der Balkanländer eine Rolle spielte und dadurch dem Auditorium bekannt war.

Die andere ethnische Bezeichnung – diejenige der Mösier – wurde in beiden Übersetzungen adaptiert. Wie gesagt, werden die an der Belagerung von 626 teilnehmenden Slaven im Text Μόσοι genannt. Wahrscheinlich wählt der bulgarische Übersetzer A ein im geographischen Sinne metonymisches Epitheton wie ЗАГОРЪНСКЪ, um die historisch ungenaue Bezeichnung τῶν Μουσῶν zu vermeiden. Vom byzantinischen Standpunkt aus weist die slavische Entsprechung auf eine Ortslage hin, die sich mit dem Territorium nicht nur der damaligen Mösier, sondern auch einer Reihe von slavischen Stämmen in der Zeit der Belagerung deckt.

Der serbische Übersetzer D vermeidet ebenfalls das anachronistische τῶν Μουσῶν, wobei er es aber durch das gegenwärtige Territorialäquivalent БЪЛГАРЪСКЪ ersetzt. Auf diese Weise macht er wieder seinen Text für sein Publikum verständlicher, das wahrscheinlich von den Mösiern nie gehört hatte, aber die Bulgaren als Nachbarn kannte. In dem Fall ist der Preis der Adaption eine historische Ungenauigkeit. Der metonymische Ersatz der Namen unbekannter Völker durch die Namen bekannter auf der Grundlage der geographischen Verbindung und gegen die Chronologie ist auch ein Ausdruck des Strebens nach Annäherung zum Auditorium.

Verallgemeinernd kann man sagen, dass die drei südslavischen Übersetzer verschiedene Strategien für die lexikalische Adaption geographischer Namen aus den Synaxarien zum Triodion und Pentekostarion bevorzugen: in der Übersetzung C dominiert die direkte Entlehnung, der Bulgare Zakhej (A) übersetzt die meisten Toponyme, und die serbische Fassung D beinhaltet am häufigsten Verwendungen von etymologisch und semantisch nicht motivierten Korrelaten, die aber den Balkanslaven gut bekannt waren. Diese Übersetzungstechniken stimmen völlig mit den schon festgestellten Besonderheiten des Übersetzungsstils der drei Übersetzer überein. Gleichzeitig verraten die adaptierten Entsprechungen nicht nur die eigenen geographischen Kenntnisse und Vorstellungen des Übersetzers, sondern auch diejenigen seines Auditoriums.

## „CUNOAȘTE-ȚI INAMICUL”: DEFINIREA ADVERSARULUI SFÂNTULUI GHEORGHE

MIHAIL-GEORGE HANCU  
Institutul de Studii Sud-Est Europene, Academia Română

Unul dintre cele mai importante episoade asociate cu Sfântul Gheorghe este cel al luptei cu balaurul: prevalența reprezentărilor acestei confruntări este de așa natură că am fi tentați să credem că legătura dintre Sfântul Gheorghe și adversarul său a fost dintotdeauna indisolubilă. Observăm însă că lupta cu dragonul este asociată mai degrabă cu sfinții militari în genere: Sfântul Teodor Tiron este prezentat în această ipostază în *Cartea românească de învățătură* a mitropolitului Varlaam și într-o istorie apocrifă din *Zbornicul lui Gherman* din Bulgaria secolului al XIV-lea, iar Sfântul Dimitrie și Sfântul Gheorghe sunt prezentați ca luptând împreună împotriva balaurului într-o legendă folclorică.

Se poate observa totuși că asocierea dintre Sfântul Gheorghe și balaur a fost cea mai trainică, dovadă fiind și piesa de teatru scrisă de Dušan Kovačević, *Sveti Georgije ubiva aždahu* (Sfântul Gheorghe omoară balaurul). Această operă dramatică recurge la imaginea luptei dintre Sfânt și balaur ca metaforă pentru lupta soldaților cu forțele austriece la începutul Primului Război Mondial, iar personajele însele îl invocă pe Sfântul Gheorghe ca protector.

În imaginarul creștin, una dintre asocierile cel mai des întâlnite este cea dintre Sfântul Gheorghe și balaur. Într-atât este de populară în iconografie și în heraldică, încât am putea chiar susține că acest episod îl definește pe Sfântul Gheorghe și i-ar permite oricărui credincios să-l recunoască doar prin acest element grafic, fără să mai fie nevoie să citească legenda icoanei. În *Istoria religiilor*, Mircea Eliade interpretează imaginea Sfântului Gheorghe ca fiind punctul de confluență al tradițiilor păgâne „hristianizate” privitoare la eroii și zeii omorători de dragoni. În opinia lui Eliade, transformarea protagoniștilor păgâni ai luptei cu dragonul într-un același sfânt ar fi contribuit la unificarea culturală a oecumenei, „din Grecia până în Irlanda și din Portugalia până în Ural”<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Mircea Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, traducere de Cezar Baltag, București, Editura Univers, 2000, p. 464.

De vreme ce Sfântului Gheorghe i se atribuie acest rol de punct terminus al tuturor miturilor despre omorătorii de balauri, se cuvine să verificăm în ce măsură se poate face această generalizare. Deși imaginea aceasta este comună unui spațiu foarte extins (putând fi întâlnită până și pe icoanele melkite din Orient), în cercetarea de față ne oprim numai la texte din spațiul sud-est european, texte hagiografice și folclorice cărora le adăugăm și la un text dramatic din Iugoslavia anilor '80. În cercetări anterioare am insistat asupra semnificației luptei cu balaurul în contextul interpretării lui Hermann Gunkel, după care imaginea prototipică din *Vechiul Testament* este, ca și cea din *Enuma eliș*, o formă de *Chaoskampf*<sup>2</sup>. În articolul de față vom insista asupra problemei identității protagoniștilor acestei lupte.

Istoria Sfântului Gheorghe, în forma ei fundamentală, o întâlnim în *Viețile Sfinților*, prelucrate de Lascarov-Moldovanu între 1934 și 1942, pe baza primei colecții complete din spațiul românesc, tipărită la Mitropolia din Iași și la Mănăstirea Neamț între 1807 și 1815. Textul lui Lascarov-Moldovanu (a cărui contribuție era „îndepărtarea repetițiilor” și simplificarea stilului) a fost retipărit apoi în 1992, ceea ce ne poate confirma că acesta este textul cel mai reprezentativ<sup>3</sup>. În această variantă, Sfântul Gheorghe, „viteaz mucenic al Domnului”, răpune un balaur care îi chinuia pe locuitorii cetății Viritului (astăzi Beirut), căruia i se aduceau copii drept jertfă la porunca zeilor păgâni ai locului. În urma victoriei sale, Sfântul Gheorghe se întoarce în cetate cu trupul balaurului, pentru a le dovedi localnicilor „puterea cea mare a Domnului Iisus Hristos, cel în numele căruia am doborât balaurul”. Această minune îi convinge pe oamenii din Virit să se lepede de vechii zei și să primească botezul creștin<sup>4</sup>.

Dacă însă mergem dincolo de această primă colecție de vieți ale sfinților, observăm că statutul lui Sfântului Gheorghe ca omorător de balaur este cu mult mai precar decât ne-am fi așteptat. Astfel, în *Cartea românească de învățătură* a mitropolitului Varlaam, tipărită la Iași în 1643<sup>5</sup>, Sfântului Gheorghe i se acordă relativ puțină atenție, iar episodul cu balaurul nici nu este menționat. Nu avem, însă, de-a face cu o încercare a mitropolitului de a elimina un episod cu elemente fabuloase din propria sa culegere: găsim, dimpotrivă, că balaurul este pus la loc de cinste, în predica cea mai extinsă din întreaga *Carte*, care o depășește cu două pagini chiar și pe cea din Duminica Floriilor<sup>6</sup>.

Protagonistul acestei istorii este, de data aceasta, Sfântul Teodor Tiron, sărbătorit în prima sâmbătă din Postul Mare, un cripto-creștin din vremea împăraților Maximianus și Maximinus, care caută un semn pentru a afla dacă este voia

---

<sup>2</sup> Mihail-George Hâncu, *Lupta cu Haosul. Terminologia cosmogoniilor presocratice*, București, Editura Universității din București, 2018, p. 173–218.

<sup>3</sup> *Viețile Sfinților*, prelucrate de Al. Lascarov-Moldovanu, cuvânt înainte de prof. univ. Gheorghe Mihăilă, București, Editura Artemis, [1992], p. 6–8.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 191–192.

<sup>5</sup> Mitropolitul Varlaam, *Carte românească de învățătură*, vol. II: *Textul*, ediție îngrijită de Stela Toma; prefață și studiu de Dan Zamfirescu, București, Editura Roza Vânturilor, 2011, p. V.

<sup>6</sup> Mitropolitul Varlaam, *Carte românească de învățătură*, vol. I: *Studiul*, ediție îngrijită, indice și glosar de Stela Toma, prefață și studiu de Dan Zamfirescu, București, Editura Roza Vânturilor, 2012, p. 164.

Domnului să-și mărturisească credința. În acest sens, el pornește într-o pădure din apropiere de Euchaita, un oraș arhiepiscopal din Anatolia, unde aflase că ar fi un „șearpe mare”. După ce îi făgăduiește unei femei pe nume Eusebeia că avea să-l înfrângă cu ajutorul lui Iisus Hristos, găsește șarpele și, făcându-și semnul crucii, îl omoară dintr-o lovitură de suliță. Din această victorie își dă seama Sfântul că voia lui Dumnezeu era într-adevăr ca el să-și mărturisească credința, întrucât „cum au biruit acel șearpe strașnic, așa gândiia că va birui și pre diavolul, ce iaste șearpe nevădzut”<sup>7</sup>.

Deși am putea fi tentați să considerăm că este vorba de o inversare originală a mitropolitului Varlaam, cercetători precum Pandele Olteanu și editorul textului, Dan Zamfirescu, au atras atenția asupra faptului că istoriile ambilor sfinți erau din aceeași sursă, *Comoara* lui Damaschin Studitul, care la rândul său relua textele hagiografice bizantine și le transpuse în greacă vernaculară<sup>8</sup>. Pe de altă parte, nu trebuie omis faptul că și în culegerea lui Lascarov-Moldovanu găsim practic aceeași istorie, cu diferențe minime de toponimie: Sfântul Teodor Tiron are aceeași dilemă și trage aceeași concluzie privitoare la ce simboliza balaurul (de observat, de altfel, că Lascarov-Moldovanu optează pentru această denumire în locul celei generice de șarpe).

Dacă trecem în spațiul bulgăresc, întâlnim alte variante apocrife ale minunii cu balaurul: una dintre ele se găsește pe ultimele file ale *Sbornicului lui Gherman* (1358–1359)<sup>9</sup> și prezintă o istorie cu o structură mai complexă. Aici nu mai este vorba de epifania personală a unui soldat creștin din armata romanilor păgâni, ci de serviciile aduse de Sfântul Teodor Tiron împăratului Saul (al cărui fiu se numește Dadian, ceea ce poate fi o aluzie la denumirea unei familii domnitoare din Georgia, Dadiani), care era nevoit să plătească un tribut balaurului care îi împiedica pe localnici să ia apă de la un izvor.

În urma victoriei lui Teodor Tiron asupra sarazinilor (care este obținută în urma interpretării de către Sfânt a visului premonitoriu al lui împăratului), Saul încetează să mai aducă jertfele promise, drept care balaurul o răpește pe mama Sfântului. Sfântul Teodor Tiron pleacă să-și salveze mama cu binecuvântarea împăratului și îl omoară pe balaur cu tot cu cei 12 șerpi din suita lui. Din nou, victoria se datorează în mare parte rugăciunii Sfântului, deși autorul textului nu mai face trimitere la niciun fel de epifanie, ceea ce face ca această variantă să fie mai degrabă în spiritul istoriei Sfântului Gheorghe. În ceea ce privește acest text, este regretabilă eroarea din traducerea Silviei Arizanova<sup>10</sup>, care a omis observația editoarei textului slavon cum că lipsește o filă (cea care probabil descria lupta dintre Sfântul Teodor Tiron și balaur) între 295b și 296a: textul tradus astfel în bulgara modernă conține o imagine ridicolă, cea a balaurului care îl sărută pe frunte

<sup>7</sup> Mitropolitul Varlaam, *Carte românească...*, vol. I, p. 358–360.

<sup>8</sup> Mitropolitul Varlaam, *Carte românească...*, vol. II, p. 176–177.

<sup>9</sup> Elka Mirseva, *Германов сборник от 1358/1359 г.*, Sofia, Editura „Valentin Traianov”, 2006.

<sup>10</sup> Silvia Arizanova, *Българите в агиографията от XIII–XV век*, Plovdiv, Fundația Българско историческо наследство, 2013, p. 407–412.

pe Sfânt, slăvindu-L pe Dumnezeu. Deși ar fi fost fascinantă posibilitatea ca *balaurul* să fie convertit de Sfânt, trebuie să dăm crezare atât editoarei textului original, cât și absenței unei desinențe potrivite pentru cuvântul din finalul filei 295b, „зъми”, care a fost interpretat drept agentul unei acțiuni care cu siguranță îi aparținuse mamei Sfântului!

În folclorul bulgar găsim numeroase variante ale acestei lupte: foarte utilă este, în acest sens, culegerea coordonată de Vihra Baeva, care este dedicată diverselor texte folclorice despre balauri (змеј), zmeoaice (змеица), lamii (ламя) și hale (хала)<sup>11</sup>. În capitolul dedicat luptei dintre un sfânt și o lamie sau o hală găsim și istoria gemenilor Mităr și Gheorghe, culeasă în 1954 într-un sat în apropiere de Blagoevgrad. Textul l-am mai discutat într-o cercetare anterioară<sup>12</sup>, punând accent pe conexiunea stabilită de Račko Popov cu mitul cosmogonic al gemenilor<sup>13</sup> (care la noi se materializează în istoria Fârtatului și a Nefârtatului<sup>14</sup>), dar îl redau după această ediție mai recentă, care reproduce varianta culeasă de frații Molerov:

Един човек ходил на риби. Веднъж уловил една риба. Тя се яко примолила да я пусне. Той я пуснал. Та си отишел у них, та си седял три дни. Втори път отишел и пак нея фанал. Тя му се па примолила да я пусне. Той я пуснал. Трети път отишел и пак нея фанал. Тя му рекла:

– Чичо, сега веке немой ме пушча, ами ме носи у вас, та ме изяжете с бабата и що останат кокаде, закопайте ги под яслите, дето яде кобилата.

Той я носил у них, та я изяли с бабата му. Па кокалците закопали под яслите, дето яла кобилата. Тогаз жена родила две деца, а кобилата ождребила две ждребчета. Едното дете кръстили Митър, а второто – Гьорге. Като нарасли децата, забрали кончетата и отишли на път.

Гьорге рекъл на Митър:

Брате Митре, близнако, я ке фата към тая страна, па ти фати към оная, та ако видиш от някоя стреха да капе кръв, да знаеш, че съм умрял.

Па Митър рекъл:

И ти ако видиш от някоя стреха да капе кръв, да знаеш, че съм умрял.

Та се разделили двата братя близнаци. Веднъж Митър видял, че от една стреха капе кръв, та отишел към Гьоргевата страна да види що

---

<sup>11</sup> Vihra Baeva (coord.), *Змеј, змеица, ламя и хала. Сборник с фолклорни текстове*, София, Изток-Запад, 2016.

<sup>12</sup> Mihail-George Hâncu, *op. cit.*, p. 211–215.

<sup>13</sup> Račko Popov, *Светци близнаци в българския народен календар*, Sofia, Editura Academiei Bulgare de Științe, 1991, p. 5–6.

<sup>14</sup> Romulus Vulcănescu, *Mitologie română*, București, Editura Academiei, 1987, p. 224.

е станало. Ѓоргеовото конче, като видяло Митревото, взело да рѣжа. Ламите били изяли Ѓорге. Митѣр дал зор на ламите и му дали Ѓоргеовата душа. Тога Ѓорге му закажувал как го са изяли ламите. Яхнали си конѣето и се посветили, та се завикали свети Ѓорги и свети Митѣр<sup>15</sup>.

A mers un om sǎ dea la pește. O datǎ a prins un peștișor, care-l rugǎ foarte sǎ-i dea drumul. El îi dǎdu drumul și se întoarse acasǎ, unde stǎtu trei zile. Veni a doua oarǎ și iarǎ prinse peștișorul. Iar îl rugǎ sǎ-i dea drumul și el iar i-a dat drumul. Veni a treia oarǎ și iarǎ prinse peștișorul. Acesta îi zise:

– Unchiașule, acum sǎ nu-mi mai dai tu drumul în rǎu, ci sǎ mǎ duci la voi și sǎ mǎ mǎncați tu și mǎtușa. Sǎ-mi îngropați oasele sub ieslea ieppei!

Bǎrbatul îl luǎ la ei acasǎ și-l mǎncarǎ el și mǎtușa. Oasele le îngroparǎ sub ieslea unde mǎnca iapa. Dupǎ ceva vreme, femeia nǎscu doi bǎieți gemeni, iar iapa nǎscu doi mǎnji, și ei tot gemeni. Pe primul bǎiat îl botezarǎ Mitǎr, iar pe celǎlalt, Gheorghe. Și cǎnd crescurǎ bǎieții mari, se suirǎ pe armāsari și plecarǎ la drum.

Îi zise Gheorghe lui Mitǎr:

– Frate Mitre, geamǎnul meu, eu o voi lua pe partea asta, iar tu pe aceea, iar dacǎ-i vedea cǎ ți-o curge sǎnge din obraz, sǎ știi cǎ am murit.

Iar Mitǎr zise:

– Și tu, dacǎ-i vedea cǎ ți-o curge sǎnge din obraz, sǎ știi cǎ am murit.

Gemenii o luarǎ fiecare pe drumul sǎu. Într-o zi bǎgǎ de seamǎ Mitǎr cǎ-i curgea sǎnge din obrazul sǎu și plecǎ sǎ-l caute pe fratele sǎu și sǎ vadǎ ce a pǎțit. Cǎnd îl vǎzu mǎnzul lui Gheorghe pe al lui Mitǎr, începu sǎ necheze. Lamiile îl mǎncaserǎ pe Gheorghe. Mitǎr se nǎpusti asupra lamiilor, care-i dǎdurǎ drumul sufletului lui Gheorghe. Atunci îi povesti Gheorghe lui Mitǎr cum de-l mǎncaserǎ lamiile. Se suirǎ pe cal și începurǎ sǎ-și zicǎ unul altuia „Sfântul Mitǎr” și „Sfântul Gheorghe”.

În trǎsǎturile sale fundamentale, textul este același, cu observația cǎ varianta lui Račko Popov probabil fusese adaptatǎ întru cǎtva, deoarece Mitǎr și Gheorghe nu declarǎ cǎ semnul le indicǎ moartea, ci doar primejdia. Editorul comenteazǎ despre acest text cǎ este „una din puținele variante conservate care redau ideea popularǎ cum cǎ Sfântul Dimitrie și Sfântul Gheorghe sunt frați gemeni” și cǎ este motivatǎ probabil de ideea cǎ ei ar „împărți” anul între iarnǎ și varǎ<sup>16</sup>. Sfântul Gheorghe, mai ales, este asociat în popor cu un cult al vegetației, dupǎ cum observǎ și Ion Ghinoiu despre Sângiorz<sup>17</sup>. În spiritul aceleiași asocieri trebuie sǎ înțelegem și tradiția de a uda un personaj masculin acoperit cu crengi înverzite de

<sup>15</sup> Vihra Baeva, *op. cit.*, p. 528 (traducerea ne aparține).

<sup>16</sup> *Ibid.*

<sup>17</sup> Ion Ghinoiu, *Dicționar de mitologie română*, București, Editura Univers Enciclopedic Gold, 2013, p. 144.

ziua Sfântului Gheorghe, care în folclorul altor comunități apare sub denumirile de *Zelenij Juraj* sau *Grüner Georg*<sup>18</sup>.

Într-un colind cules în 1923 de Mihail Arnaudov în comuna Frecăței, jud. Tulcea, găsim un protagonist cu totul neașteptat:

Сура ламя суша сушила  
Из хубава ми Румъния,  
Суша сушила девет години:  
Девет години дъжд не валяло,  
Дъжд не валяло, жито нямало,  
Че заплакало дете и майка.  
Отде ги зачу свети ми Петър,  
Че си запали в темни яхъри,  
Че си отпусна бързите хърти.  
Че си уседла коня рания,  
Че си препаса ханджар позлатен...<sup>19</sup>

Un balaur crunt o pus de-o secetă în frumoasa mea Românie, a pus de-o secetă de nouă ani: nouă ani n-o plouat, n-o plouat și n-o fost grâu, de se puseră să plângă prunc și maică. Atunci îi auzi Sfântu-mi Petru, și-și lumină în grajd, și-și slobozi ogarii iuți. Și-și înșeuă calul ager, și-și luă hangerul aurit...

Editorii observă, în scurtul comentariu al pasajului, că Sfântul Petru este unul dintre sfinții pe care colindele bulgărești îi însărcinează cu redobândirea comorii păzite de balaur: în ceea ce privește identitatea comorii, aflăm că în continuarea fragmentului publicat în acest volum Sfântul Petru îl străpunge pe balaur în inimă, iar din trupul acestuia curg trei râuri: de grâne albe, de mei galben și de vin roșu (бяло жито, жълто просо, ройно вино)<sup>20</sup>.

O variantă a acestei teme o găsim într-un colind cules de Vasil Stoin în 1939 de la niște țărani care făceau parte din comunitatea bulgară din actualul sat turcesc Pınarca:

Тръгнал ми е свети Илия<sup>21</sup> / да си ходи, да си търси / своя пора  
белобрада, / да се борба побореше. / На път срещна дор два змея. /  
Юдговаря свети Илия: /

---

<sup>18</sup> Kincső Verebelyi, „Despre problematica obiceiurilor de ziua Sfântului Gheorghe”, in *Sfântul Gheorghe și ziua lui în tradiția populară. Conferință de etnografie româno-maghiară. Sfântu Gheorghe, Muzeul Național Secuiesc, 24–26 aprilie 2007*, Sfântu Gheorghe – București, Societatea de Hungarologie din România – Centrul Cultural al Ungariei, 2013, p. 118.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 529. (traducerea ne aparține).

<sup>20</sup> *Ibid.*

<sup>21</sup> Din două în două versuri se adaugă refrenul *коладе ле*, care joacă un rol asemănător cu *lerui ler* din colindele noastre. De vreme ce nu contribuie la o mai bună înțelegere a conținutului, am ales să-l omitem.

– Добра среща, дор два змея. /  
Юдговарят дор два змея, / дор два змея, дор два брата: /  
– Дал Бог добро, свети Илия, / къде ходиш, та що търсиш? /  
Юдговаря свети Илия: /  
– Язе ходя да си търся / своя пора белобрада, / да се борба  
побориме. /  
Юдговаря голям змеец: /  
– Ой та тебе, свети Илия, / яз съм тебе своя пора, / своя пора,  
белобрада, / да се борба побориме!  
Плесна ръце, схванали се. / Та издигна свети Илия, / та го издигна в  
синьо небе / че го удари в черна земя, / та потъна голям змеец.  
– Ой та тебе, свети Илия, / яз съм тебе своя пора, / своя пора,  
белобрада, / да се борба побориме! /  
Плесна ръце схванали се. / Та издигна малък змеец, / та издигна  
свети Илия, / та го издигна в синьо небе, / та го удари в черно земе. /  
Та потъна свети Илия, / свети Илия до перчана. / Сега стана три  
месеца, / не погърмя, не потреця, / не пороси лятна роса. / Първа ръка  
бой боила, / втора ръка изникнала, / трета ръка не изникна. / Събралисе  
всички светци, / всички светци, рангеловци, / чели два дни, чели три  
дни, / не можле са да намерят, / да намерят свети Илия, / свети Илия в  
черно земе, / Доде излезе самси Господ, / та извади златно руже, / че  
погледна горе, долу, / че да видя свети Илия / в черно земе до  
перчана. / Та погърмя, та потреця, / та пороси лятна роса. / Първа  
ръка клас класила, / втора ръка бой поила, / трета ръка изникнала<sup>22</sup>.

Mi-o pornit Sfântul Ilie să-și caute, să-și găsească om de seama lui să  
se lupte cu el în luptă. În cale-i ieșiră doi zmei și le spuse Sfântul Ilie:  
– Bună ziua, voi doi zmei.  
Și-i răspunseră cei doi zmei, doi zmei, frați doi:  
– Doamne-ajută, Sfinte Ilie, încotro mergi, ce cauți?  
Și le zise Sfântul Ilie:  
– Plecai să-mi caut om de seama mea, să mă lupt cu el în luptă.  
Și-i zise zmeul cel mare:  
– Vai de tine, Sfinte Ilie, eu sunt de seama ta, să ne luptăm în luptă!  
Și se luară la trântă. Și-l ridică Sfântul Ilie, și-l ridică în cerul albastru  
de-l băgă în pământul negru și-l cufundă acolo pe zmeul cel mare.  
– Vai de tine, Sfinte Ilie, eu sunt de seama ta, să ne luptăm în luptă!  
Și se luară la trântă și-l ridică zmeul cel mic și-l ridică în cerul  
albastru pe Sfântul Ilie până-n cerul albastru și-l băgă în pământul negru.  
Și-l cufundă pe Sfântul Ilie până la perciun. Și așa trecură trei luni: nu tună,  
nu fulgeră și nu plouă ploaia de vară. Prima sămânță s-o chinuit, a doua  
sămânță o răsărit, iar a treia n-o mai răsărit. Se adunară toți sfinții, toți  
sfinții și arhanghelii, și citiră două zile, citiră trei, dar nu-l găsiră pe Sfântul

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 311–312.

Ilie, pe Sfântul Ilie din negrul pământ. Și ieși chiar Domnul și scoase o armă de aur și se uită în sus și în jos și-l găsi pe Sfântul Ilie în pământul negru, până la perciun. Și o tunat, și o fulgerat, și o plouat ploaia de vară. Primul spic o spicuit, a doua sămânță o răzbit, a treia sămânță o răsărit.

După cum observă comentatorul pasajului, niciun text hagiografic nu-i atribuie Sfântului Ilie un atare conflict cu zmeii/balaurii, dar această imagine este foarte cunoscută în folclor. La bulgari, ca și la români, Sfântul Ilie este însărcinat cu aducerea ploii, astfel încât rivalitatea lui cu balaurii pe seama cărora se puneau secetele și diverse alte fenomene meteorologice este firească. Altfel, această variantă a istoriei este interesantă prin asemănarea cu basmele românești, dar mai ales prin faptul că Sfântul Ilie este *înfrânt* de unul dintre adversarii săi, trebuind să-l salveze bunul Dumnezeu.

Astfel, judecând după variațiile pe care le întâlnim în hagiografie și mai ales în folclor, am putea fi tentați să considerăm că motivul luptei cu balaurul nu a fost atribuit unui singur sfânt, dovadă fiind faptul că și la începutul secolului al XX-lea mai puteau fi întâlnite colinde care asociau această minune cu un sfânt care nici măcar nu era din categoria sfinților militari. Mai este oare potrivită, așadar, observația lui Mircea Eliade despre concentrarea tuturor miturilor păgâne despre dragonii din toate părțile Europei în contul Sfântului Gheorghe?

Răspunsul este afirmativ doar dacă ne referim la mentalul colectiv contemporan. Un exemplu foarte bun este reprezentat de o dramă istorică a lui Dušan Kovačević, publicată în 1984 și apoi ecranizată (cu contribuția substanțială a autorului) în 2009, intitulată *Sveti Georgije ubiva aždahu* („Sfântul Gheorghe omoară balaurul”). Deși acțiunea se desfășoară în perioada dinaintea asasinatului de la Sarajevo din 28 iunie 1914 și începutul retragerii civililor sârbi în urma atacurilor copleșitoare ale armatelor austriece la granița dintre Imperiu și Serbia, titlul – care firește că trebuie înțeles în cheie simbolică – este motivat și de câteva aluzii la Sfântul Gheorghe pe parcursul textului.

Astfel, în cea de-a doua scenă, care se încheie cu anunțul atentatului lui Gavriilo Princip, sunt prezentați protagoniștii (și, într-un anumit sens, antagoniștii) piesei, și anume veteranii celor două războaie balcanice care rămăseseră invalizi și sperau că statul sârb avea să le trimită despăgubirile promise în urma victoriei din 1913. Printre aceștia se numără și Ninko Belotić, supraviețuitor al bătăliei de la Kumanovo, din 23 octombrie 1912, unde a văzut cu ochii lui moartea comandantului Diviziei Dunărene, maiorul Aleksandar Glišić, pe care o descrie astfel:

Ninko: [...] Utrča komandant puka Aleksandar Glišić, povika: „Za mnom! Za mnom, junaci!” Mi, ko da nas neko gurnu, pa na nož. Nasta klanje. Klanica. Samo urlici i krv. Aleksandra Glišića pogodi metak posred čela. Ubi ga na nogama. Samo pade. Kad se razleže po celom polju: „Major Glišić! Major Glišić!” Niko ne kaže da je ubijen, samo sva vojska viče, zemlja drhti: „Major Glišić! Major Glišić!” A onda, kroz oblak

prașine i baruta, blesnu svetlost, kao petrovdansko podnevno sunce, i mi ugledasmo, već na umoru, našeg Svetog Georgija na belom konju sa zlatnim kopljem u ruci. Kako se pojavi na nebu, tako nestade...

Aleksa: I našim ranjenicima se pojavio na Kutinama<sup>23</sup>.

Ninko: Și porni comandantul regimentului Aleksandar Glišić, strigând „După mine! După mine, voinicii mei!” Iar noi, ca și cum ne-ar fi împins cineva de la spate, pornirăm cu baionetele. Fu măcel. Măcelărire. Doar urlete și sânge. Pe Aleksandar Glišić l-a răpus un glonț în frunte. Îl omorî așa cum stătea. Doar căzu. Și când s-or răspândit pe toată câmpia strigăte de „Maior Glišić! Maior Glišić”, nimeni nu a zis că fusese ucis, ci toată armata strigă de se cutremură pământul: „Maior Glišić! Maior Glišić!”. Și atunci, în norul acela de colb și de praf de pușcă, se făcu dintr-o dată lumină, zici că era soarele de Sânpetru, și-l văzurăm cu toții, care eram pe moarte, pe Sfântul Gheorghe al nostru pe un cal alb și cu o sulită aurie în mână. Și cum a apărut pe cer, tot așa a și dispărut...

Aleksa: Așa s-a arătat și răniților noștri la Kutine.

Cu toate acestea, începe un nou război, unul în care sârbii erau depășiți numeric de la bun început, astfel încât Đorđe Đžandar, fostul jandarm al localității, care fusese trimis pe front, departe de soția lui Katarina (despre care știe că îl înșală cu Gavriilo Vuković, care rămăsese ciung în urma războaielor balcanice), cere întăriri. Când află comandantul său de situația din localitatea lor, unde invalizii profitau de absența soților pentru a se culca cu soțiile soldaților de pe front, acesta găsește soluția „optimă” pentru problema întăririi trupelor: astfel, sunt angrenați și invalizii, care sosesc pe front în finalul piesei. În cele din urmă, Gavriilo, care nu întâmplător poartă prenumele asasinului arhiducelui, îl împușcă pe Đorđe, după care este la rândul lui executat de comandant, care pornește contraofensiva disperată a trupelor sârbești în felul maiorului Glišić. Odată cu grupul de invalizi vine și învățătorul Mićun, care aduce icoana care-l reprezintă pe Sfântul Gheorghe omorând balaurul (de unde și titlul piesei, în care numele Sfântului este redat cu grafia arhaică *Georgije*). Atunci când vede cum soldații de pe front se înfurie de venirea invalizilor, insultându-i în fel și chip, învățătorul le ia apărarea invalizilor astfel:

Braćo, neko nas je oklevetao! Bilo je poganih ljudi i zlih jezika! Zar ste poverovali u laži?! Mi smo uvek bili s vama. Uz pomoć Svetog Georgija, zajedno ćemo ubiti monarhističku aždaju! Nemojte...<sup>24</sup>

Fraților, ne-a vorbit cineva de rău! Au fost oameni păgâni cu guri rele! Chiar ați dat crezare minciunii?! Noi mereu am fost cu voi. Cu ajutorul Sfântului Gheorghe vom ucide împreună balaurul monarhist! Încetați...

<sup>23</sup> Dušan Kovačević, *Драме #3*, Београд, Завод за уџбенике, 2016, p. 20 (traducerea ne aparține).

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 85 (traducerea ne aparține).

Din cele două fragmente care-l au în centrul lor pe Sfântul Gheorghe putem observa că se menține ideea hagiografică (și, într-o oarecare măsură, populară) că balaurul era doar o reprezentare concretă a adversarului, oricare ar fi acela. Dacă în hagiografie se insistă mai degrabă pe echivalarea lui cu Diavolul, iar în folclor cu fenomenele naturii, aici este vorba de inamicul armatei sârbe, fie că era vorba de trupele otomane din războaiele balcanice, fie că era vorba de monarhia austro-ungară.

Lăsând la o parte faptul nu lipsit de interes că autorul susține că istoria înrolării invalizilor în lupta disperată a armatei sârbe i-ar fi fost povestită de bunicul său<sup>25</sup> (care se presupune că ar trebui identificat cu Bane, băiatul care apare ca martor pe parcursul piesei), este foarte semnificativ faptul că această legendă croită de soldați în jurul bătațiilor îl are drept protagonist pe Sfântul Gheorghe și nu vreun alt sfânt (deși, după cum am văzut, existau destule alternative în folclor).

În fine, se cuvine să facem câteva observații concise la denumirea adversarului monstruos al sfinților. Limba bulgară are o varietate destul de mare de termeni, ceea ce se reflectă și în titlul antologiei de folclor citate mai sus. Termenul de bază este змей, care este atestat inclusiv în *Zbornicul lui Gherman* și care a intrat și în limba română, unde vorbitorul asociază termenul mai curând cu basmul. Desigur, însă, că atunci când vorbim de legendele folclorice bulgărești privitoare la lupta cu balaurul, unele motive aparent caracteristice basmelor (cum ar fi trânta dintre erou și adversar) se pot regăsi și în texte care au ca protagonist un sfânt. Ceilalți doi termeni – pe care editorii i-au pus laolaltă – sunt ламя și хала, ambele de origine greacă. Cel dintâi are la bază numele unui monstru parțial serpentiform din mitologia greacă (λάμια/λαμιά), care în greaca bizantină desemna un pește uriaș sau un șarpe<sup>26</sup>. Cealaltă denumire a fost pusă în legătură cu grecescul χάλαζα, „grindină”<sup>27</sup>, asociere pe care o confirmă colindele sus-citate, în care balaurul simbolizează condițiile vitrege de ordin meteorologic care pot afecta muncile agricole.

Trecând acum la termenul sârbesc *aždaha* (pe care-l întâlnim în titlul piesei lui Kovačević) sau *aždaja* (în forma sa curentă), lingviștii au demonstrat că a fost preluat pe filieră otomană din tradiția persană<sup>28</sup>, și anume din numele unui balaur cu trei capete, Aži Dahāka, cu care se luptă eroul Thraētaona. La fel ca în legendele creștine, victoria se datorează rugăciunii adresate divinității de către adversarul balaurului (care, fiind fiul lui Angra Mainyu, corespunde în mare măsură Diavolului din concepția creștină).

În spațiul românesc găsim atât denumirea de *balaur* (cuvânt de origine autohtonă), cât și cea de *șarpe*: îmbogățirea semantică a termenului de origine

---

<sup>25</sup> După cum a declarat într-un interviu dat în 2008: URL: [<http://www.tv.novosti.rs/code/navigate.php?Id=475>] (pagină accesată în 20 ianuarie 2019).

<sup>26</sup> Vladimir Iv. Gheorghiev (coord.), *Български етимологичен речник*, том III (крес – минго), София, Академично издателство „Проф. Марин Дринов“, 2012, s. v.

<sup>27</sup> Ivanička Gheorghieva, *Българска народна митология*, София, Издателство „Наука и Искусство“, 1993, p. 119.

<sup>28</sup> Luka Trkanjec, „Chthonic aspects of the Pomeranian deity Triglav and other tricephalic characters in Slavic mythology”, în *Studia mythologica Slavica*, XVI, 2013, p. 19.

latină s-ar putea datora influenței limbilor slave (unde змей este fie același termen pentru „balaur” și pentru „șarpe”, fie este din același radical), deși și greaca utiliza δράκων în ambele sensuri. Pe de altă parte, româna – ca și albaneza – pierde sensul de „balaur” pentru cuvintele provenite din latinescul *draco* sau din echivalentul grecesc, ajungând să desemneze prin *drac*, respectiv *draq*, diavolul. Această evoluție semantică este de dată relativ târzie în limba română, de vreme ce Vlad Dracul își datora porecla – după cum se știe – Ordinului Dragonului. Această evoluție semantică o putem, însă, explica destul de ușor prin raportarea la textele hagiografice: balaurul îl simboliza, până la urmă, pe Diavol.

Firește, însă, că lucrarea de față nu și-a propus să cuprindă întregul spectru al problemei minunii cu balaurul – avem de-a face cu un subiect de o popularitate cu adevărat prodigioasă, dovadă fiind numeroasele texte care fac referire la ea. De aceea, cercetarea noastră din acest articol a avut doar rolul de a pune în evidență varietatea reală din spatele imaginii tradiționale a Sfântului Gheorghe care omoară balaurul: într-adevăr, ambii combatanți apar cu diferite denumiri și roluri, ceea ce ne împiedică să acceptăm afirmația lui Mircea Eliade. După cum arată și alte studii ale tradiției bizantino-slavone, este posibil ca textul *Minunii Sfântului Gheorghe cu balaurul* să fi apărut în jurul secolului al XI-lea, având la bază viața lui Teodor Stratilat și diverse texte orale<sup>29</sup>. Nu putem nega, cu toate acestea, faptul că Sfântul Gheorghe a ajuns să fie protagonistul acestei lupte, lucru pe care îl vedem și într-o piesă modernă ca aceea lui Kovačević, în care apelul la imaginea și simbolistica Sfântului Gheorghe are un efect imediat asupra cititorului contemporan. Ce alt sfânt ar fi putut să apară înaintea soldaților răniți ai armatei sârbe, încurajându-i să reziste inamicului?

#### BIBLIOGRAFIE

- ARIZANOVA, Silvia, *Българите в агиографията от XIII–XV век*, Plovdiv, Fundația Българско историческо наследство, 2013.
- БАЕВА, Vihra (coord.), *Змей, змейца, ламя и хала. Сборник с фолклорни текстове*, София, Изток-Запад, 2016.
- ELIADE, Mircea, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, traducere de Cezar Baltag, București, Editura Univers, 2000.
- GHEORGHIIEV, Vladimir Iv. (coord.), *Български етимологичен речник*, том III (крес – минго), София, Академично издателство „Проф. Марин Дринов”, 2012.
- GHEORGHIIEVA, Ivanička, *Българска народна митология*, София, Издателство „Наука и Искусство”, 1993.
- GHINOIU, Ion, *Dicționar de mitologie română*, București, Editura Univers Enciclopedic Gold, 2013.
- HANCU, Mihail-George, *Lupta cu Haosul. Terminologia cosmogoniilor presocratice*, București, Editura Universității din București, 2018.

---

<sup>29</sup> Ana Stoikova, „Чудо Светог Георгија и змаја у туманском апокрифном зборнику”, în Dejan Ajdačić, *Чудо у словенским културама*, Нови Сад, АПИС, 2000, p. 111.

- KOVACEVIC, Dušan, *Драме #3*, Београд, Завод за уџбенике, 2016.
- MIRCEVA, Elka, *Германов сборник от 1358/1359 г.*, Sofia, Editura „Valentin Traianov”, 2006.
- ПОПОВ, Рачко, *Светци близнаци в българския народен календар*, Sofia, Editura Academiei Bulgare de Științe, 1991.
- СТОИКОВА, Ана, „Чудо Светог Георгија и змаја у туманском апокрифном зборнику”, în Dejan Ajdačić (coord.), *Чудо у словенским културама*, Нови Сад, АПИС, 2000, p. 109–126.
- TRKANJEC, Luka, „Chthonic aspects of the Pomeranian deity Triglav and other tricephalic characters, in Slavic mythology”, în *Studia mythologica Slavica*, XVI, 2013, p. 9–25.
- MITROPOLITUL VARLAAM, *Carte românească de învățătură*. Vol. I. *Studiul*, ediție îngrijită, indice și glosar de Stela Toma, prefață și studiu de Dan Zamfirescu, București, Editura Roza Vânturilor, 2012.
- MITROPOLITUL VARLAAM, *Carte românească de învățătură*. Vol. II. *Textul*, ediție îngrijită de Stela Toma; prefață și studiu de Dan Zamfirescu, București, Editura Roza Vânturilor, 2011.
- VEREBELYI, Kincső, „Despre problematica obiceiurilor de ziua Sfântului Gheorghe”, în *Sfântul Gheorghe și ziua lui în tradiția populară. Conferință de etnografie româno-maghiară. Sfântu Gheorghe, Muzeul Național Secuiesc, 24–26 aprilie 2007*, Sfântu Gheorghe – București, Societatea de Hungarologie din România – Centrul Cultural al Ungariei, 2013, p. 115–123.
- Viețile Sfinților*, prelucrate de Al. Lascarov-Moldovanu, cuvânt înainte de prof. univ. Gheorghe Mihăilă, București, Editura Artemis, [1992].
- VULCANESCU, Romulus, *Mitologie română*, București, Editura Academiei, 1987.

# DENUMIRI PENTRU SIMBOLUL CREDINȚEI ÎN ROMÂNĂ ȘI ÎN ALBANEZĂ (CU PRIVIRE SPECIALĂ ASUPRA ORIGINII SUBSTANTIVULUI *CREZ* ÎN LIMBA ROMÂNĂ)

CATALINA VATASESCU  
Institutul de Studii Sud-Est Europene

DANA-MIHAELA ZAMFIR  
Institutul de Lingvistică „Iorgu Iordan – Alexandru Rosetti”, Academia Română

Cercetarea pe care am întreprins-o este, în esența ei, de natură lexicală, în sensul că urmărește relația dintre denumirea Simbolului Credinței și verbul *a crede*, în special în limba română, dar cu rezultate bazate pe comparația cu felul în care se prezintă acest raport în celelalte limbi romanice, pe de o parte, iar pe de altă parte cu ceea ce se observă de-a lungul istoriei limbii albaneze în această privință și, tangențial, în aceea a influențelor cultural-confesionale și a reflexelor lingvistice ale acestora. În ciuda a ceea ce pare să sugereze, ea nu este o cercetare filologică de tipul celor care au urmărit principalele variante istorice ale textelor creștine fundamentale, *Tatăl nostru* și (în mai mică măsură) Simbolul Credinței, în română și în alte limbi (romanice)<sup>1</sup>.

## 1. PROBLEMA ETIMOLOGIEI S.N. *CREZ* CA PUNCT DE PLECARE AL CERCETĂRII

Problema care a stat la baza acestei cercetări este aceea a etimologiei substantivului românesc *crez*; ea a fost tratată într-un mod practic uniform în

---

<sup>1</sup> O analiză interesantă a istoriei textului românesc al *Crezului* a întreprins Zamfira Mihail, care a schițat, pornind de la activitatea lui Nicolae Milescu, o prezentare a diferențelor lexicale între unele variante vechi ale Mărturisirii de credință și a tradițiilor transmiterii acestui text în română (Mihail 2009). Despre utilizarea românei în biserică și despre faptul că poporenii știau *Crezul* pe dinafară, tot așa cum știau *Tatăl nostru*, vezi Mihail 2009:22, 23, nota 27 (unde autoarea dă exemplul lui Nicolae Milescu care se vedește ortodox practicant scriind din memorie *Tatăl Nostru* și *Crezul*; e de presupus, după Zamfira Mihail, că Milescu știa *Crezul* pe de rost numai în română, nu și în slavă); vezi și Mihail 2014: 297, 299.

dicționarele românești, lexicografii lăsându-se „ademeniți” de omonimia dintre forma substantivală *crez* – Simbolul Credinței din limba română actuală – și forma iotacizată de ind. prez. I sg. *crez* și considerând că este logic ca forma verbală cu care începe mărturisirea de credință să se fi substantivizat pentru a denumi mărturisirea ca text consacrat al Bisericii creștine, în speță ortodoxe.

În esență, această soluție etimologică este adoptată și de cel mai recent dicționar etimologic al limbii române:

**crez** s.n. „totalitatea principiilor sau convingerilor cuiva, concepția despre viață a cuiva; (bis., art. *Crezul*) mărturisirea credinței față de Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt, la creștini” 1839 (Heliade-Rădulescu, O. I 424; forma *credului* atestată în 1648 Fogarasi, Catehism, 13, probabil eroare de tipar, forma curentă din text fiind *credeu*, uzuală în Transilvania până târziu), **substantivare a formei vechi de pers. I sg. ind. prez. a verbului crede**, după lat. *credo*, ngr. πιστεύω TDRG, DA, SDLR sau ← *crede*, der. regresiv DEX, cf. *văz*, *auz*, pentru echivalarea lat., fr., it. *credo* (formate fără sufix) (DELR II<sup>2</sup> s.v. *crede* [s.n.]

Această explicație concordă cu cea din DA (906, col. I), SDLR (365, col. I: „d[in] *crez*, *cred*”), TDRG I (432, col. I), CDER 2550 (unde *crez* este enumerat printre derivatele de la verbul *crede*, fără comentarii); în CADE, absența explicațiilor etimologice pentru substantivul *crez* trebuie considerată o raportare implicită la verbul *a crede*, dar fără specificarea relației substantiv-verb. Ea se lovește însă de faptul că în epoca în care iotacizarea era general românească și deci forma de ind. prez. I sg. a lui *a crede* era *cre(d)z(u)*, substantivul *cre(d)z(u)* nu apare nicăieri; Simbolul Credinței este desemnat în vechile texte bisericești românești prin alte cuvinte sau sintagme.

## 2. RELAȚIA DINTRE DENUMIRILE PENTRU SIMBOLUL CREDINȚEI ȘI VERBUL A CREDE ÎN CELELALTE LIMBI ROMANICE

Considerăm că este important ca, pentru înțelegerea locului s.n. *crez* în structura etimologică a limbii române, să ținem seama de relația dintre verbul *a crede* și substantivul care desemnează Simbolul Credinței în celelalte limbi romanice.

**2.1. Situația din franceză.** După TLF, substantivul *credo* este atestat în limba franceză încă de la sfârșitul secolului al XII-lea (ca 1190, *Roman de Renart*) și este un împrumut din latina creștină, forma verbală latină de ind. prez. I sg. *credo* fiind preluată ca atare din versiunea latină – curentă în țările catolice ale Europei medievale – a mărturisirii de credință.

**2.2. Situația din italiană.** Substantivul masculin *credo* este considerat de etimologii italieni un împrumut, forma verbală inițială a mărturisirii de credință în limba latină (Treccani s.v. *credo* s.m.).

**2.3. Situația din spaniolă.** Corominas (177, col. II) atestă substantivul *credo* în 1565 și îl consideră, de asemenea, o „ridicare” a formei verbale latine *credo* la rang de denumire a mărturisirii de credință în spaniolă.

**2.4. Situația din portugheză.** Substantivul *credo* este atestat în portugheză în prima jumătate a secolului al XIV-lea; din exemplele pe care le transcrie Cunha 709 ș.u. se vede întrebuințarea lui în alternanță cu sintagma *sinbolo da ffe* „Simbolul Credinței”: *rrogou-lhe a santa molher que lhe disse o simbolo da ffe que he o credo*. Deși neetichetată de autorul dicționarului, această formă substantivală este incontestabil un împrumut (latinism), deoarece toate formele moștenite din *crēdere* (REW 2307) și derivatele de la ele au în portugheză *d* intervocalic căzut<sup>2</sup>, încă din epoca veche (înainte de data atestării substantivului *credo*): ex. *creęça* (*creemça*, *creença*), substantiv (atestat în prima jumătate a secolului al XIII-lea); *creente* (*creemte*) adjectiv (atestat în prima jumătate a secolului al XIII-lea), *creer* (port. modern *crer*), verb (atestat încă din secolul al XIII-lea în diverse forme flexionare, toate cu *d* căzut).

**2.5. Situația din sardă.** Forma substantivală *krèdo* (în dialectul logudorez; în cel campidanez *krèdu*) este un împrumut din italiană, după Wagner 401, col I–II.

Se vede astfel clar că în toate celelalte limbi romanice, cuvântul folosit pentru „Simbolul Credinței” este un *împrumut*, lipsit de orice legătură internă cu paradigma verbului *a crede* în limbile respective.

### 3. PRINCIPALELE MODALITĂȚI DE DESEMNARE A SIMBOLULUI CREDINȚEI ÎN LIMBA ROMÂNĂ VECHIE

**3.1. Secolul al XVI-lea.** Cel mai vechi *Liturghier* românesc, și anume cel al lui Coresi din 1570, nu conține niciun termen specific pentru „Simbolul Credinței”; în locul din desfășurarea liturghiei în care se rostește *Crezul*, indicațiile tipiconale introduc textul propriu-zis al mărturisirii de credință, fără a-i da vreun nume:

*să sārūte și diaconul̃ ūrarūl̃ său iō Δste spre ēl̃ ōbraz̃ de cruce și așa  
să ȃpreuneaze, zicā [:] Ūși, ūși, preaȃțeleapte să socotim̃. Oamenii să  
zicā [:] Crez̃ ȃtru Dūmnezeu ȃ Tatāl̃ putearnicul̃ făcātorūl̃ cerūl̃ și  
al̃ pāmāntul̃ vāzūtelōf̃ tuturōf̃ și nevāzūtelōf̃. Și ȃntru ūnul̃ domñ  
Iksu)s H<risto>s fīūl̃ [lui] Dūmnezeu, ce-au nāscut̃ [d]inioarā, ȃnsā deȃ  
Tatāl̃ nāscu ma[i]nte de toate veacurele. Luminā de la luminā, Dūmnezeu  
derept̃ deȃ Dūmnezeu derept̃ nāscut̃.ȃnsā nefācut̃, ūnul̃ cu Tatāl̃ preȃ  
cine toate făcute sānt̃ [.] derept̃ noi oamenii și derept̃ ispāsenia noastră  
venit-au deȃ ceri și au nāscut̃ deȃ D<u>hul̃ Sf<ā>nt̃ și deȃ Mariā fatā*

<sup>2</sup> Potrivit evoluției fonetice regulate a oclusei dentale sonore intervocalice în Romania Occidentală; cf. Meyer-Lübke 1890: 365.

om̃ fū. Răstignitu-se-au derept̃ noi sūpt̃ Pilat̃ Pont̃ chinūit̃ și ṗgrūpat̃ și ṗvise a treḂ zi dupā scripturā. Și se sui ṗ ceri, șede a dereapta Tatālui. Și iarā veni-va cu slavā a jūdeca viii și morṗii, cā ṗpărăṗia Lui nū Ḃste obr̃șenie. Și ṗ D̃uhul̃ Sf̃ânt̃ domnul̃ ce vii face, ṗsā de la Tatāl̃ vine și ṗ Tatāl̃ și ṗ Fiiul̃ să ne ṗchinām̃ și să slāvim̃ cum̃ au grāit̃ prorocii. Și ṗtr-una Sf̃ântā a sāborulūi apōstoliōr̃ besearecā mărtūriseaște ūṗ bōtez̃ să se Ḃte pācatele, așteptām̃ scūlatul̃ morṗilōr̃ și viilōr̃ veacūl̃ cela ce va să fie amiñ. (CL 29<sup>f</sup>:9 – 30<sup>f</sup>: 7)

O modalitate de desemnare a Simbolului Crediinței apare totuși la Coresi cu câțiva ani înaintea *Liturghierului*, în *Tâlcul evangheliilor și Molitvenic rumânesc* [Cazania I] (1567–1568), unde substantivul *crediință* poate desemna Simbolul Crediinței fie prin el însuși (fără determinări), fie însoțit de determinări; aceste două variante de desemnare sunt coocurente și succesive:

*După aceaste rugăciuni, așa grāiascā popa cātrā nārod sau cātrā cumetri:*

*„Ni, fraṗii miei, să uluim acmu crediință dereaptā, în carea crediință se boteazā acest poroboc.”* **Și zicā crediința până în sfârșit.**

***Crediința ce-au tocmīt pārinṗi:***

*„Crez într-unul Dumnezeu, Tatāl atotṗiitoriul, făcātorul ceriului și al pāmīntului, vāzutelor tuturor și nevāzutelor.*

*Și într-unul Domn Iisus Hristos, fiul Domnului, unul nāscutul, ce den Tatāl nāscu mainte de toate veacurele, luminā den luminā. Dumnezeu adevērit den Dumnezeu adevērit, nāscut, ce nu făcut, întru o fire cu Tatāl, ce derept el toate furā. Și derept oamenii și derept a noastră ispāsenie deștinse den ceriu și se ṗpeliṗā den Duhul Sf̃ânt și den Maria fecioarā omeni-se. Răstigni-se derept noi den Pilat den Pont, ṗchinuit și ṗngrupāt; și ṗvise a treia zi dupā Scripturā și sui în ceriu și șade a-dereapta Tatālui; și iarā va veni cu slavā a judeca viii și morṗii, cā a lui ṗmpărăṗie sfârșit n-are.*

*Și în Duhul Sf̃ânt, Domnul viiaṗă-făcātorul, ce den Tatāl iase, ce cu Tatāl și Fiiul într-una să ne ṗchinām̃ și să slāvim, cum au grāit pren proroci.*

*Într-una sf̃ântā și de sābor apostoleascā besearecā, spuii un botez întru lāsarea pācatelor, așteptu scularea morṗilor și viiaṗa ce va fi în veac. Amin!” – Cum iaste în ceastă carte. (CC<sub>1</sub> 256<sup>v</sup>: 4–257<sup>f</sup>: 18)*

Folosirea derivatului *crediință* însoțit de atributul *creștineascā* se regăsește în a doua *Cazanie* coresiană (1581), în partea finală, unde sunt reproduse principalele texte ale cultului ortodox:

### **Credința creștinească:**

*Crezъ ȁtru Dumnezeu ȁ Tatȁlъ putearniculъ fȁcȁtorilъ cerilui și alъ pȁmȁntului, vȁzutelȃr tuturȃr și nevȁzutelȃr. Și ȁtru unulъ Domnъ I<su>s H<risto>s, Fȁilulъ lu Dumnezeu unulъ nȁscutъ ce deȁ Tatȁlъ nȁscu mainte de toate veacure. Luminȁ deȁ luminȁ, Dumnezeu dereptъ deȁ Dumnezeu dereptъ nȁscutъ ȁsȁ nu fȁcutъ unulъ cu Tatȁlъ preȁ cine toate fȁcute sȁntъ. Dereptъ noi ȃamenii și dereptъ ispȁseniȁ noastrȁ venit-au deȁ ceri și au nȁscutъ deȁ D<u>hulъ Sfȁntъ și deȁ Mariȁ fatȁ ȃmъ fu. Rȁstignitu-se-au dereptъ noi sȁptъ Pilatъ de ȁ Pontъ. Chȁnuitъ și ȁgrupatъ și ȁvise a treȁ zi dupȁ scripturȁ. Și se sȁii ȁ ceri și șade-n a dereapta Tatȁlui. Și iarȁ va veni cu slava a jȁdeca viii și morșii, cȁ ȁpȁrȁșii lui nu ȁste ȃbrȁșenie. Și ȁ D<u>hulъ Sfȁntъ Dȃmnuhъ ce viii face, celъ ce de ȁ Tatȁlъ vine, celъ ce cu Tatȁlъ și cu Fȁilulъ ȁchinatu e și slȁvitъ cȁmъ au grȁitъ prȃrocii. Și ȁtr-ȁna sfȁntȁ a sȁbȃrului ap<o>st<o>litȃr beseareca mȁrturiseȁște ȁ botezъ ȁ ertȁciunea pȁcatelȃr, ȁșteptȁmъ scȁlatulъ mȃ[r]ȁlȃr și viȁȁ ce va sȁ fie ȁ vecie. Amimъ.*

Aceastȁ sintagmȁ, ocurentȁ pe ultima filȁ a tipȁriturii originale (*Chrest.* I 32: 15–34), este folositȁ o singurȁ datȁ pentru a denumi *Crezul*; denumiri alternative nu apar ȁn CC<sub>2</sub>.

ȁn textul din *Codicele Sturdzan* pe care Hasdeu l-a numit *ȁntrebare creștineascȁ* și pe care l-a considerat o copie datȁnd din anul 1607, bazatȁ pe un text romȁnesc tipȁrit la Brașov ȁn 1560<sup>3</sup> (CB II 91, 95; Chivu 1993: 57–58), Simbolul Credinȁei apare ȁntr-o structurȁ tipicȁ de catehism, ȁn care catihetul cere ȁnvȁȁcelului sȁ spunȁ „credinȁa ce-au fȁcut 12 apostoli”, iar rȁspunsul acestuia delimiteazȁ articolele dogmatice ale Simbolului Credinȁei, fȁrȁ a-i relua forma de desemnare:

*ȁntrebare: Zi credinȁa ce-au fȁcȁtъ 12 ap<o>st<o>lъ*

*Rȁspȁnsъ: Capъ dintȁi de fapta a lȁmiei: Crezъ ȁtru Dȁmnezeu ȁ Tatȁlъ pȁtearniculъ fȁcȁtorilъC cerilui și alъ pȁmȁntului vȁzȁtelȃr și nevȁzutelȃr. Cap [n ss.] al doile... (Cod. St. 102<sup>r</sup>: 2–12)*

**3.2. Secolul al XVII-lea.** ȁn mod firesc, grȁȁie ȁnmulȁirii sensibile a scrierilor romȁnești, ca și diversificȁrii lor tematice, modalitȁȁile de desemnare a Simbolului Credinȁei apar mai variate ȁn limba romȁnȁ a secolului al XVII-lea. La Simbolul

<sup>3</sup> „Este sigur, pe temeiul unei mȁrturie istorice contimpurane, cum cȁ la 1560 s-a tipȁrit ȁn Brașov, din iniȁiativa autoritȁȁilor sȁșești de acolo, un catehism ȁn limba romȁnȁ. [...] Rezultȁ darȁ, cȁ «ȁntrebarea creștineascȁ» a lui popa Grigorie, care cuprinde tocmai compendiu sȁnșilor Ciril și Anastasiu și care, ȁn același timp, nu este decȁt o simplȁ copie, reproduce anume catehismul romȁnesc cel de la 1560.”; cf. și nota 51 a editorului (CB II 531).

Credinței se referă atât diverse texte bisericești, cât și cronografele care evocă momentele din istoria Bisericii în care a fost dezbătută și stabilită această formă fundamentală a mărturisirii credinței în Sfânta Treime. Modalitățile de desemnare a acesteia se pot grupa în câteva tipuri de sintagme.

3.2.1. Leagea creștinească. Acest tip, în care cuvântul moștenit *lege* este folosit în sensul lui religios, ca sinonim al lui *credință*, este de multe ori combinat (în mod redundant) cu tipul care apărea încă din secolul precedent, astfel încât cele două sinonime apar într-un raport genitival (*credința legii creștinești*). El se întâlnește pe toată întinderea secolului al XVII-lea, de la *Cronograful* lui Mihail Moxa (1620):

*Dela Hristos până la Costantin, când adună săborul Nichei de alese leage creștinească, 318 ai, iară dela Adam 5836 de ai (Moxa 317: 20–22).*

până la *Cronograful* atribuit lui Pătrașco Danovici (1678–1689; ms. rom. 86 BAR):

*Iară svântul Selivestru dzăsă cătră împăratul: Să știi, împărate, că aceștia nu sântu dumnedzâi, ce aceștia sântu ucenicii lui Dumnedzâu Iisus Hristos. Și începu a-i spune toate lucrurile și toată credința legii creștinești. Și l-au botedzat și îndată i să curăți rugina de bube ce avia peste tot trupul său și rămasă curatu și sănătos (Cron. I 194).*

*Ș-au trimis și Leon, papa de Râmu, să hie în locul <lui> pe Vonifantie prezviterescago ș-au trimis și o epistolie la svântul săbor ș-au scrisu într-însa toată credința legii creștinești ș-au foarte întăritu săborul cu acia scrisoare, câtu unde o au cetitu săborul numai ce s-au miratu. Și i-au pus nume aceii scrisori stâlpu legii pravoslavnice (Cron. II 6).*

Uneori sintagma cu cele două sinonime în raport genitival este precedată de adjectivul *svântă*:

*De care lucru au trimis împăratul la dânsul, pohtindu-l ca să-i scrie svânta credință a legii noastre creștinești, care să dzâcea: Vearuia vă edinogo Boga, Oța, văsea drăjiteli și să i-o trimiță (Cron. II 255).*

Alteori, orice determinare adjectivală devine inutilă în formula de desemnare:

*Iară pe după ce stătu în scaun ș-au trimis la Râm la papa Andriian toată credința legii sale și capetele cele săbornice (Cron. II 99).*

3.2.2. Credința creștinească. Sintagma care apărea în finalul celei de-a doua cazanii coresiene este variată printr-o serie de substituții adjectivale, în sensul că fie în loc de *creștinească*, fie alături de acesta, pot să apară adjectivele *pravoslavnică* și *sfântă*; iar toată sintagma al cărei centru este *credință* poate fi

subordonată unor cuvinte care denumesc rostirea ei de către un credincios sau fixarea ei de către o instanță ecleziastică.

3.2.2.1. *Mărturisirea (pravoslavniciei/sfintei) credințe creștinești.* Ca parte din slujba botezului, cerută nașilor ca mărturisire în numele copilului ce se botează, Simbolul Credinței se găsește în mai multe locuri din *Mystirio* (Târgoviște, 1651), mai întâi într-o formă similară cu cea din *Liturghierul* lui Coresi, în sensul că textul este introdus (în forma lui slavonă) fără să i se dea un nume:

*Nice cum' nu se cade să prîimească neștine naș' sau cumtru de aītā leage, sau ēretic [к ss.], ..., nice de ꙗ ceꙗ ce nu ștîu w<т>ч<е> [ч ss. deasupra lui w] наші: вѣрѣю въ единого б<о>га: б<о>городице д<е>в<и>це: și ceale 10 porunci (Myst. 14: 9–15).*

În alt loc însă, textul este desemnat ca *mărturisire a credinței*, cu toate cele trei atribute: *sfântă, creștinească și pravoslavnică*:

*De va vrea cineva să se boteaze, și va fi mare ꙗ toată [а ss.] vārsta, acela după pravila [а final ss.] ap<o>stolească și a s<f>intelōf sāboară, ꙗī i se cade să ꙗveațe de rošt' **mărturisirea a sf<î>nteī creștineștii și pravoslavnicīi credințe**, adec<ă> [к ss.] вѣрѣю въ единого б<о>га și să depriñzā obiçaīurile... (Myst. 16: 7–12).*

Deși în titlul *Bucoavnei* tipărite la Bălgrad, la sfârșitul secolului al XVII-lea, apare sintagma modernă (cu pronunțarea mediogreacă a neologismului) *simvolul credinței* (v. mai jos), textul *Crezului* se găsește în interiorul cărții desemnat ca *mărturisire a pravoslavniciei credințe*:

*Mărturisirea pravoslavnicīi credință dată ꙗtr-acesta chirь la ꙗtâiulь ꙗ Necheꙗ Săbor' a toată lumea și alь doilea ꙗ Tarigradь. Crez' ꙗtru ūnulь D<u>mnezău, Tatălь a totь ȳitorūl', făcătorūlь ceriului și al' pământului, văzutelōrь tuturōrь și nevăzutelōrь. Și ꙗtru ūnulь Domnulь I<su>s H<risto>s, Fiiulь lui D<u>mnezău, ūnulь născutь, Carele de la Tatăl S-au născutь, mai nainte de toțь veacī: Lumină den lumină, D<u>mnezău adevăratь de la D<u>mnezău adevăratь, născutь iară nu făcutь, Cea ce este de o fînțā cu Tatălь, prenь Carele toate s-au făcutь; Carele pentru noi oamenī și pentru mântuirea noastră s-au pogorātь dinь ceriū și s-au ꙗtrupat' de la D<u>hul' Sf<â>nt' și denь Mariꙗ Feçoară și S-au făcutь oть. Și S-au răstignitь pentru noi supть Pīlat denь Pontь și au pătimitь și S-au ꙗgropatь și au ꙗvīatь a treꙗ зь după Scripturi. Și S-au suitь la Ceriuri și șade de-a dreapta Tatălui. Și iarășь va să vie cu slavă să judece vii și morșii, a Căruꙗ ꙗpărăție n-are sfârșitь. Și ꙗ D<u>hulь Sf<â>ntь, Domnulь de viășă făcătorūlь, Carele de la Tatăl' purceade, Cea Ce cu Tatălь și cu Fiiulь*

îaste ṗchinatṗ și slăvitṗ, Carele au grăitṗ prenṗ proroci. ṗtru ūna sfṗntă sṗborniṗcṗscă și apostoleṗscă Besearecṗ: Mṗrturisescu ūnṗ Botezṗ ṗtru ṗrtarea pṗcatelorṗ. Aṗtept' ṗvṗṗrea morṗilṗrṗ și vṗṗṗa veacului celuṗ ce va sṗ fie. Aminṗ (Buc. 10<sup>r</sup>: 10–11<sup>r</sup>: 18).

3.2.2.2. *Aṗezarea credinṗei*. În locurile din cronografe în care se face referire la lucrṗrile sinoadelor ecumenice, se poate ajunge la includerea termenului *aṗezare*, în sensul de „fixare canonică” în însṗși denumirea mṗrturisirii de credinṗă:

*Ṗ-au scris svṗnta aṗedzarea credinṗii Vearuia vṗ edinago Boga, Oṗa vṗse dṗrjitelea [Cred într-unul Dumnezeu, Tatṗl atotṗitorul] pṗnṗ la I vṗ Duha sveatago Gospodar jivotvoriaṗtago, ij ot Oṗa ishodeṗtago [= Ṗi-n Duhul Sfṗnt, Domnul de viaṗă fṗcṗtorul, care de la Tatṗl purcede]. Iarṗ de pri acii mai nainte l-au plinit și l-au sṗvṗrṗit svṗntul al doile sṗbor (Cron. I 214).*

3.2.3. Semnul credinṗei creṗtineṗti. O inovaṗie care apare la jumṗtatea secolului al XVII-lea constṗ în traducerea cuvṗntului grecesc *σṗμβολον* prin *semn*, aṗa cum procedeazṗ mitropolitul Varlaam în *Rṗspunsul ṗmpotriva catehismului calvinesc*, în locul în care comenteazṗ felul în care este deformatṗ de protestanṗi mṗrturisirea stabilitṗ de sinoadele ecumenice:

#### **Catihizmuṗ, glavṗ 12**

ṗ doaṗsprṗdzeace capete a Catihizmului scrie **sṗmnul' credinṗei creṗtineṗti**, ce sṗnt' 12 parṗi a credinṗei și unde dziṗ(e) [ṗ ss.]: I vṗ edinṗ sṗvṗtoṗe sṗbornṗe i (ṗ)postolskoṗe crṗṗkov, adecṗ credz' ūtru [sic] una s[vṗn]tṗ, sṗbṗrnicṗ și apostoleṗscṗ besearecṗ, aiṗṗ dzice numai, credz o besearecṗ creṗtineṗscṗ și unicṗnea svṗṗṗilṗrṗ, care lucru ṗaste mare smentealṗ și ṗtunecare diṗ calea credinṗei cii direapte, cṗc' c-acesta **semn' a credinṗei creṗtineṗtṗ** aceale 12 parṗi le-au tocmit [ṗ ss.] la ṗtṗṗiul și la al doile sṗbṗr' diṗ toatṗ lumea acei svṗṗṗiṗ' și de duhuṗ svṗṗnt' luminaṗi pṗrinṗi, ṗ-au procleṗit [ṗ ss.] cu anaṗema și cu aforeseniṗ o slovṗ numai niṗ' sṗ mai adaṗgṗ niṗ [ṗ ss.] sṗ mai scadzṗ, ce cum' au scriṗ și ne-au dat [ṗ ss.], aṗṗ neschṗmbat [ṗ ss.] cetind [ṗ ss.] sṗ o mṗrturiseṗscṗ (Rṗsp. 15<sup>v</sup>: 8–16<sup>r</sup>: 1).

Sintagma *semnul credinṗei* o foloseṗte și Dosoftei în *Liturghierul* sṗu din 1679, în alernanṗă cu slavonismul *veruia* (v. mai jos). Slavonismul și sintagma romṗneṗscṗ se aflṗ în relaṗie apozitivṗ în pasajul corespunzṗtor momentului rostirii *Crezului* din *Liturghia* Sfṗntului Ioan Gurṗ de Aur:

*Ṗi citesc Veruia, Sṗmnul credinṗei, aṗe: Crez într-unul Dumnezṗu, Tatṗl totṗuternic, fṗcṗtori ceriului și pṗmṗntului, vṗzutelor tuturor și nevṗzutelor. Și în unul Domn Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezṗu, Acel Sṗngur-Nṗscut, care-i din Pṗrintele nṗscut de maiṗte de toṗ vecii: Lumina*

din Lumină, Dumnezeu adevărat din Dumnezeu adevărat, născut nu făcut, pre Care toate făcute sânt. Care pentru noi oamenii și pentru a noastră mântuire S-au pogorât din ceriuri și s-au întrupat din Duhul Svânt și Maria Ficioara și fu om. Și în cruce răstignit pentru noi între Pilat de Pont, și pățat, și îngropat. Și sculat a treia zi, după Scripturi. Și suit în ceriuri și șezând na dereapta tatălui. Și iarăș viitori cu slavă să giudece viii și morții, a Căruia împărăție n-are svârșit. Și în Duhul cel Svânt, domnul viață făcătoriu, Carele-i din tatăl purcezători, Carele-i împreună cu Tatăl și Fiul împreună închinat și împreună slăvit, Carele au grăit prin proroci. În una svântă, săbornică și apostolească Beseică. Mărturisesc un Botez în iertarea păcatelor, aștept sculara morților și viața fiitoriului veac. Amin (Lit. I. 19–20).

3.2.4. Simbolul credinței creștinești. Sintagma modernă *simbolul credinței* apare încă din limba română veche, cu pronunțarea neologismului ca în medio- și neogreacă, cu v. Ea se găsește în titlul *Bucoavnei* de la Bălgrad (1699), dar nu este reluată în text, care păstrează desemnarea mai veche (v. mai sus, 3.2.2.1.):

*Bucovnă ce are ⤴ sine deprinderea ⤴vățăturii copiilor⤴ la carte și Simvolul' credinții creștinești, zeace porunci ale Legii Vechi și ale cei noaō. Șapte Taîne ale Beseariciii Răsăritului и проч [ч ss.] Cu voa preasfîințitului chvr [р ss.] Anasie, Mitropolitul' Țărâi Ardealului. Acumь ⤴tâi ⤴tr-acesta chip [п ss.] tocmită și trpărită ⤴ sfânta Mitropolie ⤴ Belgrad de Mihai Iștvanovičь trpografuь. Anulь' Domnului 1699.*

3.2.5. *Svântul săveatnic*. În mod cu totul izolat, în secolul al XVII-lea este folosit în desemnarea Simbolului Credinței un slavonism care transpune fără modificări, integrându-l într-un text românesc, cuvântul vechi slav **сѣвѣтъникъ**, glosat de Miklosich (LPSGL 917<sup>1</sup>) βουλευτής, σύμβουλος consultor:

*Iar acesta svântu săboru au izvodit svântul săveatnic, adecă Vearuia vă edinago Boga, Otța vāsea drājitel [= Cred într-unul Dumnezeu, Tatăl atotțiitorul], până la: i vă Duha Sveatago [= Și întru Duhul Sfânt] (Cron. II 305).*

**3.3. Secolul al XVIII-lea.** În literatura bisericească a secolului al XVIII-lea se regăsesc modalitățile de desemnare a Simbolului Credinței, așa cum se fixaseră în cele două secole precedente, dar sintagma modernă *Simbolul Credinței* câștigă din ce în ce mai mult teren.

3.3.1. Sintagmele care au ca centru cuvintele *credință* și *mărturisire* se realizează în diferite variante. Cele două cuvinte pot fi coocurente (cel dintâi fiind subordonat celui de-al doilea), pot fi suficiente sau pot primi determinări suplimentare; în unele cazuri, folosirea unuia singur dintre ele pare suficientă.

3.3.1.1. *Mărturisirea credinței* este o sintagmă folosită de mitropolitul Antim Ivireanul, de exemplu, ca o modalitate neechivocă (ceea ce s-ar putea numi o

formulă terminologizată) de desemnare a Crezului, în contextul indicațiilor practice pentru împlinirea atribuțiilor preoțești:

*Mărturisirea credinții, carea să împarte în 12 alcătuirii: Crez întru unul Dumnezeu, Tatăl atotțitorul... (Înv. 11<sup>v</sup>).*

3.3.1.2. *Pravoslavnică mărturisire a legii creștinești.* Alături de cuvintele centrale *mărturisire* și *credință* pot să apară precizările *creștinească* și *pravoslavnică*, în principiu redundante în cărțile cultului ortodox. În BRV II, sub nr. 406 (p. 220), este înregistrat un *Catahisis* tipărit la Iași în 1777, al cărui titlu conține o astfel de formulă redundantă:

*Catahisis* sau *scurtă pravoslavnică mărturisire a legii creștinești, care acum s-au tipărit cu blagoslovenia preoșilor Mitropolit al Moldovii Gavriil, sfânta Mitropolie, Așî, leat 1777.*

Nu este foarte clar ce anume trebuie înțeles prin formula subliniată; ea pare să fie o „glosare” a grecismului *catahisis*<sup>4</sup>, cu care este pusă în relație apozitivă. Reluarea ei în predoslovie, în varianta abreviată *pravoslavnică mărturisire*, arată însă că în această sintagmă nu se mai poate identifica o denumire alternativă pentru Simbolul Credinței, ci că ea desemnează un complex de elemente ortodoxe, în care este inclus Simbolul:

*Deci spre cea de obște după puțină luminare ită s-au dat în tipăriu aciastă cărțilie, ce să numeaște Catahisis, adecă în scurtă pravoslavnică mărturisire, în care să află tâlcuire la simbolul credinții, la ceale zece porunci, la rugăciunea Domnească Tatălă nostru și la ceale noao fericiri evanghelicești... (BRV II 220).*

Această relație de incluziune pare să indice că sintagmele care apăreau în textele mai vechi își pierduseră, în secolul al XVIII-lea, valoarea terminologică, adică de formule de desemnare a Simbolului Niceean, făcând loc unei sintagme mult mai precise, și anume sintagma modernă având ca centru cuvântul *simbol*.

3.3.2. Simbolul Credinței. Sintagma *Simbolul Credinței*, care apărea izolat către sfârșitul secolului al XVII-lea (v. mai sus, 3.2.4.), se întâlnește din ce în ce mai frecvent în literatura bisericească a secolului al XVIII-lea. Statutul pe care îl are în cărțile bisericești înregistrate în BRV II indică fixarea ei ca sintagmă terminologizată, așa cum se regăsește în literatura bisericească a zilelor noastre. Singura deosebire este de ordin fonetic, în sensul că textele românești vechi au cuvântul *simbol* adaptat cu consonantismul specific limbii medio- și neogrecești, așa cum au fost adaptate în epoca veche a limbii române toate neologismele

<sup>4</sup> Aceasta este o redare deformată a cuvântului grecesc *κατήχησις* „instruire (prin viu grai), învățătură” GEL 786<sup>1</sup>, ceea ce sugerează că „în scurt pravoslavnică mărturisire” are aici sensul de expunere sintetică a principalelor puncte ale credinței ortodoxe.

pătrunse din greacă și toate numele proprii străine pătrunse prin filieră grecească (eventual cu intermediar slav; v. Uță Bărbulescu, Zamfir 2017: 151 ș.u. și nota 4):

În *Bucoavna* tipărită la Râmnic în 1749, sintagma care ne interesează apare în titlu și este reluată în *Predoslovia* episcopului Grigorie:

*Bucoavnă pentru învățatura pruncilor, întru care se cuprindū buchele și slovele și cele zece porunci ce au datū Dumnezeu lui Moisi; și **Simvolulū Credinței** și cele zece fericiri cu tâlcuiala lorū pe scurtū. Acumū întâū tipărită cu blagoslovenia și porunca Sfinției Sale de Dumnezeu lubitorūlū chir Grigorie, Episcopulū Râmniculū în sfânta Episcopie a Râmniculū la anulū 7257 (= 1749). Prinū diorthosirea lui Lavrentie Ieromonahulū Dimitrievicī de Constantinū Athanasievicī tipografulū (BRV II 107);*

*...cartea aceasta, zicu, ce cuprinde întru sine buchile de învățatura pruncilor și tâlcuiala celor zece porunci ale lui Dumnezeu, și tâlcuiala **Simvolulū Credinței** și ceale zece fericiri (BRV II 108).*

Și în această sintagmă poate apărea uneori determinarea suplimentară pravoslavnică alături de substantivul *credință*:

*Aceasta toate pentru leagea lui Dumnezeu, pentru rugăciunile Domnului, pentru **simvolulū pravoslavnicū credințe** și pentru noao fericire, s-au tipăritū cu tâlcuială pe scurtū, pentru cea dintāi îndreptare a coconilor (BRV II 108).*

Sintagma *Simvolul Credinței* a circulat în textele bisericești din ambele principate române extracarpatiche; în Moldova se întâlnește în *Catahisisul* tipărit la Iași în 1777 (BRV II, nr. 406; v. și mai sus). Trebuie remarcat în legătură cu formulele folosite în această carte că sintagma *mărturisirea legii creștinești*, care în secolul al XVII-lea funcționa ca denumire pentru Simbolul Credinței (v. mai sus, 3.3.1.2.), pare să aibă aici o extensiune mai cuprinzătoare, din care Simbolul Credinței este numai o parte. Dacă formularea din titlul cărții este ambiguă în privința acestei relații, cea din *Predoslovia* arată clar că *simvolul credinții* se referă în mod exact la Simbolul Niceean ca text fix, pe același plan cu celelalte texte fixe fundamentale ale ortodoxiei: *Decalogul, Tatăl nostru* și textul *Fericirilor* din predica de pe munte a Mântuitorului (Matei V, 3 ș.u.):

*Deci spre cea de obște după puțină luminare ită s-au datū în tipariū aciastă cărțulie, ce să numeaște Catahisisū, adecă în scurtū pravoslavnică mărturisire, în care să aflū tâlcuire la symvolulū credinții, la ceale zece porunci, la rugăciunea Domnească Tatălū nostru și la ceale noao fericiri evanghelicești... (BRV II 220).*

În ciuda răspândirii pe care a avut-o în Transilvania, începând cu secolul al XVII-lea, cuvântul *Credeu* (v. mai jos, 5), sintagma *Simvolul Credinții* apare și

în tipărituri ardelenesti (cum se vede în *Bucoavna* tipărită la Cluj în 1744<sup>5</sup>, înregistrată în BRV II, sub nr. 235), putând fi considerată *generală* în limba română bisericească din secolul al XVIII-lea:

*Bucovina ce are Ț sine deprinderea Țnvățaturii copiiilor la carte și simvolul credinții creștinești, zece porunci ale legii vechi, și ale cei noaō, șapte taine ale besearecii răsăritului i proč. Acum a doaoă tipărită Țn Cluj cu tipariul cinstit[i] Academi de Mihaï Večherechi anul Domnului 1744 (BRV II 79).*

**3.4.** Din cele arătate până aici se desprind principalele concluzii privind desemnarea Simbolului Credinței în limba română veche, și anume folosirea unor cuvinte esențiale și a unor combinații între acestea: substantivele *mărturisire*, *credință* sau *lege* cu sensul creștin „credință” și a adjectivelor *creștinească* și *pravoslavnică* (alternative sau coocurente). În mod izolat, în secolul al XVII-lea apare o nouă sintagmă, creată prin traducerea în românește a cuvântului gr. *σύμβολον*, și anume *semnul credinței* (pe care o folosesc mitropoliții Varlaam și Dosoftei); în schimb, cuvântul gr. *σύμβολον* neromânizat apare în cărțile bisericești românești către sfârșitul secolului al XVII-lea și se extinde considerabil în cursul secolului al XVIII-lea, când sintagma *simvolul credinței (creștinești)* poate fi considerată *generalizată în limba cărților ortodoxe din Țările Române*.

Aceasta înseamnă că singurul punct comun între denumirea Simbolului Credinței și verbul *a crede* în limba română veche este substantivul derivat *credință* (teoretic derivabil în românește de la *a crede*, dar posibil moștenit ca atare dintr-un lat. *\*credentia* CDDE 405) și că flexiunea verbului *a crede* (în speță forma iotacizată de ind. prez. I *cre(d)z*) nu are nicio legătură cu denumirea textului fixat de sinoade ca formă imuabilă a mărturisirii credinței în Sfânta Treime.

Pe de altă parte, substantivul *crez*, prin care în limba română actuală este desemnat în mod curent Simbolul Credinței de către credincioși, nu este ceea ce s-ar putea numi un cuvânt „tehnic” în cărțile bisericești – în sensul că referirile la mărturisirea credinței în Sfânta Treime se fac și astăzi, în textele liturgice, prin sintagma *Simbolul Credinței*, nu prin substantivul „popular”:

„După ce la strană se termină cântarea: *Pe Tatăl...*, diaconul, care rostește ectenia, din mijlocul bisericii, zice cu glas mare: Ușile, ușile, cu înțelepciune să luăm aminte! Se ridică perdeaua Sfințelor Uși, iar preotul, ridicând acoperământul mare deasupra Cinstitelor Daruri și clătinându-l singur, ori cu ceilalți preoți împreună-slujitori zice, împreună cu toți credincioșii, **Simbolul Credinței**: *Cred întru unul Dumnezeu, Tatăl Atotțiitorul...*” (*Liturghierul pastoral*, Iași, 2004, p. 186).

---

<sup>5</sup> Text care, după indicațiile editorilor BRV, este tipărit în alfabet mixt, având părți chirilice (așa cum este titlul, reprodus exact de către editori) și părți scrise în alfabet latin, cu ortografie maghiară (cum este rugăciunea *Tatăl nostru*, din care editorii transcriu începutul).

„Se deschide dvera uşilor împărăteşti, iar preotul [...] zice, împreună cu toţi credincioşii: **Simbolul credinţei**: *Cred întru unul Dumnezeu, Tatăl Atotţiitorul...*” (*Liturghier*, Bucureşti, Editura Institutului Biblic şi de Misiune Ortodoxă, 2012, p. 169–170).

#### 4. PROBLEMA EXISTENŢEI UNUI SUBSTANTIV *CREZ* ÎN LIMBA ROMÂNĂ VECHIE

Ceea ce complică foarte mult istoria substantivului *crez* în limba română este o formă din *Anonymus Caransebesiensis* (c. 1650), şi anume:

*Credz. Credo* (AC 26:7 de jos), urmat de *Credinczê. fides* (26:6 de jos) şi *Credincsos. fidelis* (26: 5 de jos),

alături de care se găseşte o formă normală:

*Kred. Credo* (AC 73: 5 de jos), urmat de *Kredinczê. Fides* (73: 4 de jos) şi *Kredincsos. Fidelis. Credulus* (73: 3 de jos).

Acest dublet este extrem de problematic, deoarece forma din AC 26: 7 de jos, a cărei glosare este în principiu ambiguă: lat. *Credo* – scris cu majusculă, aşa cum sunt scrise regulat în AC cuvintele latineşti date ca echivalent al intrărilor româneşti, respectiv, atunci când este cazul, primul cuvânt al unei sintagme latineşti care funcţionează ca glosă – poate fi forma verbală de ind. prez. 1 sg. a lui *credere*, dar poate fi, teoretic, substantivul *Credo* din latina creştină. Pe de altă parte, cea dintâi dintre aceste două posibilităţi teoretice este anulată de situaţia de fapt din limba română veche şi de situaţia generală din AC, unde deiotacizarea este regulată la verbele cu radical în *-d* şi *-t*:

*Aprind. Incendo. Accendo* (9: 1 de jos)

*Ard. Ardeo* (10: 3 de jos), dar radicalul iotacizat redat normal în derivatul *Ardzêtor. Ardens* (10: 2 de jos)

*Askund. Abscondo* (13: 1)

*Aud. Audio* (14: 12), pe lângă formele deverbative general dacoromâne cu [d]: *Audzind. Audiens* (14: 13); *Audziturê. Auditio* (14: 14)

*Deshkid. Aperio* (31: 13)

*Œncsind<sup>6</sup>. Incendo.*

---

<sup>6</sup> Semnul prin care este notat *Î* iniţial în AC este clar diferit de *I* iniţial, având un desen pe care am încercat să-l redăm aproximativ.

*Ţncsing. Cingo* (38: 9)

*Ţnkid. Claudio* (40: 4 de jos), pe lângă forma deverbativă cu [d]:  
*Ţnkidzêtoare. Clausura* (41: 1)

*Vêd. Video* (154: 19), dar *Vêdzêturê. Visio* (154: 20)

*Simt. Sentio* (132: 7 de jos) – dar *Simciturê. Sensus* (132: 8).

Este evident că formele pe care le-am transcris sunt forme deiotacizate, corespunzătoare normei dialectale din Banatul secolului al XVII-lea (*cf.* Gheție 1975: 274, 306), în care oclusivele dentale refăcute de la finala formelor verbale sunt rediate prin *d*, respectiv *t* în alfabet latin – în timp ce africaterle dentale din radicalul formelor deverbative general dacoromâne, derivate de la radicale iotacizate, sunt rediate prin *dz*, respectiv *c* (+ *e*, *i*). Din acest motiv, forma glosată *Credo* și ortografiată cu *dz* la finală rămâne o formă extrem de curioasă, care ar putea fi explicată ca „împrumut dialectal” al unui substantiv apărut într-o arie cu iotacizare pe calea presupusă de DA (și celelalte dicționare românești, v. **1.**), dacă acest substantiv ar fi existat într-adevăr în restul Dacoromaniei – ceea ce, după cum am arătat în paragraful **3.**, nu se întâmplă. Întrucât AC nu are nici derivate de tipul *auz*, *văz*, *simț*, forma izolată *Credz* rămâne o curiozitate imposibil de explicat.

## 5. „DUBLETUL ETIMOLOGIC” AL SUBSTANTIVULUI *CREZ* ȘI POZIȚIA LUI ÎN LIMBA ROMÂNĂ VECHIE

Într-o arie a limbii române vechi, în care s-a exercitat o influență considerabilă din partea limbii maghiare, conjugată cu exercitarea unei puternice propagande antiortodoxe (*cf.* Iorga [1915] 1989: 171 ș.u.), se întâlnește începând din secolul al XVII-lea un cuvânt care este un dublet etimologic al larg răspânditului *credo* din Romania Occidentală (v. mai sus, **2.**), și anume *credeu*; transcriem forma sub care este înregistrat în DELR II<sup>2</sup>:

*credeu* s.n. sg. (Trans., înv., livr.) „Crezul” 1648 (Fogarasi, *Catehism*, 13), var. *chereu*, *chirideu* < magh. *krédó* (< lat. *credo*, pers. I sg. a vb. *credere*) Tamás, EW 281 // ← *cred* + *eu* DA

Aceasta este forma reală care a avut o largă răspândire în Transilvania, fiind, după cum urmează să arătăm, recurentă în cărți ardelenesti de cult din secolele al XVII-lea – al XVIII-lea; așa-zisa formă (neverosimilă) *credului*, dată ca primă atestare a substantivului *crez* în TDRG<sup>3</sup>, este, în mod neîndoielnic, o greșeală rezultată din omisiunea unei litere. Forma în discuție apare pe pagina 13 a *Catehismului* lui Ștefan Fogarasi, în următoarea succesiune de întrebări:

E[ntrebare]. *Tsine je jare entrembletor?*

R[ăspuns]. *Domnul nosztru Jesus Christus, / decum [sic] krendsile Credului [sic] a Apostolilor / entro summæ ene envace* (Fog. 13: 1–4).

Pe aceeași pagină, cu câteva rânduri mai jos, cuvântul este reluat însă, în forma lui corectă și extrem de răspândită în textele ardelenesti ale epocii:

E[ntrebare]. *Kare jeszte atsel Credeu [sic] Apostolilor?*

R[ăspuns]. *Cred<sup>7</sup> entrun Dumnedzeu, en Ta- / tel a tot puternik ...* (Fog. 13: 8–10).

Forma corectă apare și pe pagina următoare:

E[ntrebare]. *Pre kete parci sze empart atseszt Credeu / a apostolilor?* (Fog. 14: 1–2).

Deși provenit din maghiară pe calea traducerilor de texte de propagandă calvină printre români, substantivul *credeu* s-a răspândit în Transilvania și dincolo de limitele confesionale, pătrunzând chiar și în mediile ortodoxe, așa cum dovedește prezența lui în așezămintele mitropolitului martir Sava Brancovici:

*Chrest. I, LXXI (Faptele unui săbor mare de supt Vlădica Sava [1675]):  
Care creștinu nu va ȃvȃȃ Tatȃl nostru, Credeul, 10 porunci, unii ca acee voru fi fȃrȃ lege lui Dumnezȃu* (Chrest. 220: 17–18).

Viabilitatea lui *credeu* în graiurile transilvănene pare însă a se datora regularizării lui în limba textelor greco-catolice; un exemplu foarte grăitor în acest sens este catehismul intitulat *Pȃnea pruncilor* (1712), în care *credeu* este recurent (am numărat 18 ocurențe pe primele 26 de file); marcarea accentului este regulată pe al doilea ȃ:

ȃ. *Care-ȃ ȃceputul Credeului?*

R. *Crezȃ ȃtr-unu Dumnezȃu.* (P. pr. 5<sup>v</sup>: 4–5 de jos)

ȃ. *Cȃce ni sȃ dȃ poruncȃ noaȃ sȃ ȃvȃȃȃmȃ și sȃ ziceȃ Credeulȃ?*

R. *Pentru aceaȃ cȃ ȃaste ȃglinda credinȃȃ.* (P. pr. 5<sup>t</sup>: 2–10 de jos)

ȃ. *Cine au ȃtemeȃȃ Credeulȃ? / R. Apȃstȃliȃ.* (P. pr. 4<sup>v</sup>: 1 de jos – 5<sup>t</sup>:1)

---

<sup>7</sup> La fel ca în AC, verbul *a crede* apare în mod regulat în forme deiotacizate la Fogarasi. Este interesant de observat că oclusiva velară surdă este redată regulat prin *k*, așa cum este normal într-un text cu ortografie maghiară (ex. *neszkut* 13: 12; *kare* 13: 13; *pekuræ* 13: 16; *esze szkulæ* 13: 17 etc.), dar prin *c* în forma de ind. prez. 1 a verbului *a crede* (ex. *cred* 13: 9; 14:3 de jos; 15: 1) și în substantivul *credeu* – ceea ce reflectă relaționarea formei substantivale cu forma latină *credo*, ca și raportarea etimologică a formei verbale *românești* la forma latinească din care a rezultat denumirea mărturisirii de credință, deoarece alte forme ale verbului *a crede* sunt scrise normal cu *k*: E[ntrebare]. *Tse kredz kend atsaja ulujest?* (14: 4 de jos).

⚭. *Cine de chilimь dintru Apostoli au sūrzuīt' vro cloāmbă a Credeului?* [-и final suprascris „culcat”] / R. *Nu să știe adevăratь, destulь că toщь ⚭tr-una dintr-o voe l-au surzuītь.* (P. pr. 5<sup>r</sup>: 9–13)

⚭. *Īaste de lipsă a ști Credeulь?* / R. *Nu numai [-i final suprascris „culcat”], ce lipseaște și a ⚭teleage.* (P. pr. 5<sup>v</sup>: 3–5).

Substantivul *Credeu* s-a fixat în limba scrierilor bisericești din Transilvania, în care apare ca un cuvânt diagnostic pe toată durata secolului al XVIII-lea; îl regăsim și în scrierile bisericești ale reprezentanților Școlii Ardelene, cum este *Cunoștință pe scurt a istoriei bisericești* (1789) a lui Samuil Micu:

*Săborul al doilea a toată lumea [...]. Iară în cât iaste despre credință, au alcătuit Simvolul sau Credeul, care Biserica noastră a Răsăritului și acum în Liturghie și într-alte slujbe bisericești îl zice (Ist. bis. 168<sup>v</sup>).*

## 6. ANALOGII CU SITUAȚIA DIN ROMÂNIA OCCIDENTALĂ ÎN LIMBA ROMÂNĂ VECHIE

Începând din secolul al XVII-lea, în textele românești apare un slavonism care poate fi considerat perechea formei latine bisericești *credo*, în sensul că verbul „(eu) cred” din limba de cult ajunge să fie folosit ca substantiv pentru desemnarea Simbolului Credinței. Ca urmare, în textele vechi românești apare uneori o formă *vearu(ia)*, care este o redare a v.sl. *вѣровѣж*, pers. I sg. ind. prez. a verbului *вѣрвати credere* (LPSGL 122<sup>1</sup>), derivat de la *вѣра fides* (*ibid.*).

Formele cu radicalul *вѣр-* înregistrate de Miklosich (LPSGL 122<sup>1-2</sup>) nu cuprind nicio formă verbală folosită ca substantiv pentru desemnarea Simbolului Credinței; din acest motiv, este greu de spus dacă folosirea substantivală a lui *вѣровѣж* este o inovație a limbii vechi bisericești din Țările Române (*cf.* și slavonismul *Ocanașu* „Tatăl Nostru” = v.sl. *ОТЧЕ Нашь*) sau dacă ea are analog în textele bisericești slave. Pare totuși probabil că substantivarea s-a produs în românește, fiind vorba de un cuvânt emblematic – la fel cum s-a întâmplat cu *credo* în Apus, funcția de desemnare fiind preluată de un cuvânt din limba de cult, folosit într-o limbă vie. Că lucrurile stau așa putem vedea în *Arhieraticon trilingv*, un text liturgic de pe la jumătatea secolului al XVII-lea, care cuprinde porțiuni românești alternând cu porțiuni slave și cu porțiuni grecești. Partea din desfășurarea liturghiei în care se rostește *Crezul* este în slavă, iar textul mărturisirii este introdus fără a i se da o denumire, pentru ca, după transcrierea lui abreviată (se transcrie numai începutul, potrivit unei practici curente în cărțile bisericești), să fie desemnat prin grecismul *Simvol*:

*Arxierei že vozdvizaeť vozdux' i deržit nad' s<ve>tymi darmy, gl<agol>jušte v sebě vsi: Věruju v edinago B<oga>, O<ti>ca vse derži. Po skončanii že s<ve>t<a>go Simvola, vozglašaet' diakon':...* (*Arh. tr.* 20<sup>r</sup>: 10–14).

Forma *vearu(i)a* (în care finala *ѣ* a formei verbale slave este redată prin *-ia*, ca adaptare deopotrivă fonetică și morfologică, o astfel de încadrare căpătând aspectul unui substantiv feminin articulat) apare în două tipuri de texte vechi românești: în texte propriu-zis bisericești și în cronografe (în acele porțiuni din istoria bisericii referitoare la stabilirea Simbolului Credinței).

**6.1. *Vearuia* în texte bisericești.** În *Liturghierul* lui Dosoftei, sintagma *semnul credinței* (v. mai sus, **3.2.3.**) apare în relație apozitivă cu *veruia* în desfășurarea *Liturghiei* Sf. Ioan Gură de Aur:

*Ușile, ușile, cu înțelepciune să luom aminte. Și citesc Veruia, Sămnul credinței, așe: Crez într-unul Dumnezeu, Tatăl totputernic, făcători ceriului și pământului... (Lit. I. 19–20).*

În schimb, la *Liturghia* Sf. Vasile cel Mare nu mai este folosit decât *veruia*:

*Iară diaconul zăce, în glas mare: Ușile, ușile, cu-nțelepciune să luăm aminte. Și citesc Veruia. Și fărșind Veruia, zăce diaco(nul): Să stăm bine, să stăm cu frică, să luăm aminte... (Lit. I. 8).*

**6.2. *Vearuia* în cronografe.** Alături de sintagmele românești (v. mai sus, **3.2.1.** și **3.2.2.**), în narațiunile referitoare la lucrările sinodale și la stabilirea Simbolului Credinței se întâlnește uneori și slavonismul de care ne ocupăm:

*Iară acei episcopi ariiani nu vrură nice într-un chip să să liapede de eresile Ariei, nice prii miră să hie unii cu grecii. Pentr-aceasta i-au afurisitu acel svânt săbor și i-au proclețât să hie usăbiți de svânta besiarică de la răsărit. Și atuncia [la sinodul de la Niceea] au săvârșitu Veruia deplin, precumu-i acmu. Iar de la săborul dentăiu s-au scris de oteți numai până la: I vă Duha Sveatago, Gospoda jivo tvoreaștago ije ot Oța ishodeaștago (Cron. I 241).*

## 7. MODALITĂȚI DE DESEMNARE A SIMBOLULUI CREDINȚEI ÎN ALBANEZĂ

Cum s-a văzut mai sus, compararea situației din română cu aceea din celelalte limbi romanice luminează aspecte importante privitoare la specificul desemnărilor românești ale Simbolului credinței (v. **2.** pentru relevanța comparației în plan romanic). O lărgire a comparației în sensul raportării la limba albaneză ni se pare potrivită în acest punct, din mai multe motive:

- la fel ca româna, albaneza se află în zona culturală sud-est europeană;
- după cum se știe, albaneza a suferit o puternică influență latină;

- albanezii au fost creștinați, la fel ca românii și ca celelalte popoare romanice, într-o epocă timpurie, iar terminologia creștină în albaneză este precumpănitor latină.

La fel ca limbile romanice occidentale, dar spre deosebire de română, albaneza păstrează substantivul latin *fides*<sup>8</sup>. Cuvântul împrumutat din latină are un sinonim autohton, *besë* (a cărui origine este greu de stabilit; pare să se raporteze – fie prin derivare, fie ca formă de genitiv – la substantivul *be* „jurământ, legământ”<sup>9</sup>). De la *besë* s-a format verbul *besoj* „cred”, care stă la baza unei serii de nume pentru desemnarea *Crezului*.

### 7.1. Secolul al XVI-lea

7.1.1. În cel mai vechi text păstrat în limba albaneză – o traducere făcută de prelatul catolic Gjon Buzuku la 1555<sup>10</sup> –, se face referire la Simbolul Credinței prin sintagma *të dymbëdjetë artikuj të fesë* „cele douăsprezece articole ale credinței”: *E tash të flasmë mbë të dymbëdjetë artikuj të fesë* „Și acum să vorbim despre cele douăsprezece articole ale credinței”; *aj ka fëjyem ndë dymbëdjetë artikuj të fesë* „acela a greșit în [cele] douăsprezece articole ale credinței” (BM XXIII<sup>r</sup> [69] col. I, r. 10, 11, 20<sup>11</sup>). Vom observa că Buzuku apelează în această sintagmă la împrumutul *fe* și nu la sinonimul de origine autohtonă *besë*. Atunci când fixează locul rostirii Simbolului în desfășurarea slujbei de botez, Buzuku folosește termenul *credi*: *E tash prifti kã me thashunë Krëdinë përmbi djalët* „Și acum preotul are a spune / va spune Crezul asupra băiatului” (BM XXV<sup>r</sup> [77] col. II, r. 22, 23). În transliterația sa, Çabej marchează ca accentuată prima silabă a substantivului *credi* – fapt care îngreunează fixarea clasei flexionare în care s-a încadrat acesta. Judecând după forma de acuzativ prezentă în text, am fi îndreptățiți să considerăm, de fapt, că termenul face parte din clasa bogată a substantivelor feminine terminate în *-i*, de tipul *shtëpë* „casă” (*credí / kredí*), cu acuzativul articulat *credine / kredinë* (cf. *shtëpinë*). În dicționarul său etimologic, Çabej (2014: 135) nu reține decât neologismul *kredí* „credit” < fr. *crédit*, fără să menționeze și să discute termenul religios folosit de Buzuku<sup>12</sup>. Rămâne neclară precizarea formei împrumutate, care, după cum se vede, nu este lat. *credo*. De reținut că mărturisirea începe cu *Besonj më një Tenëzonë* „Cred într-unul Dumnezeu”.

<sup>8</sup> Pentru istoria cuvântului albanez și pentru originea sa vezi Çabej 1996 *s.v. fe*. Cuvântul lipsește în română.

<sup>9</sup> Çabej, 1976 *s.v.*; Demiraj 1997 *s.v.* Este posibil ca alb. *be* și lat. *fides* să fie înrudite în plan indo-european (Meillet 1922).

<sup>10</sup> Cartea nu are primele pagini (inclusiv foaia de titlu), astfel că numele de *meshar* „liturghier” i-a fost dat de editori pe baza conținutului (cea mai mare parte cuprinde fragmente ale serviciului divin catolic); despre autor și carte vezi mai recent Elsie 2010: 65; despre conținutul cărții, Çabej 1968, Llukani 2006: 9–14 (cu bibliografie).

<sup>11</sup> Folosim transliterația lui Eq. Çabej 1968. În chip asemănător vom proceda și în cazul celorlalți autori vechi pentru care am avut la dispoziție ediții critice.

<sup>12</sup> În primul volum al ediției critice a *Liturghierului*, Çabej face o transpunere cât mai apropiată de original, ortografiind *credine*, așa cum se vede în originalul facsimilat (Çabej 1968 I: 133).

7.1.2. La 1592 este tipărită la Roma o traducere în albaneză a catehismului iezuitului spaniol Jacob Ledesma. Autorul traducerii, Lekë Matrënga (sau, cu numele italianizat, Luca Matranga), este prelat ortodox într-o parohie de albanezi emigrați în Italia (arbăreși) după moartea lui Skanderbeg. În majoritate, arbăreșii proveneau din sudul Albaniei și își păstrasera confesiunea și după stabilirea lor în mediu catolic<sup>13</sup>; Matrënga era născut în Italia, la fel ca predecesorii lui. În acest mediu ortodox, limba de cult a rămas în continuare greaca, iar textul lui Matrënga reflectă o influență extrem de puternică a limbii grecești asupra albanezei în vocabularul religios. Deși traduce un text catolic, Matrënga desemnează mărturisirea de credință printr-o perifrază<sup>14</sup>: *pistepsn e bën gjithë atë ç'thotë nomi i tij* (= it. *crede i fa professione nella sua legge*) (BK 8<sup>v</sup> [147]), *dimbëdhjetë pjesë te para të besësë sanë* „douăsprezece părți principale ale credinței noastre” (it. *dodici articoli cioe dodici parti principali della nostra fede*) (BK 13<sup>f</sup> [156]). Simbolul Credinței este numit în mod consecvent *pistevot* (< gr. *πιστεύω* „eu cred”, așadar cu cuvântul cu care începe Mărturisirea în greacă). Forma verbală grecească de ind. prez. I sg. este încadrată în categoria substantivelor în -o<sup>15</sup>: *atë çë mbahetë ndë pistevot* (it. *cioche si contiene nel credo*) (BK 10<sup>v</sup> [151]), *thuj pistevonë* (it. *ditte il credo*) (BK 11<sup>f</sup> [152]), *kush e bëri pistevonë* (it. *chi a fatto il credo*) (BK 12<sup>f</sup> [154]), *thom pistevonë* (it. *dico credo*) (BK 27<sup>f</sup> [184]). Dar textul propriu-zis al Simbolului Credinței începe cu sintagma conținând termenul autohton: *Kam besë mbë tënëzonë* „Am credință în Dumnezeu” (it. *io credo in dio padre*) (BK 11<sup>f</sup> [152]). Scoasă din contextul general al mărturisirii, afirmarea credinței se poate face, totuși, cu împrumutul din greacă: *mbë çë pistepsn ti* „În ce crezi tu” (it. *in che credete voi*), *U pistepsnj mbë tënëzonë* „Eu cred în Dumnezeu” (it. *io credo in dio*) (BK 13<sup>f</sup> [156]). Trebuie să subliniem, așadar, că verbul împrumutat din grecește (*πιστεύω*) este încadrat în mod aproape regulat în conjugarea albaneză (*i.e.* folosit verbal) – pe lângă încadrarea nominală ca formă de desemnare a Simbolului<sup>16</sup> (v. mai sus): *pistepsn* „[tu] crezi” (it. *crede*) (BK 8<sup>v</sup> [147]), *çë pistepsn u për besët* „Ce credeți voi despre credință?” (it. *che credete voi per fede*) (BK 10<sup>v</sup> [151]), *gjithë atë çë pistepsn klisha shejtë katholikë* „tot cel ce crede sfânta biserică

<sup>13</sup> Despre viața comunității ortodoxe din sudul Italiei și despre învățământul în Colegiul grec în organizarea Bisericii catolice, colegiu pe care l-a urmat și Matrënga, vezi Elsie 2010:296; Mandala 2004:35–48, 63–71.

<sup>14</sup> Cartea cuprinde și versiunea italiană a catehismului, așa încât se poate face o bună comparație între cele două limbi. În continuare, vom face trimiterea la corespondentul italian aflat în carte. Trimiterea o facem la pagina originalului și apoi la aceea a ediției.

<sup>15</sup> Și celelalte rugăciuni fundamentale poartă nume împrumutate din greacă: *paterimonë, theotoqenë heredhespinënë* (it. *il padre nostro, l'avemaria salve regina*) (BK 18<sup>v</sup> [169]). De altfel, chiar termenul pentru „rugăciune” provine din greacă: *çë parakalesi na mbëson klisha* (it. *che oratione ci insegna la chiesa*) (BK 19<sup>v</sup> [169]), *çë lipënjëmë ndë këtë parakalesi* (it. *che domandiamo in questa oratione*) (BK 20<sup>v</sup> [171]).

<sup>16</sup> Reținem utilizarea verbului de origine grecească alături de substantivul propriu limbii albaneze. Se poate vedea, de asemenea, că traducătorul albanez folosește *besë* (și nu *fe*), deși originalul italian are în locul respectiv *fede*.

catolică” (it. *tutto quello che crede la santa madre chiesa catholica*), *çë pistepsn ti se ishte shejta triadhë* „Ce crezi tu că este Sfânta Treime?” (it. *che credete voi che sia la santissima trinita*) (BK 13<sup>v</sup>, 14<sup>f</sup> [157]). Nu lipsește însă – deși utilizată rar – sintagma *kam besë* „am credință”(cu care începe mărturisirea, v. mai sus): *pistepsn ti mbë isus krishnë* „Crezi tu în Isus Hristos?” (it. *credete voi in iesu christo*), dar *ke besë ti mbë shpirtit shejt* „Crezi tu [literal: ai tu credință] în Duhul Sfânt?” (it. *credete voi nello spirito sancto*) (BK 15<sup>f</sup> [160], 16<sup>v</sup> [163]). Adaptarea formei verbale grecești<sup>17</sup> la sistemul limbii albaneze merge chiar până la crearea unui adjectiv, *i pistepsn* „credincios” (it. *fidele*) (BK 8<sup>f</sup> [146]), *gjithë të mbledhunitë te t’pistepsemevet krështeve* „toată adunarea credincioșilor creștini” (it. *tutta la congregazione de i fideli christiani*) (BK 17<sup>f</sup> [164]).

**7.2. Secolul al XVII-lea.** Pentru situația din albaneza secolului al XVII-lea, ilustrative sunt traduceri și adaptările preotului catolic Pjetër Budi – care a tradus, printre altele, catehismul lui Roberto Bellarmino, cu titlul *Dottrina Christiana (Doktrina e Kërshenë)*, tipărit la Roma în mai multe ediții (în 1618, 1636, 1664) și *Speculum confessionis*, după Emerio de Bonis (Elsie 2010: 59, 60, Arapi 2014: 25).

7.2.1. În traducerea catehismului, pentru numirea Simbolului Credinței este folosit un substantiv derivat de la verbul *besoj* „a crede” (cu varianta veche de ind. prez. I sg. *mbesoj*, așa cum o vedem la începutul mărturisirii): *të mbesuomitë* (ortografiat *tembesuomitte*<sup>18</sup>); nu e lipsit de interes faptul că baza de la care e format substantivul este participiul<sup>19</sup>. Iată fragmentul:

*Giaconi: ...mbasi qe vortuom të tretën ditë u ngjall në vdekuni posikundrë se dëshmon ungjilli shenjt e të shkruomitë e aq maa tepere tembesuomitte chi chiuhetta Chredo. Pifti: ...thou tembesuomitte ndyere ndennet të ta gjegjem. Giaconi, Bukur goje plot zu fill tue thane se: 1. Mbesonj mbë Tënëzotnë Atënë pushtuoshim.*

„Diaconul: după ce a fost înmormântat a treia zi a înviat din morți, așa cum mărturisesc evanghelia sfântă și scripturile și cu atât mai mult Credința care se numește *Credo*. Preotul: spune Credința de două ori (?) ca să-ți răspund. Diaconul, frumos, cu voce tare începu a spune că: 1. Cred în Dumnezeu Tatăl atotputernic” (DC 13–15).

<sup>17</sup> Verbul grecesc și familia sa au intrat și în dialectul aromân: *pistipsésçu* „cred” (< πιστεύω), *piste* „credință” (< gr. πίστις), *pistó* „credincios” (< πιστός), *pistipsire*, *pistipsit* (DDA 982, 983). Alte împrumuturi din greacă care apar în traducerea lui Matrënga: [Shën Mëria] e *paraponesivet* (it. *della consolatione*) (BK 23<sup>v</sup> [177]), *ke ti vlavie ndë të tjerë shejt?* (it. *havete devotio ne ad altri santi?*) (BK 25<sup>v</sup> [181]); *sharistisnj tënëzonë* (it. *ringratio dio*) (BK 27<sup>f</sup>, 27<sup>v</sup> [184]); *te metainosm et të ksemolloisem* (it. *emendarmi et confesarmi*) (BK 27<sup>f</sup> [184]), *të bënëjë metanoismitë të pneumatikoit* (it. *far la penitenza che da il confessore*) (BK 38<sup>f</sup> [206]); *nukë... prepsn pisënë* (it. *ne merita l’inferno*) (BK 34<sup>v</sup> [199]), *prepsn të dimë misteritë shejt* (it. *besogna sapere i santi sacramenti*) (BK 35<sup>f</sup> [200]), *n’e fanerosn klisha shejtë* (*dichiara la santa madre chiesa*) (BK 35<sup>f</sup> [200]).

<sup>18</sup> Pentru principiile transcrierii operelor lui Budi vezi Svane 1980.

<sup>19</sup> Çabej 1976 s.v. *besë*, Demiraj 1997 s.v. nu discută variantele cu inițiala *mb-*.

7.2.2. Traducând în albaneză *Speculum Confessionis*, Budi folosește aceeași sintagmă care se întâlnește la Buzuku (v. mai sus, 7.1.1.): *Nder te dymbedhjetë Artikujte feese* „între (?) cele douăsprezece articole ale credinței” (SC 329); *mbeson embaa te 12. Artikujte e feese*<sup>20</sup> *bashke me fjaletë shintit ungjill, e me gjithë sa janë shintet Sacramente ...shintese Kishe Catholike* „cred în cele douăsprezece articole ale credinței împreună cu cuvintele sfinte evanghelii și cu câte sunt sfintele Taine ale sfinte Biserici Catolice” (SC 379).

7.2.3. Greu de precizat, în lipsa unui context mai larg, sensul termenului *të besuem*, prin care, în dicționarul său de la 1635, Frëng Bardhi traduce lat. *creditum* (DLE s.v.). Çabej (1976: 205) include acest cuvânt, fără să insiste asupra sensului, între exemplele cu sens religios din scrierile lui Buzuku, Budi și Bogdani; fără explicație semantică suplimentară este lăsat și de Demiraj 2008. Vom observa, totuși, că forma este aceeași cu cea întrebuintată de Budi: un substantiv provenind dintr-o formă adjectivală de origine participială.

7.2.4. În prefața lucrării sale, *Cuneus prophetarum* (*Çeta e profetevet*), operă originală de meditație teologică, publicată în albaneză și italiană la Padova în 1685, Pjetër Bogdani<sup>21</sup> arată că a dorit *me i kumtue artikujt e shejtes Fee Katolike ... për ata shpirtra të cilët, të lindur në shkretëtirën e Muhamedanizmit, kanë aq nevojë për ushqimin shpirtëror të Doktrinës së krishterë* (*d’anunciare gl’articoli della Santa Fede Cattolica ... a quelle anime, che nate ne’deserti del Moamettismo, hanoo tanto bisogno del cibo spirituale della Dottrina Christiana*) (apud Mirdita 1995: 153 și nota 22).

### 7.3. Secolul al XVIII-lea

7.3.1. În 1703 a avut loc o adunare a bisericii catolice din Albania, în condițiile în care islamizarea devenise tot mai puternică. Papa Clement al XI-lea – din a cărei inițiativă a fost organizată această adunare, cu scopul de a discuta starea bisericii în nordul albanez – era el însuși albanez din rândul celor care emigraseră în Italia după moartea lui Skanderbeg. Hotărârile acestei consfătuirii au fost publicate în albaneză și latină în 1706 (Elsie 2010: 7). Între altele, ea a stabilit felul în care trebuia să decurgă catehizarea și care erau rugăciunile pe care credincioșii trebuiau neapărat să le învețe în albaneză:

*te i mpsonjone uratne e Krishtit, e cija asht Atyni qi je mbe qiellt, uratne, ndo te falete e Ennjeliit, e cija asht Falemi Mri, Simbullin e Apostujet, qi asht Besonj mbe Tenezone. Te mpsoine pra famijat e popullin me zani te çele nde kisha, ndo ku do te thohet mesha. Postafat te dashunit e Kunvendit Shind te Propagandese ka me çuem t’ t’Arbeni doktrinat e Bellarminit shtampuem shqip...*

„să învețe rugăciunea lui Christos, care este Tatăl nostru care ești în cer, rugăciunea, în care să se roage Îngerului, care este Sfântă Fecioară,

<sup>20</sup> Ortografiat într-un cuvânt: *articuytefeese*.

<sup>21</sup> Nu am avut la dispoziție scrierile lui Bogdani.

Simbolul Apostolilor, care este Cred în Dumnezeu nostru. Să învețe copiii și poporul cu voce tare în biserică, acolo unde se va spune liturghia. Neapărat membrii Congregației Sfinte a Propagandei au a aduce în Albania doctrina lui Bellarmino tipărită în albaneză<sup>22</sup> (*Concili* 27: 12, 13, Demiraj 2012: 103).

7.3.2. În catehismul din 1743 al lui Gjon Nikollë Kazazi găsim:

*Gjithqish ensht nde Besonj mbe Tenezon, nde Urdhenimet Tinezot e Sheintes Kish e nde At Yn qi i thon Pater Noster. Se nde Kredo o Besonj mbe Tenezon ensht gjithqish duhena me besuom, nde Pater Noster o Ati Yn gjithqish kemi me shperyem, nde urdhenime t Tinezot gjithqish kemi me bam e qish jemi detuer me veperuom*

„Totul se află în Cred în Dumnezeu nostru, în Poruncile lui Dumnezeu și ale Sfintei Biserici și în Tatăl Nostru căruia i se spune Pater Noster. Pentru că în Credo sau Cred în Dumnezeu Nostru este tot ceea ce trebuie să credem, în Pater Noster sau Tatăl Nostru tot ceea ce avem a spera, în poruncile lui Dumnezeu tot ceea ce avem a face și cum suntem datori a lucra” (CDC 16, r. 205 ș.u., Demiraj 2006: 369);

*Te sijat jen ma te parat e me te mirat urat? O Ati Yn, Falemi Mbri e Besonj mbe Tenezon*

„Care sunt rugăciunile cele mai dintâi și mai bune? Tatăl Nostru, Ave Maria și Cred în Dumnezeu Nostru” (CDC 22, r. 273 ș.u., Demiraj 2006: 372).

#### **7.4. Denumiri pentru Simbolul Credinței în limba albaneză actuală**

Ținând seamă de faptul că nu am avut la dispoziție texte ale altor autori ortodocși în afară de Matrënga, toți ceilalți autori albanezi din secolele al XVI-lea – al XVIII-lea fiind catolici, ne-am propus să căutăm exemple din limba actuală, atât pentru comunitatea ortodoxă cât și pentru cea catolică<sup>23</sup>. Am avut la dispoziție pentru limba veche, așadar, cu precădere, texte catolice, dar, judecând după cel mai vechi text ortodox, putem presupune existența unor diferențe lexicale între lucrările catolice și cele ortodoxe.

7.4.1. Eq. Çabej, în comentariul său (1976:205), folosește termenii *besojma* și *kredoja* pentru a explica *të mbesuomitë*, denumire pe care am înregistrat-o mai sus la Budi<sup>24</sup> (v. 7.2.1.). Mărturisirea de credință poartă numele *besojmë* și în prezentarea pe scurt a conținutului Conciliului albanez din 1703 pe care o face

<sup>22</sup> Se face referire la traducerea lui Pjetër Budi pe care am amintit-o mai sus (7.2.1.).

<sup>23</sup> Pentru regiunea de sud a Albaniei (care este ortodoxă) am căutat exemple în *Lexiconul tetraglot* din secolul al XVIII-lea al lui Daniil Moscopoleanul (Kristophson 1974) – unde, din păcate, nu se găsesc termeni pentru Simbolul Credinței.

<sup>24</sup> Ținând seama că Çabej nu aparține niciuneia dintre cele două confesiuni, am putea avansa ipoteza că termenii utilizați de el sunt cuvintele uzuale, cunoscute de masa vorbitorilor de albaneză.

Vinçenz Malaj (*apud* Demiraj 2012:25); denumirea folosită de Malaj în rezumatul său este, aşadar, diferită de felul în care era desemnat Simbolul în Conciliul de la 1703 (*Besonj mbe Tenezone*; v. mai sus, 7.3.1.).

7.4.2. În terminologia actuală din Biserica Ortodoxă albaneză întâlnim *Simboli i Besimit* (Simbolul Crediinței) și *Besorja e Nikeas*<sup>25</sup> (Crezul de la Niceea). Cuvântul *besore* (articulat *besorja*) nu se găsește în dicționare; mecanismul derivării este greu de reconstituit, iar data creării acestui derivat nu o putem identifica. Este de presupus ca de la substantivul *besë* să se fi format, cu sufixul *-or*, un adjectiv, folosit și ca substantiv, *besor* „credincios”, iar de aici forma adjectivală feminină *besore*<sup>26</sup> (care poate fi substantivizată). Site-ul pe care l-am găsit indică o folosire frecventă – poate chiar exclusivă – pentru desemnarea Simbolului.

7.4.3. Sintagma folosită astăzi în Biserica Catolică din Albania este *Simboli i fesë* (Simbolul Crediinței), *Simboli ose shpallja e fesë* (Simbolul sau mărturisirea / declararea credinței)<sup>27</sup>, *besojma e krishterë* (Crezul creștin), sau, simplu, *besojmë*; se întâlnește în catehism formularea *Simboli i fesë (besojma)*. *Pali VI shqiptoi një Besojmë* „[Papa] Paul al VI-lea a rostit un Crez = a rostit Crezul o dată”, *dy fjalët me të cilat nis Besojma* „cele două cuvinte cu care începe crezul”<sup>28</sup>. *Shpallje feje apo Besojma*<sup>29</sup> „Mărturisirea de credință sau Crezul”. *Besojma është simboli ose rrëfimi i fesë. Në gjuhën tonë është përshtatur mirë fjala a shprehja Besojma, e cila nënkupton të gjitha të vërtetat e fesë që i besojmë dhe i rrëfejme në Kishën Katolike. Por, rëndom, në shumë gjuhë të tjera, përdoret sipas gjuhës latine të fjalës credere, në vetën e parë njëjës: Credo – besoj. Besojma (kredoja) quhet dhe Simboli Apostolik, Besojma Apostolike ose e apostujve, por edhe simboli i fesë së krishterë* „Crezul este simbolul sau mărturisirea credinței. În limba noastră s-a adaptat bine cuvântul sau expresia *Besojma*, care subînțelege toate adevărurile credinței în care credem și pe care o mărturisim în Biserica Catolică. Dar, deseori, în multe alte limbi, se folosește după latină cuvântul *credere* la prima persoană: *Credo*. Crezul (*Credo*) se mai numește Simbolul apostolic, Crezul apostolic sau al apostolilor, dar și simbolul credinței creștine”<sup>30</sup>. Interesant este faptul că această desemnare este forma de ind. prez. I pl. a verbului *besoj*: *besojmë*, tratată ca un substantiv feminin în *-ë* (cf. *vajzë* – *vajza* „fată – fata”)<sup>31</sup>.

<sup>25</sup> [<http://orthodoxalbania.net/index.php/al/besimi-orthodhoks/besimi-orthodhoks-2/doktrina/simboli-i-besimit>]

<sup>26</sup> Xhuvani, Çabej 1962/1980: nr. 122 menționează și variante ale sufixului *-or*, căruia îi corespund *-uar* (în dialectul tosc) și *-uer* (în dialectul gheg), ceea ce ne-ar permite să presupunem că la origine este vorba de participiul verbului *besoj* „a crede”, *besuar*. Există, însă, impedimentul semantic al diferenței între *besor* „care crede, credincios” (sens foarte probabil) și (*i, e*) *besuar* „crezut”. De la *besor* s-a putut forma femininul *besore*, care, substantivat, ar putea avea sensul abstract „credință” (?).

<sup>27</sup> [<https://www.misioni-lu.ch/wp-content/uploads/Meshari-Romak-me-disa-ndryshime.pdf>]

<sup>28</sup> [[http://www.archivioradiovaticana.va/storico/2012/10/18/%C3%A7e1%C3%ABsi\\_i\\_fjal%C3%ABve\\_t%C3%AB\\_kish%C3%ABs\\_besojma\\_e\\_krishter%C3%AB,\\_pjesa\\_e\\_par%C3%AB/alb-630945](http://www.archivioradiovaticana.va/storico/2012/10/18/%C3%A7e1%C3%ABsi_i_fjal%C3%ABve_t%C3%AB_kish%C3%ABs_besojma_e_krishter%C3%AB,_pjesa_e_par%C3%AB/alb-630945)]

<sup>29</sup> [<https://mirdita.com/threads/simbolet-e-fes%C3%AB.256/>]

<sup>30</sup> [[http://www.misioni-aarau.ch/fjalori\\_kishtar.php](http://www.misioni-aarau.ch/fjalori_kishtar.php)]

<sup>31</sup> Pentru tradiția veche a unei variante a Mărturisirii în care era folosit pluralul „(noi) credem”

**7.5.** O recapitulare a desemnărilor pe care le-am întâlnit în sursele albaneze din diverse epoci pune în lumină o variație semnificativă de posibilități, la care se adaugă și variația de la un autor la altul în ortografierea aceluiași cuvânt: *credi* (Buzuku), *pistevo* (Matrënga), *të mbesuomitë*; *chredo* (Budi), *besonj mbe Tenezone* (*Concili*, Kazazi), *kredo* (Kazazi); în albaneza actuală: *kredo*, *besojmë*, *besore*. Desemnările în limbajul specializat bisericesc sunt și ele destul de numeroase, cu variante sau chiar diferite: *të dymbëdjetë artikuj të fesë* (Buzuku), *dimbëdhjetë pjesë te para të besësë sanë*, dublat de perifriza *gjithë atë ç' thotë nomi*<sup>32</sup> *i tij* (it. *professione nella sua legge*) (Matrënga), *te dymbëdhjete Artikujte feese* (Budi), *artikujt e shejtes Fee Katolike* (Bogdani), *Simbulli e Apostujet* (*Concili*); *Simboli i Besimit*, *Besorja e Nikeas* (Biserica ortodoxă contemporană), *Simboli i fesë*, *Simboli ose shpallja e fesë*, *Shpallje feje* (Biserica catolică). Se poate observa în cazul desemnărilor bisericești că tradiția ortodoxă pare a prefera *besë*, în vreme ce tradiția catolică (poate și sub influența it. *fede*, lat. *fides*) utilizează *fe*.

## 8. CONCLUZII

Coincidența formală dintre substantivul neutru *crez* și forma verbală iotacizată de ind. prez. pers. I sg. a verbului *a crede* (în prezent formă dialectală, păstrată numai în graiurile sudice ale dialectului dacoromân și înlocuită cu forma deiotacizată *cred* în celelalte graiuri dacoromâne) pare a-i fi condus pe mulți etimologi către concluzia că la originea formei nominale românești trebuie să se afle vechea formă verbală iotacizată, cândva practic general dacoromână. Se pare că echivalarea coincidenței formale cu un indiciu etimologic indiscutabil se sprijină pe paralelismul cu situația din multe limbi occidentale, unde Simbolul Niceean este desemnat printr-o formă identică sau, în orice caz, relaționabilă etimologic cu lat. *crēdō*, ind. prez. I sg. de la verbul *crēdere*.

Coincidența formală din interiorul limbii române, dublată de coincidența, să-i spunem funcțională, prezentă în multe limbi între numele pentru „Simbolul Credinței” și o formă din paradigma verbului latin *crēdere*, sunt de fapt două indicații etimologice amăgitoare, cărora li se opun mai multe serii de fapte:

**8.1. Absența totală a unei forme nominale *cre(d)z(u)* în textele vechi românești**, adică în epoca în care forma verbală iotacizată a acoperit cea mai mare parte a dialectului dacoromân;

---

în loc de „(eu) cred” (lat. *credimus* și gr. *πιστεύομεν*), vezi *Dictionnaire de théologie catholique*, commencé par A. Vacant et continué par E. Mangenot, Paris, vol. III, col. 1661; am consultat și [[https://fr.wikipedia.org/wiki/Credo\\_%28religion%29](https://fr.wikipedia.org/wiki/Credo_%28religion%29)]. Numele folosit astăzi în Biserica Catolică albaneză pentru Simbolul Credinței ar dovedi, credem, că a existat în tradiția albaneză și varianta care începea cu pluralul – pe care totuși nu am întâlnit-o în textele vechi discutate sub **7.1.–7.3.**

<sup>32</sup> Nu am mai găsit în alt text referire la legea creștinească, iar în acesta, în loc să fie folosit termenul împrumutat din latină *ligj*, este folosit împrumutul nou din greacă.

**8.2. Absența totală a oricărui exemplu de nominalizare a unei forme verbale vii** cu sensul „a crede” în limbile romanice occidentale; pretutindeni forma nominală care desemnează Simbolul Credinței este un *împrumut* (o formă din limba serviciului divin), nu o formă din paradigma urmașilor lui *crēdēre* în Romania Occidentală;

**8.3. Prezența unui analog perfect al lui *credo*** din limbile romanice occidentale în limba română veche, sub forma slavonismului *ve(a)ruia* < v.sl. *věrujō*, ind. prez. I sg. al verbului *věrovati* „a crede”, ceea ce pune în lumină același fenomen de *nominalizare a unei forme verbale din limba serviciului divin*, nu a uneia din limba vorbită.

Așa cum am arătat în cuprinsul acestui articol, modalitățile predominante de desemnare a Simbolului Niceean au fost în limba română veche sintagme având ca nucleu cuvintele *credință* și *lege*, uneori cu atributul *creștin(easc)*ă sau *pravoslavnică* și, suplimentar, substantivul *mărturisire* ca desemnare a aderării la credința ortodoxă sintetizată în Simbol. Cuvântul *simvol* < gr. *σύμβολον* (cu fonetismul vechi românesc, în care este prezentă fricativizarea *b > v*, specifică fazei târzii a limbii vechi grecești și regulată în toate împrumuturile savante grecești din româna veche) începe să apară în texte pe la sfârșitul secolului al XVII-lea, iar sintagma care îl conține (*simvolul credinței*) este cea care avea să se fixeze (cu modernizarea fonetismului) în textele liturgice românești.

Ce vechime va fi avut cuvântul *crez* la 1839, atunci când Ion Heliade Rădulescu îl folosește în *Câteva cugetări asupra educației publice*, este greu de estimat. Cuvântul este folosit în contextul schițării și comentării ceremonialului botezului, în sensul său primar, creștin, nu în cel laic de „ansamblul principiilor asumate de o persoană”: „Nașul ... ce este în locul celui ce se botează ... îl împreună cu Hristos, cu lumina, cu Cuvântul; zicând el *Crezul*, rostește îndatorarea, contractul ce face omul cu biserica” (HO 424). Heliade a fost muntean, adică un scriitor din aria cea mai conservatoare în privința iotacizării, în care formele iotacizate au rămas normă a limbii scrise până târziu în secolul al XIX-lea; pentru el *crez* era forma de ind. prez. I sg. a lui *a crede* și se pare că el relaționează această formă verbală cu forma nominală prin care desemnase Simbolul: ceva mai jos, dezvoltându-și comentariul asupra educației creștine, Heliade subliniază forma verbală, așa cum în schițarea ceremonialului botezului o subliniase pe cea nominală: „Acuma zice omul: *crez* și atunci știi! Rostind omul acest mare jurământ sau contract, ale cărui articole trebuie să rămâie înscrise în inima lui, acest contract, iar o mai zic, de credință în Sfânta Treime...” (HO 425–426). În ce măsură această relaționare este mai mult decât o formă de a defini *Crezul* ca expresie a unui act de credință, fără a implica „Numesc contractul *crez* deoarece spun *eu crez*”, rămâne, teoretic, greu de decis. Istoria folosirii acestui substantiv în limba română, după momentul primei lui atestări, ne-ar putea ajuta să răspundem la această întrebare. Este clar că prima lui atestare se leagă de mărturisirea de credință ortodoxă și cel dintâi cuvânt al acesteia a fost, secole de-a rândul, forma iotacizată *cre(d)z*; dar conversiunea unei forme verbale predicative pare mult mai puțin în spiritul limbii române decât crearea unui derivat regresiv cu temă iotacizată, care este în mod cert foarte veche, deși inegal

manifestată în seria verbelor *sentiendi*: cf. cū *aūdzul* *aūdziți* și *nū aveți a* *ḡleage* și *vădzāndu* *prăviți* și *nū aveți a vedea* (CV 52<sup>v</sup>: 4–7); cu *vedearea* și cu *aūdzul* *dereptū vī* (CV 86<sup>v</sup>: 7–8) – unde se vede cum perechii *a audzi* – *audzu* îi corespunde perechea *a vedea* – *vedeare* / *vădzāndu*, cu alte cuvinte nominalele regresive *auz* și *văz* nu sunt pe același plan cronologic. Pe de altă parte, trebuie avut în vedere că verbul *a crede* are tipuri de derivate pe temă iotacizată inexistente în familiile verbelor *sentiendi* cu radical în dentală (*a auzi*, *a vedea* și *a simți*), mai exact *crezare* și *crezământ* (cf. DELR s.v. *crede*) și că apariția unui derivat regresiv *crez* într-o astfel de serie este mult mai firească decât nominalizarea unei forme verbale iotacizate după un model străin. Credem, de aceea, că soluția adoptată în DEX, începând de la prima ediție și păstrată în edițiile ulterioare, este cea mai corectă soluție etimologică pentru substantivul neutru *crez* din limba română.

În ceea ce privește modalitățile de desemnare a Simbolului Credinței în albaneză, situația depășește, prin complexitate, atât situația din română, cât și pe cea din limbile romanice occidentale. Pe de o parte, cuvântul latin *credo*, care în Romania Occidentală este o formă împietrită, ruptă de caracteristicile flexiunii fiecărei limbi, a fost în albaneză modificat în sensul adaptării la o anumită clasă flexionară substantivală, cea în *-i*; pe de altă parte, heteronimul grecesc *πιστεύω* (întru câtva analog, ca soluție de desemnare bazată pe o formă verbală dintr-o altă limbă de cult decât latina, cu vechiul românesc *vearuia*) a urmat și el aceeași cale, fiind încadrat în clasa substantivelor în *-o*. Dar ceea ce diferențiază net albaneza atât de română, cât și de limbile romanice occidentale, este prezența unui larg fascicul de posibilități de derivare *nominală* de la diferite teme din paradigma verbului autohton *besoj* „a crede”; am putea vedea în acest fenomen – care, atât cât ne pot permite să deducem investigațiile noastre în textele albaneze vechi, este o dezvoltare *târzie*, neprefigurată de nimic înainte de anul 1800 – un indiciu al unei tendințe de a substantiviza forme flexionare ale verbului *a crede* din propriul sistem lingvistic (nu din acela al unei limbi de cult), inclusiv forme predicative. Iar dacă am accepta că substantivul neutru *crez* din română este la origine, cum au considerat cei mai mulți lexicografi, un indicativ prezent iotacizat, acesta ar fi un punct comun pe care l-am adăuga în seria concordanțelor româno-albaneze. Ceea ce ne obligă să lăsăm, în ultimă instanță, deschisă problema etimologiei s.n. rom. *crez*.

## SURSE

- AC *Anonymus Caransebesiensis* (c. 1650); fotocopia manuscrisului a fost publicată în: *Dictionarium Valachico-Latinum. Primul dicționar al limbii române*, studiu introductiv, ediție, indici și glosar de Gh. Chivu, București, Editura Academiei Române, 2008.
- Arh. tr. *Arhieratikon trilingv* (c. 1650), ms. rom. 1216 de la Biblioteca Academiei Române, filiala Cluj-Napoca.
- BK Luca Matranga, *E msbuame e krështerë*. Edizione critica dei testi manoscritti e a stampa (1592) a cura di Matteo Mandalà, *Albanica*, collana di albanistica

- 21, Caltanissetta, Salvatore Sciascia Editore, 2004; pagina ediției moderne se indică între paranteze drepte.
- BM „Meshari” i Gjon Buzukut (1555), botim kritik punuar nga Eq. Çabej, Pjesa e dytë, faksimile dhe transkribim fonetik, Tërana, [carte tipărită în România], 1968; pagina ediției moderne se indică între paranteze drepte.
- BRV II *Bibliografia românească veche 1508–1830*, de Ion Bianu, bibliotecarul Academiei Române, profesor universitar, și Nerva Hodoș, bibliotecar-ajutor al Academiei Române, *tomul II. 1716–1808*, București, Edițiunea Academiei Române, 1910.
- Buc. *Bucovnă ce are a sine deprinderea a vătaturii copiilor la carte și Svmvolul credinței creștinești, zece porunci ale Legii Vechi și ale cei noaō. Șapte Taîne ale Beseariciii Răsăritului и пророч [ч ss.] Cu voa preasfînșitului chv̄r A-anasie, Mitropolitul' Țărăi Ardealului. Acum a tăt a tr-acesta chi p̄ tocmită și tvpărită a sfânta Mitropolie a Belgrad de Mihai Iștvanovič tvpografulu. Anulu Domnului 1699.*
- CB II B. P. Hasdeu, *Cuvente den bătrâni*, Tomul II, *Cărțile poporane ale românilor în secolul XVI*, ediție îngrijită de Gheorghe Mihăilă, București, Editura Didactică și Pedagogică, 1984 [ediția originală: 1879].
- CC<sub>1</sub> Coresi, *Tâlcul Evangheliilor și Molitevnic [sic] Rumânesc* [= Cazania I], ediție critică de Vladimir Drimba, București, Editura Academiei Române, 1998.
- CC<sub>2</sub> Diaconul Coresi, *Carte cu învățatură (1581)* [= Cazania a II-a], publicată de Sextil Pușcariu și Alexie Procopovici. Vol. I. *Textul*. București, Atelierele Grafice Socec & Comp., 1914.
- CDC Gjon Nikollë Kazazi, *Breve Compendio della Dottrina Cristiana (Tradotta in lingua albanese per l'utilita, e istruzione dei Fanciulli dei Quella Nazione)*, Roma, DCCXLIII [1743], nella Stamperia della S. Congr. de Propaganda Fide.
- Chrest. M. Gaster, *Chrestomatie română. Texte tipărite și manuscrise (sec. XVI–XIX), dialectale și populare*. Vol. I, *Introducere, gramatică, texte [1550–1710]*. Vol. II, *Texte [1710–1830], dialectologie, literatură populară, glosar*, Leipzig/București, 1891.
- CL Diaconul Coresi, *Liturghierul* [Brașov, 1570]; am folosit fotocopiile publicate de Al. Mareș, *Liturghierul lui Coresi*, București, Editura Academiei, 1969.
- Cod. St. *Codex Sturdzanus*; am folosit fotocopia din ediția *Codex Sturdzanus*, ediție critică, studiu filologic și studiu lingvistic de Gheorghe Chivu, București, Editura Academiei Române, 1993.
- Concili Cron. *Concili provintiaali o Cuvendi j Arbenit*, Romæ, 1706.
- Cron. *Cronograf. Tradus din grecește de Pătrașco Danovici*, ediție îngrijită și cuvânt înainte de Gabriel Ștrempel, studiu introductiv de Paul Cernovodeanu, vol. I, II, București, Editura Minerva, 1998–1999.
- CV *Codicele Voronețean*; am folosit fotocopia din ediția *Codicele Voronețean*, ediție critică, studiu filologic și studiu lingvistic de Mariana Costinescu, București, Editura Minerva, 1981.
- DC Pjetër Budi, *Dottrina Christiana composta per ordine della fel. me. di Papa Clemente VIII dal R.P. Roberto Bellarmino Sacerdote della Compagna di Gesu. Tradota in lingua Albanese dal rever. Don Pietro Budi da Pietra*

- Bianca*. In Roma, nella stampa della Sac. Cong. de Prop. Fide 1664, [http://www.bibliotekashkoder.com/digital/dott\_christiana/].
- DLE Fr. Bardhi, *Dictionarium latino epiroticum*, Romæ, Typis Sac. Congr. de Propag. Fide, 1635.
- Fog *CATECHISMVS. Atsaja ej atsaja. Summa szau meduha a ulujtej si a kredinciej Christinaskæ, kuprinsze en Entreberi si Reszpunszuri szkurtæ, si ku adeveretury den Szkriptura Szventæ enterite [...], studio Stephani Fogarasi [...], Anno 1647 [...], în Fogarasi István Kátéja, [editat de] Tamás Lajos, Cluj, 1942; am notat pagina și rândul din textul original, dat în facsimil de editor.*
- HO Ion Heliade Rădulescu, *Opere. I. Versuri. Proză. Scrieri istorice și memorialistice*, ediție îngrijită, prefață, note și bibliografie de Mircea Angheliescu, București, Editura „Univers Enciclopedic”, 2002.
- Ist. bis. Samuil Micu, *Istoria bisericească*, ediție de arhim. Veniamin Micle, Sf. Mănăstire Bistrița, Eparhia Râmnicului, 1993.
- Înv. Antim Ivireanul, *Învățătura besericească la ceale mai trebuincioase și mai de folos pentru învățătura preoșilor...*, Târgoviște, 1710, în *Opere*, ediție critică și studiu introductiv de Gabriel Ștrempel, București, Editura Minerva, 1972.
- Lit. I. *Dumneșdăiasca Liturghie acmu Țtăi tipărită rumănaște, cu multă ȃsărdie [...]* *Tipăritu-s-au la Svănta Mitropolie Țșș... anul 7187 [= 1679].*
- Moxa *Cronica lui Mihail Moxa (Oltenia, 1620)*, în *Cuvente den bătrâni*, Tomul I, ediție îngrijită de Gheorghe Mihăilă, București, Editura Didactică și Pedagogică, 1983 [ediția originală: 1877]; am indicat pagina ediției originale înainte de/și pagina ediției G. Mihăilă după /.
- Myst. *Mvstiriö sau sacrament' sau taïne 2 de Ț ceale 7, botezul și sfântul Mvrș, acum de Țtăi tipărite [...]* *Ț Trăgoviște [...]* v. l. 7159 [= 1651].
- P. Pr. *Pănea pruncilor sau vătătura credinții creștinești, strânsă Ț mică șumă. Care ȃ au scris Ț mici Țtrebăcuni și răspunsuri ũngurești ciñstitul' Pateř Boroneař Laslo, parochușul' besearecii catholicești [n ss. culcat] de la Belgrad' și s-au Țtors' Ț limba românească de Duma Ianăș' de la Borbanți, Ț anii Domnului] 1702.*
- Răsp. *Cartea carea să chiamă Răspunsul' Țpotriva Catihismusulu' Calvinesc', făcută de păriñtele Varlaam' Mitropolitul' Sučavei [...], Tvpărită v'leto Bytia Mira 7153, Spũseniaze Mira 1648.*
- SC Pjetër Budi, *Speculum Confessionis in epyroticam linguam a Petro Budi, episcopo Sapatense, et Sardanense translatum/Pasqyra e tē refyemit e Atit Emerio de Bonis...*, cioè *Specchio di confessione*, în Roma, M.DC.XXI (1621), [http://www.bibliotekashkoder.com/digital/dott\_christiana/]

## BIBLIOGRAFIE

### Dicționare

- CADE *Dicționarul limbii române din trecut și de astăzi* de I.-Aurel Candrea, partea II: *Dicționarul istoric și geografic universal* de Gh. Adamescu, București, Editura „Cartea Românească”, [1926–1931].

- CDDE I.-A. Candrea; Ov. Densusianu, *Dicționarul etimologic al limbii române. Elementele latine (A-Putea)*, ediție îngrijită și studiu introductiv de Gr. Brâncuș, București, Editura Paralela 45, 2006.
- CDER Alexandru Ciorănescu, *Dicționarul etimologic al limbii române*, ediție îngrijită și traducere din limba spaniolă Tudora Șandru Mehedinți și Magdalena Popescu Marin, București, Editura Saeculum, 2007.
- Corominas Joan Corominas, *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*, tercera edición muy revisada y mejorada, Madrid, Editorial Gredos, [1987].
- Cunha Antônio Geraldo da Cunha, *Vocabulário histórico-cronológico do Português medieval, A–G*, Fundação Casa de Rui Barbosa [f.a.].
- DA *Dicționarul limbii române*. Sub conducerea lui Sextil Pușcariu, tomul I, partea II: C, București, Tipografia Ziarului „Universul”, 1940.
- DDA Tache Papahagi, *Dicționarul dialectului aromân general și etimologic*, ed. a II-a, București, Editura Academiei Române, 1974.
- DELR II<sup>2</sup> *Dicționarul etimologic al limbii române (DELR)*, volumul II, partea a II-a (*clac–cyborg*), coordonatori: Ion Giurgea, Cristian Moroianu, București, Editura Academiei Române, 2018.
- DEX *Dicționarul explicativ al limbii române*, București, Editura Academiei, 1975.
- GEL *A Greek-English Lexicon*, compiled by Henry George Liddell, D.D. and Robert Scott, D.D., Eighth edition, revised throughout, New York–Chicago–Cincinnati, [1882].
- LPSGL Fr. Miklosich, *Lexicon palaeoslovenico-graeco-latinum*, Viena, Wilhelm Braumüller, 1862–1865.
- REW Wilhelm Meyer-Lübke, *Romanisches Etymologisches Wörterbuch*, Vierte Auflage, Heidelberg, 1968.
- SDLR August Scriban, *Dicționarul limbii românești. (Etimologii, înțelesuri, exemple, citațiuni, arhaizme, neologizme, provincializme)*, edițiunea întâia, Iași, Institutul de Arte Grafice „Presa Bună”, 1939.
- TDRG Dr. H. Tiktin, *Rumänisch-deutsches Wörterbuch*, I. Band (A–C), Bukarest, 1903.
- TDRG<sup>3</sup> H. Tiktin, *Rumänisch-deutsches Wörterbuch*. 3. überarbeitete und ergänzte Auflage von Paul Miron und Elsa Lüder, Band I, Cluj-Napoca, Editura Clusium, 1988.
- TLF *Trésor de la langue française*, [<http://stella.atilf.fr/Dendien/scripts/tlfiv5>]
- Treccani Giovanni Treccani, *Enciclopedia–Vocabolario–Lingua italiana*, [<http://www.treccani.it/enciclopedia/tag/credo/>]
- Wagner Max Leopold Wagner, *Dizionario etimologico sardo*, volume I, Heidelberg, Carl Winter Universitätsverlag, 1960.

#### Lucrări de referință

- Arapî 2014 Ina Arapî, *Despre istoria traducerilor biblice în limba albaneză, în Receptarea Sfintei Scripturi între filologie, hermeneutică și traductologie. Lucrările Simpozionului Internațional „Explorări în tradiția biblică românească și europeană”, ediția a III-a, Iași, 30 mai – 1 iunie 2013*, editori Eugen Munteanu, Iosif Camară, Sabina-Nicoleta Rotenștein, Iași, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, p. 21–38.

- Barbu 1991 Violeta Barbu, *Preliminarii la studiul naționalizării serviciului divin: principalele versiuni românești ale Simbolului Credinței (1650–1713)*, în „Limba română”, XL, 1991, nr. 1–2, p. 25–31.
- Chivu 1993 Gheorghe Chivu, *Studiu filologic la Codex Sturdzanus* (vezi la Surse Cod. St.), p. 15–141.
- Çabej 1968 Eq. Çabej, *Hyrje* [Introducere], în „Meshari” i *Gjon Buzukut (1555)*, botim kritik punuar nga Eq. Çabej, Pjesa e parë, transliterim, Tirana, [Editura Academiei Române], 1968.
- Çabej 1976 Eq. Çabej, *Studime etimologjike në fushë të shqipes*, vol. II, Tirana.
- Çabej 1996 Eq. Çabej, *Studime etimologjike në fushë të shqipes*, vol. IV, Tirana.
- Çabej 2014 Eq. Çabej, *Studime etimologjike në fushë të shqipes*, vol. V, Tirana.
- Demiraj 1997 Bardhyl Demiraj, *Albanische Etymologien (Untersuchungen zum albanischen Erbwortschatz)*, Amsterdam/Atlanta, GA.
- Demiraj 2006 Bardhyl Demiraj, *Gjon P. Nikollë Kazazi dhe „Doktrina” e tij*, Prishtina, 2006.
- Demiraj 2008 Bardhyl Demiraj, *Dictionarium latino epiroticum per R.D. Franciscum Blanchum* [ediție critică], Botime françeskane, Shkodër.
- Demiraj 2012 *Concili provinciaali o Cuvendi j Arbenit*, Romæ, 1706, botim kritik përgatitur dhe pajisur me shënime si edhe me konkordancat leksikore nga Bardhyl Demiraj, Botime Françeskane, Shkodra, 2012.
- Elsie 2010 Robert Elsie, *Historical Dictionary of Albania*. Second Edition, Historical Dictionaries of Europe, no. 75, The Scarecrow Press, Inc., Lanham/Toronto/Plymouth, UK.
- Gheție 1975 Ion Gheție, *Baza dialectală a românei literare*, București, Editura Academiei.
- Iorga [1915] 1989 N. Iorga, *Istoria românilor din Ardeal și Ungaria*, Ediție îngrijită de Georgeta Penelea, București, Editura Științifică și Enciclopedică.
- Kristophson 1974 Jürgen Kristophson, „Das Lexikon Tetraglosson des Daniil Moschopolitis”, în *Zeitschrift für Balkanologie*, 10 (1974), 7–128.
- Llukani 2006 Andrea Llukani, *Antologjia e letërsisë së krishtere*, Tirana, 2006.
- Mandala 2004 Matteo Mandala, I. „Introduzione (Qustioni preliminari)”, II. „Luca Matranga e il suo tempo storico”, în Luca Matranga, *E msbuame e krështerë*, edizione critica dei testi manoscritti e a stampa (1592) a cura di Matteo Mandalà, *Albanica*, collana di albanistica 21, Caltanissetta, Salvatore Sciascia Editore, p. 3–48.
- Meillet 1922 Antoine Meillet, „Lat. *crēdō* et *fidēs*”, în *Mémoires de la Société de linguistique de Paris*, 22 (1922), p. 215–218.
- Meyer-Lübke 1890 Wilhelm Meyer-Lübke, *Grammatik der Romanischen Sprachen*, Erster Band, *Lautlehre*, Leipzig, 1890.
- Mihail 2009 Zamfira Mihail, „Nicolae le Spathaire Milesco dans le patrimoine littéraire européen: Ses exercices philologiques – 1669”, în Zamfira Mihail, *Nicolae le Spathaire Milesco à travers ses manuscrits*, București, Editura Academiei Române,.
- Mihail 2014 Zamfira Mihail, „Perioada „textelor religioase”. Din activitatea lui Nicolae Spătarul”, în *Receptarea Sfintei Scripturi între filologie, hermeneutică și traductologie. Lucrările Simpozionului internațional „Explorări în tradiția biblică românească și europeană”, ediția a III-a, Iași, 30 mai – Iunie 2013*,

- editori Eugen Munteanu, Iosif Camară, Sabina-Nicoleta Rotenştein, Iaşi, Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza”, p. 291–302.
- Mirdita 1995 Zef Mirdita, *Aspekte teologjike në veprën „Cuneus prophetarum” të Pjetër Bogdanit*, în *Seminari ndërkombëtar për gjuhën, letërsinë dhe kulturën shqiptare, Përmbledhje e ligjëratave dhe e kumtesave të lexuara në seminarët XV e XVI (1989 e 1990)*, Zejnullah Rrahmani, Isa Bajçinca (red.) 15–16, Prishtina, p. 147–162.
- Svane 1980 Gunnar Svane, „How to read Budi’s *Speculum confessionis*”, în *Studia Albanica*, XVII (1980) 1, p. 121–184.
- Uţă Bărbulescu, Zamfir 2017 Oana Uţă Bărbulescu, Dana-Mihaela Zamfir, „Numele proprii străine în cultura veche românească. De la cele mai vechi texte la scriitorii Şcolii Ardelene (I)”, în *Istorie, cultură şi politică în sud-estul Europei. Două colocvii internaţionale*, Brăila, Muzeul Brăilei „Carol I” – Editura Istros, p. 149–201.
- Xhuvani, Çabej 1962/1980 Al. Xhuvani, Eq. Çabej, *Prapashtesat e gjuhës shqipe*, Tirana, 1962, republicat în Al. Xhuvani, *Vepra*, vol. I, Tirana, 1980, p. 419–580.



# ROLUL CULTURII MATERIALE ÎN RECONSTRUCȚIA IDENTITĂȚII CATOLICE A DOUĂ COMUNITĂȚI BALCANICE ÎN SECOLUL AL XVII-LEA

CRISTINA CODARCEA  
Institutul de Studii Sud-Est Europene, Academia Română

Acest text își propune să prezinte noi ipoteze de lucru și părți constitutive ale unui nou șantier care vizează explorarea generoasei teme a identității religioase catolice prin prisma elementelor ce țin, cu precădere, de aria culturii materiale.

Două comunități vor fi analizate în cuprinsul acestui articol, și anume enclavele catolice din nordul Albaniei și din Bulgaria. Ceea ce este deosebit de atrăgător la o astfel de investigație este perspectiva comparativă care poate fi aplicată celor două realități sociale și religioase. Pe de-o parte, cadrul cronologic comun și strategiile de organizare a teritoriilor aflate sub administrarea Romei prin intermediul Congregației *De Propaganda Fide* este terenul comun pe care se dezvoltă cele două realități, căci secolul al XVII-lea este deosebit de efervescent din punct de vedere al activității misionare în Peninsula Balcanică. Pe de altă parte, se conturează diferențe substanțiale ce țin de contextele locale și care sunt influențate pregnant de formele de organizare socială a comunităților<sup>1</sup>, de realitatea demografică și tipul de coabitare multireligioasă și multiconfesională, de tipul de exercitare a autorității politice otomane și de intensitatea prezenței acesteia în teritoriu<sup>2</sup> și, în fine, de implicarea și rivalitatea categoriilor ecleziastice, cler temporal sau regulat, care participă la reorganizarea diecezelor și arhidiecezelor catolice<sup>3</sup>.

Comunitățile catolice albaneze sunt organizate ecleziastic în patru dieceze<sup>4</sup> care se redesenează și sunt luate în posesie efectivă în acest secol. Din rapoartele

---

<sup>1</sup> Jean Rene Trochet, *De l'Empire à la tribu, États, Villes, Montagnes en Albanie du Nord*, IV–XV siècle, Paris, 2016; Karl Kaser, Hirten, Kämpfer, Stammeshelden: *Ursprünge und Gegenwart des balkanischen Patriarchats*, Viena, 1992. Maria Todorova, *Balkan family structure and the European pattern: demographic developments in Ottoman Bulgaria*, Budapesta, 2006.

<sup>2</sup> Barbara Jelavich, *History of the Balkans*, 2 vol, Cambridge University Press, 1983.

<sup>3</sup> Bazilije S. Pandžić, *Acta Franciscana Hercegovinae*, vol. II, 1700–1849, Mostar Zagreb, 2003.

<sup>4</sup> Peter Bartl, *Albania Sacra, Geistliche Visitationsberichte aus Albanien*, 1. *Diözese Alessio*, Wiesbaden, 2007; Idem, *Albania Sacra, Geistliche Visitationsberichte aus Albanien*, 2. *Erzdiözese*

trimise acum Romei, fie de către episcopii desemnați, fie de către vizitatorii apostolici, se conturează o realitate socială eterogenă și nestructurată din punct de vedere religios care necesită importante resurse umane și financiare din partea Congregației *De Propaganda Fide*. În acest secol, se reconstruiește ierarhia ecleziastică, iar prezența episcopilor dinamizează și orientează procesul de formare a unui cler temporal autohton și de multiplicare a rețelei parohiale care să cuprindă toate comunitățile catolice răspândite în câmpie sau în zone muntoase, greu accesibile. În ceea ce privește Bulgaria<sup>5</sup>, aici încă din secolul al XVI-lea misionari franciscani din Provincia Bosna Argentina străbat rarele comunități catolice din zonă, neorganizată și lipsită total de asistență religioasă. Secolul al XVII-lea înseamnă și organizarea sub forma episcopatului a Provinciei Bulgaria prin apariția episcopiei de Sofia (ridicată la rang de arhiepiscopat în 1642), arhiepiscopiei de Marcianopol<sup>6</sup> și a episcopiei de Nicopole. Particularitatea Bulgariei rezidă în faptul că Ordinul franciscan este cel care preia, în marea majoritate a timpului, sarcina de reformare și de structurare a comunităților catolice mai vechi (descendenții coloniștilor germani) sau mai noi (convertirea paulicienilor<sup>7</sup> din prima jumătate a secolului al XVII-lea).

Deși cei care s-au arătat mai interesați de relațiile care se stabilesc între activitățile religioase și expresiile lor materiale au fost mai degrabă antropologii și arheologii, nici istoricii<sup>8</sup> nu au rămas insensibili la aceste noi provocări metodologice care contribuie la nuanțarea înțelegerii fenomenelor religioase. Raportul cultură materială – identitate religioasă pare a fi cheia care deschide perspective interesante în analiza particularităților diferitelor culturi religioase. Anouk Cohen și Damien Mottier identificau în articolul lor sinteză<sup>9</sup>, dedicat relației care se stabilește între faptul religios și aspectele materiale care îl compun, trei mari caracteristici: în primul rând, suportul material presupune și pune în mișcare o *relație*. El coordonează un sistem de relații și de acțiuni pe care le condensează sub diverse forme (artefacte, materiale, substanțe). În al doilea rând, prin asocierea cadrului material cu imaginile, cu relicvele, cu obiectele și cu substanțele care țin de sfera sacralului, materialitatea conferă corporalitate și animă Divinitatea. Mai exact, prin intermediul dispozitivelor, senzațiilor, gesturilor induse de texte, de clădiri, de imagini sau de alte forme

---

Durazzo, Wiesbaden, 2011, Idem, *Albania Sacra, Geitliche Visitationsberichte aus Albanien*, 3. *Diözese Sappa*, Wiesbaden, 2014, Idem, *Albania Sacra, Geitliche Visitationsberichte aus Albanien*, 4. *Diözese Pulati*, Wiesbaden, 2017.

<sup>5</sup> B. Primov, P. Sarjshi și M. Jovkov (ed), *Milcho Jovkov, Dokumenti za katoličeskata dejnost v B'lgaria prez XVII vek*, Sofia, 1993.

<sup>6</sup> Krassimir Stanchev, „Francesco Soimirovic, un protagonista poco noto della cultura bulgara dell'età barocca“ în (dir) Mario di Salvo, Giovanna Moracci, Giovanna Siedina, *Nel Mondo degli Slavi. Incontri e dialoghi tra culture*, Florența, 2008, p. 601–613.

<sup>7</sup> S. Salaville, „Philippe Stanislavof, apôtre des Bulgares Pavlikans au XVII<sup>e</sup> siècle“, în *Echos d'Orient*, XV, 97, 1912, p. 481–492.

<sup>8</sup> Robert Scribner W, *Religion and Culture in Germany, 1400–1800*, Brill, Leiden, Boston, Köln, 2001; Marc R. Foster, *Catholic revival in the age of the Baroque*, Cambridge, 2001.

<sup>9</sup> Anouk Cohen și Damien Mottier, „Pour une anthropologie des matérialités religieuses“, în *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 2016/2, n. 174, p. 349–368.

materiale, se creează prezența lui Dumnezeu, în mijlocul comunității credincioșilor. Și în fine, materialul se încorporează practicilor religioase. El nu este un simplu suport al acțiunii, ci dă sens și motivează comportamentele religioase<sup>10</sup>.

Am enumerat aceste concluzii ale celor doi antropologi francezi pentru că ele îmi ordonează propriul demers analitic care vizează, pe de o parte, strategiile și acțiunile bisericii catolice, în vederea recreării unei identități religioase tranșante și ferme ale membrilor enclavelor catolice din Balcani și, pe de altă parte, rezistențele, dar și acomodările acestor comunități la întregul program de reformare propus de autoritatea ecleziastică.

Trebuie spus, încă de la început, că întreaga activitate misionară desfășurată de-a lungul secolului al XVII-lea în enclavele catolice din zona europeană a Imperiului Otoman are toate caracteristicile universale ale programului tridentin care viza reînnoirea și reformarea Bisericii catolice în ansamblul ei. Trimișii Romei fac deseori aprecieri, în rapoartele și relatările adresate secretarului general al Congregației *De Propaganda Fide*, despre hotărârea lor de a aplica, în teritoriile de misiune, deciziile Conciliului Tridentin. În acest sens, vicarul apostolic și viitor episcop al diecezei de Pulati (Pult) din Albania de Nord, Pietro Karagich (1692–1702), adresează o scrisoare Sacrei Congregații în octombrie 1697, prin care își exprimă nedumerirea de ce „acești oameni de la munte nu au primit Conciliul Tridentin și încheie căsătorii clandestine și sunt oameni dintre cei mai răi ? [...] Căci aici în Pulati, catolicii nu au obiceiul de a se căsători imediat ce își iau nevastă, ci așteaptă mulți ani pentru a vedea dacă acestea le dăruiesc moștenitori, dacă nu, o lasă și își iau o alta”<sup>11</sup>. Tot el anunță în relatarea sa că refuză, conform dispozițiilor Romei, să îi confeseze pe cei care trăiesc în concubinaj și să le dea binecuvântarea.

Așadar, misiunile apostolice balcanice stau sub semnul normativității, dar, mai ales, sub acela al reorganizării și modernizării comunităților catolice, prin reluarea în posesie a teritoriului și a patrimoniului pe care acesta îl conține. Dacă obiectivul disciplinării sociale și corectării practicilor religioase se transformă într-un fenomen ce se înscrie în „durata lungă”, din cauza rezistențelor celor mai fervente, cel al reorganizării teritoriale și al ordonării spațiului sacru este un obiectiv ale cărui rezultate sunt perceptibile într-un timp istoric relativ scurt. Încă de la primele relatări *ad limina* trimise de reprezentanții Bisericii romane în teritoriu, apare preocuparea centrului de a avea inventare cât mai detaliate asupra patrimoniului din diecezele care se află în reconstrucție instituțională, începând cu secolul al XVII-lea. Fie că sunt episcopii nou-numiți, fie că sunt vicarii apostolici sau trimișii speciali care investighează cauze punctuale, descrierile locașurilor de cult, ale bisericilor și ale stării lor materiale sunt cele care abundă în cuprinsul textelor documentare. Sunt astfel menționate în aceste surse: starea bisericii, dacă aceasta este în funcțiune sau este abandonată, dacă este acoperită și cu ce este

---

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 349.

<sup>11</sup> P. Bartl, *Pulati*, p. 117.

acoperită, materialele din care este construită, dispunerea și starea altarului sau altarelor, ornamentele sau frescele care o decorează, inventarul liturgic și, nu în ultimul rând, identificarea clopotelor, acolo unde ele există, la suprafață sau îngropate. În 1703, arhiepiscopul de Antivari (Bar), Vincenzo Zmajevich (1701–1713), întreprinde o vizită apostolică în toate diecezele albaneze și descrie starea fiecărei biserici ce servește o comunitate, informând Sacra Congregație de nevoile financiare pe care aceasta trebuie să le ofere în cadrul programului de reconstrucție. „În Caccinari (dieceza Alessio / Lezhë) Biserica Nașterii Maicii Domnului este ținută cu multă decență și este construită din plăci și este în bună stare. Are un Altar înălțat pe patru trepte mici și trei imagini ale Madonei, dispuse în bună ordine și două tablouri aurite mai mici, pictate *alla greca*, care au fost jefuite din biserica de la Zetigne (Cetigne). Două fețe de Altar, Antipendii (ornament pentru altar) unul din țesătură șampilată și altul din mătase, făcuta de paroh, două veștminte ecleziastice (pianete), una veche trimisă acum mulți ani De Sacra Congregație și una nouă de mătase, căptușită cu negru și cu franjuri, care servește pentru slujba morților. Trei potire vechi, dintre care numai unul singur poate fi folosit la celebrarea slujbei, patru acoperăminte de potir, un clopot mic și un altul de 60 de livre care atârnă de un copac și care a fost fabricat în 1438. Clopotnița este pătrată, dar este în ruine. În cerdac este un altar de piatră unde se celebrează în cazul în care vine multă lume”<sup>12</sup>.

Repararea și întreținerea bisericilor de către comunitate, chiar dacă se face cu ajutorul consistent al Congregației, arată intenția Romei de a repune locul sfânt în centrul vieții religioase a fidelilor prin implicarea activă a comunității. Uneori misionarii se miră de pasivitatea cu care membrii comunității tratează întreținerea bisericilor, sărăcia sau prohibițiile formulate de autoritățile musulmane nemaifiind un argument suficient pentru a justifica lipsa de interes a credincioșilor.

O vizită similară cu cea a lui Zmajevich, ca amploare și cu scopuri vădit comune, și care pare să fie modelul după care vor fi organizate aceste anchete în teritoriu, fusese întreprinsă de episcopul de Alessio în anul 1628, Benedetto Orsini (1621–1654), care a radiografiat starea celor patru dieceze albaneze catolice din nordul țării: „cu o incredibilă constanță și osteneală insuportabilă a mers prin toate pământurile și satele, a vizitat, predicat, celebrat și binecuvântat 3260 de persoane”<sup>13</sup>. El este cel care, cu autoritatea episcopală cu care era investit, dublată de cea a unui vizitator apostolic, readuce la credința catolică mulți schismatici (ortodocși), multe biserici profanate, dar mai ales „obligă să fie restaurate opt biserici, sub jurământ, fiind îmbrăcat în haine pontificale”<sup>14</sup>.

Problema restaurărilor și întreținerii bisericilor în zonele albaneze ridică probleme particulare, diferite de cele cu care se confruntă comunitățile catolice din Bulgaria, de exemplu<sup>15</sup>. În primul caz, coabitarea cu o populație recent convertită la

---

<sup>12</sup> P. Bartl, *Alessio*, p. 165.

<sup>13</sup> Idem, *Pulati*, p. 72.

<sup>14</sup> *Ibidem*.

<sup>15</sup> B. Primov, P. Sarniski și M. Jovkov (ed), *Dokumenti za katoličeskata dejnost v B'lgaria prez XVII vek*, Sofia, 1993.

Islam al cărei număr îl vedem crescând cu fiecare nouă relatare, o populație mai radicală în a-și afirma noua credință, personalitatea războinică și autoritară a guvernatorilor otomani din Scutari (Shkodër), sărăcia extremă și lipsa preoților parohi care să mobilizeze populația catolică rămasă fidelă, toate acestea duc la o distrugere accentuată a locașurilor de cult. Intervenția pe lângă autoritățile otomane, banii veniți de la Roma fac, în general, posibilă refacerea unei biserici sau a unei capele care să fie locul de unde se răspândesc învățăturile creștine. Așezarea în loc central și apropierea par să fie caracteristicile căutate de oamenii bisericii în momentul în care se reabilitează un locaș de cult. De obicei, „biserica (numită de ei Mântuitorul Sfânt) este situată în mijloc și este făcută din pietre și acoperită cu dale, are un altar înăuntru și unul afară pentru a putea ușura participarea poporului ce vine și din împrejurimi, pentru a primi Indulgența în ziua Înălțării”<sup>16</sup>. Acolo unde biserica se află la distanță considerabilă de zona locuită, la înălțime sau în părți izolate, slujbele se țin în capele sau oratorii care preiau acest rol și doar în zilele cu sărbători religioase importante comunitățile se deplasează la biserica satului. „În Callameti, dieceza de Alessio, sunt 63 de case cu 600 de suflete, iar biserica lor, Sfânta Eufemia, se găsește la o depărtare de 2 mile. Are un altar înăuntru, sub care se găsește o fântână din care iese apa ce servește întreaga comunitate. Biserica este foarte veche și stă să cadă, ca și clopotnița care este deja pe jumătate ruinată și nu are niciun clopot. În această biserică își îngroapă morții și, din cauza distanței prea mari, locuitorii nu merg acolo decât pentru evenimente solemne. De aceea, au în așezarea lor un Oratoriu unde merg să asculte slujba și unde se fac alte servicii sacre de către doi preoți parohi”<sup>17</sup>.

Este interesant că, în încercarea de ordonare a spațiului sacru și de impunere a gravității vieții religioase în jurul acestor centre, Congregația nu se rezumă doar la identificarea clădirilor propriu-zise ale bisericilor, ci, în înscrierile misionarilor, se regăsesc notate atât ruinele fostelor biserici prin menționarea hramurilor pe care acestea le aveau, cât și amintirea localnicilor despre locurile care au adăpostit cândva aceste locașuri<sup>18</sup>.

În paralel cu efortul de identificare și de fixare documentară a locașurilor de cult și a personalului care le deservește, Congregația participă activ, prin dispunerea unor însemnate resurse financiare, la refacerea și înzestrarea bisericilor cu material liturgic, biserici care redevin centre active în administrarea sacralităților în comunitățile catolice. Pe întreg parcursul secolului al XVII-lea, pe lângă faptul că episcopii desemnați sunt obligați să-și ocupe scaunele episcopale și să se implice efectiv în organizarea diecezelor lor, trei vizite importante în toate aceste dieceze

---

<sup>16</sup> P. Bartl, *Alessio*, p. 150

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 149.

<sup>18</sup> În 1672, episcopul de Makarsca, Mariano Lisnic (1664–1684) se plânge că în episcopatul antic de Duvno „nu mai există nici oraș, nici citadelă, locuite de turci sau creștini. Nu mai există nici biserici, nici ruine și nici amintiri despre acestea și atunci mă întreb de ce mai este episcopat de Duvno aici”. În Marko Jačov, *Le missioni cattoliche nei Balcani tra le due grandi guerre: Candia (1645–1669) Vienna e Morea (1683–1699)*, Città del Vaticano, 1998, p. 159.

supervizează eforturile episcopilor și identifică nevoile acestora în mod unitar, evaluând critic adecvarea personalului clerical la sarcinile pe care le are. Toți cei trei vizitatori apostolici din secolul al XVII-lea pentru Albania și episcopul Sofiei<sup>19</sup> pentru Bulgaria sunt reputați erudiți și au o vastă experiență misionară și administrativă. În 1628–1629, episcopul de Alessio, Benedetto Orsini<sup>20</sup> este investit cu autorități sporite de vizitator apostolic, fiind chemat să furnizeze o descriere detaliată a stării diecezelor catolice din nordul Albaniei și, în același timp, să propună soluții pentru remedierea neajunsurilor pe care le întâlnește. În anii 1671–1672, un alt trimis al Congregației, Pietro Stefano Gaspari<sup>21</sup>, vizitează și el regiunile locuite de albanezi și alcătuiește rapoarte, foarte critice și obiective, despre necesitățile și posibilele remedii ale problemelor observate. În fine, ultimul vizitator apostolic pe care îl am în vedere în cuprinsul acestui text este și cel mai renumit, anume Vincenzo Zmajevich<sup>22</sup>, arhiepiscop de Antivari, figură reformatoare a istoriei ecleziastice albaneze, inițiatorul și inspiratorul conciliului albanez din 1704, care întreprinde la rândul lui, o vizită apostolică în anul 1703.

Toate cele patru rapoarte au caracteristici comune, pe lângă descrierile extrem de detaliate ale locurilor consemnate și vizitate, conțin evaluări ale personalului ecleziastic, de la episcop până la clerul mărunț și al misiunilor franciscane din teritoriu. Sunt analizate pregătirea acestora, cât știu să citească, să scrie, câtă râvnă pun în învățarea adevărilor dogmatice de către enoriași, care le sunt moravurile și comportamentul, cu cine se întovărășesc, care sunt trăsăturile de caracter și temperament, însușiri pozitive sau mai puțin recomandabile, parcursul lor școlar, dacă au fost alumni ai colegiilor romane. De asemenea, ei sunt cei care conciliază litigiile apărute între diversele categorii de servitori ai bisericii și între aceștia și credincioșii laici. Pentru economia lucrării, mai importante mi-au părut recomandările vizitatorilor în ceea ce privește direcționarea mijloacelor financiare ale Congregației către comunitate. Vizitatorii apostolici sunt cei care evaluează, de asemenea, oportunitatea și quantumul sumelor ce sunt necesare în reconstrucția sau repararea unor biserici și care anume sunt aceste biserici dintre cele vizitate. În dieceza

---

<sup>19</sup> Petru Bogdan Bakšić este desemnat vizitator apostolic în anul 1646, când oferă o amplă și detaliată descriere a așezărilor locuite de catolici și a resurselor pe care comunitățile de aici le au în Marko Jačov, *Le Missioni cattoliche nei Balcani durante la guerra di Candia (1645–1669)*, vol. I–II, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1992.

<sup>20</sup> Gesim Hoxha, „Sguardo storico sulla diffusione del cristianesimo e sulla situazione ecclesiastica della diocesi di Lezha lungo i secoli”, *Studia Albanica*, XXXIX, 2006, p. 63–78.

<sup>21</sup> Sacerdot în regiunea Luzi, Albania, este elev al Colegiului Congregației *De Propaganda Fide*, apare în documentele vaticane ca: „homo di Scienza”, P. Bartl, *Durazzo*, p.167, „molto dotto et prudente”, *Ibidem*, p. 180, și este propus de preoții albanezi în funcția de arhiepiscop de Durazzo. „Relazioni delle Diocesi di Serbia, Pulati, Scutari, Sapa, Alessio, Durazzo e Antivari del 1671” este publicată integral de P. Bartl, în cele trei volume de documente.

<sup>22</sup> P. Bartl, „1: Notitie universali dello stato di Albania, e dell’operato da Monsignor Vincenzo Zmajevich Arcivescovo di Antivari Visitatore Apostolico dell’Albania; 2: Nachtrag zum Briefwechsel Vinzenz Zmakevičs” în *Quellen und Materiellen zur albanischen Geschichte im 17. und 18. Jahrhundert*, 20, München, 1979.

Pulati, arhiepiscopul Zmajevich arată că în „Chiri este biserica Sfânta Vineri (Veneranda) construită din piatră și care este acoperită, având înăuntrul ei 3 clopote, unul ruginit de 250 livre și alte două mici, de 25 livre fiecare. Mai sunt și bisericile în ruină ale Sfântului Mihail, Sfânta Treime, Nașterea Maicii Domnului, Sfântul Evanghelist Marcu, toate dotate cu bunuri imobile, în parte uzurpate, fără speranță de recuperare și o parte încă în posesia bisericii, dar neaducătoare de venit. Ar fi fără folos vreo cheltuială, în vederea restaurării acestora, căci bisericile care sunt acoperite pot suplini toate nevoile”<sup>23</sup> comunității. De asemenea, la Sciala, o așezare din apropiere, „orașul principal al diecezei Pulati, sunt bisericile Sfântului Nicolae care a fost și abație care are încă multe proprietăți dar care nu produc nimic. Bisericile Sfântul Gheorghe, Sfântul Andrei, Sfânta Vineri (Veneranda) sunt toate distruse dar prima, Sfântul Nicolae cu 60 de scuzi, ar putea fi repusă în bună funcțiune”<sup>24</sup>, iar pentru biserica Sfântului Bartolomeu din Druscti, el estimează o sumă de 30 scuzi pentru a se realiza acoperișul<sup>25</sup>.

Tot vizitatorii apostolici pot fi intermediarii acțiunii de dotare cu inventar liturgic a bisericilor vizitate, ei fiind și cei care notează, cu mare atenție, obiectele necesare desfășurării serviciului divin, în condiții cât mai proprii. Alături de episcopi, aceștia aduc din partea Congregației, dar și în nume propriu uneori, ca gest pios, veștminte liturgice, potire, acoperăminte pentru altar, vase prețioase sau evangheliare. Biserica Sfânta Eufemia, descrisă la 1694 în relatarea episcopului de Alessio, Nicolo Vladagni (1692–1705), are două potire, din care unul a fost dat de către vizitatorul Gaspari din partea Congregației împreună cu un veștmânt (pianeta) de diverse culori. „Celălalt potir este inferior, comparativ cu cel donat și, de asemenea, mai există un veștmânt (ornat) obișnuit, un Evangheliar, dar și o frumoasă cruce de argint aurit decorată cu figuri umane care cântărește aproape trei livre și jumătate și care se găsește pe altar alături de portretul Sfintei Eufemia”<sup>26</sup>. Același Vladagni arată că, uneori, comunitatea se poate implica în dotarea bisericilor, dar aceste acte sunt destul de rare și privesc mai ales așezările care sunt situate pe lângă orașe sau târguri mai importante. „Gryca se găsește lângă Alessio, cu 63 de case cu 600 de suflete, amestecați cu turci. Jumătate din cei care locuiesc aici sunt veniți din așezările de la munte și nu exista zi în care să nu ne ceară să ne oprim pe la ei. Au două biserici, dintre care una, dedicată Sfinților Cosma și Damian, e distrusă și se văd doar ruinele. Au făcut un Oratoriu acoperit cu paie pentru refugiul creștinilor care vin să asculte slujba, pentru că nu e permis de către acești Infideli să se refacă bisericile ruinate. Cealaltă biserică, a sfântului Biaggio (Blaise) episcop, este încă în funcțiune. Dar locul în care se găsește, fiind la distanță mare, credincioșii nu se duc decât când este ziua sfântului și merg să celebreze slujba. Odoarele sacre sunt mizerabile, un potir și un evangheliar, dar și un *Ritual* cumpărat de comunitate, dar

---

<sup>23</sup> P. Bartl, *Pulati*, p. 128.

<sup>24</sup> *Ibidem*.

<sup>25</sup> *Ibidem*.

<sup>26</sup> P. Bartl, *Alessio*, p 149.

nu au nici ornat, veștmânt, nici paliu și nici cămașă pentru preot. Mai au o cruce mare din argint aurit care cântărește 3 livre<sup>27</sup>.

Episcopii apar și ei printre cei mai generoși donatori, în ceea ce privește obiectele liturgice, dar și împodobirea bisericilor cu decorațiuni, imagini sacre sau chiar în finanțarea unor noi altare care pot oglindi noi obiective programatice și devoționale. Nicolo Vladagni un episcop controversat<sup>28</sup> din cauza fermității sale, descris adesea în rapoartele Propagandei, atât ca preot beneficiar de protecția unchiului său, episcopul Giorgio Vladagni (1656–1689), cât și în calitate de episcop al aceleiași dieceze de Alessio, arată că în Biserica Sfânta Barbara din Pedana „am făcut un alt altar pe cheltuiala mea proprie dedicat Rosariului, căci am luat licența de la Roma, pentru a-l putea construi pentru avantajul acestui popor, nefiind în toată dieceza mea introdusă această formă de devoțiune<sup>29</sup>. Tot el este cel care lasă mărturie activitatea sa de dotare a bisericilor cu ocazia călătoriilor pe care le înfăptuiește *ad limina*, în urma obligațiilor ce decurg din funcția pe care o deține: „Biserica din Bochiana are inventarul sacru într-o stare mizerabilă, veștmântul clerical este rupt, un Evangheliar și el în stare mizerabilă, un potir fără farfuria sa (patena) și acoperământul pentru altar lipsește și el. De aceea, am dăruit aici un acoperământ de altar din mătase, unul dintre cele cinci care mi-au fost oferite cu mare bunăvoință de către Monseniorul Nunțiu Apostolic din Veneția, Giuseppe Archinto (1689–1696), în timpul călătoriei pe care am întreprins-o cu ocazia revenirii la rezidența mea și pe care le-am dăruit, pe toate, bisericilor aflate în mare nevoie<sup>30</sup>”.

Specific pentru aceasta perioadă de reafirmare a autorității Bisericii catolice (Albania) sau de introducere a ei în teritoriile locuite de credincioși catolici nou-converțiți (Bulgaria), este această activitate intensă de dotare cu obiecte religioase de cult care sunt, cel mai adesea, de proveniență externă, fiind manufacturate în centre italiene, Veneția fiind atestată de cele mai multe ori. Petru Bogdan Bakšić, în raportul din 1646 trimis Congregației în calitate de vizitator apostolic pentru Bulgaria<sup>31</sup>, notează și el această acțiune de dotare a locașurilor de cult, detaliind obiectele oferite din partea Congregației. Este de consemnat aici că *Missalele* donate, cărțile necesare clerului din aceste regiuni, provin din Chiprovăț, și nu din Padova sau Veneția, cum este cazul celor albaneze, iar unele obiecte de cult apar ca

---

<sup>27</sup> *Ibidem*, p. 151.

<sup>28</sup> P. Bartl, *Alessio*, p. 160, „Episcopul actual, Monseniorul Nicolo Vladagni, este mult mai abil și mai inteligent decât alți prelați, dar mult mai puțin înclinat decât aceștia în ceea ce privește datoria pastorală. Calitățile sale personale sunt notate în Conciliu, în mod particular la capitolul Episcopi, fiind în toate aceste puncte cerute absolut defectuos, deși multe dintre aceste defecte sunt tolerate în Turcia, unde trebuie mers cu cea mai mare circumspecție pentru a nu da ocazia unor critici din partea Infidelilor, care nu îl văd deloc cu ochi buni și mai este și dușmănit de credincioșii diocezeni din pricina extorsionilor pe care le practică, fără să se gândească la sărăcia extremă a unora și obligându-i pe aceștia la tot felul de gesturi caritabile sub forma unor pomeni în grâu, vin, brânză. Și deși aceste cereri sunt determinate de nevoile bisericii, el îi lipsea pe fideli de Tainele sacre și de accesul în biserică”.

<sup>29</sup> P. Bartl, *Alessio*, p. 152.

<sup>30</sup> *Ibidem*, p. 151.

<sup>31</sup> B. Primov, P. Sarnýski și M. Jovkov (ed), *Dokumenti*, p. 54.

fiind creația unor meșteșugari locali, cum este exemplul unui tabernacol din Zelejna realizat de artizani greci<sup>32</sup>.

O altă observație importantă ar fi aceea că tot acest material liturgic, deși aflat în custodia preoților parohi, tinde să fie atribuit bisericilor, el intrând în patrimoniul fix al locașurilor menționate în documente. Tot episcopul Bakšić este cel care amintește că inventarul fiecărei biserici este fixat în scris și listele sunt păstrate în arhivele episcopiei din Sofia<sup>33</sup>, o regulă care nu se verifică și în practicile din bisericile aflate în diecezele albaneze, cel puțin pentru această perioadă. Aici nu numai că obiectele sacre nu se regăsesc scrise într-un registru, dar este o practică răspândită ca acestea să fie purtate din loc în loc de către preotul paroh, el deserving mai multe comunități. Puținătatea clerului parohial în această perioadă de început, starea precară a construcțiilor eclesiastice, vulnerabilitățile la care sunt expuse aceste locașuri în regiuni cu populație mixtă din punct de vedere religios conferă inventarului sacru un caracter itinerant. Astfel, preoții devin garanții transmiterii către succesorii lor a acestui inventar, o datorie care este supusă unei presiuni extraordinare în contextul unor comunități aflate în conflict. Documentele menționează pericolele pe care preoții parohi trebuie să le înfrunte în călătoriile lor periodice, dar și distanțele considerabile pe care le parcurg împovărați de obiectele pe care trebuie să le transporte<sup>34</sup>. Nu puține sunt cazurile în care acești preoți sau misionari sunt atacați și jefuiți de obiectelor prețioase pe care le au asupra lor. Giorgio Tolich, vicar apostolic în Pulati (1683–1686), amintește în raportul său din 1685, cât de periculoase sunt drumurile din eparhia sa, din cauza sărăciei extreme dar și obiceiurilor acestor oameni care „sunt lacomi și nu poartă niciun fel de respect, nici bisericii și nici persoanelor eclesiastice; din această cauză, înainte cu câțiva ani, au ucis pe săracii frați (misionarii franciscani) și le-au luat puțina avere pe care ei o aveau. L-au ucis, de asemenea, și pe săracul D. Luca Cabasci și l-au jefuit chiar și pe Monseniorul Gaspari, căruia i-au luat până și mitra episcopală. Pe Părintele Clemente l-au izgonit cu multa răutate din țară, reținându-i toată sărăcia și răzându-i barba”<sup>35</sup>. Chiar dacă aceste fapte s-au petrecut întocmai, trebuie spus că unii trimiși ai Congregației nu sunt foarte fericiți să servească în aceste teritorii, iar imaginile descrise sunt menite să înduioșeze și să faciliteze mutarea lor în poziții și în regiuni mai generoase și mai prietenoase. Este cazul lui Tolich<sup>36</sup>, care nu rezistă decât trei ani ca vicar apostolic<sup>37</sup>, deși din recomandarea arhiepiscopului de

<sup>32</sup> *Ibidem*, p. 59.

<sup>33</sup> *Ibidem*, p. 62, „Inventarele cu lucrurile care aparțin bisericii și sacristiei le avem scrise în arhiva noastră”.

<sup>34</sup> P. Bartl, *Alessio*, p. 153. „În această capelă se înmormântează acești creștini care au 12 case în această așezare. Au un clopot mare, dar nu au obiecte sacre și când merge preotul paroh pentru a celebra la ei trebuie să ia cele trebuincioase de la biserica Sfântul Gheorghe cu mare caznă și mari pericole”.

<sup>35</sup> P. Bartl, *Pulati*, p. 94.

<sup>36</sup> Peter Bartl și Camaj Martin, „Ein Brief in albanischer Sprache aus Gashi vom Jahre 1689”, în *Zeitschrift für Balkanologie*, 5, 1967, p. 22–33.

<sup>37</sup> „În 1683, se discută în cadrul Congregației de a fi creată o episcopie proprie aici, dar la sugestia arhiepiscopului de Antivari din acel timp (Andrea Zamaievich, 1671–1694), care justifică că un administrator sau un vicar apostolic ar fi mult mai eficient decât numirea unui episcop, prelat ce nu

Antivari, Andrea Zmajevich reieșea mai degrabă adecvarea lui la o astfel de sarcină: „este născut în Jakova, în dieceza de Prisren. A studiat filosofia și teologia la Colegiului iliric din Loreto. A fost pentru câțiva ani misionar în Hassi, loc învecinat cu dieceza de Pulati. Cunoaște limba albaneză, limba sa maternă, ilirica și turca la perfecție. E un sacerdot cu bune obiceiuri, renumit, cu o bună prestanță. În prezent este vicar general al arhiepiscopului de Scopie (Pietro Bogdani, 1677–1689) și paroh pentru negustorii raguzani în Novopasaro”<sup>38</sup>.

Condițiile de transport, dar și timpul, îndelungata și frecventa lor folosire duc la degradarea sau pierderea obiectelor și a veștmintelor necesare în derularea ritualului slujbei și ceremoniilor importante din viața religioasă a unei comunități. Nicolo Vladagni descrie în mod plastic acest context general, propriu provinciilor ecleziastice catolice din nordul Albaniei, în momentul în care se oprește la biserica dedicată evanghelistului Marcu din Fandi Voghele, o comunitate muntoasă din eparhia de Alessio. Aici găsește un veștmânt de altar uzat, trimis în anul 1663 de către Congregație și care este folosit deopotrivă, cu ocazia slujbelor săptămânale și a ceremoniilor solemne de peste an. Potirul care adăpostește hostia este inadecvat pentru acest Minister Sacru, căci este lipit cu ceară, fiind găurit în deseale călătorii care s-au făcut cu el, dintr-o parte în alta. De asemenea, găsește un picior al unui potir, având inscripționate însemnele Congregației, lipsit de cupa despre care nu se știa nimic, căci fostul paroh, în custodia căruia se afla, era decedat. „L-am trimis la Veneția acel picior de potir pentru a i se face o cupă nouă de argint aurit, cu o farfurioară și ea aurită, toate pe cheltuiala mea, care a costat nouă ducați venetieni și l-am donat acelei biserici din dragoste pentru Dumnezeu”<sup>39</sup>.

Uneori lipsa veștmintelor de ceremonial se explică prin dorința unor preoți de parohie de a fi înmormântați în aceste haine prețioase, indicatoare ale unui statut privilegiat, cu o însemnătate simbolică specială, mai ales în trecerea în lumea de apoi<sup>40</sup>.

Am privit mai îndeaproape acest aspect al inventarierii obiectelor liturgice pentru că, fără îndoială, înzestrarea bisericilor, și nu a preoților a căror sarcină este de a sluji comunități aflate uneori la distanțe considerabile, arată dorința Bisericii de a impune locașurile de cult ca centre incontestabile de control și de legitimare a vieții religioase a supușilor catolici, de a structura comunitatea în jurul bisericii, și nu al cutumei. De aceea, apare cu insistență recomandarea de a combate devierile din practicile și ritualurile inspirate de cutumă, în principalele rituri de trecere care marchează destinul credinciosului, botezul, căsătoria și înmormântarea, în incinta bisericii. Nu voi intra acum în această complexă problematică, ci mă voi rezuma

---

ar fi putut avea o rezidență sigură între acei munți înțesați de hoți la drumul mare, este numit vicar apostolic D Pietro Tolich, alumn al Colegiului Iliric din Loreto; dar auzindu-se despre gravele dispute în jurul comportamentului acestuia a fost retras din aceasta funcție”, P. Bartl, *Pulati*, p. 142.

<sup>38</sup> P. Bartl, *Pulati*, p. 90.

<sup>39</sup> P. Bartl, *Alessio*, 153.

<sup>40</sup> Idem, *Pulati*, p. 112, Pietro Karagich în 1695 „Eu nu am niciun preot secular (Prete) în dieceza mea și nici nu am veștminte liturgice pentru că D. Pietro Daici a fost înmormântat cu ele”.

doar la a observa insistența reprezentanților Bisericii de a aduce *in facciam ecclesiae* momentele care definesc catolicitatea unui credincios. Astfel, spațiul sacru al bisericii, locul ce marchează prezența Divinității, trebuie să adăpostească intrarea unui nou membru în comunitatea creștinilor, botezul, să consacre taina căsătoriei, să asigure comunicarea cu Dumnezeu prin medierea preotului, prin confesiune și împărtășanie și, în fine, să ofere binecuvântarea și iertarea în trecerea spre lumea de dincolo, chiar dacă ritualurile urmate nu respectă întotdeauna recomandările canonice. Deși încă multe mărturii arată că, în lipsa locașurilor de cult, unele dintre aceste ceremonii se puteau desfășura în casa unui credincios catolic mai înstărit<sup>41</sup>, în aer liber, sub un copac, dar lângă ruinele unei foste biserici<sup>42</sup> sau în cimitir, resursele financiare, dar și cele diplomatice ale Congregației *De Propaganda Fide*, sunt dirijate către construirea sau reconstruirea unor locuri deja consacrate. Cu toate că nu apare ca fiind ilegală derularea ceremoniilor în aer liber, în fiecare caz particular care obligă la măsuri excepționale, se menționează vecinătatea vestigiilor unei foste biserici sau chiar biserica ce este încă în picioare, dar care nu poate adăposti fideli din cauza stării avansate de degradare. Două exemple, revelatorii pentru aceste realități ce stau totuși sub semnul provizoratului care prin intervenția divină ar putea fi mai scurt și mai puțin împovărat pentru comunitate. În aceeași vizită din 1694, episcopul Nicolo Vladagni ajunge în regiunile muntoase ale diecezei sale, în „Domgioni unde sunt 12 case cu 160 de suflete. La umbra unor copaci și lângă ruinele unei biserici vechi, având ca hram Sfântul Barnaba Apostolul, am celebrat slujba solemnă pontificală, am împărtășit și miruit 12 credincioși. În așezarea Cattari, unde sunt 13 case cu 150 de suflete, am ținut slujba lângă un frasin, unde erau și pietrele care arătau ruinele unei capele distruse, sub titlul Sfânta Vineri, destul de departe de așezare și unde am împărtășit și miruit 15 persoane. Aici am celebrat două căsătorii și am dat o dispensă pentru al treilea grad de înrudire și am convertit o turcoaică, ce era căsătorită cu un creștin. În Mbini, o localitate cu 14 case și cu 160 de suflete, oameni foarte săraci, am mers la o capelă care era situată pe un deal, la o distanță mare de așezare. Aici în ziua sfântă a Adormirii Maicii Domnului, am confesat și împărtășit, dar copiii, pentru că era drumul greu până la capelă, i-am împărtășit a doua zi în localitate, sub cerul liber, sub un frasin”<sup>43</sup>. Cum spuneam într-un paragraf anterior, aceste deplasări ale comunităților către un loc mai îndepărtat sunt obligatorii în condițiile în care există

---

<sup>41</sup> Arhiepiscopul de Marcianopoli, Francesco Soimirovic vizitează în 1664 dieceza de Nicopole și arată că acolo unde nu sunt biserici se celebrează slujba în case private: „În acel oraș nu există biserică, deși a existat pe vremuri, dar acum este numai o ruină și se celebrează în case, în mod privat”, în B. Primov, P. Sarnýski și M. Jovkov (ed), *Dokumenti*, p. 362.

<sup>42</sup> P. Bartl, *Alessio*, p. 151 „Trijsci 14 case în munți cu 150 de suflete, aici am celebrat într-o casă particulară și am predicat și am împărtășit și miruit 50 de persoane. Mulți au asistat la o căsătorie a unui cuplu care a trăit mulți ani fără să se officieze taina căsătoriei. Biserica Sfântului Martir Dimitrie este distrusă și se văd ruinele. Aici se celebrează în anumite zile, sub cerul liber, slujba cu participarea tuturor creștinilor. Au un set de obiecte liturgice date prin grija Sacrei Congregații”.

<sup>43</sup> P. Bartl, *Alessio*, p. 156.

un sanctuar acoperit și în bună stare, mai ales în zilele de sărbătoare ale sfinților protectori sau cu ocazia evenimentelor majore ale calendarului liturgic.

Ca și Vladagni, condiții excepționale invocă și Petru Bogdan Bakšić când decide că biserica din Copilovaz să fie închisă din cauza pericolului de a se prăbuși. „Fiind zisa biserică prost construită, fără a avea fundații bune... am decis să o închid și să țin slujba afară, fiindu-mi frică nu numai de daunele care ar putea fi provocate săracilor credincioși, dar și pentru ceea ce ar spune Turcii, căci nu ar ajunge întreaga lume cu bunurile ei, ca să plătească amenzile impuse de aceștia”<sup>44</sup>. Toate ceremoniile, inclusiv botezurile, erau ținute în imediata apropiere a bisericii, lângă zidurile acesteia putând iradia astfel sacralitatea ce o conține.

Un alt spațiu sacru ce deține un loc fundamental în economia mântuirii sufletelor și care este văzut ca un loc profund creștin este cimitirul. Este locul în care episcopii și trimișii speciali ai Congregației țin slujbe de pomenire a morților sau chiar pot da indulgențele, în urma ascultării confesiunilor fidelilor lor. Este locul despre care mărturiile vorbesc ca fiind cel mai adesea apărat de forțele supranaturale divine pentru a le apăra de imixtiunile necredincioșilor și unde miracole sunt înregistrate pe parcursul secolului al XVII-lea<sup>45</sup> și nu numai. Episcopul Bakšić arată că deseori decide să asculte confesiunile și să împartă indulgențele în cimitir, în loc public, de unde poate fi zărit și de credincioși ai altor religii<sup>46</sup>.

Am vorbit în alt articol despre caracteristica esențială a activității Bisericii de la Roma ce se derulează în secolul al XVII-lea sub conducerea centralizată a Congregației *De Propaganda Fide*, și anume de reteritorializarea autorității ecleziastice, despre luarea în posesie a teritoriului și despre reorganizarea spațială și apropierea locurilor sacre<sup>47</sup>, ca factor de stabilitate, dar și de legitimitate a prezenței catolice în teritoriile balcanice<sup>48</sup>. Identificările locurilor consacrate, stabilirea și completarea patrimoniului mobil al bisericii sunt firesc completate de acțiunile de recuperare sau de construire a patrimoniului imobiliar. În ceea ce privește Biserica Catolică albaneză, proprietățile acesteia s-au diminuat considerabil prin înstăpânirea dominației otomane<sup>49</sup>, foarte adesea înstrăinate sau confiscate în

---

<sup>44</sup> B. Primov, P. Sarnýski și M. Jovkov (ed), *Dokumenti*, p. 63.

<sup>45</sup> Alexandru Ciocaltan, *Despre un document inedit prezentat împăratului habsburgic de nunțiu apostolic din Viena în 1656*, comunicare încă nepublicată despre miracolele care apar într-un cimitir creștin din Sofia.

<sup>46</sup> B. Primov, P. Sarnýski și M. Jovkov (ed), *Dokumenti*, p. 60: „Nefiind suficient de mare biserica, se ascultă confesiunile în cimitir, în public, unde pot fi văzuți de orișicine”.

<sup>47</sup> Cristina Codarcea, „Balcanii ‘Teren de misiune’. Comunitățile catolice și reorganizarea lor ecleziastică și religioasă în secolul al XVII-lea”, în *Identitate, cultură și politică în Sud-Estul Europei, Două colocvii româno-bulgare*. „Biblioteca de studii și cercetări sud-est europene”, 5, 2014, Brăila, p. 81–102.

<sup>48</sup> Cristina Codarcea, „Paysages mouvants: le pèlerinage dans le monde catholique des Balkans au XVII<sup>e</sup> siècle. Vision de l’église et pratique communautaire dans l’organisation de l’espace sacré”, în: *Paysages religieux en Europe du Sud-Est: visions anciennes, pratiques et politiques récentes*, ed. Galia Valtchinova. Special issue of *Études balkaniques. Cahiers Pierre Belon*. Paris, 2015, p. 123–144.

<sup>49</sup> Oliver Jens Schmitt, *Die Albaner. Eine Geschichte zwischen Orient und Okzident*, Munchen, 2012, p. 103–111.

condițiile noii realități instituționale și sociale. Pentru spațiul bulgar, lucrurile sunt și mai complicate, căci aici diferă și structura demografică și conținutul comunităților catolice, ceea ce le particularizează și le confruntă cu strategii diferite din partea Congregației<sup>50</sup>. În Bulgaria nord-vestică se află comunitatea compusă din descendenții coloniștilor mineri saxoni, dar și din numeroși negustori raguzani și români valahi, stabiliți în puncte esențiale ale vechii căi comerciale, Via Egnatia, comunitate grupată în jurul așezărilor Chiprovăț, Zelejna, Kapilovec, Klisura. Este o comunitate mai bine conturată și la nivelul deservirii spirituale și al practicilor religioase în care cărțile și literatura religioasă joacă un rol substanțial<sup>51</sup>. De altfel, de fiecare dintre cererile pentru dotare cu obiecte sacre ce vin din această zonă nu lipsesc cele de carte religioasă, lucru destul de rar întâlnit în Albania rurală. O altă comunitate, mai însemnată din punct de vedere demografic și care va rămâne baza cea mai durabilă a comunității catolice bulgare, este cea din zona meridională a Bulgariei și care este recent convertită la catolicism la începutul secolului al XVII-lea<sup>52</sup>, din regiunea Plovdiv și Nicopole. În aceste enclave, Congregația susține efortul de constituire a patrimoniului ecleziastic alături de comunitățile raguzane care sunt și ele foarte active din acest punct de vedere. Cele din urmă sunt cele care pun la dispoziția misionarilor case parohiale, locuri de cult și obiecte liturgice<sup>53</sup>.

Astfel, următoarea informație cerută de la centru, după identificarea sanctualelor creștine, se referă la proprietățile încă deținute sau care pot fi recuperate de reprezentanții Bisericii. Acest punct este foarte important pentru Congregație, căci bunurile aducătoare de venituri pot susține o structură ecleziastică locală, fără a mai fi necesară contribuția pecuniară majoră a Romei. Sunt notate, în relatările vizitatorilor apostolici, toate proprietățile bisericilor, în picioare sau în ruine, de la câmpurile deșelente care au recoltă, la bucățile de teren care sunt sterile și pline de pietre, de la terenurile cu viță-de-vie, la numărul de măslini care pot fi exploatați de către clerul parohial. Acolo unde există mori sau părți de mori aflate în proprietatea bisericii, sunt notate cantitățile aproximative de cereale ce pot fi utilizate în beneficiul propriu. Totuși, inventarele realizate arată o sărăcie endemică, ceea ce și explică lipsa clerului parohial care nu poate fi susținut cu veniturile provenite din economia locală și nici din contribuțiile, mai mult sau mai puțin voluntare, ale credincioșilor. Bineînțeles că realitatea economică este foarte diversă și diferă de la provincie la provincie<sup>54</sup>,

<sup>50</sup> Ivan Elenkov, *La Chiesa Cattolica e i Cattolici in Bulgaria*, Montechi Editore, 2012.

<sup>51</sup> B. Primov, P. Sarnýski și M. Jovkov (ed), *Dokumenti*, p. 61: „biserica din Chiprovăț are cărțile vechi, dar mai multe exemplare din Missale, Breviare, Rituale, Martirologii, Evangheliare și Epistolare în limba slavă pentru zilele festive și pentru alte nevoi speciale”.

<sup>52</sup> Ivan Duičev, „Il cattolicesimo in Bulgaria nel sec XVII, secondo i processi informativi sulla nomina dei vescovi cattolici”, *Orientalia Christiana Analecta*, 111, Roma, 1937.

<sup>53</sup> Stuard, Susan Mosher, *A state of deference: Ragusa/Dubrovnik in the medieval centuries*, Philadelphia, 1992; Charles A. Frazee, *Catholics and the Sultans. The Church and the Ottoman Empire, 1453–1923*, Cambridge University Press, 1983.

<sup>54</sup> De exemplu, dieceza de Alessio, deși eterogenă ea însăși din punctul de vedere a dezvoltării economice, comunitățile de la câmpie fiind ceva mai înstărite decât cele de la munte, este văzută ca provincia ecleziastică cea mai generoasă în resurse economice care pot fi redistribuite către biserică de către fideli catolici. Spre deosebire de aceasta, toate celelalte dieceze sunt prezentate ca fiind

uneori chiar de la sat la sat. Din nou, diferențele sunt majore între comunitățile de munte și cele de câmpie, nu numai la nivelul exprimării devoțiunii religioase<sup>55</sup>, ci mai ales, în ceea ce privește puterea economică de a susține un preot paroh. De cele mai multe ori, preoții trăiesc „mizerabil în casa parohială compusă dintr-o cămăruță și acoperită cu paie”, cu o alimentație foarte săracă, provenită cu precădere, din milosteniile enoriașilor care aduceau pentru fiecare împărțășanie, o cantitate anume de grâu sau orz, vin, brânză sau unt<sup>56</sup>.

Din cauza resurselor reduse, Congregația este nevoită să susțină și în Albania<sup>57</sup>, dar și în Bulgaria, misionarii trimiși în teritoriu, cu o contribuție pecuniară fixă de 20 de scuzi pe an, indiferent de provincia în care aceștia își desfășoară misiunea. O listă din 1656 cu „Arhiepiscopii și Episcopii cu provizii date de Sacra Congregație”<sup>58</sup> arată sumele cu care Congregația contribuia pentru susținerea capilor Bisericii din aceste două provincii. Dacă arhiepiscopul de Durazzo primea un stipendiu de 50 scuzi anual, cei de Sofia, Marcianopoli, Antivari ca și episcopii de Pulati, Alessio, Sappa primeau 200 de scuzi anual. Doar episcopul de Nicopole primea o sumă similară cu vicarul patriarhal de Constantinopole, de 100 scuzi anual. Este interesant că maeștrii de școli din Nicopole, Chiprovăț și Filipopoli în Bulgaria și Antivari în Albania, primeau un stipendiu diferențiat, între 25 și 35 de scuzi pe an.

O concluzie generală pentru această primă investigație a culturii materiale în comunitățile catolice ar fi aceea că și în regiunea Balcanilor, catolicismul apare ca având disponibilitatea de a acomoda cerințele sale de reformare și de control cu realitatea din teren, cu dorințele și cu nevoile populației, pe care încearcă să o păstorească după normele și imperatiivele sale. Această nouă identitate catolică ce se construiește în durată lungă are puternice rădăcini în religia populară și în cutumele după care aceste comunități se orânduiesc. Este o identitate care se construiește în jurul practicilor religioase diverse și de cele mai multe ori sincretice, o identitate

---

„miserabile”, adică lipsite de resurse proprii. F. Cordignano, *Geografia ecclesiastica dell'Albania (dagli ultimi decenni dell XVI secolo alla meta del secolo XVII)*, Roma, 1934.

<sup>55</sup> P. Bartl, *Alessio*, p. 150: „Vellia Terra 56 case 550 suflete, au coborât acum 20 de ani din munții vecini, sunt rustici și ignoranți și trăiesc doar cu numele de creștini, nerespectând nici posturile și nici nu vin la slujbe decât arareori, nu au auzit nimic despre Tainele Sfintei Credințe și cu atât mai puțin își fac semnul crucii. Astăzi, fie lăudat Domnul Nostru cu buna observare din partea episcopilor și a preoților parohi, dar și cu modelul practic al celorlalți creștini de la câmpie, sunt acum aduși la o stare în care cunosc religia creștină și trăiesc ca adevarați și buni creștini”.

<sup>56</sup> P. Bartl, *Alessio*, p. 165: „În așezarea Caccinari servește preotul D. Pietro Stampaneo. El are custodia obiectelor sacre enumerate. Câmpuri cultivate 15, 26 sape de viță de vie, are o moară și animale destule. Cei care se împărțășesc dau preotului două banițe de grâu”, iar în Ducagini este “comod pentru un preot paroh căci are 12 sape de viță de vie și diverse câmpuri, care sunt mai degrabă sterpe dar fiecare casă îi dă preotului o jumătate de litru de vin, 40 livre de grâu, o bucată de brânză dar pentru ca sunt multe case sărace abia reușește să strângă 8 scuzi (pe an)”.

<sup>57</sup> Cei care primesc statutul de misionari, care pentru Albania sunt trei în fiecare dieceză, sunt cei susținuți financiar de către Congregație cu un stipendiu anual. În ceea ce privește regiunea paulicienilor convertiți, aici toți preoții trimiși de la centru au statut de misionari și deci sunt stipendiați după ce au fost educați în colegiile Propagandei.

<sup>58</sup> Arhivele Statului Sofia, Bulgaria, Microfilm rola 14, 267B12, f. 136, *Scritture Riferite nei Congressi, Missioni, 1646–1706*, vol. I.

care se naște în contexte de coabitare plurireligioasă, în care populația catolică se situează într-un registru marginal, rural<sup>59</sup> și tolerat de majoritatea privilegiată, demografic sau politic<sup>60</sup>.

În relația cu definirea unei identități religioase, cultura materială are un rol central în articularea catolicismului. Bisericele și participarea la serviciul divin, liturghia și slujbele menite să mântuiască sufletele credincioșilor, predicile, procesiunile și pelerinajele încadrate liturgic, aparițiile preoților și episcopilor în veștminte de ceremonial, bogat ornamentate și expunerea crucii și a imaginilor sfinților martiri, predicile și indulgențele devin părți integrante ale identității catolice, asumată public de credincioși sau ocultată de criptocreștini.

Rapoartele misionarilor acestei primei perioade din secolul al XVII-lea sunt vădit orientate către identificarea și normalizarea așa-numitului peisaj sacral. Misionarii descriu situația materială a lăcașurilor de cult, dar și a locurilor de exprimare a devoțiunii populare. Se poate constata voința de apropiere a spațiilor sacre și dorința de a ordona așa-numitul peisaj religios. De asemenea, apare preocuparea pentru decorarea spațiilor închise ale bisericilor, căci următorul obiectiv al Congregației este acela de a-și catehiza credincioșii, de a le revela adevărurile creștine prin predică, dar mai ales, prin imagine. În această cheie se poate citi rugămintea episcopului Bakšić ca „Eminențele Voastre să aibă bunătatea de a trimite cel puțin două sau trei tablouri cu Maica Domnului cu pruncul în brațe, dar să fie o pictură pe pânză atât de frumoasă încât să pară că a fost trimisă din ceruri”<sup>61</sup>.

---

<sup>59</sup> Paul Stahl, *Sociétés traditionnelles balkaniques; contribution à l'étude des structures sociales*, Paris, 1979.

<sup>60</sup> Gilles Veinstein, *Etat et Société dans l'Empire ottoman (XVI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles), la terre, la guerre, les communautés*, Adelshot, 1994.

<sup>61</sup> Marko Jacov, *Le missioni cattoliche nei Balcani tra le due grandi guerre: Candia (1645-1669), Vienna e Morea (1683-1699)*, Città del Vaticano, 1998, p. 113.



## CONVERTIREA LA ISLAM: SCHIMBAREA IDENTITĂȚII, SCHIMBAREA NUMELUI

CRISTINA FENESAN  
Institutul de Studii Sud-Est Europene, Academia Română

Potrivit procedurii de convertire, după lepădarea de credința strămoșească și înaintea schimbării ținutei și înfățișării sale, noul musulman primea un alt nume, care constituia de fapt miezul identității sale musulmane. În atribuirea numelui musulman s-a ținut seama de statutul social de om liber sau de sclav al persoanei care urma să se convertească la *Islam*. De obicei, numele musulman ales de stăpân și, mai rar, de sclav<sup>1</sup> era dintre cele mai frecvente: Mehmed, Murad, Süleyman, Mustafa, Ahmed, Ali, Osman, Abdullah pentru bărbați, Fatima sau Ayşe pentru femei. De fapt numele musulmane noi menționate în izvoarele otomane vădesc în chip limpede nu numai ritmul de desfășurare a procesului de convertire religioasă, ci și stadiul inițial de convertire individuală la prima generație.

În secolul al XV-lea în Imperiul Otoman a existat obiceiul, întocmai ca în societățile islamice, ca noii convertiți să fie înregistrați în registrul de recensământ cu numele lor musulman, căruia i se alătura numele creștin al tatălui lor, ca de pildă Mustafa, fiul lui Petre (ibn Petre) sau Süleyman, fiul unui Moldovean (Kara Bogdan), comandantul cetății Isferlik (Svrljig) din *sandjakul* Vidin, menționat în condica din anii 1454/5<sup>2</sup>. Din punct de vedere structural, atât înaintea cuceririi, cât și după ocuparea Peninsulei Balcanice de către otomani, numele musulman era alcătuit din două părți: numele propriu al persoanei și cel al tatălui acesteia sau al neamului său, de exemplu Petko Rad, Mile Dimo<sup>3</sup>. Mult mai târziu, în a doua jumătate a veacului al XVIII-lea, un român convertit la *Islam*, având funcție de agă de serdengheciți (trupe de sacrificiu), s-a numit Ahmed Gramade, iscăbind pe sentința dată de *kadi*-ul din Giurgiu cu litere chirilice cu numele de Grămadă<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> B. Bennassar, L. Bennassar, *Les chrétiens d'Allah. L'histoire extraordinaire des renégats, XVI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles*, Perrin, 1989, p. 332.

<sup>2</sup> A. Kayapınar, *Le sandjak ottoman de Vidin du XV<sup>e</sup> à la fin du XVI<sup>e</sup> siècle*, Istanbul, ISIS, 2011, p. 297.

<sup>3</sup> V. Stoyanov, „Ličnite imena u provizsceto Abdullah v osmano-turetkie dokumenti”, în *Istoričeski Pregled*, 1, 1986, p. 52.

<sup>4</sup> M. Guboglu, *Catalogul documentelor turcești*, vol. I, doc. nr. 239, p. 250. Este vorba de pricina dintre Gramade Ahmed și boierul Nicolae Dudescu din București iscată din cauza încasării abuzive a dării oieritului din Vlașca.

În cazul înregistrării exclusive a prenumelui, numele persoanei a fost întregit cu menționarea unei îndeletniciri anume sau a unei caracteristici fizice: Dimitri negustorul, Costa Cocoșatul. Același sistem de formare a numelui, în care poate fi menționată și originea etnică, se regăsește și în cronicile detaliate de recensământ (*mufassal defterleri*) din *sandjakul* Cenad din anii 1567 și 1579. Este vorba de nume de creștini. În orașul Cenad au fost înregistrați, de pildă, Halász („Pescarul”), Keresztös („Românul”), Românuț Dimitrie, Tót („Slovacul”) Petre, Dimitrie szolga („sluga”) sau Mihail Ivlah („Românul”) etc.<sup>5</sup>. Spre deosebire de structura numelor creștine din perioada ocupației otomane, onomastica musulmană este mai complexă, caracterizându-se prin existența a două grupe diferite de nume. Primul grup cuprinde nume formate prin juxtapunerea unor elemente separate, în timp ce, în al doilea grup, numele propriu al persoanei este unit prin cuvântul *ibn* („fiu”) de cel al tatălui său.

La mijlocul veacului al XV-lea s-a generalizat modul nou de formare a numelor noilor musulmani, înlocuindu-se numele creștin al tatălui cu patronimicul Abd Allah (robul lui Allah), adică Abdullah (*abd-u'lah-i*). De obicei, încă din primele secole de răspândire a *Islamului*, prenumele Abdullah le era dat noilor convertiți. De pildă, prenumele Abdullah a fost purtat de vestitul comandant militar arab Abdullah bin Zübeyr (622 sau 624–629), unul dintre învățații desemnați de califul Omar cu reunirea textelor Coranului, dar și de Battal Gazi Abdullah (mort în 740), renumit pentru vitejia dovedită în luptele cu Bizanțul<sup>6</sup>. În schimb, cea mai veche folosire a patronimicului „fiul lui Abdullah” (*bin Abdullah*) coincide cu începuturile *Islamului*, când Mahomed, întemeietorul acestei religii, și-a numit tatăl, o personalitate a tribului Kureiș, Abdullah bin Abdülmuttalib. De asemenea, patronimicul *bin Abdullah* a fost purtat nu numai de monarhii de pe Volga – țarul Almas devenind, prin convertirea sa din 922, Djafar ibn Abdullah –, ci și de unii greci din Asia Mică, din secolele XII–XIII, precum Yakut ibn Abdullah ar-Rumi al-Hamani, învățat, scriitor arab, istoric și geograf sau de vestitul călător arab Ibn Battuta (1307–1377), al cărui nume complet era Abu Abdullah Muhammad ibn Abdullah al-Lavati at-Tandji<sup>7</sup>.

În statul otoman, în prima jumătate a veacului al XV-lea și până la domnia lui Bayezid al II-lea (1481–1512), convertiții la *Islam* au purtat aproape invariabil patronimicul *bin Abdullah*. Se mai cuvine adăugat faptul că atât prenumele *Abdullah*, cât și patronimicul *bin Abdullah* nu sunt atestate numai de registrele și documentele otomane, ci și de inscripțiile aflate în Bulgaria și pe alte monumente din aria de răspândire a *Islamului* și a scrierii arabe. La Târnovo, de pildă, pe dealul Hisarlık se înalță *djamia* lui Firuz bin Abdullah, vlăstarul unei familii de creștini renegați, care pentru meritele sale militare a primit în 1429 un *hass* la Sofia<sup>8</sup>. Pe de o parte, prezența acestui patronimic într-o serie de inscripții atestă convertirile

<sup>5</sup> Gy. Káldy-Nagy, *A Csanádi szandzsák 1567 évi összeírása*, Szeged, 2000, p. 15–17.

<sup>6</sup> K. Venedikova, „Sinovete na Abdullah”, în *Bălgarski Folklor*, 3–4, 1996, p. 4.

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 5–6.

<sup>8</sup> H. Inalcık, *Fatih devri üzerinde tekikler ve vesikalar*, vol. I, Ankara, 1954, p. 212.

numeroase din anumite momente, confirmate, totodată, de alte izvoare istorice. Astfel, printre fiii lui Abdullah s-au aflat și vizirii sultanului Murad al II-lea (1421–1444, 1446–1451): Sarudja, Işhak și Şihab al-Din, beglerbegul Dayı Karadja<sup>9</sup> sau Mahmud paşa, mare vizir (1453–1469, 1472–1473) al sultanului Mehmed al II-lea<sup>10</sup>. Pe de altă parte, la sfârşitul secolului al XV-lea, se constată înlocuirea acestui patronimic modest, în condițiile în care tineri și adolescenți convertiți la *Islam* recrutați prin aplicarea sistemului *devşirme* (tribut de sânge), au urcat pe cele mai înalte trepte ale ierarhiei administrativ-militare pentru a deveni viziri și mari viziri. Începând cu epoca amintită, în rândul demnitarilor și marilor demnitari otomani a apărut o adevărată modă caracterizată de alegerea ca patronimic în locul numelui *Allah* al unuia dintre cele 99 de atribute frumoase (*al-asma al-husna*) ale Divinității islamice, ca de pildă: *Abd al-Latif* („robul celui Binevoitor”), *Abd al-Kadir* („robul celui Atotputernic”), *Abd al-Muin* („robul celui Atotajutător”), *Abd al-Hayy* („robul Dătătorului de viață”). Astfel Yahya paşa bin Abdullah, beglerbeg al Rumeliei la sfârşitul domniei lui Mehmed al II-lea și beglerbeg al Anatoliei în 1503, a renunțat la primul său patronimic în favoarea celui de *Abd al-Hayy*, când a devenit vizir în anul 1506<sup>11</sup>.

Și alte documente otomane datând din această perioadă atestă schimbarea patronimicului-standard cu cel de *abd al-Gaffar*, adică robul celui Atoate Iertător. Este cazul lui Iskender paşa, atunci când, în 1490–1491, a fost numit al patrulea vizir al sultanului Bayezid al II-lea. De asemenea, în actul constitutiv al fundației pioase (*vakıf*) menit să asigure întreținerea *djami* și așezămintelor sale de binefacere, Mustafa paşa din Üsküb (Skoplje) a folosit, în 1514, patronimicul *Abd al-Kerim*, adică robul Celui Generos<sup>12</sup>. Izvoarele otomane din secolul al XVII-lea atestă o generalizare a preferinței demnitarilor otomani pentru alegerea unui patronimic. De pildă, atributul divin de *bin Abd al-Hayy* a fost preferat ca patronimic nu numai de către Ahmed paşa Hersekzade și de martorii săi, Khadım Sinan paşa și Güzeldje Kasım paşa, amintiți într-un act emis în 1545, ci și de către vizirul Mustafa, subordonatul marelui vizir Sokollu Mehmed paşa. În schimb, în cronică sa *Asafname* ginerele sultanului Süleyman Kanuni și marele vizir Lütü paşa (1539–1541) și-au ales ca patronimic pe cel de *Abd al-Muin*<sup>13</sup>, menționat în inscripția din anul 954 H. (ian. 1547 – ian. 1548) de la Djamia Neagră, ctitoria vizirului Sokollu paşa din Sofia<sup>14</sup>. În pas cu moda secolului al XVI-lea, în rândul

<sup>9</sup> V.L. Ménage, „Seven Ottoman Documents from the Reign of Mehmed II” în *Oriental Studies*, ed. S.M. Stern, R. Walzer, vol. III, *Documents of Islamic Chanceries*, First Series, Bruno Cassier, Oxford, 1965, p. 113.

<sup>10</sup> T. Gökbilgin, *XV–XVI Asırlarda Edirne ve Paşa Livası*, Istanbul, 1952, p. 456–458; V.L. Ménage, *op. cit.*, p. 117.

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 118.

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 114.

<sup>13</sup> R. Tschudi, *Das Asafname des Lütü Pascha*, Berlin, 1919, p. 3.

<sup>14</sup> K. Venedikova, *Sinovete...*, p. 7; Este vorba de tânărul Ayo născut la Sokol în Bosnia în 1505, care a slujit în biserică, lângă unchiul său matern, preot, până în 1520, când a fost luat ca ienicer. După recrutarea sa prin sistemul *devşirme*, viitorul mare vizir s-a convertit la *Islam* sub numele de Mehmed *bin Abd al Muin*.

celor 99 de atribute frumoase ale Divinității islamice au fost adoptate și alte patronimice pretențioase. Astfel, vizirul Pertev pașa este *bin Abd al-Samed* (robul Eternului Atotputernic), vizirul Piyale pașa se declară *bin Abd al-Rahman* (robul Celui Milostiv), iar vestitul arhitect Sinan se numește *bin Abd al-Menan* (robul veșnicului Binevoitor)<sup>15</sup>.

Totuși, alegerea ca patronimic a unuia dintre cele 99 de atribute nu a exclus cu desăvârșire adaptarea, prin convertirea la *Islam*, a vechiului patronimic *bin Abdullah*. Este cazul marelui învățat otoman din veacul al XVII-lea Mustafa bin Abdullah (1609–1657), cunoscut sub pseudonimul Kâtip Celebi sau Hadj Khalfa. De asemenea, o serie de documente publicate de T. Gökbiçgin<sup>16</sup> dovedesc că în Peninsula Balcanică, de-a lungul secolelor al XV-lea – al XVI-lea, persoanele de condiție modestă convertite la *Islam* au dobândit în mod invariabil patronimicul *bin Abdullah*. S-au înregistrat 111 persoane menționate cu un patronimic alcătuit din *Abd* („rob”), dintre care 22 de femei numite *bint Abdullah* („fiica lui Abdullah”), în timp ce din numărul de 89 de bărbați 72 de indivizi necunoscuți au avut ca patronimic *bin Abdullah*<sup>17</sup>. Și mai târziu, documentele datând de la sfârșitul veacului al XVIII-lea atestă prezența patronimicului *bin Abdullah* în alcătuirea numelor primite de unii români convertiți la *Islam*. Este vorba de Mehmed aga *bin Abdullah* Furligean, slujitor imperial, care și-a vândut la mezat o serie de proprietăți: moșia Strâmba și via Războagele, tranzacții adevărate și întărite de sentințele *kadi*-ului din Giurgiu, Mehmed Efendi, din 22–25 iulie 1764 și 27 iulie 1764<sup>18</sup>. Mai târziu, la 22 ianuarie 1796, procesul dintre Mehmed aga *bin Abdullah*, convertit la *Islam* și Ligorașca, fiul lui Nicolae, s-a încheiat prin sentința *kadi*-ului Mustafa Nakod pronunțată în favoarea primei părți procesuale, care urma să primească suma de 360 de guruși de la Venturazade<sup>19</sup>.

Se mai cuvine amintit și faptul că numele gravate pe pietrele funerare, care provin din cimitirele islamice din Bulgaria și se păstrează în muzeele din Pazardjik, Balcic și Stara Zagora, sunt compuse din prenume ca Abdullah Abdi, Ubeyid, precum și din patronimicul *bin Abdullah* sau *bint Abdullah*<sup>20</sup>. Mai mult, cercetarea acestor inscripții funerare a dovedit că și în secolul al XIX-lea procesul de *Islamizare* a avut loc în rândul unor copii, băieți și fete<sup>21</sup>.

Numele Abdullah și patronimicul *bin* („fiul” lui) sau *bint* („fiica” lui) *Abdullah* sunt, pe de o parte, dovada convertirii recente a persoanei la religia Profetului Mahomed. Pe de altă parte, patronimicul Abdullah purtat de copii convertiților la *Islam* nu mai indică, în mod îndreptățit după părerea K. Venedikovei, originea și caracterul convertirii lor<sup>22</sup>, ca de pildă Iskender Abdullah în vreme ce fiul său se

<sup>15</sup> V. L. Ménage, *op. cit.*, p. 114.

<sup>16</sup> T. Gökbiçgin, *Edirne ve Paşa Livası*, Istanbul, 1952, vezi *Indicii de nume proprii*.

<sup>17</sup> V.L. Ménage, *op. cit.*, p. 115.

<sup>18</sup> M. Guboglu, *Catalogul documentelor turcești*, vol. I, doc. nr. 228, 229, 230, p. 71–72.

<sup>19</sup> *Ibidem*, doc. nr. 576, p. 143.

<sup>20</sup> K. Venedikova, *Sinovete...*, p. 9–10.

<sup>21</sup> *Ibidem*.

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 19.

numește Mehmed, fiul lui Iskender. În primul caz, formarea numelui noului musulman a avut loc prin juxtapunere, excluzându-se elementul de legătură *bin* (fiul lui X) sau *bint* (fiica lui Y). De pildă, registrele amănunțite de recensământ (*mufassal defterleri*) întocmite în a doua jumătate a secolului al XVI-lea pentru sandjakurile Lipova, Gyula și Cenad din *vilayet*-ul Timișoara cuprind destule nume formate prin juxtapunere purtate de noii musulmani. În 1567, în cartierul *mesdjid*-ului lui Kasım pașa din cetatea Lipova recenzorii i-au înregistrat pe Hasan Abdullah și Djafer Abdullah, iar în mahalaua *mesdjidului* lui Ferhad doar pe Pervane Abdullah<sup>23</sup>, în timp ce în comunitatea nemusulmanilor din Citadela Nouă (*Tesvár = Tövisekvár*) numărul persoanelor purtând nume de acest tip a fost mult mai mare, convertirea intensificându-se: Veli Abdullah Bayezid Abdullah, Isa Abdullah, Nasuh Abdullah, Mustafa Abdullah și un alt Mustafa Abdullah<sup>24</sup>. Ulterior, în 1579, procesul de *Islamizare* pare să se fi încheiat, de vreme ce la Lipova a mai fost înregistrat doar un oștean numit Hasan Abdullah<sup>25</sup>.

Totodată, la recensământul din 1567 din *sandjak*-ul Gyula s-au prezentat 6 persoane din cetatea Gyula având același tip de nume: Arslan Abdullah, Ilyas Abdullah, Hasan Abdullah, Hüseyin Abdullah, Veli Abdullah, Ramazan Abdullah, la fel cu locuitorii orașului Gyula: Ali Abdullah, Kurd Abdullah, Hamza Abdullah, Sefer Abdullah, Mustafa Abdullah, Hüseyin Abdullah<sup>26</sup>. Din punct de vedere statistic, recensământul din 1579 atestă o creștere sensibilă la un număr de 36 de persoane convertite la *Islam*, care au purtat nume formate prin juxtapunerea amintită. Dacă în cetatea Gyula a fost înregistrată doar Turhan Abdullah, în schimb în cartierul lui Işhak beg s-au aflat 7 bărbați cunoscuți sub numele de Hasan Abdullah, Hüseyin Abdullah, Hüseyin Abdullah, Ibrahim Abdullah, Yusuf Abdullah<sup>27</sup>. De asemenea, în cartierul *djami*ei lui Ali beg au locuit Hudaverdi Abdullah, Bayram Abdullah, Osman Abdullah, Ramazan Abdullah, numărul lor fiind întrecut de cei 10 bărbați din mahalaua *mesdjid*-ului lui Mehmed Aga: Ramazan Abdullah, Mustafa Abdullah, Hüseyin Abdullah, Yusuf Abdullah, Ferhad Abdullah, Hasan Abdullah, Yliyas Abdullah, Hasan Abdullah, Memi Abdullah, Hasan Abdullah, căroro li s-au mai adăugat Hızır Abdullah, Pervane Abdullah, Osman Abdullah, Nasuh Abdullah și un alt Pervane Abdullah din cartierul *mesdjid*-ului lui Kurt beg<sup>28</sup>.

În comparație cu *sandjak*-ul Gyula, recensământul desfășurat în *sandjak*-ul Cenad pune în lumină un număr mai mic de convertiți la *Islam* purtând nume formate prin juxtapunere. Atât în 1567, cât și în 1579 în orașul Bečkerek au locuit Sadi Abdullah, Ömer Abdullah, Durmuş Abdullah, Mustafa Abdullah, Ramazan Abdullah, Behram Abdullah, Ferhad Abdullah, Yusuf Abdullah<sup>29</sup>. În 1579, în

<sup>23</sup> P. Fodor, *Lippa és Radna török adóösszeírásokban*, în „Történelmi Szemle”, 3–4, 1997, p. 323.

<sup>24</sup> *Ibidem*, p. 324.

<sup>25</sup> *Ibidem*, p. 327.

<sup>26</sup> Gy. Káldy-Nagy, *A Csanádi szándzsák 1567és 1579 évi összeírása*, Békescsaba, 1982, p. 41–44.

<sup>27</sup> *Ibidem*, p. 48.

<sup>28</sup> *Ibidem*, p. 49–50.

<sup>29</sup> Gy. Káldy-Nagy, *A Csanádi szándzsák 1567 és 1579 évi összeírása*, Szeged, 2000, p. 245.

cetatea Bečeĵ au fost înregistrați Pervane Abdullah, Abdi Abdullah, Djafer Abdullah, Mustafa Abdullah, Mehmed Abdullah, Şaban Abdullah, reprezentând o treime din numărul bărbaților prezenți la recensământ<sup>30</sup>. Astfel, aceste nume confirmă faptul că, prin schimbarea credinței sale, individul s-a lepădat de numele tatălui și al neamului său, devenind musulman și avându-l ca tată pe Dumnezeu (*Allah*). Aceeași semnificație au dobândit-o și numele primite la 24 octombrie 1570 de trei bărbați din Cipru, atunci când s-au predat la Famagusta căpeteniei armatei otomane și au îmbrățișat *Islamul*, devenind Mahmud Abdullah, Mustafa Abdullah și Yusuf Abdullah<sup>31</sup>.

În cazul în care persoana convertită a primit patronimicul *bin Abdullah* (fiul robului lui Allah), ca de pildă Mehmed bin Abdullah, numele inițial al celui care a îmbrățișat *Islamul* a fost înlocuit cu cel musulman de Mehmed, iar pentru numele tatălui s-a folosit în mod stereotip patronimicul *bin Abdullah*. În realitate, acest tip de nume se întâlnește adesea în condicile otomane, indicând ritmul și amploarea procesului de *Islamizare* în regiunile anexate Imperiului Otoman, întocmai ca în fostul țarat de Vidin, transformat după 1396<sup>32</sup> în *sandjak*-ul cu același nume. Dar, până la recensământul desfășurat în 1586, fragmentele păstrate până în prezent din condicile detaliate de recensământ (*mufassal defterleri*) nu cuprind date suficiente pentru înțelegerea dimensiunilor dobândite de procesul de convertire la *islam* în *sandjak*-ul amintit. În schimb, în temeiul recensământului din 1586, ponderea persoanelor convertite la *Islam* din orașul Vidin a reprezentat, după calculele făcute de Ayşe Kayapınar, un procent de 24,1% din numărul total al locuitorilor din cartierele musulmane<sup>33</sup>. Este vorba de un număr de 277 de indivizi (*neferen*), format din 12 bărbați căsătoriți și 55 de celibatari, care au purtat patronimicul bin Abdullah. Același patronimic l-au înregistrat recenzorii și pentru cei 21 de lucrători celibatari ai atelierului de finisat piei din orașul în discuție. În orașul Bana din același *sandjak* înglobat domeniilor imperiale, în 1586 s-au aflat 55 de indivizi înscriși cu patronimicul *bin Abdullah*, cifră care corespunde unui procent de 31,4% de noi musulmani și care reprezintă aproape o treime din comunitatea contribuabililor musulmani<sup>34</sup>.

Considerând, în chip axiomatic, patronimicul de *bin Abdullah* ca pe un indice de *Islamizare* la o primă generație a unei localități, regiuni etc., putem constata existența unor diferențe vizibile între convertirile la *Islam* din așezările urbane și cele rurale în favoarea celor dintâi. Dacă luăm, de pildă, cazul satelor cu statut de *derbend*, ai căror locuitori erau paznicii unui defileu sau trecători, atunci

---

<sup>30</sup> *Ibidem*, p. 156.

<sup>31</sup> C.P. Kyrris, „L'importance sociale de la conversion à l'Islam (volontaire ou non) d'une section des classes dirigeantes de Chypre pendant les premiers siècles de l'occupation turque 1570 – fin du XVII<sup>e</sup> siècle”, în *Actes du I<sup>er</sup> Congrès International des Études Balkaniques et Sud-Est Européennes*, vol. 3, Sofia, 1969, p. 437.

<sup>32</sup> A. Kayapınar, *le sandjak ottoman de Vidin*, p. 68–74 face referiri cuprinzătoare cu privire la periodizarea procesului de cucerire otomană a teritoriilor bulgare.

<sup>33</sup> *Ibidem*, p. 148–149.

<sup>34</sup> *Ibidem*, p. 158.

observăm că acestea erau populate în mod covârșitor cu nemusulmani și că doar arareori recenzorii înregistrau câte una sau două gospodării musulmane. Dat fiind că prenumele tatălui (patronimicul) anumitor musulmani din satele *derbend* a fost Abdullah, convertirea lor la *Islam* a avut un caracter recent. Este și cazul satului Islivovik (*Svrljig*) din *nahiya* Poloniye a *sandjak*-ului Vidin, unde a existat o gospodărie musulmană (*hane*) a lui Yusuf bin Abdullah al cărui fiu celibatar Djafer fusese înscris la recensământ în mod separat<sup>35</sup>. Dar, în condițiile în care, independent de credința lor religioasă, *derbendjii*, nemusulmani și musulmani s-au bucurat de scutiri fiscale asemănătoare<sup>36</sup>, doar obligația achitării capitației (*dji'ziyei*) de către nemusulmani pare să fi fost pricina reală a convertirii lor.

În alte *sandjakuri* constituite în a doua jumătate a secolului al XVI-lea în urma expansiunii Imperiului Otoman spre Europa Centrală, registrele detaliate de recensământ menționează un număr mult mai mic de noi musulmani, având patronimicul standard *bin Abdullah*. În 1576, în orașul Bečkerek din *sandjakul* Cenad, s-au aflat patru fii ai lui Allah: Ahmed bin Abdullah, Hızır bin Abdullah, Mustafa bin Abdullah și Ali bin Abdullah<sup>37</sup>, iar în satul Jankahid subordonat orașului amintit, au fost înregistrați 22 de noi musulmani, Pervane bin Abdullah<sup>38</sup>. În schimb în 1551, după predarea cetății Cenad, „multe sute de creștini neputându-se împotrivi unei oștiri <numeroase> ca marea, au trecut la dreapta credință musulmană”, asta dacă am da crezare însemnărilor de călătorie ale lui Evliya Celebi<sup>39</sup>. În mod paradoxal însă în registrele detaliate de recensământ din anii 1567 și 1579 ale *sandjak*-ului Gyula nu a mai fost înscris nici un nume al vreunui nou musulman, fiul lui Abdullah. Prin urmare, pe de o parte, nu numai în secolul al XVI-lea, ci și la începutul veacului următor, procesul de *Islamizare* vădește, în teritoriile europene ale Imperiului Otoman, distribuția inegală a populației musulmane în zonele urbane și rurale. De aceea nu a fost întâmplător faptul că, în dispunerea acestor teritorii în raport cu capitala otomană, Gilles Veinstein a delimitat un număr de trei cercuri: în primul cerc au intrat teritoriile de la Nord de Dunăre, respectiv Ungaria, Țara Românească și Moldova, în cel de al doilea, considerat ca fiind intermediar, s-a aflat spațiul delimitat la nord de Dunăre și Sava, alcătuit din partea de răsărit a Bulgariei de Nord, valea Vardarului, Bosnia-Herțegovina, Muntenegru, Serbia, Albania și Grecia, iar cercul interior a cuprins Bulgaria, Tracia, Thessalia, Macedonia și Dobrogea<sup>40</sup>. Pe de altă parte, cererile de

<sup>35</sup> *Ibidem*, p. 191.

<sup>36</sup> Unii nemusulmani plăteau darea *ispendje* în cuantum de 12 akçe în timp ce alții achitau o sumă mai mare de 25 akçe spre deosebire de obligația *çift-resmi* impusă musulmanilor, care fusese stabilită la 22 akçe pentru bărbații căsătoriți și la 8 akçe pentru celibatari. Vezi A. Kayapınar, *op. cit.*, p. 239.

<sup>37</sup> Gy. Káldy-Nagy, *A Csanádi szandzsák...*, p. 245.

<sup>38</sup> *Ibidem*, p. 222.

<sup>39</sup> Evliya Celebi, *Seyahatname*, vol. V, p. 386, ed. trad. M. M. Alexandrescu-Dersca-Bulgaru, M. Mehmed, *Călători străini despre Țările Române*, vol. VI, București, 1976, p. 493.

<sup>40</sup> G. Veinstein, „Les provinces balkaniques (1606–1774)”, în *Histoire de l'Empire Ottoman*, ed. de R. Mantran, Paris, 1989, p. 289–296.

dobândire a ținutei rituale sau a contravalorii ei în bani (*khisve bahası*), care au fost înaintate la Istanbul de convertiții la *Islam* în a doua jumătate a secolului al XVII-lea și la începutul veacului următor, cuprind arareori numele noilor musulmani. În mod curent, pe majoritatea petițiilor s-au pus semnături impersonale, ca de pildă: *bende* (slujitorul) sau *bende-i nev muslim* (sluga Dumneavoastră, noul musulman). Totuși, câteva dintre aceste petiții *khisve bahası* cuprind numele convertiților la *Islam*, dintre care cele dobândite de bărbați sunt identice cu cele ale sultanilor epocii: Ibrahim I (1640–1648), Murad IV (1648–1687), Süleyman II (1687–1691), Ahmed II (1691–1695), Mustafa II (1695–1703), Ahmed III (1703–1730). Cu excepția a două cazuri, numele primite de noii musulmani nu corespund însă cu cel purtat de sultanul domnitor la data întocmirii petiției pentru primirea ținutei aferente<sup>41</sup> convertirii la *Islam*. Totodată, concluziile la care a ajuns R.W. Bulliet în urma cercetărilor sale de onomastică a convertiților din țările islamice centrale<sup>42</sup> ar fi identice cu cele rezultate din analiza petițiilor *khisve bahası* întreprinse de A. Minkov. Acestea privesc frecvența și popularitatea unui număr de cinci nume musulmane – Ahmed, Ali, Mehmed Mustafa și Hüseyin – primite de noii musulmani, în contrast cu cele coranice – Süleyman sau Ibrahim –, care s-au bucurat de o atribuire mai rară<sup>43</sup>.

Întemeiată pe confruntarea izvoarelor documentare, narative și epigrafice, cercetarea numelor dobândite de cei care au îmbrățișat *Islamul* a avut menirea de a dezvălui în primul rând stadiul inițial de convertire individuală la prima generație. În al doilea rând, prezența în izvoarele vremii a numelui musulman alăturat patronimicului *bin* sau *bint Abdullah* este deopotrivă indiciul unei convertiri recente și al ritmului de desfășurare a procesului de aderare la credința în Allah și în Profetul Mahomed.

---

<sup>41</sup> A. Minkov, *Conversion to Islam in the Balkans. Khisve Bahası Petitions and Ottoman Social Life 1670–1730*, Brill, 2004, p. 172.

<sup>42</sup> R.W. Bulliet, *Conversion to Islam in the Medieval Period: An Essay of Quantitative History*, Cambridge, 1974, p. 64–79.

<sup>43</sup> A. Minkov, *op. cit.*, p. 172, 174.

## UNE CURIEUSE LISTE DE LIVRES GRECS ANCIENS DU SÉRAIL (1687)

PENKA DANOVA

Institut de Balkanologie et Centre de Thracologie  
Académie Bulgare de Sciences

J'ai découvert par hasard cette curieuse liste de livres grecs anciens au cours de mon travail sur les textes latins et italiens inclus dans le *Journal* de Pierre de Girardin, ambassadeur de France à la Sublime porte (1686–1689), qui va être publié prochainement par la Maison d'éditions Isis à Istanbul<sup>1</sup>. Il faut souligner que le *Journal* est bien connu des spécialistes, car au mois de février 1688 les livres qui y sont énumérés sont apportés à la Bibliothèque royale de Louis XIV, aujourd'hui Bibliothèque Nationale de France. Il a fait l'objet d'études en rapport avec les intérêts scientifiques de différents chercheurs<sup>2</sup>. Toutefois, cela n'exclut pas la possibilité d'ajouter de nouveaux éléments à ceux déjà connus, surtout lorsqu'il s'agit de sujets controversés concernant certains manuscrits illustrés particulièrement précieux ou éclaircissant le contexte littéraire et culturel de la mise au jour de cette liste.

La liste est jointe à l'une des huit lettres que l'ambassadeur français rédige le 10 mars 1687<sup>3</sup>. La lettre est adressée à Monsieur Louvois<sup>4</sup>. Avant de procéder à

---

<sup>1</sup> Les quatorze volumes de ce manuscrit, conservé à la Bibliothèque nationale de France, sont numérisés et accessibles sur le site suivant URL : [<https://www.chateauversailles-recherche.fr/francais/ressources-documentaires/corpus-electroniques/sources-manuscrites/correspondances-et-recits-d/journal-de-m-de-girardin-pendant.html>], (20.04.2018).

<sup>2</sup> Je ne cite que les premières et plus sérieuses études, sans pourtant sous-estimer ce qui a été fait par la suite : J.-B. G., D'Ansse de Villoison, *Notices des manuscrits Grecs et Latins de la Bibliothèque des anciens Empereurs Grecs et de celle du Sérail de Constantinople*, devenues (dans la Bibliothèque Impériale) *Notices et extraits de la Bibliothèque Impériale*, VIII (1811), p. 9–21 ; Delisle, L. V., *Le Cabinet des manuscrits de la Bibliothèque Impériale*, I. Paris, 1868, p. 296–298 ; Homont, H., *Missions archéologiques françaises en Orient aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles*, I. Paris, 1902, p. 251–278.

<sup>3</sup> À cette date Girardin note qu'il avait rédigé « les lettres suivantes » sans préciser leur nombre tout en soulignant qu'elles seront expédiées « par voie traditionnelle » : par voie maritime de Constantinople à Marseille en passant par Smyrne, et de là par voie terrestre jusqu'à Paris. Il joint leur texte et on peut y distinguer deux écritures différentes. Ceci indique qu'il s'agit d'une copie des

l'analyse de la liste, je vais justifier le qualificatif de « curieuse » du titre du présent article. Les raisons en sont deux. La première concerne l'époque de sa rédaction.

La liste éveille la curiosité de ses contemporains : celle de son rédacteur, de son destinataire haut placé et celle d'un public s'intéressant aux livres grecs anciens. D'autant plus que les goûts baroques dotent d'une note de curiosité les livres en eux-mêmes. Deuxièmement, elle est également curieuse pour nous aujourd'hui car elle révèle certaines des causes ayant suscité l'intérêt pour les manuscrits grecs, en particulier celui des experts ayant estimé leur valeur – le jésuite Pierre Besnier (1648–1705) et Guillaume Marcel (1647–1708). Enfin, l'intérêt du document réside dans le fait qu'il permet de dévoiler les mécanismes d'approvisionnement de la Bibliothèque royale de France en livres précieux à l'époque du grand orientaliste Antoine Galland (1646–1715).

La lettre est la clé de la compréhension de la liste (ou *Mémoire*) jointe<sup>5</sup>. Il est évident dès son début qu'il s'agit de la première lettre envoyée par Girardin au marquis de Louvois pour l'informer de tout ce qui pourrait être digne des attentes d'un ministre français. Il est clair que, suite à la lecture des lettres envoyées par l'ambassadeur au roi, le destinataire était déjà amplement informé de la discipline et de l'organisation militaire de l'armée turque, ainsi que de l'état de l'Empire ottoman. C'est pourquoi Girardin décide d'aborder un sujet qui provoquera indubitablement la curiosité de Louvois<sup>6</sup>. Il s'agit de livres qui peuvent embellir et enrichir la collection de la Bibliothèque du roi. En ce qui concerne le Cabinet des médailles, Girardin pouvait difficilement être d'une aide quelconque car il ne s'y connaissait pas en numismatique et il propose de laisser ceci aux soins de « M<sup>r</sup> Galland »<sup>7</sup>.

L'une des raisons principales de la rédaction de cette lettre est le désir de l'ambassadeur français de démentir l'assertion de nombre de voyageurs au Levant qu'au palais du sultan (le Sérail) se trouvaient de nombreux manuscrits grecs, anciens et curieux, parmi lesquels on pourrait découvrir les décades perdues de

---

originaux faite à la chancellerie. Parmi les huit lettres, celle adressée au roi Louis XIV vient en premier lieu, celle destinée à Louvois en quatrième, cf. BNF, MS Fr 7168, f. 79<sup>r</sup> sq.

<sup>4</sup> Louvois – il s'agit du ministre d'État François-Michel Le Tellier, marquis de Louvois (1641–1691), parce que la lettre mentionne que le destinataire était toujours présent aux conseils lorsqu'on lisait en présence du roi sa correspondance. Après la mort de Louis Colbert en 1684, Louvois rachète aux héritiers de Colbert et de Jérôme Bignon les deux charges les plus importantes de la Bibliothèque – maître de la librairie et garde de la Bibliothèque.

<sup>5</sup> Le titre complet de la liste jointe à la lettre est : « MEMOIRE mentionné en la Lettre cy dessus des Manuscrites grecques antiques tirez du Serail », cf. BNF, MS Fr 7168, ff. 84<sup>r</sup>–87<sup>r</sup>.

<sup>6</sup> *Ibidem*, 84<sup>r</sup> : « si j'eusse pû remarquer quelque chose digne de Vôtre curiosité ».

<sup>7</sup> C'est écrit ainsi dans la lettre. Cela correspond au troisième voyage d'Antoine Galland au Levant (1679–1688). À ce moment précis, le célèbre voyageur, bibliophile et antiquaire se trouve à Smyrne qui est une étape obligatoire de la poste diplomatique française. Sur ce troisième voyage de Galland cf. F. Bauden, „Nouveaux éclaircissements sur la vie et l'œuvre d'Antoine Galland (1646–1715). Sa *Smyrne ancienne et moderne* : histoire, contenu et étude de l'autographe”, in *Journal Asiatique*, 289.1 (2001), p. 3–5.

l’Histoire de Tit Livius<sup>8</sup>. Ces rumeurs largement répandues au sein du public français incitent Girardin à leur vérification. Il contacte dans ce but un renégat italien au service du *Silahdar* du Palais, c’est-à-dire de l’officier en chef de la garde et favori du sultan Mehmed IV (1648–1687). Le renégat en question obtient l’autorisation d’ôter les livres du Palais et de les faire passer à Girardin, ce qu’il fait en plusieurs reprises car les livres grecs comptaient quelques deux cents volumes. L’ambassadeur français ordonne également que les livres soient examinés et évalués par deux fonctionnaires hautement qualifiés de l’ambassade [« par le pere Besnier Jesuite et par le Sr Marcel homme de Lettre qui est auprès de moy »]. Ils n’en choisissent que quinze qu’ils jugent précieux. Le critère de la sélection effectuée n’est pas leur contenu puisqu’il était connu étant donné que la plupart étaient déjà imprimés, mais leur magnifique écriture à l’ancienne<sup>9</sup>. L’auteur de la lettre précise que tous les manuscrits sélectionnés sont écrits sur *vellum* (parchemin très fin) ou sur papier et portent le sceau des empereurs ottomans. Il complète le lot de ces livres grecs par un autre en latin, du siècle précédent, aux nombreuses figures, illustrations d’instruments et de machines de guerre. Ce dernier livre s’est très probablement retrouvé entre les mains des Turcs au début de la conquête ottomane de la Hongrie<sup>10</sup>. Le lot des seize volumes est donné ou offert gratuitement (« ont este donnez ») au renégat qui en demande une énorme somme. Girardin ne lui paye que 400 écus en considérant que c’est amplement suffisant, d’autant plus que les livres sont déjà entre ses mains (ce qui veut dire qu’il n’avait aucune intention de les rendre). L’ambassadeur français attend les ordres du marquis de Louvois au sujet de ces livres. Il souligne de nouveau que leur quantité infime est un argument suffisant pour dissuader le public français de l’idée d’une riche collection de livres grecs à la bibliothèque du Sérail. Il y confirme la présence de nombreux livres, mais ils sont arabes, turcs et persans. En ce qui concerne les livres grecs, ils se limitent à ceux que « moi, j’ai eu l’honneur, Monsieur, de vous présenter ».

La dernière partie de la lettre est consacrée aux livres orientaux. L’ambassadeur n’a pas la possibilité de s’occuper de leur sélection à ce moment-là.

---

<sup>8</sup> La totalité de l’œuvre de Tit Livius (59–17 av. J.-C.) *Ab Urbe condita* contenait 142 livres dont ne nous sont parvenus que 35 volumes complets.

<sup>9</sup> BNF, MS Fr 7168, 84<sup>v</sup>–85<sup>r</sup>.

<sup>10</sup> Les renseignements trop brefs sur ce seul livre non-grec révèlent qu’il a été compilé au siècle « dernier », c’est-à-dire au XVII<sup>e</sup> siècle. Comme on va le voir plus loin, cette affirmation est fautive. De plus, le manuscrit s’est retrouvé entre les mains des Turcs « au commencement des conquêtes qu’ils ont fait en Hongrie », à savoir vers 1526, ce qui, de son côté, infirme l’énoncé précédent. Il est fort probable que Girardin ait obtenu cette information de l’intermédiaire dans cette affaire, le renégat italien anonyme. Selon Emile Jacobs, le nom de Mustafa peut être reconnu sur le sceau ottoman. Il considère que le livre appartenait au prince de la famille régnante et empereur pour une période très brève, Mustafa I<sup>er</sup> (1617, 1622–1623), cf. Jacobs, « E. Girardin und die Handschriften des Prinzen und Sultans Mustafa », in: *Untersuhungen zur Geschichte der Bibliothek im Serai zu Konstantinopel*, I. Heidelberg, 1909, p. 120–134. Or, d’après Frantz Babinger, le manuscrit serait la propriété de l’officier savant de la cour Djerrâh Mustafâ Pacha (mort en 1696), le même qui est mentionné comme étant le favori du sultan Mehmed IV, cf. Babinger, F., « An Italian Map of the Balkans, presumably owned by Mehmed II the Conqueror », *Imago Mundi*, VIII (1951), p. 8–14.

Il a vu leur répertoire *in-folio*, qui est très rare et dans lequel sont indiqués les noms et les ouvrages des plus célèbres auteurs ayant écrit en ces langues (l'arabe, le turc et le farsi). Il l'a considéré dans l'intention d'acheter ou de commander une copie de ceux qui seront inclus dans la liste établie par Mr. Thévenot, ou toute autre personne à laquelle Mr. de Louvois assignerait la tâche de compléter la Bibliothèque du roi. Girardin attend également des ordres quant au prix maximal acceptable pour un tel achat ou une commande de copie. Avant de procéder aux formules de courtoisie finales, il souligne de nouveau que c'est à sa personne précisément que cette charge peut être attribuée. Or, Marcel, le fonctionnaire qui lui est recommandé, maîtrise suffisamment bien des langues étrangères pour faire une sélection parmi les livres orientaux.

La liste des livres grecs anciens est jointe à la fin de la lettre (*cf.* l'annexe). Son contenu est d'un intérêt incontestable bien que son auteur assure le destinataire haut placé du contraire. Il est bien possible que le père Besnier et Mr. Marcel aient effectué leur sélection selon des critères formels, à savoir qu'il s'agit de manuscrits et/ou des livres très anciens et illustrés. Toutefois, il est évident que lors de la rédaction de la liste, ces auteurs n'ont pas suivi d'ordre alphabétique ni thématique, mais se sont appuyés sur des critères basés à la fois sur le contenu et sur l'autorité des écrivains des quinze ouvrages choisis parmi les deux cents environ.

C'est ainsi que l'*Exhortation à Théodore*<sup>11</sup> et les *Épîtres à Saint Paul*<sup>12</sup> de Jean Chrysostome (env. 347–407) occupent la première place. Ce sont les ouvrages de l'un des plus grands Pères de l'Église grecque. Une note de la description du tome mentionne l'insertion de signets pour les lettres, ce qui souligne la présence d'une table des matières dans le livre. Un seul autre livre à sujets religieux figure dans la liste. C'est le livre richement illustré qui occupe la quinzième place<sup>13</sup> dans la liste de Girardin et qui est intitulé « *Iacobi Monachi, De Beatae Virginis Sermones, volumen bellissimè scriptum cum figures* ». Il est l'œuvre du moine Jacques du monastère Kokkinobaphos en Bithynie (1100–1199). Dans ce cas, il s'agit d'un livre très rare et extrêmement précieux, qui n'était pas publié vers 1687. Il n'est connu que par les deux seuls manuscrits préservés. Il s'agit des « Homélies » de Jacques de Kokkinobaphos. L'un des manuscrits est conservé à la Bibliothèque Apostolique du Vatican, l'autre à la Bibliothèque Nationale de France<sup>14</sup>. Ce dernier est le manuscrit grec en question sélectionné par le père Besnier et décrit par l'ambassadeur Girardin<sup>15</sup>. On peut donc conclure que chacun des quatre cents écus payés au renégat italien est bien dépensé. Grâce à l'ambassadeur Girardin et à ses experts, la Bibliothèque royale se procure un chef-d'œuvre inestimable de l'art byzantin.

---

<sup>11</sup> Voir Saint Jean Chrysostome, *Œuvres complètes*, I., URL: [<http://www.abbaye-saint-benoit.ch/saints/chrysostome/>], (23.04.2018).

<sup>12</sup> *Ibidem*, tomes IX–XI. Voir aussi l'édition de Fr.-X de Guibert avec les présentations de J. de Penthos de Saint Jean Chrysostome, *Homélies sur les épîtres de Saint Paul*, I–IV, Paris 2009.

<sup>13</sup> Par la suite, lorsque le numéro n'est pas indiqué par Girardin, il est placé entre crochets droits.

<sup>14</sup> BNF, MS Gr. 1208.

<sup>15</sup> J. Durand, *Byzance. L'art byzantin dans les collections publiques françaises*. Paris, 1992, p. 125.

Le critère qui gouverne la liste analysée n'est pas clair. De toute évidence, il ne s'agit d'un ordre ni alphabétique, ni thématique, ni chronologique. L'explication la plus probable est que Girardin a décrit les livres acquis selon leurs formats étant donné que les titres numérotés de [1] à [12] sont *in-folio*, les numéros [13] et [14] sont *in-quarto*, et le numéro [15] – *in-octavo*. Il n'est pas fait de distinction entre les auteurs grecs antiques et byzantins, ce qui est de règle au XVII<sup>e</sup> siècle.

Le père Besnier et Mr. Marcel ont choisi des ouvrages célèbres d'historiens, philosophes, poètes, orateurs et grammairiens grecs antiques. On remarque que les travaux d'Hippocrate sont mentionnés deux fois – les numéros [10] et [13]. Il est évident que les manuscrits contenant les œuvres du médecin grec de l'Antiquité sont bien connus et largement répandus aussi bien dans l'Empire ottoman qu'en Occident. Ses œuvres sont imprimées pour la première fois en latin à Rome en 1526, et en grec l'année suivante à Venise<sup>16</sup>. La sélection et l'achat de ces livres sont faits en fonction de la célébrité de l'auteur et des critères formels évoqués dans la lettre de l'ambassadeur français – la beauté et l'ancienneté de la calligraphie.

Cette même combinaison d'un critère formel et du prestige d'un nom célèbre se retrouve également dans plusieurs autres cas : *l'Iliade* d'Homère [9], *l'Histoire* d'Hérodote [5], les *Mathématiques* de Claude Ptolémée [7], les œuvres de Platon [8] et de Plutarque [12]. En ce qui concerne les travaux des deux derniers auteurs, je porte à l'attention du lecteur les curieuses notes ajoutées près du titre très général d'*Opera*. Pour Platon, on a rajouté que ce volume avait appartenu aux moines athonites / *Pertinuit hoc volumen ad caloieros Montis Sanctis*. On a noté au sujet du volume de Plutarque qu'il est joliment calligraphié mais trop épais / *Volumen bellissime scriptum et crassissimum*. L'utilisation de la forme superlatif de l'adjectif *crassum* dans ce cas laisse libre champ à d'autres interprétations<sup>17</sup>.

Tout comme le nom d'Hippocrate, ceux de Platon et de Claude Ptolémée sont mentionnés deux fois dans la liste. Ceci ne peut pas être interprété comme la manifestation d'un intérêt particulier envers le philosophe antique ou le fameux astronome et géographe car leur double mention est due à leur présence dans la table des matières d'un recueil assez généralement décrit [4], pour lequel il est noté qu'il contenait à peu près les auteurs suivants : Xénophon, Platon, Hiéron, Aristote, Claude Ptolémée, Appien et Diodore. Le contenu de ce recueil demeure trop vague pour le destinataire de la liste. Le Hiéron mentionné fait probablement référence à l'œuvre éponyme de Xénophon (430–355 av. J.-C.) qui décrit les actes du célèbre tyran de Syracuse Hiéron I<sup>er</sup> (478–466 av. J.-C.). Si tel est le cas, ce que fait le nom de Platon entre ceux de Hiéron et de Xénophon n'est pas clair, à moins qu'il ne soit

---

<sup>16</sup> Au sujet de l'histoire de la traduction latine et des manuscrits grecs du Corpus d'Hippocrate cf. Marco Fabio Calvo, *Dizionario biografico degli italiani*, XLIII, Roma, 1993. URL: [[http://www.treccani.it/enciclopedia/marco-fabio-calvo\\_\(Dizionario-Biografico\)](http://www.treccani.it/enciclopedia/marco-fabio-calvo_(Dizionario-Biografico))], (23.04.2018).

<sup>17</sup> La raison déjà indiquée vient, bien évidemment, en premier lieu – le volume de Plutarque possède une écriture magnifique, mais il est trop volumineux. Cette dernière caractéristique peut également se référer à la densité du texte ou bien au fait que son support (papier ou parchemin) est trop grossier.

question de l'œuvre *Le banquet*. C'est le titre commun aux œuvres de Xénophon et de Platon. Le choix des autres auteurs inclus dans le recueil est « approximativement » / *quadam tenuis* clair.

La liste des auteurs et des œuvres de l'Antiquité est complétée par les traités de Dion de Pruse ou Dion Chrysostome (40–115) [2]<sup>18</sup>. Le nom de cet orateur grec antique est bien connu à l'Ouest grâce à la traduction en latin de Francesco Filelfo (1398–1481) publiée en 1492 à Crémone, ainsi qu'aux manuscrits grecs dispersés dans différentes bibliothèques et archives d'Italie<sup>19</sup>. La *Vie des sophistes* [3] de Philostrate d'Athènes (175–246) a le caractère d'une biographie<sup>20</sup> que l'on peut ranger parmi les ouvrages historiques.

Le recueil *Lycophro cum scholiis Izacii Tzetzta compactur cum Anonymi cuiusdam Introductione ad philosophiam aristotelicam* [6] contient apparemment les commentaires du poème *Cassandre* de Lycophron d'Eubée (320–280 av. J.-C.). Ils sont attribués au philologue byzantin du XII<sup>e</sup> siècle Isaac Tzétzès (son frère plus célèbre, Jean Tzétzès, aurait pu avoir participé à leur composition). *Une Introduction à la philosophie d'Aristote* d'un auteur anonyme s'y ajoute également. L'on peut supposer, sans en être parfaitement certain, qu'il s'agit d'un ouvrage de la même époque. La chronique de Jean Zonara [11] se rapporte également à la littérature byzantine du XII<sup>e</sup> siècle. C'est l'un des livres sur l'histoire universelle les plus répandus en Europe Occidentale<sup>21</sup>. Durant les XV<sup>e</sup>–XVIII<sup>e</sup> siècles il est la source principale des auteurs d'histoires générales du monde, et en particulier des chapitres concernant l'histoire de Byzance et de ses pays voisins. Le nombre des manuscrits grecs à contenu historique du *Mémoire* de Pierre de Girardin est complété par la *Chronologie universelle / Chronologia universalis* [13], *in-quarto*, d'un auteur anonyme. Ainsi, le nombre total des travaux historiques atteint six, ce qui représente un tiers de tous les livres. Par conséquent, ils constituent le plus important groupe thématique des auteurs grecs antiques et byzantins choisis. Il est peu probable que ce soit un hasard. Le poids considérable des ouvrages grecs historiques n'est pas étonnant étant donné que Guillaume Marcel était alors un historien français de renom, auteur des quatre volumes de l'*Histoire de France* publiée peu de temps auparavant et d'autres travaux historiques, dont les tableaux

---

<sup>18</sup> H. Arnim, *Dionis Prusaensis quem vocant Chrysostomum quae extant omnia*, Berolini, 1893–1896; C. Bosr-Pouderon, *Dion de Pruse dit Dion Chrysostome*. « Œuvres », Paris, 2011.

<sup>19</sup> Kristeller, P. O., *Iter italicum*, III, London/Leiden, 1983, p. 700.

<sup>20</sup> Bourquin, M. E.-J., « Vie des sophistes. Extrait d'une traduction nouvelle », in *Annuaire de l'Association pour l'encouragement des études grecques en France (1880–1881)*. URL : [http://remacle.org/bloodwolf/roman/philostrate/vie.htm#\_ftn14], (23.04.2018).

<sup>21</sup> En 1557, Jérôme Wolf, édite à Bâle l'ouvrage volumineux de Zonara dans ses versions grecque et latine. En 1664, Ludovico Dolce publie à Venise sa traduction italienne. Il faut souligner que les versions latines manuscrites circulent en Italie dès le XV<sup>e</sup> siècle et font des ouvrages de Zonara et de Cédricus les manuels de base pour l'histoire du monde byzantin en Europe Occidentale. L'édition critique de la chronique de Zonara, appelée le plus souvent *Epitome* ou bien *Compendium*, est publiée en 1686 en France. Elle est due à Charles Du Cange.

chronologiques des Églises de l'Orient et de l'Occident<sup>22</sup>. Il est difficile de grouper le reste des livres contenus dans le *Mémoire* car il s'agit des œuvres d'auteurs grecs connus inclus par le père Besnier et monsieur Marcel sur la base des principes déjà évoqués – nom faisant autorité et critère formel. Ceci est valable pour les œuvres de saint Jean Chrysostome, Platon, Aristote, Claude Ptolémée, etc.

Le plus grand intérêt pour moi, en tant qu'italianiste, revient au seul manuscrit sélectionné par Girardin lui-même, et placé à la dernière place dans la liste. Il s'agit, à en croire la description, de l'*Anonymaj Machinae et tormenta militaria cum figuris. Volumen latiné scriptum in folio*, c'est-à-dire *D'auteurs anonymes. Machines et instruments de guerre avec figures*. Le volume est écrit en latin, *in folio*. Ce manuscrit composite a souvent fait l'objet de recherches scientifiques et il est aujourd'hui décrit en détails (2004) et numérisé<sup>23</sup>. Il contient l'ouvrage en latin de Mariano Taccola *L'art de la guerre, machines et stratagèmes*, révisé par Paolo Santini (Paulus Santinus) à Venise en 1459<sup>24</sup>. J'insiste sur le fait que c'est la seule partie proprement latine du manuscrit dans laquelle les figures en couleur et les dessins en noir et blancs occupent beaucoup plus de place que le texte explicatif qui les accompagne. La langue latine fourmille d'italianismes. Cette particularité et les nombreuses illustrations le rendent parfaitement compréhensible aux personnes ne maîtrisant que l'italien. Ce texte est suivi de deux « cartes ». La première semble représenter Pera et la muraille de Constantinople (111<sup>v</sup>–112<sup>r</sup>). La deuxième est la fameuse carte des Balkans, publiée en noir et blanc par Franz Babinger et datée par celui-ci de 1453<sup>25</sup> (113<sup>v</sup>–114<sup>r</sup>). Dans la susmentionnée description publiée en ligne est ajouté ce qui suit : « ainsi que quatre cahiers contiennent des traités en italien, dont la graphie indique une origine vénitienne (125<sup>r</sup>–162<sup>v</sup>) ». La description du manuscrit met en relief non seulement son contenu composite, mais également l'énorme littérature secondaire consacrée principalement à la carte des Balkans, son origine, sa datation, son attribution, etc. Je suis tentée d'émettre encore une hypothèse au sujet de ce manuscrit sélectionné par Pierre de Girardin lui-même et livré à la Bibliothèque du roi. Selon l'ambassadeur français, le manuscrit est parvenu entre les mains des Turcs au début de la conquête ottomane de la Hongrie. Ceci est vraisemblablement un renseignement oral qu'il aurait

---

<sup>22</sup> G. Marcel, « Tablettes chronologiques continents avec ordre l'Etat de l'Eglise en Orient & en Occident », A Paris, 1682 (Reprint Reink Books 2017), n.v.; in *Histoire de l'origine et des progresz de la Monarchie françoise, suivant l'ordre des temps*, I–IV, A Paris, 1686.

<sup>23</sup> Voir BNF, MS. Latin 7239, URL : [<http://archivesetmanuscrits.bnf.fr/ark:/12148/cc66429v>], (25.04.2018).

<sup>24</sup> Mariano Taccola, *De re militari et machines bellicis*, 110 ff.

<sup>25</sup> Cette carte, dont les textes sont en idiome vénitienne, a fait coulé beaucoup d'encre, y compris des plumes bulgares et roumaines (B. Бешевлиев, *Linguistique balkanique*, VII/2, 1963, avec lequel polémise I. Dumitriu-Snagov, *Țările române în secolul al XIV-lea. Codex Latinus Parisinus*, București, 1979, 768 p.). Il faut souligner que I. Dumitriu-Snagov a publié le traité de Taccola-Santini et les cartes, mais pas le reste du manuscrit. La bibliographie sur la question (jusqu'à 2004) est indiquée par l'auteur de l'inventaire. Babinger reconsidère sa datation de 1453 ; voir F. Babinger, « Balkankarte aus dem Ende des XIV Jahrhunderts », dans *Zeitschrift für Balkanologie*, t. II., 1964, p. 1–5 (Compare note 10).

obtenu du renégat italien ayant servi d'intermédiaire dans l'affaire. Si l'on admet que cette information est juste, il reste à préciser de quelle Hongrie il est question. Le chercheur moderne est enclin à croire qu'il faut la mettre en rapport avec la bataille de Mohács (le 29 août 1526) ayant mis fin à l'État médiéval hongrois. Il est évidemment possible qu'il s'agisse d'événements antérieurs comme ceux du siège de Belgrade en 1456 (la ville est considérée comme forteresse frontalière du Royaume hongrois) ou même d'événements de la fin du XIV<sup>e</sup> siècle<sup>26</sup>. L'idée que le manuscrit en question s'est retrouvé en possession turque sous le règne de Mehmed II est suggérée par la datation de l'ensemble du livre – vers 1460 ou bien après cette date, étant donné que celle du traité de Taccola-Santini se situe vers 1459. Pourtant, il ne faut pas oublier que le manuscrit 7239 contient d'autres feuilles également, dont une partie sont blanches, alors que les quatre derniers cahiers sont occupés par quelques textes en langue italienne essentiellement. Ceux-ci constituent la partie la plus volumineuse du manuscrit, voire que le traité de Taccola-Santini est une banque d'illustrations.

Le premier des quatre cahiers comprend des exemples instructifs de la vie des vieux Romains prêts à se sacrifier pour leur patrie<sup>27</sup>, écrits en langue italienne littéraire. Ils sont suivis d'une liste des magistrats romains à partir de Romulus (128<sup>v</sup>–129<sup>r</sup>). Le cahier se termine par des raisonnements philosophiques sur la fugacité de la gloire et des actes humains (130<sup>v</sup>). Le deuxième et le troisième cahier contiennent la traduction italienne des trois premiers livres de l'encyclopédie *Ymago mundi* (131<sup>r</sup>–152<sup>r</sup>) d'Honoré d'Autun (XII<sup>e</sup> siècle). Le dernier cahier est constitué de divers textes didactiques : la traduction en italien de *Libro de Providentia* d'Albertanus Brixiensis (153<sup>r</sup>–156<sup>r</sup>), des proverbes et des sentences philosophiques en italien, l'épigramme d'Alexandre dans une alternance de vers latins et italiens, et une page finale dont il sera question plus loin (f. 162<sup>v</sup>). Il est important de souligner que ces quatre cahiers font partie intégrante de l'ouvrage et n'ont pas été reliés au traité sur l'art de la guerre et aux cartes ultérieurement. Le manuscrit MS Lat. 7239 est conçu et réalisé comme un ouvrage de référence au caractère composite (*vademecum*). Ce guide est destiné à une personne qui ne maîtrise pas la langue latine. Ceci justifie la présence de la traduction italienne de l'encyclopédie d'Honoré d'Autun, ainsi que celle des autres textes italiens inclus dans le livre. Le traité contient peu de textes latins et ceux-ci sont rendus compréhensibles pour les non connaisseurs du latin par les figures et les dessins qui les accompagnent et

---

<sup>26</sup> Certains auteurs mettent en rapport la carte des Balkans avec la bataille de Nicopolis du 25 septembre 1396 (Ion Dumitriu-Snagov). D'autres chercheurs soulignent le caractère composite du traité même de Taccola-Santini qui comprend des dessins, des engins de guerres et des curiosités pittoresques du XIV<sup>e</sup> siècle ou plus récentes, c'est-à-dire de la première moitié du XV<sup>e</sup> siècle, C. Saluzzo (éd.), *Trattato di architettura civile e militare di Francesco di Giorgio Martini, architetto senese del secolo XV*, Torino, 1841, p. 25–28.

<sup>27</sup> BNF, MS. Latin 7239, f. 125<sup>r</sup>: « Al nome del creatore qui si farra memoria di quatuordexe valentissimi huomini romani come che furono fideli & prompti per la loro patria pe[r]ire al mondo digni sono di gloria & fama de i quali el primo fu brutto como se intendera sequitando ».

expliquent. De plus, ils sont truffés d'italianismes. La cohérence du contenu du manuscrit peut être étayée par l'argument suivant. La dédicace du manuscrit est entièrement effacée et rayée, mais elle contenait un texte en italien manifeste d'après le fragment de la feuille 2<sup>v</sup> : « ...che la navicella del nostro primo pastore non sia de... » / « ...de sorte que la voile de notre premier berger soit... ». La dernière page écrite du manuscrit contient un texte très curieux en langue italienne littéraire qui reprend la figure du navire : « Che mai la navicella del mio basso e pocho capace inçegno » / « Et si le navire de mon esprit pauvre... ». De toute évidence, il s'agit là de « l'encadrement » (*cornice* en italien) du livre propre au XV<sup>e</sup> siècle qui encadre son début et sa fin tout comme le font les guirlandes et les figures sur les pages de titres de certaines parties du manuscrit MS Lat. 7239. Le navire du début et de la fin du manuscrit est une métaphore bien connue de la littérature médiévale. Dans ce cas elle est le symbole de la connaissance humaine à la recherche de la vérité dans la mer infinie de la création divine. La métaphore du navire est très populaire et répandue dans la poésie italienne dès l'aube de la langue italienne<sup>28</sup>. Il s'agit ici, tout comme probablement dans la première partie, de la raison humaine qui s'est chargée de la tâche ardue et trop risquée de connaître le monde. C'est l'autre métaphore du savoir ne connaissant pas de limites, employée également par Dante et faisant référence à la mer agitée aux eaux profondes, dangereuses, étrangères, susceptibles de faire chavirer le navire. Le livre sert de lumière directrice dans cette mer agitée et pleine de risques. Il contient le savoir minimal du monde (l'encyclopédie d'Honoré d'Autun), de l'histoire de l'humanité avec des exemples de la vie des personnes les plus dignes (les textes fragmentaires sur les Romains glorieux, sur Alexandre, les sentences et les proverbes), les connaissances de l'art de la guerre (le traité de Traccola-Santini). Il est donc logique d'envisager que le manuscrit ait été compilé pour l'un des condottieres de Venise – Bartolomeo Colleoni (1400–1475)<sup>29</sup> ou Sigismondo Pandolfo Malatesta (1417–1468)<sup>30</sup>, c'est-à-dire pour une personne qui ne maîtrise pas bien le latin, ce qui implique la nécessité de traduire en italien l'encyclopédie d'Honoré et le Livre de la providence d'Albert de Brescia (Albertanus Brixiensis, vers la fin du XII<sup>e</sup> siècle – après 1253).

J'ai été amenée à souligner à plusieurs reprises que la fin du livre révèle les spécificités de la langue italienne littéraire et non pas celles de la chancellerie de Venise. Il y a très peu de mots et d'expressions vénitiennes particuliers et, lorsqu'ils sont présents, l'on note des hésitations sur leur orthographe<sup>31</sup>. De plus, certaines

<sup>28</sup> Dante l'utilise dans le premier chant du Purgatoire, Dante, *Purgatorio*, I, 1–3: « Per correr miglior acque alza le vele / ormai la navicella del mio ingegno / che lascia dietro a se mar sì crudele ».

<sup>29</sup> M.E. Mallett, Bartolomeo Colleoni, *Dizionario biografico degli italiani*, XXVII, Roma, 1982. URL: [http://www.treccani.it/enciclopedia/bartolomeo-colleoni\_%28Dizionario-Biografico%29/], (28.04.2018).

<sup>30</sup> Falcioni, A. Malatesta, Sigismondo Pandolfo, *Dizionario biografico degli italiani*, LXVIII, Roma, 2007, URL: [http://www.treccani.it/enciclopedia/sigismondo-pandolfo-malatesta\_(Dizionario-Biografico)/], (28.04.2018).

<sup>31</sup> C'est par exemple le cas du folio 162v où le scribe hésite sur l'orthographe du mot *ingegno*. Il commence par l'écrire dans sa version italienne et puis la corrige en *inçegno*.

particularités du texte traduit font penser que le traducteur était pressé et qu'il avait probablement une échéance pour la remise de la traduction. Des mots, des expressions et des vers non traduits de cette partie vont dans ce sens. L'on peut supposer également que le traducteur et le copiste étaient des personnes différentes. Le premier possédait une riche culture théologique, maîtrisant parfaitement la langue littéraire italienne vers laquelle revient l'Italie cultivée durant la seconde moitié du XV<sup>e</sup> siècle. C'est probablement lui qui a sélectionné et traduit les ouvrages qu'il a jugé profitables pour la personne haut placée à laquelle le livre était destiné. Pendant que l'interprète travaillait sur les traductions, le scribe vénitien copiait et enluminait les parties du volume déjà prêtes.

Bien évidemment, ces réflexions ne proposent en aucun cas de réponse définitive à la question de savoir comment ce précieux manuscrit s'est retrouvé à la bibliothèque du Sérail. En revanche, grâce à la lettre de Pierre de Girardin, nous connaissons le chemin de son retour à la maison, c'est-à-dire vers l'Ouest européen.

J'ajouterai quelques propos sur le contexte de la lettre de l'ambassadeur français envoyée au Ministre d'État du roi Louis XIV. À la même date, le 10 mars 1687, il écrit également à l'éminent orientaliste Antoine Galland qui se trouve au même moment à Smyrne<sup>32</sup>. Dans cette deuxième lettre il ne mentionne rien de l'achat des livres et de leur histoire. La seule chose qui unit thématiquement les deux lettres rédigées le même jour est la prière de Girardin à Galland de s'occuper de la recherche de monnaies à la demande du Gardien du Cabinet des médailles du roi<sup>33</sup>. Girardin réitère l'aveu sincère de son incompetence totale quant à la numismatique et c'est pourquoi il s'adresse à l'orientaliste pour lui demander de se charger de ce domaine des affaires culturelles de la Mission française. Dans le même temps, il garde jalousement le silence au sujet de ses propres découvertes précieuses dans la bibliothèque du Sérail. La cause de ce silence pourrait être qu'à ce moment-là Galland est sous les ordres de Girardin et le supérieur n'est pas dans l'obligation de partager ses affaires avec ses subordonnés. Ou bien, il peut être expliqué par le froid qui émane de la lettre de Girardin adressée à l'orientaliste en fonction consulaire à Smyrne. Cette réticence se fait également sentir dans la correspondance postérieure de Girardin destinée au bibliothécaire royal et ministre Louvois et qui trahit la méfiance vis-à-vis d'Antoine Galland au sujet des questions concernant l'achat des livres.

Contrairement à l'attitude trop hâtive de l'ambassadeur français prétendant que les livres grecs exportés de la Bibliothèque du Sérail ne sont ni nombreux ni particulièrement intéressants pour la Bibliothèque Royale, la curieuse liste et la lettre du 10 mars suscitent l'exaltation des bibliothécaires royaux Louvois et Thévenot. Louvois bombarde Girardin de ses réponses rédigées les 31 mai, 12 juin, et 5 et 8 août cette même année. La dernière est presque entièrement consacrée au contenu du Mémoire analysé ici<sup>34</sup>. Il y insiste pour que le père Besnier établisse un

---

<sup>32</sup> BNF, MS Fr 7168, f. 95<sup>v</sup>-97<sup>r</sup>.

<sup>33</sup> *Ibidem*, f. 96<sup>v</sup>.

<sup>34</sup> BNF, MS Fr 7170, 34<sup>r-v</sup>.

catalogue complet de ces deux cents livres environ mentionnés dans la lettre. Ce répertoire (et non pas mémoire) doit inclure des extraits du texte grec qui donneraient une meilleure idée du contenu des livres, la transcription du début et de la fin de chaque volume, l'indication de ceux qui sont écrits sur papier et de ceux qui sont sur parchemin. Par ailleurs, Girardin doit demander à son renégat italien s'il existe un catalogue général des livres du Palais, et dans l'affirmative, qu'il le lui soumette pour le copier et l'envoyer à Paris. Dans la lettre du 8 juillet est mentionné qu'on joint une liste des *desiderata* préparée par Melchisédech Thévenot, ainsi qu'une autre envoyée à Paris par Antoine Galland.

Le 15 septembre 1687 Girardin répond à toutes les lettres antérieures de Louvois<sup>35</sup>. Il devient manifeste d'après ses réponses qu'il a sous-estimé les deux cents livres grecs environ qu'il aurait pu acheter et parmi lesquels Besnier et Marcel n'en ont sélectionné que quinze. Lorsque l'ambassadeur français reprend contact avec le renégat italien anonyme, il s'avère que les livres ont déjà été vendus au prix de cent livres pièce. Ce prix d'un livre imprimé est plus élevé que celui de chaque manuscrit de l'achat de Girardin dont le total s'élevait à quatre cents écus<sup>36</sup>. Le fonctionnaire français avait économisé de l'argent, mais il avait peut-être manqué de clairvoyance car Louvois s'intéressait vivement aux manuscrits grecs notamment. Pour justifier son comportement, Girardin insiste sur le fait que les autres livres étaient de vieilles éditions imprimées et non pas de précieux manuscrits. Il ajoute aux livres déjà achetés un autre livre grec publié en Moldavie, *in-folio*, écrit par un grec schismatique et dans lequel il est question de la lutte contre les hérésies et de l'unité de la vraie foi, de l'orthodoxie des chrétiens et d'autres affaires religieuses. Le père Besnier avait déjà envoyé à Paris un livre contenant des textes similaires qui lui avait coûté sept écus. Ainsi, la somme totale dépensée pour l'achat des livres revient à 1671 livres, ce qui équivaut approximativement à 3500 euros. Girardin insiste auprès de Louvois pour se faire rembourser par l'intermédiaire de son beau-fils qui dispose d'une procuration générale pour gérer ses affaires à Paris.

Dans cette lettre il est de nouveau question du catalogue des livres orientaux en possession de Girardin et de celui qui a déjà été envoyé à Paris par Galland. L'attitude réservée de l'ambassadeur français à l'égard de l'éminent orientaliste y transparait également – le catalogue de Galland serait illisible et mal écrit<sup>37</sup>. Nous ne pouvons bien sûr que soupçonner avec quelles compétences en langues orientales Girardin se permet d'exprimer une telle opinion, compte tenu de son aveu honnête à Thévenot qu'il comprend à peine le turc.

La correspondance échangée entre Girardin, Louvois et Melchisédech Thévenot<sup>38</sup> au sujet de la curieuse liste de livres grecs éclaire le chemin qu'ils ont

---

<sup>35</sup> *Ibidem*, 63<sup>r</sup>–65<sup>r</sup>.

<sup>36</sup> L'écu d'argent valait à l'époque 3 livres. Si l'on convertit le prix en euro, il s'avère que le renégat a reçu 160 euros en moyenne pour chaque manuscrit, contre 210 euros pour chaque livre de la vente à l'unité.

<sup>37</sup> BNF, MS Fr 7170, f. 63<sup>v</sup>.

<sup>38</sup> *Ibidem*, 65<sup>r</sup>–v.

parcouru de Constantinople jusqu'à Paris. Le 15 septembre 1687 l'ambassadeur français prépare un ballot contenant les manuscrits de la liste et le livre grec imprimé en Moldavie et acheté ultérieurement. Le ballot est expédié à Smyrne quelques jours plus tard par bateau anglais. Pour des raisons de sécurité il est adressé à l'intention d'un quelconque Chevalier du Mené. De là, il prend de nouveau la mer afin d'être envoyé à son frère Du Vauvray, intendant de la marine à Toulon, qui pour sa part doit le livrer à Paris. Cela s'est passé au mois de février 1688 à en croire le texte d'un bout de papier attaché au seul manuscrit sélectionné par Girardin<sup>39</sup>. Voici comment cet ambassadeur français à la Porte sublime réussit à contribuer à « l'embellissement et l'augmentation de la Bibliothèque de sa Majesté » d'après ses propres dires. Nous ne pouvons que regretter sa cupidité française excessive qui le pousse à payer une somme trop modeste à ce « renégat italien, homme d'esprit » (toujours selon l'expression de Girardin), ce qui est la cause de la dispersion irrévocable des autres livres grecs conservés au Sérail.

En conclusion, je ferai remarquer que malgré les vicissitudes de l'Histoire et les particularités du caractère humain, la mission de Pierre de Girardin et de son équipe est un énorme succès. Les livres apportés à la Bibliothèque royale de France non seulement l'embellissent et l'enrichissent. Ils contribuent au progrès de la culture et du savoir en sciences humaines en Occident pour les siècles à venir. Cela est évident d'après les premières recherches sur l'*Illiade* «reconstituée» pour le public français par Jean-Baptiste-Gaspard d'Ansse de Villoison, en passant par les influences byzantines dans l'œuvre et les concepts de design de Gabriele d'Annunzio qui puise thèmes et sujets d'illustrations dans le manuscrit de Jacobus Monachus, jusqu'aux controverses historiques au sujet de la fameuse carte des Balkans se trouvant dans le manuscrit latino-italien 7239 richement décoré et auxquelles prennent part des chercheurs du Sud-est européen.

## ANNEXE

### MEMOIRE mentionné en la Lettre

cy dessus de Manuscrites grecues anticues tirez du Serail<sup>40</sup>

[1] Chriso[s]tomnes, o[e]cumenicus et Theodoride in omnes Epistolae D[ivi] Pauli apostoli cum indicererum.....folio.

[2] Dionis Prussiensis, Neronis et Vespasiani Coetanei Sermones contra vitia regum .....folio.

[3] Philostrati, Vitae sophistarum.....folio.

<sup>39</sup> Voici son contenu : « faisant partie d'un lot de livres manuscrits grecs et autres achetés à Constantinople par M<sup>r</sup> Girardin, ambassadeur du roy et par le P. Besnier, jésuite recues au mois de février 1688 ».

<sup>40</sup> BNF, MS Fr 7168, f.86<sup>r</sup>-87<sup>r</sup>. Le texte de la liste a subi les modifications suivantes par rapport à l'original manuscrit : tous les noms propres et les premières lettres des titres des ouvrages sont écrits en majuscules ; les lettres manuscrites *u*, *f* sont écrits comme *v*, *s* s'ils reçoivent cette valeur phonétique en latin ou en français ; les rajouts de P.D. sont donnés entre crochets [...].

|   |                |
|---|----------------|
| [4] Xenophontis, Platonis, Hieronis, Aristotelis, Claudii Ptolomaei, Appiani et Diodori qua'dam .....                     | folio.         |
| [5] Herodoti Halicarnassii Historia.....  | folio.         |
| [6] Lycophro eum scholiis Izacii Tzetzae compactur cum Anonymi cuiusdam Introductione ad philosophiam aristotelicam ..... | folio.         |
| [7] Claudii Ptolomai Mathematica cum tabulis astronomicis.....  | folio.         |
| [8] Platonis Opera. Pertinuit hoc volumen ad caloieros Montis Sancti .....  | folio.         |
| [9] Homeri Iliad.....   | folio.         |
| [10] Hippocratis Opera .....  | folio.         |
| [11] Ioannis Zonarae Monachi, Compendium historicum ab orbe condito usque ad obitum Alexij Comnenj .....                  | folio.         |
| [12] Plutarchi, Opera, Volumen bellissime scriptum et Crassiffimu.....  | folio.         |
| [13] Hippocratis Opera cum Synopsi capitum a Demetrio.....  | 4 <sup>o</sup> |
| [14] Anonymi, Chronologia universalis .....   | 4 <sup>o</sup> |
| [15] Iacobi Monachi, De Beatae Virginis Sermones, volumen bellissime scriptum cum figuris .....                           | 8 <sup>o</sup> |
| [16] Anonymaj Machinae et tormenta militaria eum figuris. Volumen latinè scriptum.....                                    | folio          |



# UN CORPUS DE DOCUMENTE DIN BULGARIA DESPRE ÎMBRĂCĂMINTEA DIN A DOUA JUMĂTATE A SECOLULUI AL XIX-LEA

DARINA MLADENOVA, VASILKA ALEKSOVA\*  
Universitatea „Sfântul Clement din Ohrda” din Sofia

## PREZENTAREA CORPUSULUI DE DOCUMENTE

În anul 1888, în timpul când prim-ministru al Bulgariei era Stefan Stambolov, prefectilor tuturor județelor Bulgariei le este adresat ordinul de a aduna date referitoare la portul populației. În anii 1888–1889 aceștia au trimis Ministerului de Interne datele cerute. Rapoartele lor se păstrează astăzi la Arhiva științifică a Academiei Bulgare<sup>1</sup>. Arhiva dispune de un corpus de documente de 1112 de pagini, care prezintă scrisuri diferite și sunt organizate pe județe (23 conform împărțirii teritoriale a Bulgariei din timpul anchetei). Documentele sunt însoțite de 152 de fotografii, care ilustrează descrierile costumelor.

O echipă de lingviști de la Universitatea din Sofia, etnologi de la Institutul de etnologie și folclor al Academiei Bulgare, ca și arhiviști de la Arhiva științifică a Academiei au inițiat în 2016 un proiect pentru 3 ani, cu titlul „Producție locală, îmbrăcăminte și diversitate lingvistică (Contribuție la lingvistica istorică și la antropologia îmbrăcăminte)”. Scopul proiectului este de a se realiza o ediție electronică a corpusului de documente și o primă cercetare a lui. În momentul de față textul tuturor documentelor este deja copiat, corectat o dată și pus într-o platformă electronică specială, care asigură colaborarea membrilor echipei. Site-ul

---

\* Primele două părți ale textului de față (*Prezentarea corpusului de documente; Un exemplu: бapъи, баръи „basma”. Semnificație, etimologie și răspândire*) sunt scrise de Darina Mladenova, iar partea a treia (*Costumul românilor din plasa Nicopole*) – de Vasilka Aleksova.

<sup>1</sup> Despre istoria acestui corpus de documente, ca și despre publicațiile etnografice care până acum s-au bazat pe el, vezi Ivanova, M., M. Dimitrova, S. Stefanov, „Historical Linguistics and Anthropology of Dress in Bulgaria”, în: *Proceedings of the 2nd International Conference on Contemporary Education, Social Sciences and Humanities* (ICCESSH 2017), *Advances in Social Science, Education and Humanities Research*, vol. 124, p. 1070–1073, URL: [<https://doi.org/10.2991/iccessh-17.2017.249>].

<sup>2</sup> Proiectul este finanțat de către Fondul Cercetărilor Științifice sub numărul ДН 10/12 – 2016.

proiectului<sup>3</sup> prezintă pe scurt corpul de documente, echipa și etapele parcurse până acum.

Corpusul conține trei tipuri de documente: scrisorile însoțitoare ale prefectilor, adresate Ministrului de Interne; descrierile costumelor; fotografii.

Scrisorile însoțitoare permit, pe de o parte, să se cerceteze stilul administrativ al limbii bulgare literare în faza lui de formare, ca și eticheta administrației în primele decenii după eliberarea Bulgariei. Pe de altă parte, ele furnizează date despre practicile administrației în unitățile locale și despre funcțiile unor categorii de funcționari de stat. Acest corpus merită atenție și din punctul de vedere al toponimiei, fiindcă în el sunt folosite denumirile oficiale ale așezărilor. El arată de asemenea și dezvoltarea la sfârșitul secolului al XIX-lea a fotografiei cu scop documentar.

Descrierile costumelor sintetizează datele în mod diferit. În descrierea trimisă din județul Tărnovo, diferitele tipuri de costume caracteristice pentru județ sunt prezentate prin portul din unele așezări: de exemplu satul Kilifarevo din plasa Drianovo, Stanciov han din plasa Triavna ș.a.m.d. E posibil și un grad de generalizare mai mare: de exemplu pentru județul Silistra este prezentat, pe de o parte, portul a două plase (Kurtbunar și Akkadănlar) și, pe de altă parte, portul diferitelor grupuri etnografice: *grebenți*, *glavanți*, *șikovți* și emigranți din regiunile Razgrad și Sliven. În mod sintetic este descris portul din județul Oriahovo, gruparea în acest caz fiind geografică: sunt prezentate satele de-a lungul râului Iskăr, satele din partea vestică a județului, de-a lungul râurilor Skăt și Ogosta, și satele din partea de sud, care se învecinează cu județul Vrața. Fără nicio generalizare e făcută descrierea portului din județul Ruse. Sunt prezentate aici datele adunate pentru fiecare sat, fără să fie sintetizate de către administrația județeană.

O caracteristică importantă a corpusului de documente este și descrierea costumelor grupurilor minoritare stabilite în Bulgaria: turci, greci<sup>4</sup>, români, gagauzi<sup>5</sup>, tatar, evrei, bulgari catolici și bulgari musulmani. De exemplu, printre documentele referitoare la județul Tărnovo se găsește și o descriere a costumului turcesc în Gorna Oriahovița, iar printre cele din județul Oriahovo aflăm și descrierea portului românilor așezați lângă Dunăre și a celui al populației bulgare islamizate în partea de sud a județului.

Structura identică a prezentării datelor arată că ordinul prin care se cerea adunarea lor a fost însoțit de un chestionar care nu s-a păstrat. Se poate presupune că acest chestionar conținea instrucțiuni despre cum să fie descrise costumele

---

<sup>3</sup> Vezi URL: [<http://vestiarium-bg.eu>].

<sup>4</sup> Termeni denumind portul populației grecofone din regiunea orașului Topolovgrad sunt analizați și comparați cu o descriere dialectală a graiului unor strămutați din zonă de către: Александрава, М., М. Димитрова, „Ръкописен извор за названия на дрехи от края на XIX век от Тополовградска околия”, în: *Български и румънски – балкански отпечатък в славянското и романското наследство*, Младенова, Д., Б. Михайлова, Е. Търпоманова (ed.), София, Факултет по славянски филологии, Софийски университет „Св. Климент Охридски”, 2018, 139–150.

<sup>5</sup> Despre îmbrăcămintea găgăuzilor vezi М. Иванова, „Визуални свидетелства за Варненските гагаузи и за техните шалвари”, in: *Брегът – морето – Европа*, София, Академично издателство „Проф. Марин Дринов”, 2006, p. 122–136.

tuturor grupurilor etnice, avându-se în vedere pe rând portul bărbaților, femeilor, flăcăilor și fetelor; să se precizeze funcția fiecărei piese din costum, cum se poartă această piesă, din ce material e confecționată, ce culoare are, cum este împodobită și cine o face (dacă se cumpără sau se face în casă); cât costă diferitele piese și costumul întreg; ce haine se purtau înainte și ce haine se poartă acum. Probabil exista și cerința să fie făcute fotografii.

Corpusul de documente oferă multe posibilități de cercetare. Pentru lingviștii bulgari prezintă interes, pe de o parte, ortografia documentelor și formarea normelor literare, ca și cunoștințele lingvistice ale administrației tânărului stat bulgar<sup>6</sup>; pe de altă parte, termenii pentru haine, stofe, podoabe și ornamentare, nume de culori la sfârșitul secolului al XIX-lea<sup>7</sup>; contactele lingvistice; posibilitatea de cercetare istorico-dialectală etc. Etnologii pot cerceta confecționarea hainelor în casă, raportul între hainele făcute în casă și cele cumpărate, evoluția portului în timp, țesăturile și ornamentele, pot analiza portul ca semn al statusului etnic și social. Existența unor date despre prețurile hainelor, ca și despre raportul între hainele făcute în casă și cele cumpărate poate fi interesant și pentru cercetătorii istoriei economice și pentru sociologi. De fapt, corpusul de documente prezintă o imagine nu numai a portului, ci și a limbii și a societății bulgare la sfârșitul secolului al XIX-lea.

### **UN EXEMPLU: *баръш, бар`ъш* „basma”. SEMNIFICAȚIE, ETIMOLOGIE ȘI RĂSPÂNDIRE**

Următorul exemplu – termenul *баръш, баруш* cu sensul de „basma” – ar putea ilustra unele posibilități de analiză lingvistică a denumirilor pentru haine prezente în corpusul de documente.

Acest nume pentru „basma” este atestat de 23 de ori în corpus. În descrieri atrag atenția câteva momente:

(1) Totdeauna când este precizată proveniența barișului, este vorba de basma cumpărată, importată din străinătate, din Europa;

---

<sup>6</sup> Vezi de exemplu M. Dimitrova care analizează particularitățile ortografiei secretarului prefectului în județul Sofia, care a sintetizat datele despre portul din acest județ din corpusul prezentat, ca și M. Aleksandrova, M. Dimitrova despre caracteristicile ortografice și lingvistice ale descrierii portului din regiunea Topolovgrad (Димитрова, М., Правописно-езиков профил на един български администратор от 1889 г. (Софийско окръжие), *Известия на Института за български език „Проф. Любомир Андрейчин”*, 31, 2018, p. 107–136; M. Aleksandrova, M. Dimitrova, *op. cit.*)

<sup>7</sup> Unele analize ale acestui material își propun să afle cum este redată terminologia locală a portului și cum este ea explicată, ca și posibilitățile pe care le oferă corpusul de documente pentru crearea unui dicționar explicativ al îmbrăcămînții cu definiții bazate pe explicațiile termenilor date de informatori și de autorii documentelor. Vezi: Димитрова, М., М. Иванова, И. Лулейска, „България в края на XIX век: многообразие в езика – многообразие в облеклото”, *Езиков свят (Orbis linguarum)*, 2017, N 2, p. 12–19. URL: [<http://ezikovsvyat.com/index.php/bg/archivebg>]; Лулейска, И., „Един неизследван писмен извор от края на XIX век. Принос към описанието на значенията на думи, назоваващи дрехи”, *Език и литература*, 2017, N 3–4, p. 223–232, URL: [<http://www.ezik-i-literatura.eu/2017/3-4/17-I.Lulejska.pdf>].

(2) Barișul este de diferite culori, care pot varia chiar și în același sat. El poate fi galben, roșu, roșu aprins, negru, cafeniu, mov, vișiniu, albastru, verde. Rar poate fi și împodobit;

(3) Numai într-un caz este precizat materialul – mătase, iar într-un alt caz se spune că e basma subțire de vară.

(4) Câteodată barișul este una dintre cele două piese de îmbrobodire: în satul Klimentovo (plasa Gorna Oriahovița) deasupra lui se mai poate pune o cârpă albă (430–526), în Tutrakan deasupra barișului cafeniu se leagă o maramă albă și subțire, făcută în casă (427–656).

(5) O precizare interesantă ne dau descrierile costumului *glavanților* și *grebenilor* din județul Silistra, unde se face o delimitare între portul vechi și cel nou. Aceste descrieri arată categoric că barișul este o basma nouă, cumpărată din Europa, care înlătură tipurile mai vechi de basmale.

(6) Termenul *баруу* este folosit și pentru costumele feminine turcesc în Bejanovo, plasa Pleven (426–43–096), și în plasa Dulovo (428–686; 428–69a), ca și pentru costumele feminine românești în Aidemir, plasa Silistra (428–576).

După cercetările etimologice, cuvântul bulgar dialectal *баруш*, *баръш*, *бăpez* provine din română, dar se are în vedere numai sensul „stofă subțire străvezie”<sup>8</sup>. Cuvântul românesc este împrumutat din francezul *barège* „stofă de lână subțire” după numele orașului *Barèges* din Franța, unde această stofă a fost produsă pentru prima dată<sup>9</sup>. În română cuvântul are două sensuri – „stofă de lână foarte subțire” și „basma”. Forma *bariș* (mai rar *barij*) se întâlnește în graiurile muntenesti, iar forma *bariz*, *barez* – în cele din Moldova<sup>10</sup>. În cercetarea sa asupra terminologiei portului românesc, Zamfira Mihail comentează că evoluția semantică „stofă” > „basma” a lui *bariz*, *barez* se întâlnește și în cazul altor cuvinte și notează că, după răspunsurile la chestionarul lui Hasdeu, sensul „basma” al cuvântului românesc este atestat la sfârșitul secolului al XIX-lea în 157 de localități într-o arie destul de mare în Moldova, Dobrogea, Muntenia, Oltenia și Transilvania. Mai târziu, ancheta pentru ALR I – în anii ’30 ai sec. al XX-lea – înregistrează termenul *barez* în întreaga Moldovă<sup>11</sup>. Având în vedere această largă răspândire a termenului cu sensul „basma” la sfârșitul secolului al XIX-lea, este interesant faptul că atlasele regionale românești (întrebarea 1509) îl înregistrează în foarte puține puncte: unul în Oltenia (pc. 988)<sup>12</sup>, trei în Moldova (pc. 521, 538, 668)<sup>13</sup> și încă trei cu sensul „broboadă; basma mai mare de lână pentru iarnă” (întrebare 1508) (pc. 558, 605 și 631)<sup>14</sup>, și

<sup>8</sup> *Български етимологичен речник*, т. 1, София, Издателство на БАН, 1971, p. 34.

<sup>9</sup> *Dicționarul limbii române*, t. I, partea 1, A-B, București, 1913, p. 500.

<sup>10</sup> *Ibidem*.

<sup>11</sup> Zamfira Mihail, *Terminologia portului popular românesc în perspectivă etnolingvistică comparată sud-est europeană*, București, Editura Academiei, 1978, p. 149.

<sup>12</sup> *Noul atlas lingvistic român pe regiuni. Oltenia*, vol. II, București, Editura Academiei Republicii Socialiste România, 1970, p. 302.

<sup>13</sup> *Noul atlas lingvistic român pe regiuni. Moldova și Bucovina*, vol. IV, Iași, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, 2014, p. 480.

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 479.

patru în Muntenia (pc. 681, 686, 721, 839)<sup>15</sup>. Pentru punctul 721 în Muntenia se precizează că *bariz* este denumirea pentru basmaua neagră, folosită numai de bătrâne. Aceste fapte ne arată că termenul *bariz*, *bariș* a cedat locul altor termeni în graiurile dacoromâne. Zamfira Mihail notează, că un alt împrumut din franceză cu același sens și cu aceeași evoluție semantică, *batic*, înlocuiește *bariz*<sup>16</sup>.

Se poate presupune că corpusul prezentat arată etapa inițială a pătrunderii cuvântului *bariș* în bulgară. Se atestă două forme: cea identică cu forma românească *баріш* (sau *баріж*) și forma mai rară *баръш*, care apare pe teren bulgăresc. Pe harta nr. 1 se poate vedea răspândirea variantelor *баріш* și *баръш* la sfârșitul secolului al XIX-lea în Bulgaria. Harta nr. 2 arată atestările mult mai târzii ale diferitelor variante ale cuvântului în Arhiva Dicționarului ideografic dialectal al limbii bulgare<sup>17</sup>, care au fost analizate și cartografiate de D. Mladenova<sup>18</sup>. Pe baza comparării celor două hărți putem conchide că, spre deosebire de graiurile dacoromâne, în care termenul a fost înlocuit de alte denumiri, în dialectele bulgare termenii *баріш*, *бареш*, *баръш*, *баръш* și *баръс* cu timpul se răspândesc tot mai mult, ceea ce a dus la formarea unei arii nordice foarte largi.

Exemplul prezentat ilustrează posibilitățile pe care corpusul de față le oferă geografiei lingvistice istorice – o perspectivă nouă pentru geografia lingvistică bulgară.

## COSTUMUL ROMÂNILOR DIN PLASA NICOPOLE

Datele etnografice și lingvistice pe care le pune la dispoziția cercetătorilor acest corpus de documente ar putea prezenta interes și pentru etnologii și dialectologii români. Mai sus am atras atenția asupra faptului că funcționarii care au strâns și au înaintat datele au prezentat de obicei și portul grupurilor minoritare. De exemplu, în județul (*окръжие* în vechea împărțire administrativă) Sviștov mai sunt menționați, afară de bulgari, români, turci, tătari, și bulgarii reveniți din Banat. Din plasa Nicopole în acest județ sunt adunate informații din 12 sate și în 5 dintre ele există date referitoare la costumul românilor, așezați acolo: Ghighen, Mahala Ghighen, Gulianți, Găureni (azi Milkovița) și Breast.

În unele rapoarte, după ce se descrie portul bulgarilor (pe rând – costumul bărbătesc, cel de femeie, de flăcău și de fată), se dau informații amănunțite și despre portul celorlalte etnii. În altele se notează faptul că, în general, costumele sunt aproape identice și se enumără doar diferențele. De exemplu, pentru satul Ghighen funcționarul, după ce a descris costumul bulgarilor, a explicat că românii din sat au aceleași haine, cu unele mici diferențe: de pildă româncele poartă

<sup>15</sup> *Atlasul lingvistic român pe regiuni. Muntenia și Dobrogea*, vol. IV, București, Editura Academiei Române, 2004, 493.

<sup>16</sup> Zamfira Mihail, *op. cit.*, p. 149.

<sup>17</sup> Arhiva aceasta se păstrează la Universitatea din Sofia, la Facultatea de Slavistică.

<sup>18</sup> Д. Младенова, *Забрадката на българката – функции и терминология*, Lucrare de diplomă la terminarea Liceului Național de Limbi și Culturi Antice „Konstantin Kiril Filozof”, cond. Maxim Mladenov, Sofia, 1985, p. 14, 36–37, 41, 47, 92–95, harta 16.

2 prestilci (adică 2 șorțuri) și cămăși (*puzu*) mai împodobite cu *flotari*, dar pe cap nu au *капцъ* „piesă făcută din bucăți de stofă de bumbac împletite ca jumătate de cerc și acoperită de basma lungă”, cum au bulgăroaicele. Două șorțuri sunt notate și în satul Guleanți, cu explicația că se numesc *zavelce*.

În ceea ce privește numele elementelor din costumul românesc, observăm în linii mari câteva categorii de cuvinte.

a) Cuvinte românești păstrate în graiul local care nu au origine slavă. De exemplu pentru portul de fete din satul Guleanți sunt enumerate următoarele piese, date și cu denumirea lor românească, folosită în sat: *piza* (pe românește *къмаша*), *поясъ* (*бржу*), *коланчета* (*бети*). Piese, ca și denumirile, sunt notate și în alte sate.

b) Cuvinte românești cu probabilă origine slavă (sud- sau est-slavă), existente și în graiurile românești la nord de Dunăre, despre care putem presupune că sunt aduse în satele respective, unde nu există în graiul bulgar. De exemplu *надраджи*, *надражди* = *nădragi* (de culoare închisă), în satele Milkovița, Guleanți și Ghighen. Zamfira Mihail localizează termenul cu acest sens la nord de Dunăre, în Muntenia și Oltenia, cu infiltrații în Banat<sup>19</sup>. Iar dialectologii români care au studiat graiurile românești din Bulgaria au ajuns la concluzia că sunt de tipul graiurilor oltenești ale subdialectului muntean. E foarte probabil ca termenul să fi fost adus de românii stabiliți în satele bulgărești pomenite, din țara lor de origine.

c) Cuvinte de origine sud-slavă sigură, despre care tot putem presupune că au intrat în graiul românilor din nordul Bulgariei devreme, înainte de a se muta ei la sud de Dunăre. De exemplu: *izmene* „indispensabili de culoare albă”. Zamfira Mihail a observat răspândirea acestui cuvânt aproape în toate subdialectele românești, „cu excepția unei zone care cuprinde Crișana și Maramureș”<sup>20</sup>. Având în vedere largă lui răspândire pe teritoriul dacoromân, pare mai convingător ca termenul să fi fost împrumutat într-o perioadă mai veche. În această categorie ar mai intra *вълник*, *вълненик* „fustă încrețită”, care se întâlnește și la bulgari, și la români în satele menționate. Termenul apare la nord de Dunăre în Muntenia și Oltenia. Despre originea lui bulgară vorbește și Z. Mihail<sup>21</sup>. Tot aici am putea include și *завелка* „șorț”. *Zavelcă*, *zăvelcă* cu acest sens se întâlnește și la nord de Dunăre, în general prin Oltenia și Muntenia<sup>22</sup>. Harta, întocmită de Zamfira Mihail, arată răspândirea termenului la vest de râul Dâmbovița<sup>23</sup>. După Al. Ciorănescu (citând unele păreri care dau forme slave diferite) originea cuvântului este incertă<sup>24</sup>. Z. Mihail presupune că este vorba de un împrumut recent care provine din bulg. *завешка* „un fel de șorț care se

<sup>19</sup> Zamfira Mihail, *op. cit.*, p. 75.

<sup>20</sup> Zamfira Mihail, p. 71. Despre originea termenului din bulgară vezi și *Български етимологичен речник*, т. 2, София, 1979, p. 40. Origine slavă e notată în Al. Ciorănescu, *Dicționarul etimologic al limbii române*, București, 2001, p. 440.

<sup>21</sup> Zamfira Mihail, *op. cit.*, p. 95.

<sup>22</sup> *Dicționarul graiurilor dacoromâne sudice*, vol. III, literele P–Z, București, 2011, p. 442.

<sup>23</sup> Zamfira Mihail, *op. cit.*, h. 28.

<sup>24</sup> *Op. cit.*, p. 852. Autorul citează următoarele păreri: Cihac – din sl. *zaviti* „a înfășura”; Tiktin, Rosetti – din bg. *zavivka* (în dicționar notat *zavirca* cu o greșeală de tipar), Candrea – din *zavevka*, Scriban – din *zavievka*, B. Țonev – din *zavijalka*.

poartă în spate”, folosit în nord-estul Bulgariei)<sup>25</sup>. Ne-am putea gândi și la o posibilă contaminare pe teren românesc între *завешка* și *a înveli*.

d) Cuvinte de origine turcă, cunoscute și bulgarei, și românei, câteodată cu sens diferit. De exemplu *антерия* (= anteriu), *япънджак* (= *îpingeac* „haină lungă de deasupra”), *джубе* (= *giubea* „haină lungă care se purta deasupra anteriorului”), folosite în satele prezentate în forma fonetică bulgărească. Totuși ne-am putea îndoi că, în realitate, aceste cuvinte au fost pronunțate de românii localnici așa cum le-a notat funcționarul. Toți termenii menționați în această grupă la nord de Dunăre sunt răspândiți în general în Muntenia și Oltenia. Merită notat faptul că ei sunt cunoscuți tuturor limbilor din sud-estul Europei.

Am include în această grupă un cuvânt cu o singură apariție în satele în discuție – în Milkovița. Este vorba de *бохча*, notat ca sinonim al lui *вълненик*. Cu acest sens termenul este atestat în sudul Munteniei și Olteniei (*boșcea* și alte variante fonetice), dar în graiurile bulgărești el are alt sens „bucată de pânză mare pentru legat haine; haine învelite în bucată de pânză; față de masă”<sup>26</sup>.

e) În descrierea costumelor românești apar multe denumiri bulgărești care nu sunt răspândite la nord de Dunăre – *риза*, *ризник*, *елек* etc. Faptul este explicabil având în vedere lunga conviețuire a populației românești cu bulgarii. Totuși am putea presupune că, vorbind între ei, românii ar fi folosit mai des cuvintele deja existente în limba lor.

S-ar putea presupune că, trăind împreună cu românii ani de zile, și bulgarii au împrumutat unele cuvinte românești din sfera semantică a îmbrăcăminteii. Un exemplu interesant îl prezintă cuvântul *флутори* (cu variante *флутури*, *флутуре*, *флотари*, *флуторки*, *фрутулки*, *лоторка*, *лотура*, *литурка*) ca elemente de ornamentare a cămășilor (de obicei bănuți sau paiete cusute, ori cusătură specială a mânecilor). Dicționarul etimologic bulgar îl notează și în alte regiuni din nordul Bulgariei (Vidin, Silistra, Tutrakan, Loveci, Ruse, Târnovo)<sup>27</sup>. În corpusul de documente prezentat îl găsim în districtul Ruse (în mai multe sate) și mai rar în districtul Târnovo cu formele *лутурки*, *лутури*, *лутори*. Cu forma *флутури* apare în districtele Lom și Oriahovo. Acest cuvânt se întâlnește atât în descrierea costumului românesc, cât și în cea a costumului la bulgari în satele sus-citate. Ca „model de cusătură a mânecilor ici” *fluture* este atestat în graiuri dacoromâne din Muntenia<sup>28</sup>. Această arie de răspândire în nordul Bulgariei este specifică împrumuturilor românești în bulgară.

Am prezentat aici numai câteva exemple din materialele corpusului de documente pentru a arăta importanța lui pentru diferite studii etnografice și dialectale. Datele lexicale bogate pot servi și cercetărilor dedicate contactelor lingvistice în Balcani.

<sup>25</sup> Zamfira Mihail, *op. cit.*, p. 94.

<sup>26</sup> *Български етимологичен речник*, т. 1, София, 1971, p. 70.

<sup>27</sup> *Български етимологичен речник*, т. 3, София, 1986, p. 479, 526; *Български етимологичен речник*, т. 8, София, 2017, p. 808.

<sup>28</sup> *Dicționarul graiurilor dacoromâne sudice*, vol. II, București, 2010, p. 74.



# A LINGUISTIC GEOGRAPHY ANALYSIS ON BALKAN-ROMANCE LINGUISTIC CONVERGENCES IN SOUTH-DANUBIAN ROMANIAN DIALECTS

NICOLAE SARAMANDU, MANUELA NEVACI  
“Iorgu Iordan – Alexandru Rosetti” Institute of Linguistics,  
Romanian Academy

Our paper<sup>1</sup> proposes to emphasise the linguistic similarities of South-Danubian Romanian dialects (Aromanian and Megleno-Romanian) spoken in Albania, R. Macedonia, Greece and Romania from the perspective of Romance and Balkan elements. Our research is based on *The Linguistic Atlas of the Aromanian Dialect* (author: Nicolae Saramandu, editor: Manuela Nevaci) and the *Atlasul lingvistic român pe regiuni. Sinteză – ALRR. Sinteză* [The Romanian Regional Linguistic Atlas. Synthesis], (coordinator: Nicolae Saramandu), Editura Academiei Române, Bucureşti, vol. I, 2007 (authors: Verginica Barbu Mititelu, Irina Floarea, Mihaela Mariana Morcov, Carmen-Ioana Radu, Marilena Tiugan, Dana-Mihaela Zamfir), vol. II 2012 (authors: Verginica Barbu Mititelu, Mihaela Mariana Morcov, Manuela Nevaci, Carmen-Ioana Radu, Daniela Răuţu, Dana Mihaela Zamfir).

We will take into consideration lexical aspects, from the point of view of linguistic contact with Balkan languages, as well as Romanic elements that define these historical dialects of common Romanian.

The South-Danubian Romanian dialects are: Aromanian (also known as Macedoromanian), Megleno-Romanian and Istro-Romanian. As their names show, these dialects are spoken to the South of the Danube, in the Balkan Peninsula, unlike Dacoromanian, which is spoken mostly to the North of the Danube.

Among South-Danubian Romanians, the Aromanians are the only ones that have kept their ethnic name as *aromân* (< Lat. *romanus*) – with the syncope of the non-stressed prothetic vowel and with the prothesis of the vowel *a* –, which is the same with Dacorom. *român*. The peoples among which they live call them generally

---

<sup>1</sup>This work presented in this paper was supported by the research grant from the Romanian National Authority for Scientific Research and Innovation CNCS = UEFISCDI, project no. PN-II-RU-TE-2014-4-2523.

*Vlachs*, a term with which the Romanians to the north of the Danube are also called (cf. *Wlachia* or *Walachia* “The Romanian Land, Muntenia”, *Vlașca* “the county of the Vlachs, of the Romanians”, the name of a former county).

Both Lat. *romanus* (> Rom. *român*) and Sl. *vlah*, terms used to name both the Romanians from the north and from the south of the Danube, show their common origin, as direct descendents of the Romanised population from the Eastern Roman Empire. Romanians have kept the awareness of this origin, which has been recognised to them by the populations speaking other languages with which they have come in direct contact.

The Megleno-Romanian dialect is spoken by the inhabitants of several villages from the county (region) of Meglen, in the north of Greece, at the border with Republic of North Macedonia; a part of this region is in Republic of North Macedonia. Today, Megleno-Romanian is spoken in seven villages in Greece (Karpi, Archangelos (Oșani), Skra (Liumnița), Notia (Nânti), Pekleia (Birislav), Cupa, Lagkadia (Lugunța), one in R. Macedonia (Huma), and one recent locality in Romania (Cerna), coming here in the 20<sup>th</sup> c. Leaving their home villages, some Megleno-Romanian families have spread in towns from Greece and Republic of North Macedonia. Historic circumstances led, during the two world wars, to the Islamised Megleno-Romanians of Nânta to be resettled in European Turkey; during the same period, several hundreds of Megleno-Romanian families moved to Romania (in Dobruđa, where we can still find them today, in Cerna, jud. Tulcea). Today, the total number of Megleno-Romanians is close to 6,000. They settled in Meglen at different dates and coming from different places (more to the north compared to the current villages). Other language speaking populations (Slavs, Greeks) call Megleno-Romanians Vlachs, the same term being used in Meglenromanian as well (descendants of Lat. *romanus* was lost).

Two aspects are to be revealed in what regards the conjunction of the Romance and Balkan vocabulary: a) the presence in South-Danubian dialects of terms of Latin origin b) local loans from Balkan languages: from Greek, Bulgarian and Macedonian Slavic. In Aromanian and Megleno-Romanian dialects there is also a great number of loans of Turkish origin, which entered the dialects either directly or indirectly (through Greek, respectively Slavic).

Recent studies in linguistic geography regarding Aromanian, offer important data on the current Romance structure of Romanian dialect in the Balkan Peninsula, as well as on the contact with Balkan languages.

*The Linguistic Atlas of the Aromanian Dialect* (author: Nicolae Saramandu, editor: Manuela Nevaci) is the amplest linguistic geography research for the Aromanian dialect. It is the fruit of a great while of field research carried out by Nicolae Saramandu in Greece, Albania, Republic of North Macedonia, Bulgaria, subsuming in a broader image the entire Aromanian area. The volume includes all Aromanian subdialects, which can be identified and described for the first time in detail based on this Atlas. The Atlas includes phonetic, morphological and lexical data specific to these subdialects, that have not been signalled in previous works.

The dialectal reality illustrated by this Atlas is much more complex than the one known until now.

*The Linguistic Atlas of the Aromanian dialect (ALAR)*, vol. I by Nicolae Saramandu has 61 research localities in Bulgaria, Republic of North Macedonia, Greece, Albania (32 in Greece, 12 in Albania, 9 in Republic of North Macedonia, 8 in Bulgaria) and 276 linguistic maps, added by 244 lists with material which was not included in the maps and *notes* to the linguistic maps. There is also a locality for Megleno-Romanian.

To exemplify the comparison of the Aromanian dialectal data to data included in the regional atlases of Daco-Romanian, we will focus on the *Atlasul lingvistic român pe regiuni. Sinteză – ALRR. Sinteză* [The Romanian Regional Linguistic Atlas. Synthesis], (coordinator: Nicolae Saramandu), București, Editura Academiei Române, vol. I, 2007.

*ALRR. Sinteză* has a network of 1205 localities, of which 998 in Romania and 207 in R. Moldova and Ukraine. It gathers the dialectal data of the seven linguistic atlases in Romania (Banat, Crișana, Maramureș, Transylvania, Moldova and Bucovina, Muntenia and Dobrogea, Oltenia), added by the *Atlasul lingvistic moldovenesc* [The Moldovan Linguistic Atlas] (published in R. Moldova). The first two volumes of *ALRR. Sinteză* contain terms from the chapter “The human body and its diseases”, a total of 324 maps (vol. I: 135 maps; vol. II: 189 maps), half of which are lexical maps (163 of 324), the rest being phonetic, morphological and semantic maps. Being one of the fundamental semantic fields, with numerous terms from the basic vocabulary of Romanian, it was expected for the Latin element to prevail. Nevertheless, in the maps we analysed, there are cases of similarities with Balkan languages in vocabulary and semantics (common evolutions). Starting with volume III (currently in manuscript), the maps are generated by means of IT software, called SURFER, which is also in use to generate the maps for *Atlas Linguarum Europae*. In parallel, a volume of commentaries to the maps published in volume I is currently under preparation.

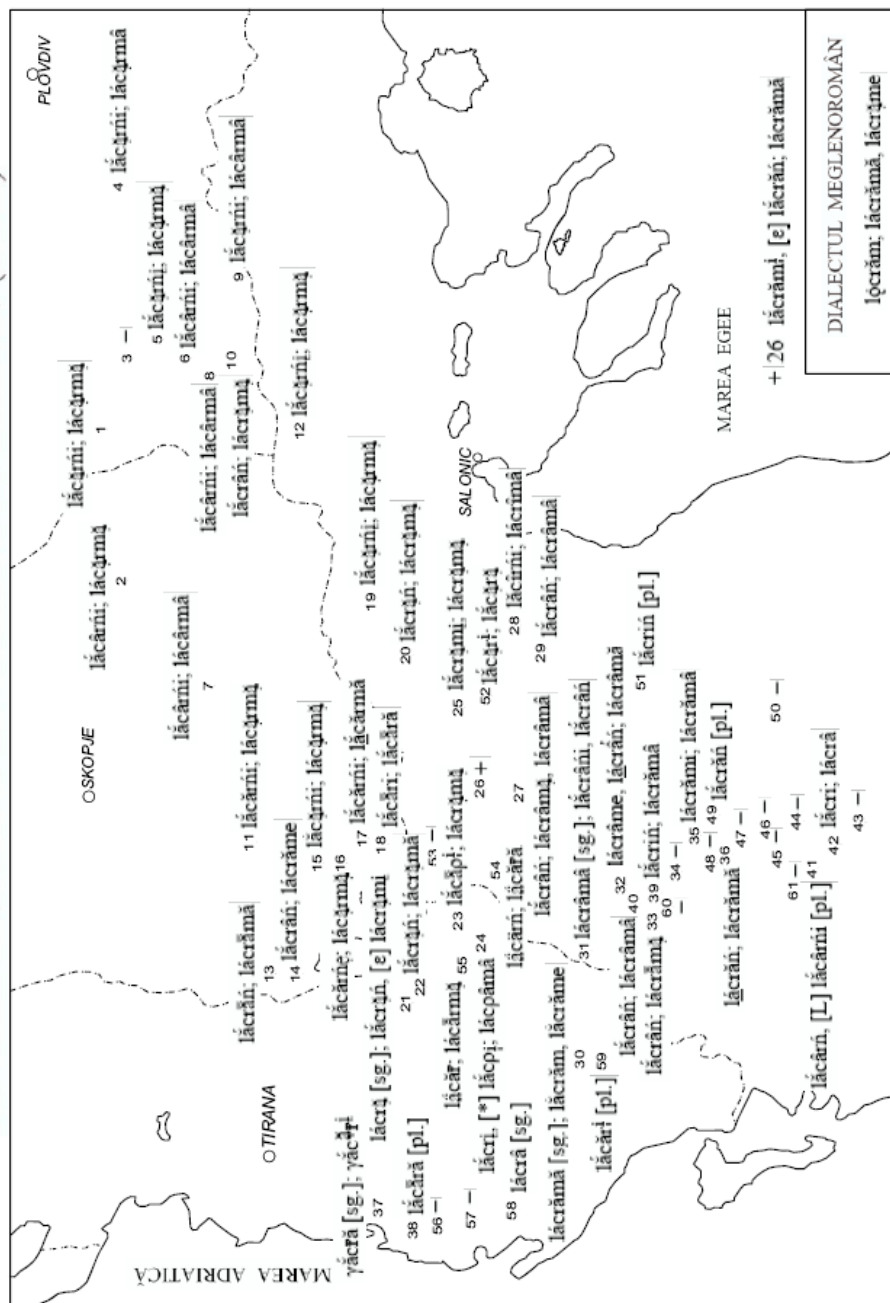
### **Question 132: LACRIMI ‘tears’, LACRIMĂ ‘tear’**

*ALAR* I: map 49 is uniform, containing the answer *lăcărni; lăcărma* (with phonetic variants specific to the Aromanian subdialects: *lăcărni; lăcărma, lăcărni; lăcărma, lăcărpi; lăcărma*, etc.). For the Megleno-Romanian dialect, the same answer is registered: *lăcărma*, with the singular *lăcărma, lăcărma*.

*ALRR. Sinteză* I: map 59 is uniform (phonetic) and contains the answer *lăcrimă (lăcrim; lăcrimă, lăcrimă lăcrimă, lăcrimă)* –plural forms.

The comparison between Daco-Romanian, Aromanian and Megleno-Romanian, based on the two atlases, proves that we talk about the same term inherited from Latin, namely, Lat. *lacrima*.

# ATLASUL LINGVISTIC AL DIALECTULUI AROMÂN (ALAR)



HARTA 49. LACRIMI, sg. 'larmes' [132]

**Question 153: NAS ‘nose’**

*ALAR I: map 65* sg. *nári*; pl. *nări* occurs in all Aromanian subdialects, whereas in the Megleno-Romanian dialect the encountered form is *nas* with the plural *násur*.

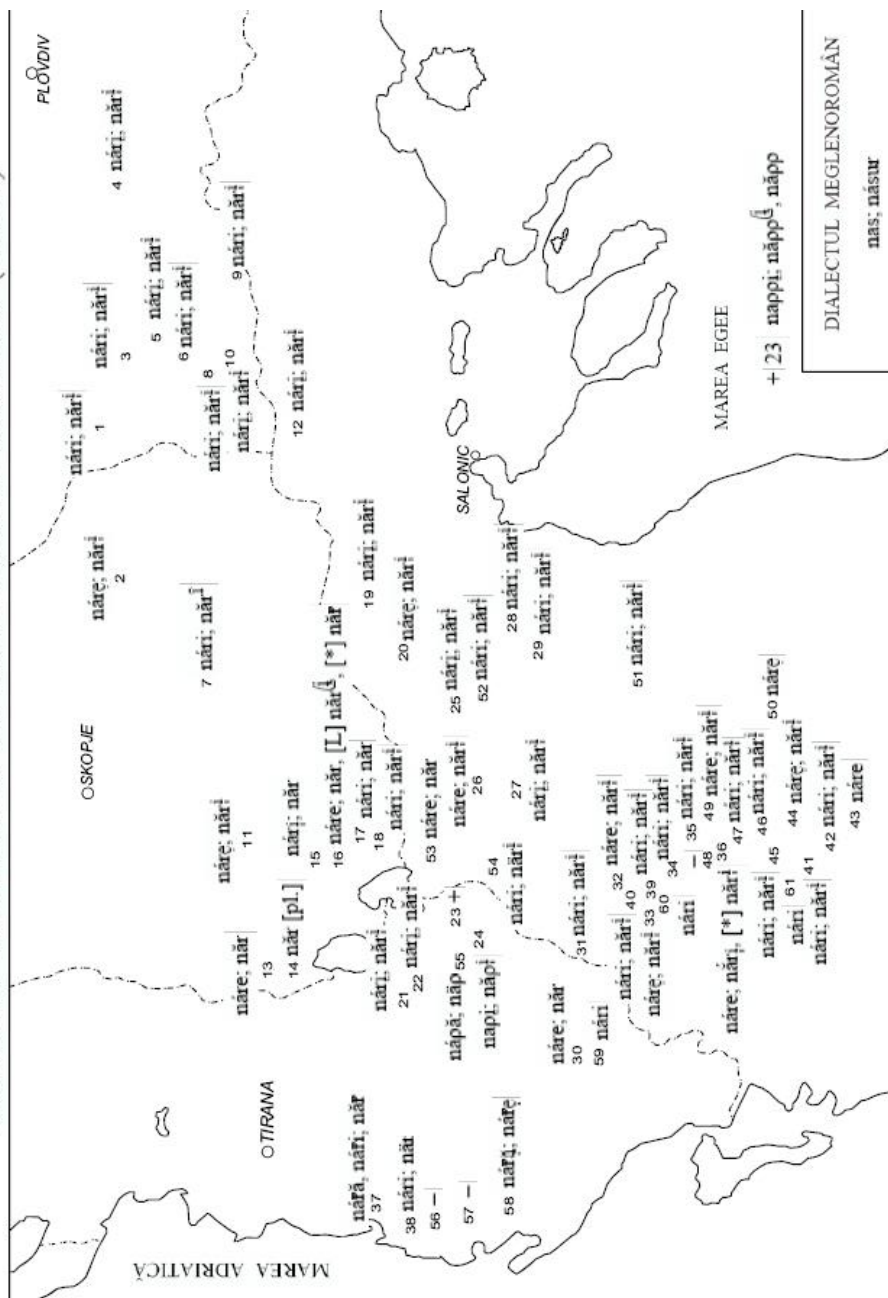
*ALRR. Sinteză I: map78*

*nas* (< Lat. *nasus*) occurs in all Daco-Romanian subdialects („bănăţean”, „crişean”, „maramureşean”, „moldovenesc”, „oltenesc”, „muntenesc”).

*náre* (< Lat. *naris*), with the phonetic variants *narí*, *nără*, *nar* occurs in the east, north and north-western part of the Crişean subdialect.

With regard to the comparison between Daco-Romanian and Aromanian, we notice the identity of forms with the Crişean subdialect, a conservatory area of Daco-Romanian.

ATLASUL LINGVISTIC AL DIALECTULUI AROMÂN (ALAR)



HARTA 65. NAS, pl. [indic.] 'nez' [153]

### Question 240: MĂSEA ‘jaw tooth’

ALAR I: map 106. In the Aromanian dialect, we register a uniform area: *mășăuă*; *-sėj* (< Lat. *maxilla*) (with the phonetic variants: *mășăo*, *-șăuo*; *-sėj*, *mişău*; *-sėjli*, *mășăuă*, *-sėj*). The forms of Gopeș and Muloviște *muşăo*; *mășăo* are explained in the article “Arom. *ștea* [stea] și evoluția lat. -ll- în română”<sup>2</sup> [Arom. *ștea* [star] and the evolution of Lat. -ll- in Romanian] by Nicolae Saramandu, who claims that these forms are of rather recent date. They appeared through the monophthongization of the diphthong *ăi* in *a*, when preceded by non-palatal consonants.

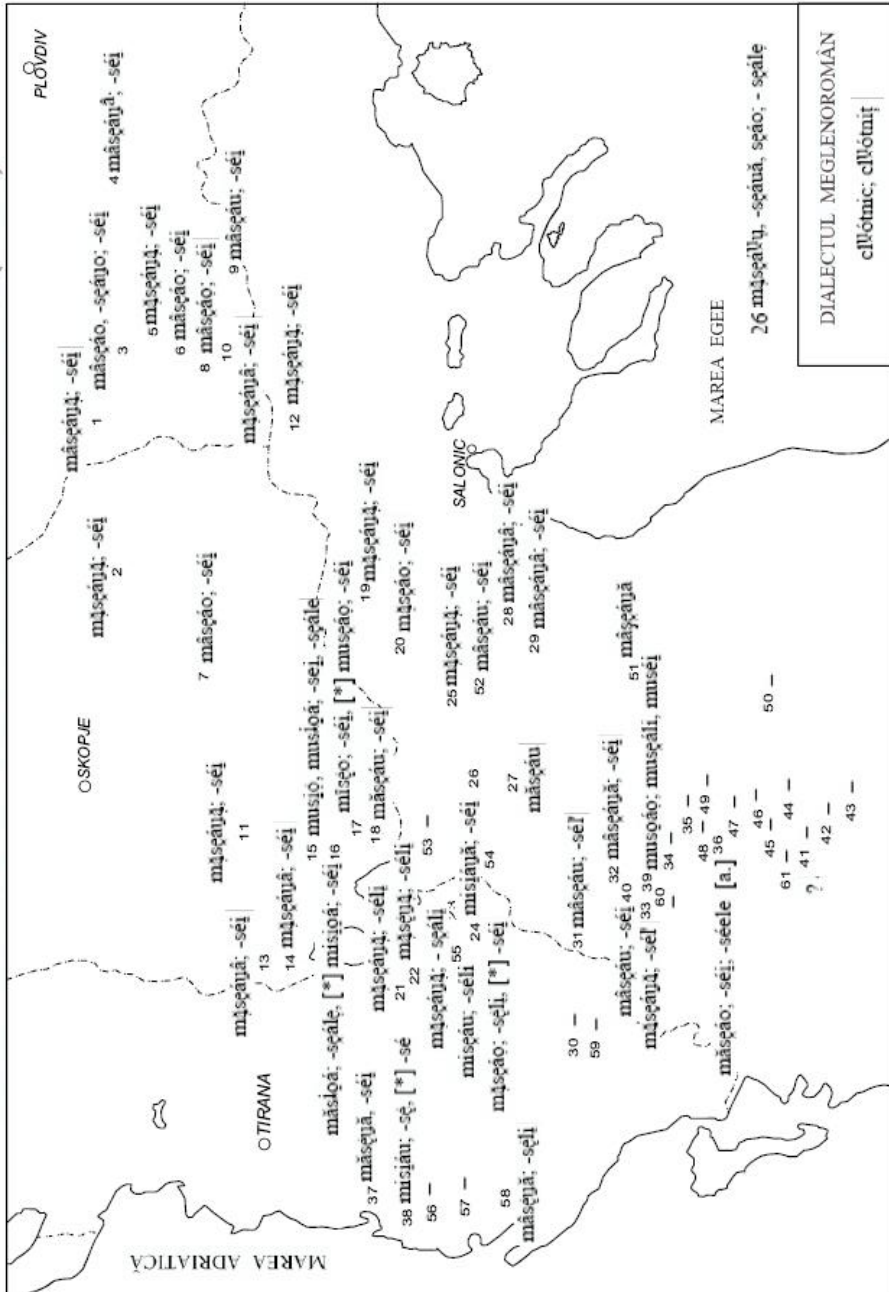
In the Megleno-Romanian dialect, we notice the Slavic loan word *clătnic*, with the plural *clătniț*, adjusted to the subdialect system.

ALRR. *Sinteză* I: map 122. The form in the Aromanian dialect, *mășăuă* is found in the conservatory area of the Daco-Romanian dialect, including Banat, south Crișana and south-western Transylvania.

---

<sup>2</sup> Nicolae Saramandu, „Arom. *ștă* (*ștă*) [stea] și evoluția lat. -ll- în română”, în *Studii și cercetări lingvistice*, XLI, 1990, nr. 5–6, p. 429–431.

ATLASUL LINGVIC AL DIALECTULUI AROMÂN (ALAR)



HARTA 106. MĂŞEA, pl. [indic.] 'molare' [240]

## The influence of Balkan languages

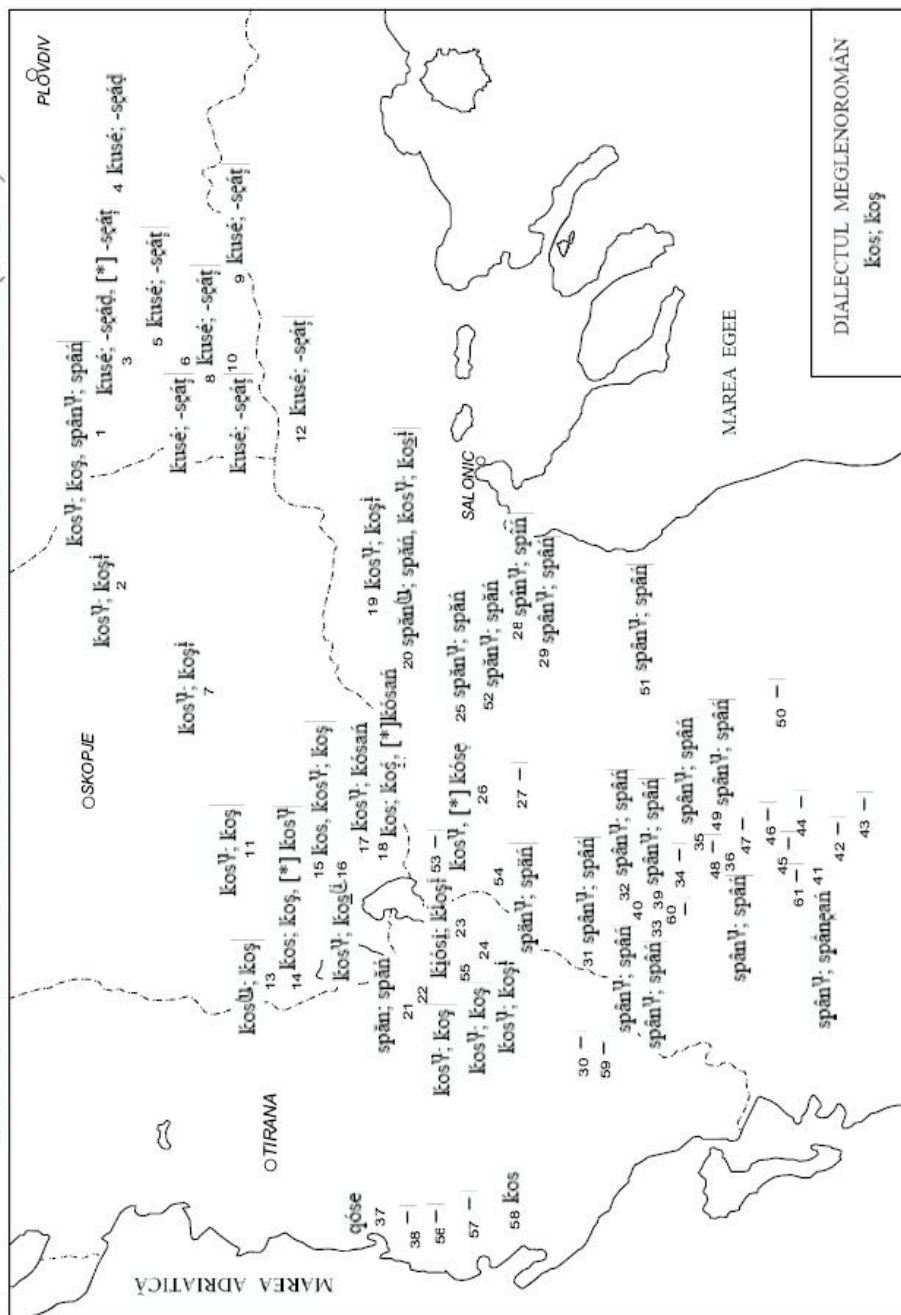
### Question 265: SPÂN “man biologically without facial hair”

*ALAR* I: map 128. In the Aromanian dialect, the term is attested in the subdialects that have been in contact with Greek-speaking communities: it forms a compact area in Pindus (the Pindean subdialect), in Greek Macedonia and in Pieria (Farsherot subdialect). At the Farsherots from Albania, the term that forms a compact area is *kos* (< Turkish *keussé*), also found in the Megleno-Romanian dialect, *spân* being attested in Nicea (Grabovean subdialect). At Gramosteans, it has only one attestation in Livezi, northern Greece, being rivalled by the term *kos<sup>u</sup>*, in the Gramostean subdialect spoken in FYRo Macedonia and in Bulgaria (see *ALAR*, map 128).

*ALRR. Sinteză* II: map 144. The term *spân*, which is also the literary one, has an almost general spread in the Romanian speaking territory (over 950 answers of a total of 1205). It is rarely rivalled by terms of other origin. Its large spread (see the map SPÂN: II, 144) confirms the old age of this term. *Spân* is part of the few Romanian words (11 in total), that are due to “the direct contact with the Greek world and entered only in Eastern Latin: [...] *frică* ‘fear’, *plai* ‘field’, *proaspăt* ‘fresh’, *span* ‘man with no facial hair’, *stup* ‘beehive’” (Mihăescu 1966: 185).

It is noticed that the Greek term entered in Romanian through Latin is kept in Aromanian only in the area of direct contact with Greek.

ATLASUL LINGVISTIC AL DIALECTULUI AROMÂN (ALAR)



HARTA 128. SPÂN, pl. 'giabre, imberbe' [265]

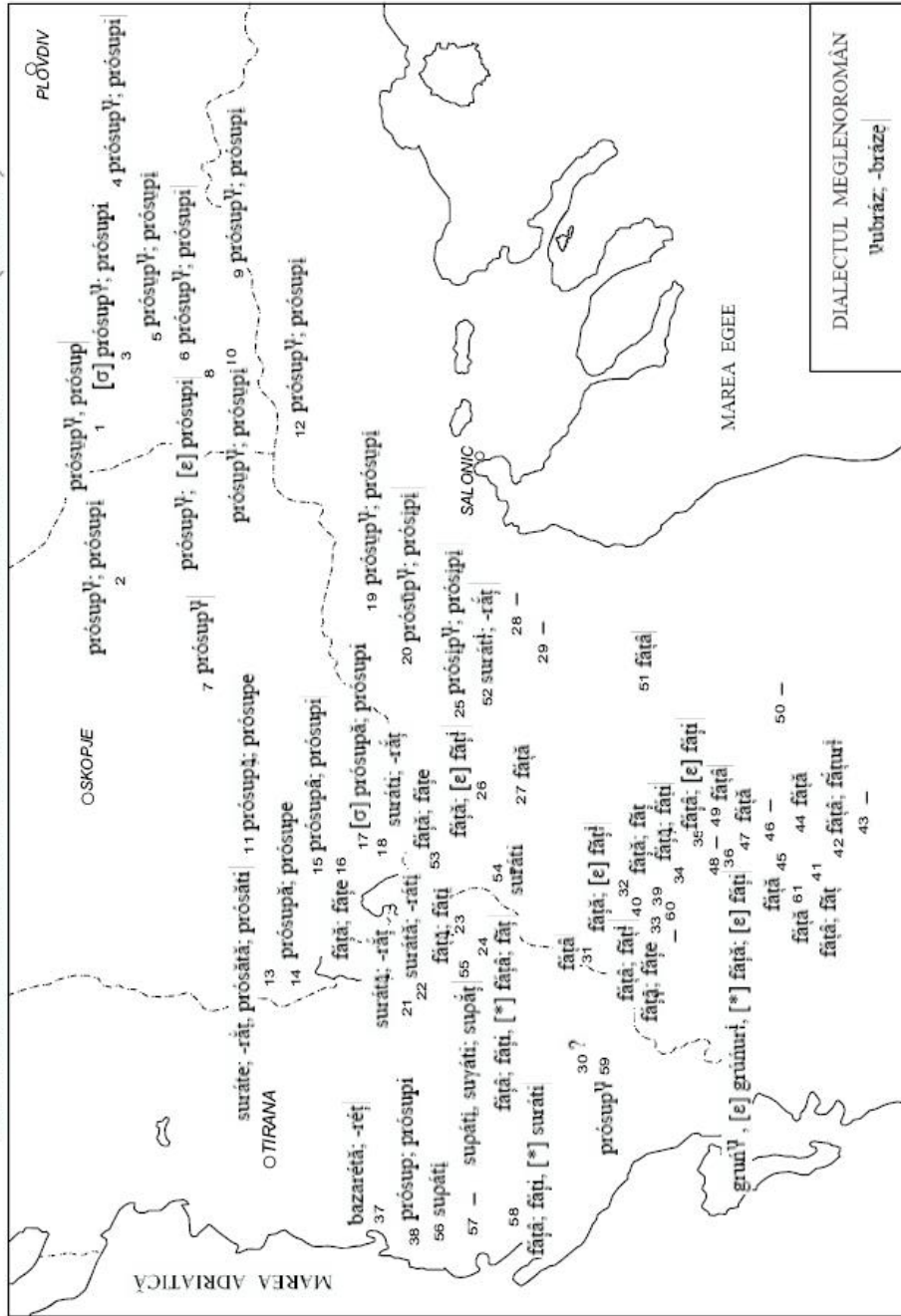
#### Question 145: FAȚĂ ‘face’

*ALAR I*: map 57. For this question, we registered both the term inherited from Latin *față* (< Lat. *facia*) in the Pindean subdialect – a conservatory area of the Aromanian dialect, in the subdialect of Muloviște, in isolated cases at the Farsherot subdialect from Albania (Korcea area) and in northern Greece (Pisuderi), and loan words from Balkan languages: *suráti* (< Alb. *surát*) in the Farsherots subdialect spoken in Albania and in Greece, *prósup*<sup>u</sup> (< Gr. *πρόσωπον*) in the Gramostean subdialect spoken in Bulgaria and FYRo Macedonia. In isolated cases, the Farsherots of Diviaca, Albania, have the form *bazarétă*, a loan from Turkish *bessâlet* ‘courage, bravery’.

In the Megleno-Romanian dialect, we have, the same as in Daco-Romanian, a loan word from Slavic, *hubráz*; *-ráze*<sup>ř</sup>.

*ALRR. Sinteză I*: map 68. In Daco-Romanian, the term inherited from Latin *față* is rivalled by the loan word from Slavic *obraz* (< Sl. *obrazŭ*) occurring in Banat, Crișana and in Transylvania.

ATLASUL LINGVISTIC AL DIALECTULUI AROMÂN (ALAR)



HARTA 57. FAȚĂ, pl. [indic.] 'visage' [145]

**Question 188: MESTEC (MÂNCAREA ÎN GURĂ) ‘I chew (the food in my mouth)’**

ALAR I: map 86

As an answer to question 188, we have the loan word from Slavic: *ĉoámilʷ*; *ĉoámilʷ*, *ĉoáminʷ*; *ĉoámiń* (< Old Sl. *ĉemerī*) in the Gramostean subdialect spoken in Bulgaria, FYRo Macedonia and in northern Greece, next to the term of unknown etymology *ĉumuléscu*, *-léștâ* (< ?). The Farsherot subdialect and the Pindean subdialect keep the term inherited from Latin: *arȡámigʷ*; *arȡámiș* (< Lat. *rumigare*) and *męásticʷ*; *męástiși* (< *\*mixticare*), the same with the Megleno-Romanian dialect: *mástic*; *mástiș*.

ALRR. *Sinteză* I: map 96. In Daco-Romanian, the widest spread form is *mestec*, added by *rumeg* (south Oltenia, north-western Banat), *dumic* (< Lat. *dimicare*) in Transylvania, etc.



**Question.: 291 PLĂMÂN ‘lung’**

*ALAR I*, map 151. For this question, we registered a term inherited from Latin, *hîcât*<sup>u</sup> (< Lat. *ficatum*) ‘liver’, *âlbul*<sup>u</sup> *hîcât*<sup>u</sup> (< Lat. *albus ficatum*) ‘the white liver’ and a loan word from Greek, *plimóni* (< Gr. *πλεμόνι*). In the Megleno-Romanian dialect, we have a loan word from Slavic *drob* (< Sl. *drob*).

*ALRR. Sinteză II*, map 176, PLĂMÂN. Just like *spân*, *plămân* ‘lung’ has an almost general distribution over the territory where Romanian is spoken, being also a literary term (over 1150 attestations out of 1205). It is weakly competed by terms of other origins (Hungarian: *maġéri*, Turkish: *ġiġér*, Russian: *lġóhki*), in areas of contact with other languages. Etymological dictionaries of Romanian generally give as the origin of this word the Greek word *πλεμόνι*. The Latin word *pulmo*, – *one* (which, in its turn, comes from the Greek *πλεμμόν*; see also *πλεμμόνας* in Modern Greek), with distribution in Western Romance languages (Italian, French, Portuguese) has also been proposed as an etymon. Whichever of the two solutions we may adopt, we are definitely dealing with an originally ancient Greek term. The wide distribution of the word in Romanian is in favour of the idea that it is an old term in Romanian.

# ATLASUL LINGVISTIC AL DIALECTULUI AROMÂN (ALAR)



HARTA 151. PLĂMÂN, pl. [gest] 'poumon' [291]

**Question.: 311 STOMAC ‘stomach’.**

ALAR I, map 170

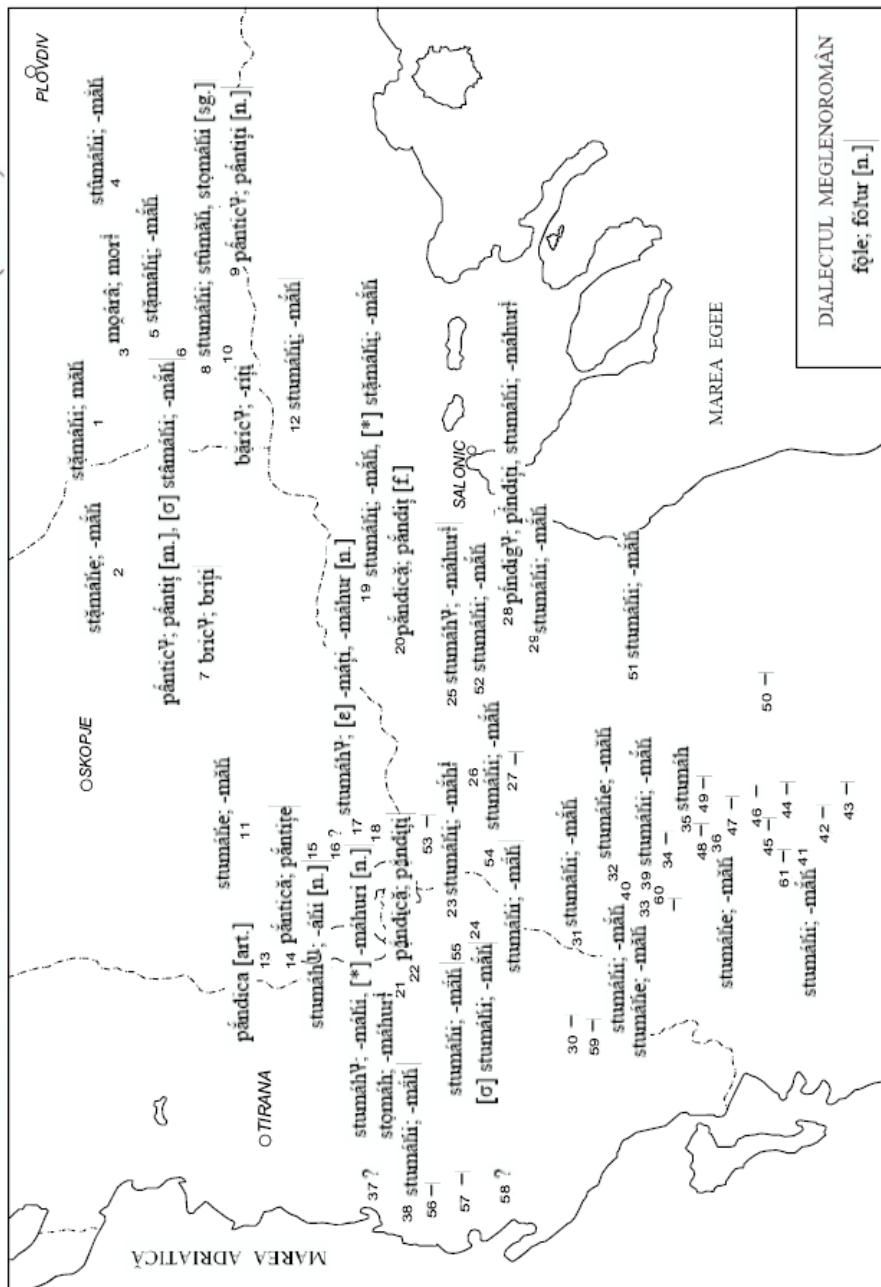
For this question, we registered:

- a loan words from Balkan languages: *stumáhi* (< Gr. *στομάχι*) has an almost general distribution in Aromanian dialect
- terms inherited from Latin *bărică*<sup>4</sup> (< Lat. *\*umbilicus*), *pădică* (< Lat. *pantex*), indicated confusion with the notions ‘navel’ and ‘womb’ and a motivated term *măară* ‘mill’ (< Lat. *mola*).

In Megleno-Romanian dialect, we have a term inherited from Latin, *fôle* (< Lat. *follis*).

ALRR. *Sinteză* II, 199. STOMAC ‘stomach’. The origin of this term is the Greek word *στομάχι* (with the influence of the French term *estomac*). The variant *stomah* is preserved in peripheral areas: isolatedly in several locations from Moldova, with a slightly wider distribution in Bassarabia (see the map).

ATLASUL LINGVISTIC AL DIALECTULUI AROMÂN (ALAR)



HARTA 170. STOMAC, pl. 'estomac' [311]

**Question.: 444 TIFOS ‘typhus’**

ALAR I, map 260. For this question, we registered in Aromanian dialect:

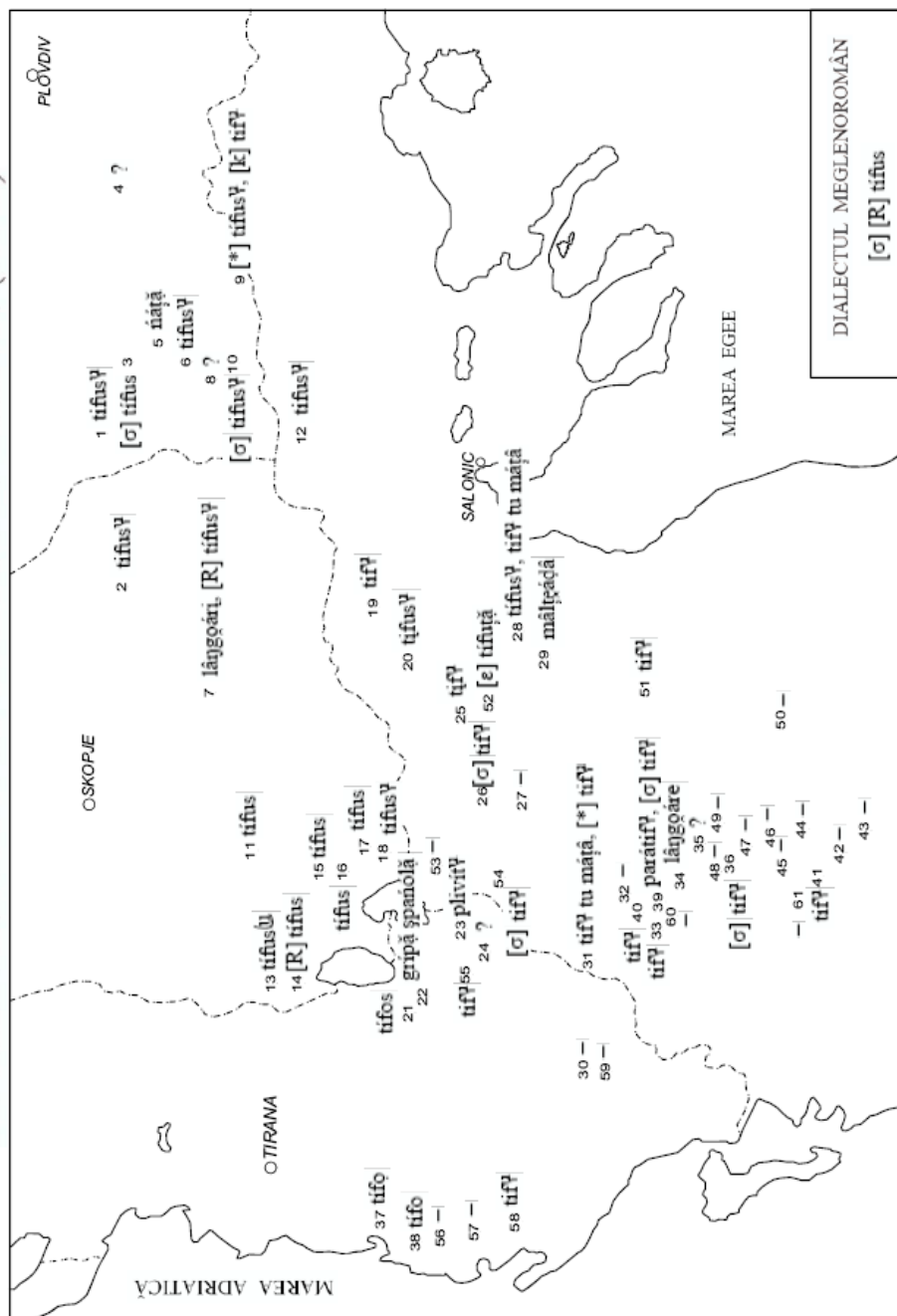
- a loan from Greek (< Gr. *τύφος*) with an almost general spread
- *grípă spanólă* ‘Spanish flu’ a loan from literary Romanian in 1 point of the network from Farsherot sub-dialect spoken in Albania
- 2 terms inherited from Latin: *lânḡoare* (< Lat. *languor*, -*orem*) in 2 localities from Pindean and Grămostean subdialects; *mâlțâqđă* (< Lat. *\*ignitia*) in Pind, a very conservatory area.

In the Megleno-Romanian dialect, we have the same loan from Greek, *tifus*.

*ALRR. Sinteză II*, 307. TIFOS ‘typhus’. Interesting aspects are highlighted by the word *tifos* in Daco-Romanian, for which Romanian dictionaries propose a multiple etymology. In *ALRR. Sinteză* the most widely distributed form is *tifos* (over 900 attestations), with the variants *tifus*, *tifós*, *tifús* and *tif* (see map 307). Before analysing these terms, we need to mention two terms inherited from Latin, as in Aromanian dialect, which name this disease in sub-dialects: *lânḡoare* (< Lat. *languor*, -*orem*) and *măqđă* (< Lat. *\*ignitia*). While *lânḡoare* is distributed widely enough (220 attestations), being present/used in all provinces (with the exception of Moldavia and Bassarabia), *măqđă* is attested in a small isolated area, represented by 8 locations in the South of Banat. *Lânḡoare* and *măqđă* are present in conservatory areas of the Romanian language, represented, in general, by the West and North of Romania.

*Tifos*, in this phonetic variant, spread in Muntenia and Moldova, is considered by L. Galdi a loan from Gr. *τύφος*, being one of the medical terms which entered Romanian during the Phanariote period (see Galdi 1939: 63, 262). The variant *tifus* present in Transylvania is a Latinism which entered Hungarian through Latin (Magh. *tifusz*), whereas *tif*, the predominant form in Bassarabia, entered through Russian (Rus. *муф*) (see the map).

ATLASUL LINGVISTIC AL DIALECTULUI AROMÂN (ALAR)



HARTA 260. TIFOS 'typhus' [444]

## CONCLUSION

As shown by our great linguists – Sextil Pușcariu, Ovid Densusianu, Al. Philippide, Al. Rosetti, I. Iordan – Romanian cannot be studied scientifically without knowing the south-Danubian Romanian dialects and, first of all, of the most important of them, the Aromanian dialect, since it has a “central position”, as Eqrem Çabej put it, geographically speaking in the Balkan Peninsula, which explains the multiple relations between this Romanian dialect and the Balkan languages: “The central – geographically speaking – position of Aromanian in the Balkan Peninsula made this branch of Romanian have, pursuant to the secular cohabitation of Aromanians with neighbouring peoples, various relations with the languages spoken by these peoples”.<sup>3</sup>

*The Linguistic Atlas of the Aromanian Dialect* allows, for the first time, the delimitation of the Aromanian subdialects, space-wise, which is not obvious from previous dialectology works. This is an important progress in the field on linguistic geography.

The importance of our project resides in the fact that South-Danubian Romanians have preserved archaic forms of civilisation, idiom and traditions, and the dialect emphasises the connection between the North- and South-Danubian Romanians, helping the dialect speakers to stay aware of their unity of language and civilisation.

This presentation of the Aromanian spoken today shows the preservation of characteristics inherited from Latin, which are built as *a common base for all dialects of Romanian*. This same common base allowed for Aromanians to develop in the modern period their *Romanian awareness*, the same-people and same-language unity with the Romanians from the north of the Danube.

The long cohabitation with the peoples where Aromanians live has made it possible to develop loaned elements from Greek, Albanian, Slavic, Turkish, languages with which however they have never identified themselves either ethnically or linguistically. In conclusion, we note that the Greek influence was a constant in the history of the Romanian language. As a language of culture, Greek was, in the Balkan area, the language with the strongest influence.

We also note that, along with the Greek elements having general spread/distribution in Daco-Romanian, some concordances/similarities are confined to the Southern area of the territory where Daco-Romanian Romanian is spoken.

Aromanians are those by means of whom the Rome effigy persists in the Balkan area.

To exemplify the dialect characteristics, I invite you to listen to a story told by a Aromanian, a Pindean from Greece, Metsovo (ar. Aminciu), a locality with an old attestations (14<sup>th</sup> century). His speech is fluent. All people from the locality speak Aromanian.

---

<sup>3</sup> Eqrem Çabej, “Zur aromunischen Wortforschung”, în *Studii și cercetări lingvistice*, XXVII, 1976, 1, p. 3.

The Pindean speech, by its dialect certification, is part of the system of this sub-dialect that form the Aromanian dialect:

[múta ş-bímsa]

múta erá ca un udá<sup>4</sup> nícu ş-bímsa<sup>5</sup> erá ca un udá máre ți bâgám acló<sup>6</sup> sindúk<sup>7</sup> mări cu străni<sup>8</sup> núntru cu lúcări dę-acşí<sup>9</sup> cu flurii<sup>10</sup> cu-árme cu pále<sup>11</sup> / túte le bâgám acló/ şâ când vreamu s-intrámu năuntru spârđeámu / véclil<sup>12</sup> pitrâteá<sup>13</sup> mul'érli<sup>14</sup> la panăyíre<sup>15</sup> đúua țea<sup>16</sup> țea<sup>17</sup> s-nu veádă/ „áide voi tóra va<sup>18</sup>-z vâ duțét la panăyírli di la Stă Mărije / ma<sup>19</sup> la pănăyírli di la kátra<sup>20</sup> Aróşă / la pănăyírli di Cursuyítă” / li pitrâteá lárđu<sup>21</sup> dı-acásá / şâ spârđeá un lócu di grébul<sup>22</sup> ațél ți-aveá di năinte ş-pe-acló intrá / ş-apóı aveá másturlu a loru / ş-ul bâgá di lu máta<sup>23</sup> adrá grébul ațélu ş-ul vătiseá<sup>24</sup> acló/ şı cându s-turná mul'érli di la paniyíru erá túti ndręapti /aveá loátă nicukírli<sup>25</sup> ațeá ți vřeá s-la di núntru //

[Γιόργι al<sup>U</sup> Platári, 76 ani; Amínđu (Meřovo), Grecia]

Muta [camera secretă] era o odaie mică și pivnița era ca o odaie mare, în care puneam acolo lăzi mari cu haine înăuntru cu obiecte de aur, cu arme, cu

<sup>4</sup> *udá* s. m. ‘room’ < tc. *oda*.

<sup>5</sup> *bímsa* s.f. art. ‘basement’ < vsl. *pivnica*.

<sup>6</sup> *acló* adv. ‘there’ < lat. *eccum-illoc*.

<sup>7</sup> *sindúk* s. f. pl. from *sindúki* ‘large box’ < tc. *sandouka*.

<sup>8</sup> *stráni* s.n. pl. from *stran<sup>U</sup>* ‘clothes’. (< slov. *srajca* ‘îmbrăcăminte’, din sl. *sraka*, *sračica*).

See dr. *strai*.

<sup>9</sup> *acşí* adv. ‘aşa’ (< lat. *ac-sic*).

<sup>10</sup> *flurii* s.f. pl. from *flurie* ‘golden coin’, cf. gr. *φλορί*, alb. *flori*.

<sup>11</sup> *pále* s. f. pl. from *pálă* ‘sword’ (< bg. *pala*, tc. *pala*), cf. ngr. *πάλα*, alb. *palë*, bg. *pala*. See dr. *pálă* ‘iatagan, hanger’.

<sup>12</sup> *véclil* adj. m. pl. from *vec<sup>U</sup>* ‘old’ < lat. *vēclus* (*vētūlus*).

<sup>13</sup> *pitrâteá* vb. ind. imperf. 3 pl. from *pitréc<sup>U</sup>* ‘I send’ < lat. *per-trajicere*.

<sup>14</sup> *mul'érli* s. pl. art. from *mul'ári* (< lat. *mulier*) ‘woman’. See dr. *muiere*

<sup>15</sup> *pănăyíre* s.n. ‘religious celebration’ (< gr *πανηγύρος*), cf. alb. *panajir*, tc. *panaiyr*.

<sup>16</sup> *țea* pron. f. sg. ‘that’ (< lat. *ecce\*-illa*).

<sup>17</sup> *țea* conj. subord. ‘to’ (< lat. *intra*).

<sup>18</sup> *va* vb. ind. prez. impers. 3 sg. ‘must’ from *voi* (< lat. *volere*).

<sup>19</sup> *ma* conj. coord. ‘but’ (< it. *ma*); cf. și gr *μά*, alb. *ma*.

<sup>20</sup> *kátra* s. f. art. ‘stone’ (< lat. *petra*). See Daco-Romanian subdialect, spoken in Molova: *kátră*

<sup>21</sup> *lárđu* adv. ‘far away’ (< lat. *largus*).

<sup>22</sup> *grébul* s.n., sg. art. ‘wall made from *greb*’, cf. gr. *γρέμπανο*, bg. *greblo*, it. *grebani*.

<sup>23</sup> *máta* adv. ‘again’ (< gr. *μάτα*), cf. alb. *meta*.

<sup>24</sup> *vătiseá* vb. ind. imperf. 3 sg. from *vătisescu* ‘to plaster’ (< gr. *βάπτω*)

<sup>25</sup> *nicukírli* s. m. sg. art. ‘master of the house’ (< gr. *νοικοκύρης*).

paloșe. Pe toate le puneam acolo. Și când voiam să intrăm înăuntru spărgeam [peretele]. Bătrânii [pe vremea bunicilor noștri] trimeteau femeile la slujbă în ziua aceea, ca să nu vadă: “aide, voi acum o să vă duceți la slujba de la „Sfânta Maria” sau la slujba de la Piatra Roșie, la slujba de la Cursuyiță”. Le trimeteau departe de casă. Și spărgeau o bucată din peretele acela ce era dinainte și pe acolo intrau. Și apoi aveau meșterul lor și îl puneau de făceau din nou peretele acela și-l tencuiau acolo. Și când se întorceau femeile de la slujbă, erau toate gătite. Stăpânul casei luase deja dinăuntru ceea ce dorea.

The secret room was a small chamber and the basement was like a big room, where we would put large boxes with clothes and golden coins, with guns, with swords. We would put all these in there. And when we wanted to get in, we would break the wall. The elderly (on our grandparents' times) would send all women to church that day, lest they should see: “go, you will now go attend the ‘St. Mary’ service or the service from Piatra Roșie, the service from Cursuyiță”. They would send them far away from home. And they would break one part of that wall which had been built before and they would get inside. And then they had their own craftsman and they would ask him to rebuild the wall and they would plaster it back. And when women were back from the service, everything was set back. The master of the house had already taken what he wanted.

#### BIBLIOGRAPHY

- Atlasul lingvistic român pe regiuni. Sinteză – ALRR. Sinteză* [The Romanian Regional Linguistic Atlas. Synthesis], coordinator: Nicolae Saramandu, Editura Academiei Române, București, vol. I, 2007 (authors: Verginica Barbu Mititelu, Irina Floarea, Mihaela Mariana Morcov, Carmen-Ioana Radu, Marilena Tiugan, Dana Mihaela Zamfir), vol. II, 2012 (authors: Verginica Barbu Mititelu, Mihaela Mariana Morcov, Manuela Nevaci, Carmen-Ioana Radu, Daniela Răuțu, Dana-Mihaela Zamfir).
- ÇABEJ, Eqrem, „Zur aromunischen Wortforschung”, în *Studii și cercetări lingvistice*, XXVII, 1976, 1, p. 3.
- CIORANESCU, A., *Diccionario Etimológico Rumano*, Biblioteca Filológica, Universidad de La Laguna, Tenerife, 1954–1966 / A. Ciorănescu, *Dicționarul etimologic al limbii române*, București, Saeculum I. O, 2002.
- GALDI, L., *Mots d'origine néo-grecque en roumain à l'époque des Phanariotes*, Budapest, 1939.
- MIHAESCU, H., *Influența grecească asupra limbii române, până în secolul al XV-lea*, București, 1966.
- NEVACI, M., *Identitate românească în context balcanic*, București, Editura Muzeul Național al Literaturii Române (colecția „Aula Magna”), 2013.
- PAPAHAGI, T., *Dicționarul dialectului aromân, general și etimologic*, ediția a doua augumentată, București, Editura Academiei Române, 1974.
- SARAMANDU, N. (author), *Atlasul lingvistic al dialectului aromân*, M. Nevaci (editor), București, Editura Academiei Române, 2014, LIII p. + 470 p. + 60 ilustrații + hartă.



## EVOLUȚIE LINGVISTICĂ LA RUDARII ROMÂNOFONI DIN REGIUNEA VARNA (BULGARIA)

IULIA MARGARIT

Institutul de Lingvistică „Iorgu Iordan – Alexandru Rosetti”  
Academia Română

Comunicarea de față are ca material de bază *Rudarii românofoni din Bulgaria*, volumul II, *Regiunea Varna* (Răspunsuri la *Chestionarele Atlasului etnografic român*) din ciclul *Sărbători și obiceiuri*, Corpus de documente etnografice, autori Emil Țîrcomnicu și Lucian David. București, Editura Etnologica, 2012.

Materialul a fost obținut în urma unor cercetări de teren la rudarii<sup>1</sup> din două localități, Staro Oryahovo și Dolni Chiflik din *obștina* (= regiunea) Varna, de pe teritoriul Bulgariei. În culegerea de date, autorii au urmărit anumite chestiuni referitoare la naștere, căsătorie, înmormântare, sărbători, credințe, obiceiuri. Perioada avută în vedere este cea de după 1950. Înaintașii rudarilor, dată fiind profesia lor, s-au născut în aria nordică a spațiului românesc, migrând, mai apoi, din motive economice și, probabil, rămânând în Bulgaria după cedarea județelor Durostor și Caliacra (*Prefață*). Din punct de vedere lingvistic, în prezent, sunt bilingvi, declarând ei înșiși, ca limbă maternă, româna. La întâlnirea cu cercetătorii români, s-au prezentat, mai întâi, *rudari*, apoi *români*, specificând că bulgarii îi denumesc *copănari* (după obiectele pe care le confecționează din lemn: cf. bg. *kopane* „copaie”). Cu siguranță, rudarii anchetați provin dintr-o zonă unde materia primă, lemnul, se afla din abundență. De acolo, au migrat din necesitatea de valorificare a produselor și, probabil, pentru faptul că, la un moment dat, interesul pentru obiectele pe care le confecționau a început să scadă. Rudarii cercetați refuză identificarea lor cu populația rromă, considerându-se români după limba pe care actualmente o vorbesc – româna – și, cu siguranță, după teritoriul din care au venit în Bulgaria. Studiul lingvistic al comunității reflectă modificările survenite în prezent, consecință inevitabilă a evoluției în anumite condiții: adulții și bătrânii

---

<sup>1</sup> Astfel de cercetări s-au efectuat la minoritari de aceeași etnie, mai ales de pe teritoriul exiugoslav. Ne limităm la un singur exemplu: Nicolae Saramandu, „Cercetări dialectale la un grup necunoscut de vorbitori ai românei: băiașii din nordul Croației”, în *Fonetica și dialectologie*, XVI, 1997, p. 97–130.

păstrează limba română, în schimb, tinerii și copiii, privați de presă, televiziune, școală în limba pe care o vorbesc bunicii și părinții lor, au devenit, majoritar, monolingvi.

Idiomul utilizat astăzi de rudarii românofoni s-a conservat, a funcționat și a evoluat în limitele unui cadru nou-creat, de separare, de rupere totală de ansamblul limbii române. Cercetarea materialului lingvistic cules de la acești minoritari, cu totul speciali, prezintă interes sub diferite aspecte: al conservării unor fapte din româna veche, al preluării și îmbogățirii cu elemente din traseul străbătut de aceștia către Bulgaria, al inovațiilor pe care le-au promovat. În acest din urmă sens avem în vedere, din necesitatea de sistematizare a materialului, următoarea ordine:

**Fonetica. Accidentele fonetice.** Producerea acestora pledează, fără îndoială, în favoarea caracterului funcțional al limbii române, adoptată de către o populație etnic diferită. În chip firesc, accidentele fonetice au loc în timpul uzului unui cod lingvistic, exprimând tendința de perfecționare a rostirii, de realizare a comodității în pronunție. Dacă fonetisme ca *alina* „anina”, *mala* „mahala”, *oră* „horă”, *paar* „pahar”, *picere* „picioare”, *ușure* „ușor”, *zaar* „zahăr” au fost preluate gata „forjate” din graiurile muntenești, așa cum probează lucrări recent elaborate asupra vocabularului din zonă (v. Gl. Olt., Gl. Munt.: DGS I–III), în schimb, o altă serie, cu evident caracter inedit, ar putea reprezenta aportul rudarilor românofoni la rostirea limbii române:

*a aprinde* < *a prinde a* „a prinde cu...”: *Zvornește așa buchetu tânăra* [= mireasa] *și care-l aprinde pleacă cu nașu la ei* (p. 33). Glisarea prepoziției și absorbția acesteia ca augment atestă existența prelungită a conectivului arhaic *a*, moștenit din lat. *ad*, implicit, perpetuarea construcțiilor pe baza sa;

*burgur*, variantă creată prin asimilare consonantică regresivă pe baza primitivului *bulgur* < tc. *bulgur* (răspândit în Mold., Munt., Dobrogea – v. DA, Gl. Munt.; cf. Gl. Dobr. s.v. *burguraș*, DGS I s.v.), semnificând „grâu măcinat, rășnit sau pisat mare, crupe de grâu, utilizate pentru realizarea unor produse culinare” (v. Suciș II s.v.). La rudarii cercetați, *bulgurul* se folosește la prepararea colivei, motiv pentru care lexemul, prin extensie, s-a îmbogățit cu un nou sens: [După ce s-a terminat înmormântarea, la poarta cimitirului], participanții primesc: *rachiu*, *vin*, *burgur* (*grâu fiert făcut cu zaar de pudră* – sic!) (p. 67).

*be*, probabil, var. simplificată a interjecției de origine turcă *bre!*, situație similară cu traseul *pe* < *pre* < lat. *per*: [În leagăn] *puneai un udeal* [= plapumă] *udeal*, *be*, *din lână* (p. 253).

*foarce*, prin haplogogie, din *foarfece*: *Aveam moașă, îi tăia buricu cu foarce* (p. 23).

*imlă* „inimă”, apariție explicabilă din var. metatetică *imină*, prin sincopă *imnă*, și, în final, prin disimilare, *imlă*: *Care vrea se iartă cu el* [cu mortul], *pune bani*, *aprinde lumânare* – *ce are jelanie* [= dorință], *ce-i la imlă* (p. 37);

*bătârn*, variantă rezultată în urma metatezei de la *bătrân*: *Nu țânem noi* [post], *bătârnii noștri țânea*, *noi nu țânem acum* (p. 66);

*mărăciune*, lexem creat prin afereză de la *amărăciune* „necaz, supărare”, ca urmare a unei particularități manifeste în vorbirea acestei populații: proteza vocalei [a], în realitate, fosta prepoziție arhaică *a* < lat. *ad*, din anumite construcții, convertită în augment, în raport cu unele verbe: *acumpăra* < *cumpăra* a... Întrucât vocala [a] inițială, în astfel de cazuri, poate să fie facultativă, prin analogie, sunt atrase și alte elemente lexicale cu [a] la inițială, fără să reprezinte fosta prepoziție: *Batem cambăna* [= clopotul], *ca mărăciunea*, *dăm de veste pe telefoane*, *îndată se află* (p. 35). Prin labializarea vocalei [ă] din prima silabă a apărut încă o variantă... la variantă: *Dacă urlă de rău* [câinele], *morăciunea*, *nu-i bun* (p. 34);

*scărbune* (*Are un scărbune de foc la rând, la rând așa* – p. 42) și *scuib* ([Barza] *are scuib aicea, acuma avem la noi un scuib* – p. 53) au dezvoltat o proteză spirantă după modele preexistente (*scoborî / coborî*);

*țolniță*, modificare explicabilă prin asimilare vocalică regresivă la distanță, survenită în cazul *solniță*: [s] – [t] > [ț] – [ț]: *Dai la patruzeci de zăle, când face, cinie, împărțăști, țoale împărțăști, masă de-asta, pe masa asta pune pahar, o cinie, o lampă, ce mănă omu, lingură, țolniță* (p. 43);

*zvârnește*, prin acomodare din *zvârli*: „– Ooo! Bine ai venit, maică!” *O sărută, o mângâie, zvârnește apă după ea* (p. 32). Verbul astfel modificat a dezvoltat varianta *zvornește* prin labializarea vocalei [â], sub impulsul labialei [v]: (*Zvârnește* așa buchetu [mireasa] – p. 33).

**Morfologia.** Dintre inovațiile care privesc acest domeniu amintim:

Schimbarea *genului gramatical*: *fel* > *feală*, inovație petrecută în „istoria limbii”, avându-se în vedere var. *feal* din sec. al XVI-lea (v. DA s.v. *fel*), ca punct de plecare. Forma ulterioară, *feală*, a fost reconstituită, probabil din pl. *fealuri*: *Ce ai tu îți spune bobii: spune ce feală ești, dacă ești bolnav, dacă ești cumva, ce ai în casă, ce feală ești* (p. 22).

Prin *schimbarea de accent*, *rudă* > *rudă*, s-a creat un nou singular articulat, *rudaua*: *Îl păzim* [mortul], *rudaua toată, neamurile* (p. 39). Este posibil ca varianta să fi apărut în mod analogic, în contexte sintactico-morfologice propice: *Vine malaua, vine ruda, vin și bulgari* (p. 39). Succesiunea *malaua... ruda* ar fi putut determina redimensionarea *rudaua*, în mod analogic.

Preferința pentru **vocativul femininelor în [-o]**: *mamă* > *mamo!*, cu var. *mamu!* (*Îl păzăști* [mortul] *să nu treacă pisică, să nu treacă pasăre, să nu treacă ceva, mammo!* (p. 45); *Aveam moașă, mamu!* (p. 23).

Preferința pentru **pluralul unor feminine în -uri**, acolo unde acestea, în limba comună, comportă o altă desinență: *stotincă* pl. *stotinci* „monedă subdivizionară a levei”, variantă nouă de plural, *stotincuri*: [La mort] *aprindem lumânare, așa cruce, așa punem și după aia, se sărută crucea, stotincă pui acolo* (p. 38) [Daruri oferite colindătorilor]: *Colaci făcea, bomboane, dulcețuri, stotincuri* (p. 53). Unele *masculine* prezintă plurale aberante, *par* s.m., pl. *pari*, variantă nouă, *pară*: *Leagănu, puneam un udeal, băteam două pară și făceam un leagăn* (p. 23);

ca **morfem al superlativului absolut**, la adjectiv se întâlnește, întocmai ca în limba veche, adverbul **mult**: *Se face stâlp din lemn, din blană. Să vezi ce mândru se face! Mult mândru se face! Avem meșterași* (p. 41). *Acuma botezurile se face ca nunțile, mari. Ai noștri, pe aicea, mult mare botezuri, face la restaurant* (p. 26). *Când s-a născut băiatu meu, era mult gros [= mare]* (p. 21);

la categoria verbului, menționăm **prezența formelor iotacizate**: *vează, să ~: S-astupă, da, mortu nu-i bun să vează oglindă* (p. 38).

*nășteat* reprezintă **participiul refăcut** de la vb. *a (se) naște*, pentru regularizarea formelor morfologice: *Care e nășteat la ea [= moașă], i-aduce dar, se duce îi sărută mâna* (p. 75).

În domeniul **Formării cuvintelor**, menționăm:

**derivarea cu prefixe**: *îmboi* „a vopsi ouăle de Paști cu boia”, în paralel cu verbul simplu, *boi*: *De-mboit, la Paști, la joia morților ouăle se-mboiește, se-mpărțește... Îmboiescu joi sau sâmbătă. Și-mboiem cu boia* (p. 60);

**cu sufixe**, foarte frecvent fiind *-eală* în crearea deverbalelor, pentru a desemna numele unor acțiuni: *bârcaială* „scotocire, scotoceală” < *bârcui*: *E, trece, bârcuială ne face pin căși și-ntreabă. Ei ne zic rumânschi, vlahi* (p. 66); *cerpeală* „tratație” < *cerpi*: *Le dăruiește, le dă parale, le cerpește [pe moașe]* (p. 23). *Se face o cerpeală ceva* (p. 69); *logodeală* „logodnă” < *logodi*: *Dacă cere, face logodeala duminica asta, ailaltă face nunta* (p. 28). *Ne călăcește (= invită) „- duminică veniți la logodeală”* (p. 29); *prosteaală* „iertare” < *prosti*: [La nuntă]. *„Dacă am greșit, să mă ierți!” Prosteaală se zice* (p. 39); *obișnuială* „obișnuință, obicei”: *Mi-a adus podarece, mi-a adus așa gherdan, medalion, obișnuială* (p. 27). Dintre compuse menționăm *cat de țoale, miere de stupină*. În primul dintre cazuri, recunoaștem aportul limbii bulgare, întrucât reproduce în limba română sintagma *kostm (kat) drehi* (v. Dicț. rom.-bulg. s.v. *haină, rând*). În cel de al doilea caz, determinantul constituie un lexem curent în aria nordică, astfel încât *miere de stupină* corespunde compusului *miere de stup*, ambele structuri posibile în zonele nordice ale limbii române, unde *miere* denumește atât produsul albinelor, cât și produsul industrial, *zahăr*. Prezența calificativului se explică tocmai prin tendința de precizare a sensului cu care e folosit, după context, *miere*. Adăugăm ca procedeu contaminarea: *ustura* „a unge copilul mic, sugarul, cu untură”. La remodelarea acestuia au contribuit, probabil, deopotrivă unguentul, *untură*, și verbul, la participiu, prin care se aplică produsul calmant împotriva usturimii. Suprapunerea *uns + untură*, cu potențialul rezultat *ustură* a găsit sprijin în verbul omonim: *Când se botează copilu se usturează... întâi usturează dimla [= burta], îl trage... cu untură de porc [ca să fie pielea moale]* (p. 25).

Inovații au avut loc și în domeniul **semantismului**. Unele lexeme s-au îmbogățit cu sensuri inedite, dar posibile, explicabile:

*martac* „bârnă, grindă” < tc. *mertek* dobândește, contextual, înțelesul „tavan”: *De Vasilovdeni [moașă] îl ardică [copilul] la martac* (p. 26).

*obișnuială* s.f. colect. „lucruri obișnuite într-o anumită împrejurare” derivat intern, deverbal: *Mi-a adus podarece, mi-a adus gherdan, medalion, obișnuială* (p. 76).

*plucon* „steag de nuntă” sl. *poklonŭ: Bairac, stăi că altfel îi zicea ei pă românește, plucon. Românește așa este, plucon, asta [bairac] e pe bulgărește mai mult* (p. 29). Informatoarea oferă o prețioasă informație adiacentă. *Steagul*, în istoria țărilor române, ca însemn al investirii în funcție a domnitorului, se obținea în schimbul unui *plocon* (de regulă bani, dar și alte daruri). Corelația *steag-plocon* se regăsește în ritualul nunții, unde tânărul care purta steagul la nuntă primea un dar: *La băiatul care merge de poartă steagul i se dă cămașă, i se dă pânză de cămașă, ciorapi, daruri. Ele sunt legate la steag, sus (Timoc, 59). P. ext., după toate probabilitățile, în condițiile slăbirii cunoștințelor de limbă română, cuvântului bulgăresc bairac „steag” ar fi putut să-i corespundă rom. plucon. De altfel, informatoarea reia termenul: Face oră, deveru ăsta care e, flăcăul ăsta, el poartă ora cu pluconu ăsta* (p. 30).

*rudar* a dezvoltat semantismul „soț”, poate după modelul *rumân: Eu nu-l cunoșteam rudaru [= viitorul soț]... Dacă moare rudaru meu, eu ud [la mormânt], dacă mor eu, el merge* (p. 78).

Situație similară semnalăm pentru *voinic*, amplificat cu încă un sens: „bărbat, soț” < sl. *voinikŭ*, în afara celui bine-cunoscut: *La comunism a început să pună necrolog și voinicilor și muierilor* (p. 37).

În sistemul de inovații al idiomului prezentat, acestea au urmat liniile directe de evoluție a limbii române. Prin urmare, procesul de evoluție s-a făcut în conformitate cu specificul acesteia, urmând modelele românești.

Rudarii au ajuns la un nou idiom, limba română, printr-o strategie de comunicare. După toate probabilitățile, au preferat noul cod lingvistic, pentru prestigiul limbii de adopție și posibilitatea de schimbare a identității, prin refuzul de a-și recunoaște identitatea reală, originară, abandonând-o.

Evoluția lingvistică fie și lentă, pe de o parte, conservă fapte din istoria limbii române, pe de altă parte, prin creațiile inedite, formarea de cuvinte, dezvoltarea de noi sensuri, prezintă interes științific pentru studiul limbii noastre în noua ei condiție de substitut al limbii materne prin gestul benevol al unei etnii minoritare.

#### IZVOARE ȘI LUCRĂRI DE REFERINȚĂ

- DA Academia Română, *Dicționarul limbii române*, București, 1913–1948.  
DGS I, III *Dicționarul graiurilor dacoromâne sudice*, coord. Maria Marin. Volumul I, Literele A–C, București, 2009; volumul III, Literele P–Z, București, 2011.  
Gl. Dobr. *Glosar Dobrogea* de Paul Lăzărescu și Nicolae Saramandu, în *Texte dialectale și glosar. Dobrogea*, de Paul Lăzărescu, Victorela Neagoe, Ruxandra Pană, Nicolae Saramandu, București, 1987.

- Gl. Munt. *Glosar dialectal. Muntenia* de Maria Marin, Iulia Mărgărit, București, 1999.
- Gl. Olt *Glosar dialectal. Oltenia*, întocmit sub conducerea lui Boris Cazacu, București, Editura Academiei, 1967.
- Dicț. rom.-bulg. *Dicționar român-bulgar*, sub redacția academicianului Dr. St. Romanski și a lui St. Ilcev, întocmit de Ivan Penacov, Jelezco Radnov și Gheorghe Pauncev, Sofia, Editura Academiei Bulgare de Științe, 1962.
- Suciu II Emil Suciu, *Influența turcă asupra limbii române*, [vol.] II. *Dicționarul cuvintelor românești de origine turcă*. București, Editura Academiei Române, 2010.
- Timoc* *Sărbători și obiceiuri: Românii din Bulgaria*. Volumul I, *Timoc*, serie nouă, de Emil Țircomnicu, Ionuț Semuc, Lucian David, Adelina Dogaru, coordonator Emil Țircomnicu, București, Editura Etnologică, 2017.

# TERMINOLOGIE VESTIMENTAIRE ET TERMES CONNEXES, TRADITION ET MODERNISATION DANS LA/LES SOCIÉTÉ(S) SUD EST EUROPÉENNE(S)

LIA BRAD CHISACOF  
Institut des Études Sud-Est Européennes,  
Académie Roumaine

Le but du présent article est de proposer une brève discussion sur un domaine lexical particulier.

Pour quelqu'un qui aimerait se pencher sur les questions de la signification de la mode et des textiles l'ouvrage de Roland Barthes *Système de la mode* est du moins un point de départ.

La méthode qu'établit Barthes pour une analyse structurale des habits féminins descend de la science des signes postulée par Ferdinand de Saussure et fait partie des théories de Barthes qui, en partant de ses *Mythologies* (1957), interroge souvent des pièces du matériel culturel pour montrer comment la société (des bourgeois) les employait afin d'imposer ses valeurs aux autres. L'exemple le plus connu et significatif était le vin dans la société française comme habitude robuste, dont la consommation, selon une perception bourgeoise idéale, était considérée une saine, alors que certaines réalités la contredisent (i.e. le vin peut être malsain, de plus il enivre).

Dans son *Système de la mode*, Barthes expliquait comment dans le monde de la mode n'importe quel mot pouvait être chargé d'un accent idéalisant bourgeois. Par exemple, si dans la mode populaire il y a qu'une 'blouse' soit idéale pour une certaine situation ou ensemble de situations, cette idée est immédiatement naturalisée et acceptée comme une vérité, même si le signe pourrait aisément être interchangeable avec « une autre pièce de vêtement ».

Ne puisant que de passage dans le monde bourgeois et ses valeurs – qui d'ailleurs voient leurs côtes s'accroître de nos jours –, notre présent article se propose de chercher dans la terminologie pas exactement de la mode, mais des vêtements. Il s'agit des XVIII<sup>e</sup> et du XIX<sup>e</sup> siècles et les vêtements sont l'expression des réalités sociales du Sud Est Européen. Notre but est de vérifier quelques faits historiques tout en dénichant quelques autres.

Notre démarche porte encore, avant l'exposition des faits lexicaux, au moins sur deux questions. L'une est celle de la société que Nicolae Iorga<sup>1</sup> considérait une société unitaire, la société de l'Empire Ottoman avec des institutions identiques plus ou moins sur toute son étendue. Le lieu commun de l'influence néfaste qu'a eu l'empire sur le développement au sens européen de ses sujets est une idée reçue.

Nicolae Iorga mettait surtout l'accent sur la persistance des valeurs byzantines partant de sa thèse bien connue que « Byzance ne pouvait disparaître complètement dans la catastrophe de l'Empire »<sup>2</sup>.

L'autre question concerne le rapport de la tradition et de l'innovation au long de la transition de ladite société vers la vraie modernité. On pourrait le voir en tant que problème des rapports entre les deux hypostases significatives de la rencontre avec « l'autre » (l'ouverture et la fermeture). Comme il y a deux modèles distincts dans l'interprétation de la rencontre avec une autre culture<sup>3</sup>, l'universalisme et le relativisme, c'est surtout cette dernière qui pourrait nous emprunter des suggestions herméneutiques. Si dans le contexte du modèle universaliste la rencontre interculturelle ne pose aucun problème sous le rapport de la traduction tout en existant sous le signe d'un *consensus omnium gentium* les positions du relativisme culturel nous imposent le contact avec l'autre comme une expérimentation radicale de l'altérité. En partant de la simple postulation de la « différence » basé sur la conviction que toute culture se constitue dans un modèle (*pattern*) spécifique et irréductible on est passé à entraîner l'autre dans une équation sans solution. Cette difficulté surgirait si on partait de la formule de Bauman<sup>4</sup>. Ne pas en ce que l'étranger soit encore « inconnu » mais en ce qu'il reste un inconnu auquel on a peur de prêter n'importe quelle valeur. L'autre, en agent de sa culture est tout ce que je ne sois pas en représentant de ma propre culture. Par sa simple présence il exprime une autre vision du monde, étrange et impossible à fixer dans des paramètres familiers, il est *quelque chose qui ne saurait pas être défini*. La plupart du temps l'autre ne nous évoque pas seulement une autre modalité d'ordonner les choses, un potentiel *alter ego* mais le désordre même, le chaos par contraste avec l'ordre qui caractérise fondamentalement le modèle culturel dont on s'exige. Cette vision contient une double impossibilité : celle de l'ouverture aussi bien que celle de l'isolation tandis que l'universalisme prêcherait une ouverture culturelle infinie. L'autre serait un moi, un *ego* vu par le truchement d'un miroir enchanté. Tout emprunt doit être libre, l'ouverture culturelle ne peut se produire à la suite d'une pression. Soumises à des pressions les cultures tendent à devenir rétractiles, à édifier des nouvelles frontières, à se cloîtrer.

---

<sup>1</sup> Voir Nicolae Iorga, « Cuvântare de inaugurare a Institutului de Studii Sud-Est Europene », 24 ianuarie 1914.

<sup>2</sup> Idem, *La survivance byzantine dans les pays roumains*, Bucarest, 1913, p.23.

<sup>3</sup> G. Bedny, W.Karwowski, « Meaning and sense in activity theory and their role in the study of human performance », *International Journal of Ergonomics and Human Factors*, 2004 (26:2), p. 121–140.

<sup>4</sup> Zigmunt Bauman, « Modernity and ambivalence », dans *Theory, culture and society*, vol.7, London, 1990, p. 148–149.

D'une autre côté l'ouverture ne signifie point l'enlèvement de toute frontière. L'ouverture restera toujours un geste critique, lucide, sélectif. Une fois introduit, l'élément étranger est soumis à un processus de transformation en fonction des nécessités, des exigences et du contexte culturel. Une traduction s'en suit. L'élément importé acquiert des significations attribuées par la culture qui l'acquiert. Si jamais cet élément aboutit à être diffusé il crée un lieu culturel avec des chances d'influencer la culture accueillante.

Si on revenait sur un terrain plus concret et si on exemplifiait cette discussion avec le cas du Sud-Est européen tombé sous les Ottomans ? Il n'y a pas question de discuter ici le rôle joué par les circonstances violentes et autoritaires dans l'imposition des valeurs. Pour aller encore plus loin en entrant enfin dans le vif de notre article on s'est proposé comme nous l'avons dit plus haut de retracer toutes ces choses par l'entremise de la description des vêtements.

Du point de vue lexicale, selon une excellente spécialiste de la linguistique sud-est européenne<sup>5</sup>, les mots turcs constitueraient aux XVII–XIX siècles la strate terminologique internationale du Sud-Est européen alors que dans l'étape suivante, aux XIX–XX siècles, ce sera la terminologie française du costume qui s'imposera dans toutes les langues de l'Europe, et donc du Sud-Est aussi.

De quoi est-ce on se vêtait dans le monde ottoman ?

De quelques tissus :

Aba « tissu épais en laine ».

Atlaz « tissu en soie avec un endroit chatoyant ».

Boğası, (ancien) boyası « fine étoffe ou voile ».

Futa « étoffe à rayures » fotă, alb. futë, gr. φούτας.

De toute façon le modèle du souverain devait être un fait semblable au modèle aulique dominant dans la mode byzantine. Si l'on se contentait des impressions iconographiques (les costumes féminins qui étalent un voile en soie et diverses pièces qui couvrent le corps tissées ou brodées en fil d'or) les choses s'apparient parfaitement et le fait va de même avec l'habit populaire grec d'une certaine facture.

Qu'est-ce que nous indiquent quant-même les mots ? Nicolae Iorga paraît nous porter aide encore une fois. Il était d'avis que :

*Tout en passant [...] l'opinion représentée il y a quelques années par l'ethnologue bulgare Sismanov, selon laquelle le port populaire ne vient pas en effet du peuple, mais soit descendu du haut, des classes dominantes aux paysans n'est pas juste. Le vieux costume des boyards n'est que le costume roman, passé par la phase de grand luxe oriental, d'amplitude méridionale et d'ornementation Byzantine, du Moyen Age<sup>6</sup>.*

---

<sup>5</sup> Zamfira Mihail, *Terminologia portului popular românesc în perspectivă etnolingvistică comparată sud-est europeană*, Bucarest, 1978, p. 25.

<sup>6</sup> *Portul popular românesc*, 1912, p. 24.

La terminologie de l'habit populaire a été heureusement bien étudiée, surtout je dirais pour le roumain où on a pris des dates des atlas linguistiques. Pour respecter les conclusions d'une étude exhaustive portée sur l'habit roumain<sup>7</sup> malgré l'air commun qu'on signalait plus haut, les habits populaires du Sud-Est de l'Europe ne pourraient être considérés formant une unité par ce que le spécifique ethnique n'est pas seulement un élément essentiel mais aussi bien caractérisant.

Dans le grec il y a au moins quelques mots sur lesquels tout le monde s'est mis d'accord qu'ils renvoient à la cour de Byzance. À savoir :

Τζάκος « petite veste » < τζιτζάκιον « costume d'origine khazare que l'empereur portait au jour des Pâques »  
Καπισόλιον / καπουτσάλι « petit ruban au-dessous de la barbe »  
Σκούφια  
Καλίγια καλίκια « souliers brodés en or ».

Selon les spécialistes grecs le vocabulaire des habits est prépondérant d'origine grecque ancienne<sup>8</sup>.

Signalons l'exception :

Cămașă « chemise » < υποκάμισο/πουκάμισο < lat. *camisia*<sup>9</sup>.

Mentionnons quelques autres pièces ou accessoires qui nous indiquent soit une origine byzantine ou bien une autre plus récente :

Κορώνα fr. « couronne » < lat. *corona*.

Μαρτζέλια 1. « terminaison d'un habit » 2. « des monnaies cousues » 3. « des monnaies sur la boucle de la ceinture ».

En roumain le mot *mărgea* n.f., pl. *mărgele*, avec une première probable mention en 1747, est un mot hérité du latin médiéval, à savoir *margella*, un diminutif < ancien gr. *μαργαρίτης* « perle » et se conserve parmi les langues romanes seulement en roumain. En Ernout – Meillet<sup>10</sup> où *margella* apparaît, on cite l'équivalent grec *κοράλλιον*.

Le sens initial du mot roumain est : « Petit objet en pierre, en verre etc., de différentes formes et couleurs, perforé par un orifice, qu'on emploie comme bijou, en colliers, cousu sur des vêtements etc. »<sup>11</sup>.

<sup>7</sup> Nicolae Iorga, *Portul...*, Zamfira Mihail, *Terminologia portului...*

<sup>8</sup> Angeliki Hatzimihali, *Η ελληνική λαϊκή φορεσιά*, Athènes, 1978, p. 366–389.

<sup>9</sup> N.P. Andriotis, *Ετυμολογικό Λεξικό της κοινής νεοελληνικής*, Ιδρυμα Μανόλη Τριανταφυλλίδη, Thessalonica, 1971, s.v.

<sup>10</sup> Ernout Alfred, Meillet Antoine, *Dictionnaire etymologique de la langue latine*, Klincksieck, Paris, 2001.

<sup>11</sup> Ce mot a aussi les sens suivants : 1. métonymique « collier de perles ». En suite : 2. « réunion (ou on enfile le collier) de femmes avant les noces à la maison de la mariée » 3. « chaînes faites par les chenilles sur les feuilles d'une plante » 4. « protubérances de la peau sur la tête et le cou du dindon » 5. « boules d'air qui se forment dans un boisson alcoolique » 6. « foutaise » 7. « œufs de grenouille »

Dans le dialecte aroumain on trouve le mot *mărdzeauă* n.f. avec les sens : 1. « perle » 2. « conque, carapace » 3. (anat.) « pupille ». Le mot existe aussi dans le dialecte meglenite : *mărdgeauă*<sup>12</sup>.

En albanais<sup>13</sup> (Vătăşescu s.v.) il y a le mot *marcel*, n.n. Son sens est « boucle qui imite une monnaie en or, portée par les femmes comme bijou ». Le mot a aussi les formes *mercel*, *melcer* et Eqrem Çabej suppose que son étymon est lat. *margella*. C'est évident que le sens est identique avec le sens no. 3. énuméré par nous pour le lexème grec et pourrait très bien avoir à faire avec une monnaie, possiblement la *marcello*.

Revenant au mot grec, on peut bien imaginer que le lexème grec maintenant orthographié comme *μαρτζέλι* < vénitien *Marcello*, une monnaie vénitienne qui a circulé à l'île de Crète aux XV<sup>e</sup>–XVI<sup>e</sup> siècles pourrait avoir seulement cet étymon. Le sens étendu de la monnaie Marcello à celui de « monnaie en général, petit objet rond » soutient d'une certaine façon tous les sens ultérieures du grec. La question est si un sens précis, lié à une circulation monétaire restreinte et attestée aux XV<sup>e</sup>–XVI<sup>e</sup> siècles se soit prolongé suffisamment pour admettre des extensions et pour pouvoir résister jusqu'à présent.

En fin, une troisième question serait liée à l'étymon des plusieurs variantes du mot albanais. Pourrait celui-ci être le lat. *margella* ou bien on a affaire avec un emprunt du néogrec ?

Ξόμπλι « broderie » < lat. *exemplum*

Il est difficile de décider si ces exemples portent témoignage de l'influence que les occupations peuvent avoir sur les habits, ou rendent compte du fait que les Grecs s'occupaient du commerce.

*Μπαρέζα* < fr. *barège* « couverture en laine ».

*Τσιτσερόνια* < ? *ciceronia* « petit foulard en soie rouge » .

*Μπούστο* « plastron » < it. *busto* / lat. *bustum*.

Les exemples pris de n'importe quelle région des Balkans pouvaient continuer à l'infini.

Dans le lexique roumain on constate que les termes autochtones ont persisté quant il s'agit des pièces essentielles des accessoires masculins :

---

8. « nodule sur le fil à filer » 9. « troue dans le bec la trompette » 10 « les plus petites lettres » 11 « agrafe de la veste en fourrure » 12 « outil du berger » 13 (bot) (*Thalictrum aquilegifolium*) 14. (bot.) (*Clematis integrifolia*).

<sup>12</sup> On observe la multitude et la variété des sens qui attestent sans aucun doute de la longue existence de ce mot dans la langue roumaine.

<sup>13</sup> Cătălina Vătăşescu, *Vocabularul de origine latină din limba albaneză în comparație cu româna*, Bucureşti, Ministerul Educației, Institutul Român de Tracologie, «Bibliotheca Thracologica» XIX, 1997.

*Căciulă* « bonnet ».  
*Cioareci* « sorte de pantalons serrés sur les jambes ».  
*Brâu* « cordon ».

Ou bien :

*Baier* « cordonnet, ganse »  
*Carâmb* « tige de botte »  
*Căpută* « empeigne »  
*Sgardă* « collier, laisse »

Les principales pièces du costume masculin portent en roumain des noms d'origine latine ou créés à partir d'éléments latins.

*Bată* « petit cordon » < *vitta*, *bârneț* « cordon », *brace* « indispensable » < *bracae*, *brăcire* « cordon », *cămașă* « chemise » < *camisia*, *curea* « cordon » < *corrigia*, *folar* « veste en fourrure de mouton » < *follis*, *fundac* « veste en fourrure de mouton » < *fundus*, *ie* « blouse » < *linea*, *ițari* « pantalon » < *icce*, *îmbrăcăminte* « vêtements » < *imbracare*, *încălțăminte* « chaussures » < *incalciammentum*, *legătoare* « foulard » < *ligo*, *mănușă* « gant » < *manu*, *mănecar* « vêtement en fourrure », *păioară* « voile en soie qu'emploient les femmes » < *palliola*, *pănură*, « étoffe » < *paenula*, *pieptar* « veste en fourrure » < *piept* < *pectus*, *pânzătură* « foulard; linceul » < *pânză* < lat.?, *pregitoare* « jupe », *sarică* « manteau ample » < *sarica*, *scurtă* « jaquette » < *excurtus*, *spăcel* « corset ou veste féminin » < *spate* < lat. *spatha*, *ștergar* « serviette » < *șterge* < *extergere*, *veșmânt* « vêtement » < *vestimentum*<sup>14</sup>.

Il y a aussi des termes d'origine sud-slave ancienne :

*Ciupag* « la partie supérieure de la blouse », *cârpă* « chiffon », *cojoc* « habit en fourrure », *haină* « habit », *ismene* « indispensable », *nădragi* « pantalon », *opinci* « mocassin », *plașcă* « longue pelerine », *poală* « genoux », *rufă* « linge », *suman* « long vêtement », *zadie* « sorte de joupe », *zăbranic* « fin tissu ; voile de deuil »<sup>15</sup>.

La diffusion des éléments plus récents sud-slaves est moins vaste. Pour ce qui est des termes communs au roumain et au bulgare, ils se rangent dans le nombre de nommes des pièces du costume féminin destinées à la partie inférieure du corps. *Peștemal* « un sort de jupe », *vâlnic* « un sort de jupe », *zăvelcă* « tissu paysan », *broboadă* « foulard », *poturi* « pantalon paysan »<sup>16</sup>.

<sup>14</sup> Voir Zamfira Mihail, *op. cit.*

<sup>15</sup> *Ibidem.*

<sup>16</sup> *Ibidem.*

Quant aux termes d'origine turque ils désignent diverses parties du costume en reflétant la richesse vestimentaire orientale qui se traduit généralement par un grand nombre de pièces de coupe analogue et retombant généralement jusqu' à terre. Les mots turcs de cette catégorie sont passés en grand nombre dans les langues du Sud-Est européen à tel point qu'on peut affirmer sans risque de se tromper que le roumain ne comporte aucun terme lié au costume provenant de la langue turque sans qu'on le retrouve dans les autres langues de la région concernée.

Il s'agit de :

*Anteriu* < tc. *Anteri* 1. « long vêtement porté par les prêtres orthodoxes » et 2. « long vêtement porté par les boyards » ; gr. m. *αντερί, αντηρί*, « habit porté sur la rasa par les prêtres » ; bg. *anterija*

*Basma* < tc. fr. « foulard pour la tête », gr. m. *μιασμός* ; bg. *basma*.

*Burnuz* < tc. fr. « veste paysanne pour les femmes », gr. *μπουρνούζι* « peignoir ».

*Caftan* < tc. fr. « vêtement des boyars et des princes long et large, parfois décoré » ; gr.m. *καφτάνι* ; bg. *kaftan*.

*Ciorap* < tc. *čorab* « bas » n. m. ; *τσουράπι* ; bg. *čorap*.

*Dulamă* < tc. fr. 1. « vêtement de cérémonie confectionné d'une étoffe très fine, doublé de fourrure et décoré », 2. « habit paysan long et doublé de fourrure » ; gr. m. *ντουλαμός* 1. « vêtement paysan », 2. « vêtement des soldats ».

*Giubea* < tc. fr. « vêtement long de dessus, sans boutons » ; bg. *ğube*.

*Ipingea* < tc. fr. « manteau de bure porté par les janissaires en hiver » ; gr. m. *γιαπωντζές* ; bg. *japanča*.

*Şal* < tc. fr. « cache-col, foulard » ; gr. m *σάλι* ; bg. *šal*.

*Zabun* « long vêtement sans manches ; espèce de tapis en laine » < tc. *zibin*, gr. *τσιπούνι, ζιπούνι, ζοπούνα* ; bg. *zabun*.

*Papuc* « pantoufle, soulier, chaussure de type oriental » < tc. ; gr. m. *παπούτσα, παπούτσι* « soulier » ; bg. *paruč*.

Les sociétés sud-est européennes se sont modernisées. Tandis que les hommes restaient plutôt traditionnalistes, les dames étaient les premières à être éduquées et à se vêtir à la mode de l'Occident. Le témoignage de St. Marc de Girardin, à savoir son volume *Souvenirs de voyage et d'études*<sup>17</sup> de 1852–1853 nous décrit comment « le père est vêtu en boyard, le fils est vêtu à la française, quant aux femmes, il y a déjà longtemps qu'elles ont toutes adopté le costume européen »<sup>18</sup>. À la place des tissus orientales voilà les tissus venus de l'Ouest.

<sup>17</sup> Apud S. Puşcariu, V. Moldovan, P. Grimm, Y. Auger, Madame I. Nicolau, E. G. Racoviță (ed.), *Comemorarea centenarului introducerii limbei franceze în învățământul public românesc*, Cercle Ronsard, Association transylvaine pour la propagation de la langue et de la culture française, Cluj, Editura Societății de Măine, 1931, p. 19.

<sup>18</sup> *Ibidem*.

La question qu'on voulait poser est si la source est homogène ou bien l'évolution indépendante des ex-sociétés de l'Empire Ottoman se traduit par des sources ou des interprétations et traductions différentes.

Voilà quelques mots représentatifs qui font partie de la sphère vestimentaire aussi bien que de celle ménagère :

- Alendelon* « vêtement masculin en cuir » < fr. Alain Delon.  
*Bluză* < fr. *blouse*; gr.m. *ποδιά μπλούζα*; bg. *pola, pestilka, bliza*.  
*Bluzon* < fr. *blouson*; gr.m. *μπλουζόν*; bg. *bluzon*.  
*Brocart* < fr. *brocart*; gr.m. *Μπροκάρ*; bg. *brocart*.  
*Bulină* < fr. *bouline*; gr.m. *ποά* < fr. *pois* bg. *točka*.  
*Cadă* « baignoire » < sl. *cada / vană* < fr. *vanne*; gr.m. *μπανιέρα* < it. bg. *vana* < fr. *vanne*.  
*Cadrilat* < fr. *quadrillé*; gr.m. *καντριγιέ*.  
*Canadiana* < *canadienne*; gr. m. *μπουφάν* < fr. *bouffant*; bg. *casu iake*.  
*Capot* < fr. *capot*; gr.m *ρόμπα* < fr. *robe de chambre*; bg. *peniuar* < fr. *pegnoir*.  
*Chiuveța* < fr. *cuvette*; gr. m. *λεκάνι*; bg. *misca*.  
*Cizme* « bottes » < hongrois *csisma*; gr. m. *μπότες* < fr. *bottes*; bg. *botushi*.  
*Col rule* < fr. *col roulé*; gr. m. *ζιβάνγκο* < fr. *Jivago*; bg. *obarnata iaka*.  
*Colier* < fr. *collier*; gr.m. *κολιέ, περιδέραιο, περιλαίμιο*; bg. *ogarlitsa, kolie*.  
*Crep* < fr. *crêpe* « tissu léger de soie, de laine fine, auquel on fait subir un certain apprêt suivi d'une compression », *κρεπ* « tissue en coton noir employé en cas de deuil ».  
*Crepdeșin* < *crêpe de Chine*; gr.m. *κρεπ ντε σιν*.  
*Creton* < fr. *creton*; gr. m. *κρετόν*.  
*Depies* < fr. *deux pièces*; gr.m. *ντεπιές*; bg. *depies*.  
*Ecosez* < fr. *écossais*; gr. m. *σκοτσέζικο ύφασμα*; bg. *ecosez*.  
*Fond de ten* < fr. *fond de teint*; gr. m. *μεικαπ* < angl. *make-up* βάση; bg. *fondeten*.  
*Fular* < fr. *foulard*; gr. m. *κασκόλ* < fr. *cache col*; bg. *šal*.  
*Gabardină* < fr. *gabardine*; bg. *gabardin*.  
*Guler* < hongrois; gr.m. *γιακάς*, < tc. / *κολάρο* < it.; bg. *iaka*.  
*Jachetă* < fr. *jaquette*; gr.m. *ζακέτα*; bg. *jeket*.  
*Maro* < fr. *maron*; gr.m. *μαρόν / καφέ*; bg. *kafiano*.  
*Moar* < fr. *moire*; *μουαρέ*; bg. *muare*.  
*Muselină* < fr. *mousseline*; gr. m. *μουσελίνα*; bg. *muselin*.  
*Palton* < fr. *palton*; gr. m. *πάλτό*; bg. *palton*.  
*Pantof* « soulier » < allm. *Pantoffel*; gr. m. *παπούτσι cf. παντούφλα* « pantoufle »; bg. *obuvki*.

*Pardesiu* < fr. *pardessus* ; gr. m. *πανωφόρι, παρντεσού* ; bg. *pardesu*.  
*Parfum* < fr. *parfum* ; gr. m. *αρωμα* mais il y a un verbe *παρφουμάρομαι* ; bg. *parfium*.  
*Pudră* < fr. *poudre* ; gr. m. *πούδρα* ; bg. *pudra*.  
*Pulovăr* < angl. *pull-over* ; gr. m. *πουλόβερ* ; bg. *plover*.  
*Rimel* < fr. *rimel* ; gr. m. *μασκαρά* < fr. *mascara*.  
*Rips* < allm. *rips* ; bg. *rips*.  
*Robinet* < fr. *robinet* ; gr. m. *η βρύση, η στρόφιγγα, ο κρουνός* ;  
bg. *kanela na cișma*.  
*Ruj* < fr. *rouge* ; gr. m. *κοκκινάδι, κραγιόν* < fr. *crayon*, gr. m. *ρουζ* ;  
bg. *cervilo*.  
*Sandale* < fr. *sandale*; gr. m. *πέδιλα* ; bg. *sandali*.  
*Taior* < fr. *tailleur* ; gr. m. *ταγιέ*.  
*Trenci* < angl. *trench coat* ; gr. m. *γαμπαρντίνα* < fr. *gabardine*.  
*Triplu voal* < fr. *triple voile*.  
*Troacar* < fr. *trois quarts* ; bg. *tritcerparti*.  
*Voal* < fr. *voile* ; gr. m. *πέπλο*.

Une étude sur la mode féminine du XIX<sup>e</sup> siècle roumain<sup>19</sup> constate que de tous les mots employés dans la mode féminine, 296 termes étaient d'origine française, 12 étaient hérités du latin, 10 lexèmes étaient hérités des langues slaves, 8 étaient d'origine italienne, 9 étaient d'origine allemande, 8 étaient d'origine néogrecque, 4 noms venaient du turc et 4 autres de le hongrois.

Enfin et surtout signalons un cas qui illustre l'influence anglo-américaine :

Blue jeans<sup>20</sup> est enregistré seulement sous sa forme roumanisée à savoir *Blugi* < angl. *blue-jeans* tissu. Ce sens général fait que la jupe et les *blugi* peuvent avoir d'autres couleurs que celle traditionnelle ; gr. m. *μπλουτζίν* 1. tissu en coton, le dénim. 2. pantalon blanchi, décoloré, déchiré ; bg. *dtinsi*. La connotation afférente à *blugi* est l'idée de « jeune, jeunesse » et surtout dans les années '70 et '80 « produit américain, vêtement de provenance américaine ». La première est à l'origine de l'emploi du terme dans un titre d'émission radio (à savoir Radio-discoteca *Blue jeans* ou dans des journaux dédiés aux jeunes *Blue jeans Club*).

Soient-elles provisoires nos conclusions mériteraient attention. Si du lexique on n'obtient pas une radiographie exacte de la situation des modèles sociaux on en extrait du moins les directions essentielles.

<sup>19</sup> Lorenta Popescu, *Moda feminină în vocabularul românesc*, Editura Academiei Române, 2015.

<sup>20</sup> Adriana Stoichițoiu, *Vocabularul limbii române actuale. Dinamică, influențe, creativitate*, Bucarest, 2007.

## BIBLIOGRAPHIE

- KRIARAS, Emmanoil 1969–1990, *Λεξικό της μεσαιωνικής Ελληνικής δημόδους γραμματείας*, Thessalonique.
- LIATA, Evtihia 1996, *Η κυκλοφορία των νομισμάτων στον Ελληνικό χώρο*, 15–19 αιώνες, Athènes, Κεντρο Νεοελληνικών ερευνών.
- LOEWE, C. 1888–1903, *Corpus glossariorum Latinorum*, (ed. G. Goetz) Leipzig, Teubner, I–VII.
- Mic Dicționar Academic* 2010, Academia Română, Institutul de Lingvistică «Iorgu Iordan – Al. Rosetti», Bucarest, Univers Enciclopedic Gold.
- MIHAESCU, H. 1966, *Influența grecească asupra limbii române*, Bucarest, Editura Academiei.
- MURNU, G. 1977, *Rumänisches Lehnwörter im Neugriechischen*, Bucarest, Editura Academiei.
- PAPAHAGI, Tache 2013, *Dicționarul dialectului aromân*, (ed. Nicolae Saramandu, Manuela Nevaci), Bucarest, Editura Academiei Române.
- POPESCU, Lorența, 2015, *Moda feminină în vocabularul românesc*, Bucarest, Editura Academiei Române.
- STOICHITOIU, Adriana 2007, *Vocabularul limbii române actuale Dinamică, influențe, creativitate*, Bucarest.
- SUCIU, Emil, 2010, *Influența turcă asupra limbii române*, II Dicționarul cuvintelor românești de origine turcă, Bucarest, Editura Academiei Române.
- VATAȘESCU, Cătălina 1997, *Vocabularul de origine latină din limba albaneză în comparație cu româna*, Bucarest, Ministerul Educației, Institutul Român de Tracologie, „Bibliotheca Thracologica” XIX.